



**SOLANGE HEFFESSE
PABLO PACHILLA
ANABELLA SCHOENLE (eds.)**

**LO QUE
FUERZA
A PENSAR**
DELEUZE,
ONTOLOGÍA
PRÁCTICA 1

RAGIF EDICIONES

SOLANGE HEFFESSE es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral por la misma Universidad. Su tema de investigación es el problema de las pasiones tristes y la negatividad en la obra de Gilles Deleuze. Es adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica y es integrante de La Deleuziana desde el año 2012.

PABLO N. PACHILLA es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8. Es becario posdoctoral de CONICET y se desempeña como docente en distintas universidades. Actualmente realiza una estadía de investigación en la Freie Universität Berlin, y se interesa en filosofías de la naturaleza no-esencialistas.

ANABELLA SCHOENLE es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la FFyL UBA. Docente de Filosofía en Escuelas Secundarias de la Provincia de Buenos Aires. Trabaja el concepto de Idea Social en la filosofía de Deleuze en el marco de los proyectos de Investigación de la Deleuziana.

SOLANGE HEFFESSE
PABLO PACHILLA
ANABELLA SCHOENLE (eds.)

**LO QUE
FUERZA
A PENSAR**

DELEUZE,
ONTOLOGÍA
PRÁCTICA 1

RAGIF EDICIONES

RAGIF EDICIONES

SERIE *DELEUZE; ONTOLOGÍA PRÁCTICA*

dirigida por Rafael Mc Namara.

Título en preparación:

Volumen 2: Julián Ferreyra y Matías Soich (eds.).

Introducción a Diferencia y repetición.

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

DISEÑO DE COLECCIÓN

Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE TAPA

Fotograma de *The General*, Buster Keaton, 1926

IMÁGENES DE CARÁTULAS

Film (1965) cortometraje experimental dirigido por Alan Schneider, escrito por Samuel Beckett y protagonizado por Buster Keaton

Lo que fuerza a pensar : Deleuze, ontología práctica 1 / Cristóbal Durán ... [et al.] ; editado por Anabella Schoenle ; Pablo Pachilla ; Solange Heffesse. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2019.
Libro digital, PDF - (Deleuze, ontología práctica / Mc Namara, Rafael; 1)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-46718-8-2

I. Filosofía. I. Durán, Cristóbal II. Schoenle, Anabella, ed. III. Pachilla, Pablo , ed. IV. Heffesse, Solange, ed.

CDD 190



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.

Un libro es un pequeño engranaje de una maquinaria exterior mucho más compleja. Escribir es un flujo entre otros, sin ningún privilegio. Flujo contra flujo, experimentación, acontecimientos que nada tienen que ver con el libro y lo hacen pedazos, pero también funcionar... Esa es una lectura amorosa.

GILLES DELEUZE.

ÍNDICE

- Página 11 Prólogo: Diciembre del 2017 no tuvo lugar
- Página 33 1. Una lógica del medio: la disyunción en la univocidad del ser. Deleuze frente a Badiou. **CRISTÓBAL DURÁN**
- Página 45 2. De la topología conceptual como práctica de la ontología. **GONZALO SANTAYA**
- Página 57 3. Deleuze y la ontología. **MARCELO ANTONELLI**
- Página 69 4. Algunos pensamientos que merodean en torno a la ontología práctica. **ROBERT PORTER**
- Página 83 5. Platón: la imagen dogmática del pensamiento. **VALERIA SONNA**
- Página 97 6. La imagen-espejo del pensamiento. **FREDERICK AMRINE**
- Página 109 7. Apuntes para una ontología del espacio. **RAFAEL E. MC NAMARA**
- Página 121 8. κίνησις sin δύναμις? Sobre el movimiento antes de la imagen-movimiento. **JORGE NICOLÁS LUCERO**
- Página 133 9. Deleuze y Charles Peirce. **DOROTHEA OLKOWSKI**
- Página 149 10. Maneras e inquietud: Una lectura de Leibniz a Deleuze. **VIRGINIA EXPOSITO**
- Página 163 11. El Afuera y la violencia del pensamiento. Dolor y subjetivación en la filosofía de Deleuze a partir de Blanchot. **SOLANGE HEFFESSE**

