

¿“Un mismo tra-la-la”?

Escisión y distancia, entre el joven Hegel y Deleuze

Gonzalo Santaya (UBA-CONICET)

La naturaleza de los caminos cruzados es tal que cada cruce alberga múltiples entradas y salidas. Podemos demorarnos en el umbral de un cruce ponderando por un momento las direcciones a seguir, antes de reanudar la marcha. Cruzamos lecturas cuando intuimos que nuestros filósofos se encontraron, a pesar del extenso tiempo y espacio que los separa, en los mismos umbrales; cada uno llegando a ellos por distintos caminos, y cada uno reanudando la marcha, luego, tal vez por otros antes impensados. Estos umbrales de coincidencia determinarían puntos problemáticos afines a nuestros pensadores, mientras la marcha misma es lo que constituye su obra, el contenido positivo del pensar. Se hace posible imaginar así una interesante concepción de la *influencia* en filosofía: somos llevados, siguiendo el camino de un autor, a la presencia de ciertos umbrales problematizantes, y demorarnos en ellos puede determinarnos aún más que la marcha efectiva que dicho autor traza al franquearlos. Uno de los puntos de afinidad entre nuestros filósofos del presente volumen es la problemática relación entre la individualidad y la totalidad. Exploraremos a continuación uno de estos caminos, tal como es trazado por Deleuze, pero bajo algunas indicaciones que señalan cómo también Hegel —especialmente en su juventud filosófica— se habría demorado previamente en los mismos umbrales.

Nos remitimos a dicha relación a partir del único pasaje deleuziano que entró en el eje “Necesidad y libertad”. Comencemos por re-

construir su contexto. Al desarrollar su filosofía del tiempo, Deleuze diferencia dos estratos de la temporalidad: traza una escisión *en el tiempo*, entre una figura finita y una figura infinita. Por un lado, está el presente viviente, actual, empírico, que se constituye como síntesis de instantes sucesivos; por otro lado, está la totalidad de un pasado puro, virtual y nouménico, que nunca fue presente, pero sobre la cual el presente actual se apoya y transcurre, y los sucesivos presentes *pasan* (como los distintos instantes unificados por la síntesis del presente). El presente actual constituye el tiempo vivido, la experiencia de una vida individual o un modo finito, pero ese presente supone como *fundamento* un pasado puro inmemorial, que corresponde a la *totalidad* de la vida. Y en la *escisión* entre esos dos planos del tiempo —dice Deleuze— se juega una conciliación entre la libertad y el destino.

El destino nunca consiste en relaciones de determinismo entre presentes que se suceden progresivamente siguiendo el orden de un tiempo representado. Él implica, entre los presentes sucesivos, ligazones no localizables, acciones a distancia, resonancias y ecos [...]. Es por eso que el destino se concilia tan mal con el determinismo, pero tan bien con la libertad: la libertad consiste en elegir el nivel. La sucesión de los presentes actuales no es sino la manifestación de algo más profundo: la manera en la cual cada uno retoma *toda* la vida, pero a un nivel o a un grado diferente del precedente [...]. Y lo que decimos de una vida podemos decirlo de varias vidas. Puesto que cada una es un presente que pasa, una vida puede retomar otra, en otro nivel: como si el filósofo y el cerdo, el criminal y el santo desempeñaran el mismo pasado, en los diferentes niveles de un cono gigantesco [...]. Cada uno elige su altura o su tono, tal vez sus palabras, pero la tonada es siempre la misma, y, bajo todas las palabras, un mismo tra-la-la, dicho en todos los tonos posibles y en todas las alturas.¹

¿Qué es ese “*mismo tra-la-la*”, esa melodía de la *totalidad como fundamento*? Por un lado, todo este vocabulario suena poco afín al

¹ DR 113-114. La paginación corresponde a la edición francesa (ver abajo, bibliografía); en todos los casos la traducción es propia.