- Página 175 12. Pensamiento no representacional en el sueño de la *bêtise*. Aproximaciones a la Diferencia animal en *Diferencia y repetición*. **GERMAN E. DI IORIO**
- Página 187 13. La *bêtise* como forma sin fondo. **PABLO PACHILLA**
- Página 197 14. Los idiotas de este mundo. Temporalidad y espacialidad de la idiotez a partir de la filosofía de Gilles Deleuze. **AXEL CHERNIAVSKY**
- Página 209 15. Experimentación-interpretación a partir del Diario de Vaslav Nijinsky. **MARÍA DE LOS ANGELES RUIZ**
- Página 217 16. La máquina abstracta musical, los compositores, los signos. Notas sobre Gilles Deleuze y los signos de la música: de la voz al oído. **JUAN PABLO SOSA**
- Página 229 17. Un fondo que sube: de los peces de Di Benedetto a la naturaleza animal de Martel. **ESTEBAN COBASKY**
- Página 239 18. Nietzsche y la literatura. La sintomatología trascendental de *Diferencia y Repetición*. **PAOLO VIGNOLA**
- Página 251 19. La experiencia estética de lo trágico en *Diferencia y repetición*. **OLGA DEL PILAR LÓPEZ**
- Página 263 20. La potencia terrible del teatro: Una prodigiosa gravitación en la filosofía deleuziana. **SARA BARANZONI**
- Página 273 21. Deleuze PerformerX. Cuerpxs, pedagogías, subjetividades. **SANTIAGO DÍAZ**
- Página 283 22. Deleuze y Braidotti: La diferencia sexual y el sujeto político en la lucha feminista. **GEORGINA BERTAZZO**
- Página 299 23. Sobre los índices discursivos del devenir-molecular de la sexualidad. **MATÍAS SOICH**
- Página 313 24. Del contrato y de los estornudos de Venus. **CRISTINA PÓSLEMAN**

- Página **325** 25. Una historia posible: devenir, acontecimiento y paradoja. Una lectura deleuziana de *La Patria fusilada* de Francisco Urondo. **ANABELLA SCHOENLE**
- Página **337** 26. Ontología práctica: determinar las condiciones de los problemas sociales. **SANTIAGO LO VUOLO**
- Página **349** 27. Entre la tierra y la deuda. Dos problemas ontológicos que afectan la filosofía práctica de Gilles Deleuze. **ADRIÁN CANGI**
- Página **363** 28. Tres hipótesis sobre la relación entre Idea e intensidad. **DIEGO ABADI**
- Página **377** 29. Percursos da intensidade em Deleuze. **CINTIA VIEIRA DA SILVA**
- Página **387** 30. Resplandores en la caída: sobre los pliegues intensivos del océano ideal deleuziano. **JULIÁN FERREYRA**
- Página **399** Acerca de los y las autoras

LA BÊTISE COMO FORMA SIN FONDO

PABLO PACHILLA

¿En qué se reconoce una ontología *práctica*? Mejor: ¿no es el modo mismo de practicar una ontología lo que la vuelve práctica? Tiene que haber para ello, sin embargo, problemas comunes entre la teoría y la praxis. Hay un problema que acecha la obra de Deleuze y que nos acecha también a nosotros: el de lo insoporable. Esta cuestión toma numerosos avatares en los textos escritos por Deleuze: lo sublime, la tercera síntesis del tiempo —que desgarrar el presente en un pasado y un futuro inconmensurables—, la debilitación de los nexos sensorio-motores unida a una visión terrible por no estar ya cargada de clichés que la hagan soportable, de opiniones que protejan al pensamiento contra el caos de lo real. Otro de los nombres de lo insoporable es el intraducible vocablo francés *bêtise*.¹

I. Deleuze y la *bêtise*

Deleuze llama *bêtise* a dos cosas distintas: 1) el ascenso del fondo a la superficie, en el individuo, sin tomar forma; y 2) ese mismo ascenso, pero con reflexión.² Es lo que atribuye a la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, respectivamente, en alusión a Schelling, y de ahí que se refiera en la

¹ Algunas de las posibles traducciones del término *bêtise* son: estupidez, idiotez, imbecilidad, necedad, tontería, pavada, estulticia, burrada, bestia, bobería, ignominia.

² No creo que se trate de un problema de epistemes en el sentido foucaultiano, porque Deleuze es realista con respecto a las especies. Por otra parte, si fuese que devenimos animales solo que sin forma específica, seríamos algo así como el animal en sí, la Idea biológica de animal, lo cual tampoco parece ser el caso. Derrida resume a la perfección la idea deleuziana de la *bêtise* al expresar su propia posición filosófica, de la que dice, equivocadamente, contraponerse a la de Deleuze: “La posición, la tesis, la tesis de sí, el triunfo de la autoposición reflexiona y se refleja como bobada”. Derrida, Jacques, *La bestia y el soberano. Volumen 1 (2001-2002)*, trad. C. De Peretti y D. Rocha, Buenos

misma frase a la *bêtise* como una “facultad lastimosa” y como una “facultad real” (*royale*).³ La segunda, que es la que Deleuze reclama –y para lo cual es preciso hacerse cargo de la primera, ante todo en nosotros mismos– es el pensamiento de lo no-individuado. Esa “reflexión” de la locura en la locura es el pensamiento viéndose a sí mismo en su “bestialidad”, esto es, en su carácter informe: el “yo es otro”, cogito abortado para un yo disuelto que se hace cargo de sus determinaciones impersonales, pre-individuales y pre-formales. Según Deleuze sugiere, ese pensamiento sería al mismo tiempo la desorganización del pensamiento, es decir que propiciaría un funcionamiento del pensamiento no sujeto a la organización del sentido común, cuyo modelo es el reconocimiento. Esto supone a su vez que el pensamiento sería en el fondo siempre *bête*, solo que en las verdaderas burradas ese aspecto sería llevado al máximo –de otro modo, uno debería preguntarse cuál es la utilidad de esa reflexión de la *bêtise*, si siempre podríamos decir que se trata tan solo de desviaciones; que ese no es el pensamiento en su mejor estado. En otras palabras: la *forma* o la figura siempre implica lo *informe* del fondo, y de ahí que pueda *deformarse*.

Este peculiar concepto es acuñado por Deleuze en contraposición al del *error* como negativo del pensamiento, modelo considerado pueril por el pensador francés. Que los tiranos propongan alegría, paz e institucionalidad mientras recortan jubilaciones y tiran gas pimienta a diputados opositores, ¿es un error? Aún más dolorosa es sin embargo esta otra pregunta: que un asalariado que va a ser negativamente afectado por el recorte repita que nos falta cultura del esfuerzo y que es necesario ajustar porque “se robaron todo”, ¿es eso un error? Allí cobra todo su sentido la pregunta de Deleuze sobre “cómo el concepto de error daría cuenta de esa unidad de *bêtise* y de crueldad, de grotesco y de terrorífico, que dobla el curso del mundo”.⁴ Para Deleuze, el pensamiento es la facultad de los problemas; ahora bien, hay verdaderos problemas y hay falsos problemas. Deleuze no expulsa el criterio de lo verdadero y de lo falso de la filosofía, pero lo traslada desde las soluciones hacia los problemas; es la contracara virtual de la duplicidad de la *bêtise*.

Aires, Manantial, 2010, p. 221.

³ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, P.U.F., 2008, p. 198.

⁴ *Ibid.*, p. 198.