espíritu deleuziano, que cierto sentido común filosófico caracterizaría como más próximo a una mera voluntad *destotalizante* y *desfundante*. Por otro lado, a los deleuzianos este pasaje puede recordarnos a otro muy célebre del final de *Diferencia y repetición*, donde Deleuze escribe: “Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil voces, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo y mismo clamor del ser para todos los entes”.² Alain Badiou extrae de esta frase la verdad parcial bajo la cual interpreta a Deleuze como un filósofo de lo Uno, y no de la multiplicidad, como éste se pretende.³ Por eso, es relevante la pregunta: ¿qué es este clamor del ser unívoco para lo múltiple de los entes?, ¿qué *mismo* pasado para todos los diversos presentes?, ¿qué es ese mismo tra-la-la que subyace para todos los tonos?, y ¿qué es “elegir la altura, el tono o las palabras”, es decir, qué es ser libre?

Acá el cerdo, ahí el filósofo, el criminal, el santo... Para cada presente un mismo pasado, mismo origen, todos se asientan sobre el mismo suelo, todos llevan consigo la misma totalidad infinita de *la* vida en la forma finita y pasajera de *su* vida. Esta duplicidad de la vida no sería un motivo exclusivamente deleuziano, sino una constante que él recoge de algunas de las más grandes tentativas filosóficas de la historia. En *Diferencia y repetición*, la imagen del círculo sirve a Deleuze para ilustrar cómo esta duplicidad aparece en Platón, en Leibniz, y en Hegel. Deleuze critica a estos filósofos que organizan el pasado puro de acuerdo a un criterio representativo por reconducir todos los presentes, como los diferentes puntos de una circunferencia, a una identidad originaria, como centro del círculo. En Platón, esos presentes se distribuyen con respecto al pasado puro del mundo de las Ideas, territorio de la reminiscencia, del cual los presentes sensibles adquieren su consistencia. En Leibniz, el centro del círculo representa la mente de Dios antes de la creación, comparando los posibles; el paso a la existencia es el trazado de la circunferencia, cada mónada indica un presente viviente

² DR 388-389.

³ Cf. Badiou, A., *El clamor del ser*, trad. por Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997.

que expresa el mejor de los mundos posibles. En Hegel, incluso si la identidad es procesual e implica un movimiento absoluto, Deleuze lee una voluntad de representar que reconduce siempre el proceso a una identidad: “todos los *comienzos* posibles, todos los presentes se reparten en el círculo único incesante de un principio que funda, y que los comprende en su centro así como los distribuye sobre su circunferencia”.⁴ Deleuze usa aquí la imagen de los círculos concéntricos para pensar esa organización en la identidad infinita de lo Absoluto como centro. Nuestro problema, entonces, se especifica: ¿cómo evitar que ese “mismo tra-la-la” que subyace y funda el pasar del presente empírico no sea una identidad simple o un fundamento estático, como Deleuze lee en Platón, Leibniz y Hegel? Un rodeo por la obra del joven Hegel nos ayudará, sin embargo, a poner en entredicho esta veloz crítica deleuziana, y a retomar el camino de la filosofía de la diferencia.

El «tra-la-la» hegeliano

Cabe destacar que muchos pasajes del joven Hegel se revelan en una profunda afinidad con los temas deleuzianos que venimos de relevar. En particular, la cuestión de la *escisión* de la vida en una figura finita y una infinita es un problema fundamental para este Hegel que da sus primeros pero decididos pasos en el terreno filosófico, y que nos permitirá precisar el tra-la-la que estamos buscando; en el *Fragmento de sistema* de 1800, escribe:

El concepto de la individualidad comprende en sí tanto la oposición contra una multiplicidad infinita, como la unión con la misma. Un hombre es una vida individual en cuanto es algo distinto de todos los elementos y de la infinidad de las vidas individuales que hay fuera de él; es una vida individual sólo en la medida en la que es *uno* con todos los elementos y con toda la infinitud de las vidas individuales fuera de él, y es sólo en la medida en que la totalidad de la vida está dividida, siendo él una parte y todo el resto la otra

⁴ DR 351.

parte; es sólo en la medida en que *no* es una parte, en que no hay nada que esté separado y fuera de él.⁵