Es solo cuando nos enfrentamos con verdaderos problemas –algo que estos días no podemos dejar de hacer–, que puede surgir esa “facultad real”. Pero para Deleuze, la *bêtise* no es nunca la del otro: de allí la “modestia” que le reclama a la filosofía. Esto, evidentemente, nos pone en un lugar difícil en momentos de antagonismo radical, de ataque desenfrenado, vil y ridículo al mismo tiempo, del capital concentrado sobre la clase trabajadora y de fascismo exacerbado de la población en general sin distinción de clase. Si la *bêtise* es siempre en cada caso la nuestra, ¿cómo hacernos cargo de nuestras propias imposibilidades: de pensar esto, de pensar lo que pasa, de pensar, sobre todo, qué hacer? El levantamiento popular de diciembre de 2017, no obstante, parece señalarnos la insistencia de esa facultad de ver la *bêtise* y ya no tolerarla.

Deleuze sostiene que los animales estarían protegidos por sus formas específicas frente al ascenso del fondo informe. En el hombre, en cambio, la forma especie adopta un carácter implícito, alojándose en el yo. Sin embargo, puesto que el yo está fisurado por la forma del tiempo que le impide reflejarse en la identidad “yo = yo”, esa grieta permite la aparición de lo pre-formal. Ahora bien, esta protección frente al fondo por parte de las formas explícitas está, desde luego, también presente en los seres humanos, algo que el propio Deleuze tematiza más tarde en su obra con los nombres de *cliché* en sus estudios sobre cine y *opinión* en *¿Qué es la filosofía?* Los clichés o las opiniones, para las cuales el término más indicativo en *Diferencia y repetición* sería “sentido común”, nos mantienen a resguardo de la irrupción de lo informe, lo cual equivale a decir a resguardo del pensamiento. Creo que este sería un sentido distinto de la idiotez, como el que utiliza Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* cuando dice que la filosofía sirve para “luchar contra [nuire] la *bêtise*”,⁵ o en *La imagen-tiempo*, cuando dice que “necesitamos una ética o una fe, lo que hace reír a los idiotas”.⁶ No es ni la reflexión en lo *informe* (la facultad real) ni la *deformación* de la forma (la facultad lastimosa), sino el *exceso de forma*, que impide el nacimiento del pensamiento.

⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, P.U.F., 1983, p. 120.

⁶ Deleuze, Gilles, *Cinéma 2. L'Image-Temps*, París, Minuit, 1985, p. 225.

En este sentido, al verse confrontado a la cuestión de los clichés en la Europa de posguerra, Deleuze escribe:

Son esas imágenes flotantes, esos clichés anónimos, que circulan en el mundo exterior, pero también que penetran a cada uno y constituyen su mundo interior, de modo que cada uno no posee en sí sino clichés psíquicos por los cuales piensa y siente, se piensa y se siente, siendo él mismo un cliché entre los otros en el mundo que lo rodea. Clichés físicos, ópticos y sonoros, y clichés psíquicos se alimentan mutuamente. Para que la gente se soporte, a ellos mismos y al mundo, es necesario que la miseria haya ganado el interior de las conciencias, y que el adentro sea como el afuera.⁷

II. Arendt y Eichmann

Deleuze no está solo en la problematización filosófica de esta incapacidad para pensar, en tanto distinta del mero tropiezo intelectual. La cuestión acechó a Hannah Arendt a partir de su informe sobre el juicio contra Adolf Eichmann llevado a cabo en Jerusalén entre 1961 y 1962. Algunas de las observaciones de Arendt, precisamente por su empirismo trascendental, es decir, por el hecho de encontrarse en el curso de la experiencia frente a un problema, una situación anonadante, e intentar encontrar las condiciones genéticas que dan lugar al mismo, pueden servir para continuar determinando la cuestión. Arendt escribe de las acciones del burócrata encargado de organizar la logística del exterminio de millones de humanos que, por monstruosas que fuesen, “el agente no era ni monstruoso ni demoníaco, y la única característica específica que se podía detectar tanto en su pasado como en su comportamiento durante el juicio y el precedente examen policial era algo enteramente negativo: no era estupidez sino una curiosa y auténtica incapacidad para pensar [*inability to think*]”.⁸

⁷ *Ibid.*, p. 281.