La división de las vidas individuales entre sí, como formas exteriores fijadas por la reflexión, aparece como una situación de hecho, que plantea la *tarea* de una unificación con lo infinito. En este texto, Hegel pone a la *religión* como la primera instancia capaz de reunificar la escisión y reconducir a lo infinito, en una superación de la individualidad. Pero esta capacidad unificadora le cabe eminentemente a la especulación filosófica en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* (1801). Allí, Hegel afirma que la filosofía es necesaria porque la razón —que es una y la misma en todo tiempo y lugar, *tra-la-la*— se encuentra escindida de un modo particular en cada época, y la *tarea eterna* es unificar lo escindido. La ley del entendimiento es la de separar, distinguir, fijar y clasificar, y siguiendo esa ley a lo largo de su formación histórica el espíritu especulativo se encuentra apesado, y, dice Hegel “los esfuerzos de *la vida* por gestar de nuevo su propia armonía devienen más extraños al todo de la formación y más insignificantes”.⁶ Esto es, a mayor despliegue y extensión de la maquinaria cognoscitiva del entendimiento, más potencia de la razón es requerida para re-unificar el todo que esa maquinaria disgrega. La tarea, en términos musicales, consiste en armonizar los modos individuales

⁵ Hegel, G. W. F., “Über Religion. Zwei Fragmente” (Text 63: absolute Entgegensetzung...), en *Frühe Schriften II*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2014, pp. 341-2 (tomamos la versión española de: “Fragmento de Sistema”, en Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, trad. José María Ripalda, Madrid, FCE, 2003, pp. 399-400). Todavía en la *Fenomenología del Espíritu* Hegel describe a la vida en términos semejantes: “Pues, dado que la *esencia* de la figura individual, la vida universal y lo que es para-sí son, en sí, substancia simple, al poner lo otro dentro de sí cancela esta *simplicidad* suya, o su *esencia*, esto es, la escinden en dos, y este escindir la fluidez sin diferencias es, justamente, poner la individualidad. La substancia simple de la vida, entonces, es la escisión de ella misma en figuras y, a la vez, disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución de la escisión es, en la misma medida, un escindir, o un articular en miembros diversos” (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1988, p. 107; tomamos la versión española de: *Fenomenología del Espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010 p. 251). Agradezco a Sandra Palermo por señalarme estas referencias y resonancias.

⁶ Diff 14. Cito esta obra siguiendo la traducción española de Joaquín Chamorro Mielke, en Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Madrid, Gredos, 2010, p. 15.

escindidos con la melodía de la totalidad de la que se escinden y que los reclama: “gestar de nuevo su propia armonía.”

Según esto, la filosofía presupone sólo dos cosas: lo Absoluto y la posibilidad de construir ese Absoluto *para la conciencia*. De ahí el sentido de la cita del texto de la *Diferencia* tomada para este eje: “esta identidad consciente de lo finito y la infinitud, la unificación de ambos mundos, del sensible y del intelectual, del necesario y del libre en la conciencia, es el *saber*”.⁷ Pero, ¿cómo se da esta unificación del saber en la conciencia? ¿Cómo hacer para que *mis* palabras y *mis* tonos armonicen con el Absoluto tra-la-la? La ley de esa unificación aparece caracterizada como una *auto-aniquilación*: el entendimiento que pone lo finito como *opuesto* a lo infinito se ve aniquilado en la razón, “cuya infinitud comprende en sí lo finito”.⁸ Este es el gran desafío, el gran problema para este Hegel temprano, porque si por un lado la reflexión o el entendimiento *debe* poner lo finito en tanto finito, en tanto opuesto a lo infinito, por otro lado la razón debe poner lo infinito como *conteniendo* lo finito, en un “puro poner sin oponer”.⁹ La conciencia, para la cual hay que construir el absoluto, no deja de estar como tironeada en dos sentidos a la vez:¹⁰ el de la reflexión que disecciona y fija, y el de la razón que supera y subsume. Ambas direcciones son necesarias para dar consistencia a lo real: la filosofía debe constituirse como sistema pero en cuanto lo hace vive su propia contradicción, puesto que “todo sistema es susceptible de ser tratado históricamente”¹¹ y, como tal, captado en su carácter finito, peculiar o contingente. En este sentido, la restitución de lo Absoluto por la razón a la que nos exhorta aquí Hegel podría leerse como la necesidad de un movimiento nun-

⁷ Diff 18. Trad. cast.: 19.