⁸ Arendt, Hannah, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture” en *Social Research*, 38(3), 1971, pp. 417-446, p. 417 (la traducción es mía). Según cuenta Darío Sztajnszrajber, una vez le preguntaron a él, a Ricardo Forster y a Pablo Dreizik quién les daba más miedo, si Hitler o Eichmann. El filósofo relata su estupor frente a una de las respuestas: Eichmann, porque podría ser cualquiera. “*Eichmann en Jerusalén* Por Darío Sztajnszrajber”, clase en la Facultad Libre, Rosario, 2017. Disponible online: <https://www.youtube.com/watch?v=9BNUCVMQBCc>. Afortunadamente es raro –aunque no imposible– encontrar una personalidad hitleriana, pero un Eichmann puede ser cualquier hijo de

Así como Deleuze descarta el error por su trivialidad, creo que es igualmente necesario ser prudente con respecto a considerar la maldad como una motivación principal de la voluntad, por lo menos a un nivel generalizado. El mal radical implica una complejidad y un desgarramiento que resultan ajenos a la apabullante simplicidad de aquello que es simultánea e indistinguiblemente malo y tonto, más allá de que sea extremadamente efectivo. “La incapacidad para pensar”, dice Arendt, “no es estupidez; puede encontrarse en gente altamente inteligente, y la malicia [*wickedness*] no es para nada su causa, aunque más no sea porque la falta de pensamiento [*thoughtlessness*] tanto como la estupidez son fenómenos mucho más frecuentes que la malicia”.⁹

Había algo en Eichmann que no dejó tranquila a la pensadora alemana durante el resto de su vida intelectual. Algunos años después de la publicación de sus crónicas sobre el juicio, dio una conferencia en la que retomó la cuestión y se propuso encontrar la *quaestio juris* correspondiente a la *questio facti* con la que se había topado. Allí contrapone la figura de Eichmann a la de los profundamente diabólicos villanos shakespearianos, citando como ejemplo un pasaje en el que Ricardo III se encuentra solo a la medianoche con su propia conciencia.¹⁰ Eichmann no es ni Ricardo III, ni Yago ni Macbeth, puesto que su identidad está protegida por los clichés frente a todo tipo de desdoblamiento, a cualquier diferencia interna al yo como la que aqueja a estos personajes, entre los que podría incluirse también al Calígula de Camus. ¿Alguien puede imaginarse un personaje de tan diabólica profundidad en un contexto como este? ¿No es todo mucho más terriblemente banal?

vecino. No tiene nada de anormal, y no nos cuesta reconocer algo demasiado humano en ese tipo particular de necedad.

⁹ *Ibid.*, p. 423.

¹⁰ “Es la hora de la medianoche mortal! ¡Un sudor frío empapa mis temblorosas carnes! ¡Cómo! ¡Tengo miedo de mí mismo?... Aquí no hay nadie... Ricardo ama a Ricardo... Eso es; yo soy yo... ¿Hay aquí algún asesino? No... ¡Sí!... ¡Yo!... ¡Huyamos, pues!... ¡Cómo! ¿De mí mismo? ¡Valiente razón!... ¿Por qué?... ¡De miedo a la venganza! ¡Cómo! ¿De mí mismo sobre mí mismo? ¡Ay! ¡Yo me amo! ¿Por qué causa? ¿Por el escaso bien que me he hecho a mí mismo? ¡Oh! ¡No! ¡Ay de mí!... ¡Más bien debía odiarme por las infames acciones que he cometido! ¡Soy un miserable! Pero miento; eso no es verdad... ¡Loco, habla bien de ti! ¡Loco, no te adules!” Shakespeare, William, *Richard III*, Acto V, Escena III. Citado en *ibid.*, p. 443.

Para Arendt, el pusilánime núcleo de la personalidad de Eichmann no era la maldad sino un predominio absoluto, incuestionado e irreflexivo de clichés, eslóganes, frases hechas y sentido común. Incluso cuando es llevado al patíbulo e invitado a decir sus últimas palabras, sólo es capaz de pensar en las frases oídas en los entierros y funerales a los que había asistido en el curso de su propia vida, dejando increíblemente de lado el hecho de que esta vez el muerto iba a ser él mismo.¹¹

Clichés, frases hechas, la adhesión a códigos de expresión y conducta convencionales y estandarizados tienen la función socialmente reconocida de protegernos de la realidad, esto es, de la apelación sobre nuestra atención pensante que todos los eventos y hechos suscitan en virtud de su existencia. Si reaccionáramos todo el tiempo a esta apelación, pronto estaríamos exhaustos; la diferencia en Eichmann era solo que él desconocía absolutamente tal apelación.¹²

Esta contraposición entre pensamiento y lugares comunes se torna interesante en cuanto uno de los dos polos adquiere un predominio absoluto. Es la razón por la cual Arendt se interesa por Eichmann, quien

a pesar de su memoria deficiente, repetía palabra por palabra las mismas frases hechas y los mismos clichés de su invención (cuando lograba construir una frase propia, la repetía hasta convertirla en un cliché) cada vez que refería algún incidente o acontecimiento importante para él. Tanto al escribir sus memorias en Argentina o en Jerusalén, como al hablar con el policía que le interrogó o con el tribunal, lo que decía era siempre lo mismo, expresado con las mismas palabras. Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su *incapacidad para pensar*, concretamente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. Ninguna comunicación con él era posible, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad en tanto tal.¹³

¹¹ Cf. Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 1999, p. 171.

¹² Arendt, Hannah, "Thinking and Moral...", *op. cit.*, p. 418.

¹³ Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén...*, *op. cit.*, p. 34 (el subrayado es mío y la traducción está modificada).

III. Conclusiones

Creo que el análisis de Arendt complementa al de Deleuze en tanto que focaliza el modo humano de blindarse frente al ascenso del fondo; paradójicamente, este blindaje se convierte en la forma paradigmática de la *bêtise*, de la cual tenemos que decir entonces que no es primordialmente *informe* o *deformante*, sino *excesivamente formal*. La *bêtise* se presenta ante todo como el exceso de forma que niega el movimiento de lo real. ¿Hay acaso algo más necio que desmarcarse completamente de la necesidad? ¿No tiene razón Derrida en que decir, como el narrador de *Monsieur Teste* de Valéry, “La bobada no es mi fuerte”, es algo profundamente bobo? “¿Qué «bobo», incluso qué «tonto» hay que ser para atreverse a decir «La bobada no es mi fuerte!»”¹⁴ ¿No será tal vez que el yo, pero también el fenómeno, e incluso la praxis, son la punta de un inmenso iceberg, del cual es por tanto siempre necio intentar separarlos? La paradoja según la cual los animales no pueden ser bestia porque son ya en sí mismos bestias, ¿no proviene de la *aparente* ignorancia del fondo que los constituye?

Este exceso de formalidad y negación del fondo no corresponden solo al yo humano y a la especie animal, sino también a la legalidad y a la burocracia, como en el caso de Eichmann y en el nuestro. Hay una *bêtise* propiamente política consistente en postular la forma instituida sin su fondo instituyente. ¿Qué necio que hay que ser para recalcar que “El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes”¹⁵ con el fin de reprimir el levantamiento del fondo representado! Y sin embargo, no deja también de haber una cierta necesidad en el mero “¡Que se vayan todos!”, ignorando que solo hay fondo en relación a una forma. Parecen dos maneras complementarias de querer separar la tierra del zapato, y ambas eluden –una adrede, la otra

¹⁴ Derrida, Jacques, *La bestia y el soberano...*, *op. cit.*, p. 219.