⁸ Diff 18. Trad. cast.: 19.

⁹ Diff 17. Trad. cast.: 19.

¹⁰ “[El entendimiento] ha de indicar adecuadamente los opuestos de lo puesto por él, su límite, su fundamento y su condición; la razón, empero, unifica estos contradictorios, pone ambos a la vez y los supera” (Diff 23-24. Trad. cast.: 25).

¹¹ Diff 9. Trad. cast.: 9.

ca acabado, siempre recommenzado. El tra-la-la no sería pues una tonada pre-existente sino contemporánea a la lucha eterna entre el entendimiento que pone la manifestación necesaria del absoluto, y la razón que hunde esa manifestación en el abismo infinito.

Distancia contra oposición

Esta doble dirección simultánea de la vida puede leerse como un tópico común entre Deleuze y Hegel. Lo mismo cuando este último afirma, por ejemplo: “cada filosofía es completa en sí misma”,¹² es decir que no carece de nada en tanto manifestación del absoluto, o bien que la filosofía se da como “actividad infinita del devenir y del producir”.¹³ Resuenan aquí sin duda las paradojas de la *Lógica del sentido*, que determinan el puro devenir como un afirmar simultáneamente dos sentidos cualitativamente contradictorios sobre la línea del tiempo.¹⁴ Podríamos pensar que la diferencia capital de Deleuze con Hegel reside en la cuestión de la auto-aniquilación de lo finito, planteada por este último. Sin embargo, esto sería olvidar que el propio Deleuze postula una suerte de auto-aniquilación de la conciencia cuando define al eterno retorno —concepto nodal de la ontología de *Diferencia y repetición*— como una pérdida de la coherencia individual, ya subjetiva, ya objetiva.¹⁵ De hecho, la figura del eterno retorno es lo que define la síntesis temporal del *futuro*, bajo la cual se realiza la unificación entre el presente actual y el pasado puro —de la que partimos en este texto— y en la cual la identidad individual del presente viviente se desdibuja. Ahora bien, esa unificación no es una restauración armónica sino una “sinfonía discordante”,¹⁶ una producción incesante de diferencia, traducida en el advenir de un nuevo presente. No hay aquí una

¹² Diff 12. Trad. cast.: 12.

¹³ Diff 14. Trad. cast.: 15.

¹⁴ Cf. el inicio de la *Lógica del sentido* y particularmente la serie sobre las paradojas y el puro devenir (LS 9-11, 98).

¹⁵ DR 80 y ss.

¹⁶ DR 191.

supuesta armonía originaria perdida, una armonía preestablecida que nuestra finitud nos oculta, sino una armonía discordante coextensiva e inmanente a todo proceso de individuación.

La prosa y el sistema hegeliano de madurez abunda en la valoración de términos —la identidad, la organicidad, la teleología, la negatividad— que permiten a Deleuze construir un adversario simplificado, él, que propone una filosofía de la diferencia y la afirmación.¹⁷ Pero probablemente sea más atinado leer el declarado “anti-hegelianismo” deleuziano en el contexto de producción de su propia obra, donde una de las principales figuras de la hegemonía académica era encarnada por un Hegel descolorado, escolarizado, fijado en el movimiento mecánico de una dialéctica incapaz de pensar por fuera de la forma de la triada y basada en una concepción pobre de la negación. Antes que contra Hegel, la reacción deleuziana es contra una lectura representacionista de Hegel imperante en la academia de su tiempo, contra la escolarización de la filosofía, en suma, sus propios maestros.¹⁸ Si consideramos que, al menos por un instante, Hegel y Deleuze permanecieron en el mismo umbral del problema de la relación entre lo individual y lo absoluto, y Hegel siguió la vía de una dialéctica fundada en la negación de la negación, esta vía es reemplazada en Deleuze por una lógica de la *distancia* como afirmación de la diferencia intensiva, independiente