¹⁵ Artículo 22 de la Constitución de la Nación Argentina. En la sesión del 18/12/2017 de la Cámara de Diputados de la Nación, la diputada por C.A.B.A. Elisa María Avelina Carrió (Coalición Cívica) invocó dicho artículo del siguiente modo: “El artículo 21 de la Constitución establece que el pueblo no delibera ni gobierna a través de sus representantes” (*sic*). Disponible online: <https://www.youtube.com/watch?v=9vFvohqV5NY>. Llamativamente, el artículo 21 es el referido a la obligación de “armarse en defensa de la patria”; sin embargo, es el segundo lapsus el que deja ascender a la superficie, mediante la supresión de la conjunción “sino”, la verdad del acontecimiento en curso, a saber: el corte radical entre el pueblo supuestamente soberano y las actividades de deliberación y gobierno llevadas a cabo por el poder legislativo.

inadvertidamente— la única política que merezca ese nombre: poner la forma en variación continua, la institución en revolución permanente.

Para terminar, quisiera traer a colación la oposición señalada por Arendt entre el sentido común y el pensamiento.

Toda la historia de la filosofía, que nos dice tanto sobre los objetos del pensamiento y tan poco sobre el proceso del pensar mismo, está atravesada por una lucha interna entre el sentido común del hombre, este altísimo, sexto sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común y nos permite orientarnos en él, y la facultad de pensar, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él.¹⁶

Esta oposición, desde luego, trasciende a la filosofía, y concierne a la vida de los individuos y los pueblos. No obstante, si es cierto, como cree Deleuze, que el pensamiento no nace nunca de la voluntad, tiene que haber un instante en el que la repetición de clichés y la circulación del sentido común provoquen un sentimiento de ya no poder tolerarlo. Tiene que haber un umbral de tolerancia, en las tripas, para las imágenes pobres y metafóricas puestas en circulación por los poderes.¹⁷ Pero, en palabras de Deleuze,

si nuestros esquemas sensorio-motores se bloquean o se rompen, entonces puede aparecer otro tipo de imagen: una imagen óptica-sonora pura, la imagen entera sin metáfora, que hace surgir la cosa en sí misma, literalmente, en su exceso de horror o de belleza, en su carácter radical o injustificable, puesto que ya no tiene que ser “justificada”, para bien o para mal...¹⁸

En días en los que parece asomar esa transformación de la facultad lastimosa en facultad real, sentimos que hay intensidades que ya no se pueden soportar y que dan lugar a un cambio de agenciamiento. Esa experiencia del umbral, que es para Deleuze el núcleo del empirismo trascendental, es el pun-

¹⁶ Arendt, Hannah, “Thinking and Moral...”, *op. cit.*, pp. 424-425.

¹⁷ Menciono, a modo de ejemplo entre tantos otros posibles, el término “cepo”, repetido hasta el hartazgo por los medios en relación a la regulación del dólar. De acuerdo con esta imagen, “el dólar sería una divisa «naturalmente» libre al arbitrio del mercado financiero, y la administración del tipo de cambio homologable a un instrumento de tortura”. Celesia, Germán, “El sentido común y sus consecuencias políticas en Argentina”. Disponible online: <http://www.fapc.org.ar/noticia/contenido/1093/el-sentido-comun-y-sus-consecuencias-politicas-en-argentina>.

¹⁸ Deleuze, Gilles, *Cinéma 2. L'Image-Temps*, *op. cit.*, p. 32.

to en el que la vivencia ya no es separable de la vida, la instancia en la que la superficie se aúna con el fondo, y su determinación se corresponde con la de lo indiferenciado para dar lugar, esperamos, a un pueblo por venir.