¹⁷ Ateniéndonos a las críticas explícitas presentes en *Diferencia y repetición*, podríamos pensar que aquello que Deleuze sostendría como su contrapunto con Hegel es la idea de que la necesidad de la filosofía supone una oposición *máxima*, que la escisión sólo llega a ser genética cuando se da bajo la forma de un máximo de oposición (cf. DR 64 y 70-71). Este motivo puede incluso vislumbrarse en algunos pasajes del joven Hegel: “sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema” (Diff 13-14; trad. Cast., 14). Cargar las tintas sobre estos pasajes es sin embargo profundizar en el ejercicio que presenta una visión simplificada, más válida a la hora de construir un adversario contra el cual pensar, que a la hora de cruzar los caminos de la filosofía. Para una reconstrucción de contexto y desarrollo de los lugares comunes de las críticas de Deleuze a Hegel puede verse el libro de Sommers-Hall, H., *Hegel, Deleuze and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference*, Nueva York, State University of New York Press, 2012.

¹⁸ Al respecto de esta tesis, cf. Smith, D., “Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana”, trad. G. Santaya, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n°10, noviembre 2019, pp. 40-65.

de todo criterio de extremo —máximo o mínimo. Deleuze contrapone este concepto explícitamente a la dialéctica como procedimiento basado en la negatividad. De acuerdo a la visión deleuziana, una cualidad cualquiera (físicamente medible o empíricamente percibida) no debe encontrar su razón en una negación como disyunción exclusiva con respecto a otras —en el límite, la totalidad de las restantes— cualidades (“es lo que la otra no es”, o “el Todo de lo que no es esta cosa”), sino en una tensión viviente en devenir, de la cual la cualidad no es sino una fijación parcial y abstracta. La noción de distancia es el núcleo de una vitalidad *afirmativa*, como modalidad bajo la cual el eterno retorno irrumpe en la escisión individuo-totalidad en tanto motor que unifica y que, unificando, produce necesaria e incesantemente diferencia. En la distancia, lo individual se capta como momento de un proceso que es simultáneamente disolutivo y genético, y la totalidad, como aquella instancia que carcome lo individual *desde adentro de él mismo*, y que produce inagotablemente las condiciones necesarias para generar otra individuación. La distancia está a la base del perspectivismo nietzscheano:

No se trata de una identidad de los contrarios, como tal inseparable de aún de un movimiento negativo de exclusión. Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los relaciona el uno al otro en tanto diferentes. La idea de una distancia positiva en tanto que distancia (no anulada o franqueada) nos parece lo esencial, porque ella permite medir los contrarios en su diferencia finita en lugar de igualar la diferencia a una contrariedad desmesurada, y la contrariedad a una identidad ella misma infinita [...], es la contradicción quien debe revelar la naturaleza de *su* diferencia siguiendo la distancia que le corresponde [...]. Nietzsche nos exhorta a vivir la salud y la enfermedad de tal manera que la salud sea un punto de vista viviente sobre la enfermedad, y la enfermedad un punto de vista viviente sobre la salud [...]. Es lo que permite a Nietzsche hacer la experiencia de una salud superior en el momento mismo en que está enfermo. A la inversa, no es cuando está enfermo que pierde la salud, sino cuando ya no puede afirmar la distancia

[...]. Punto de vista no significa un juicio teórico. El “procedimiento” es la vida misma.¹⁹

La “vitalidad superior” no implica desde entonces una contradicción de términos excluyentes, sino una separación positiva entre términos heterogéneos, inconmensurables, pero comunicantes, y *tales que adquieren su consistencia y realidad en dicha separación*. Se trata, al igual que en Hegel, de encontrar una instancia que supere la mera negatividad y la mera oposición entre fijaciones puestas por el entendimiento. Pero mientras que Hegel (o al menos su versión “de manual”) cargaría las tintas en una negatividad superior a partir de una oposición máxima, Deleuze enfatiza el aspecto positivo o afirmativo de captar una diferencia positiva que vincule los términos “opuestos” en una relación irreductible, y en abstracción de la cual ellos aparecen como elementos aislados, carentes de vitalidad y de efectividad. Cada distancia implica una fuerza genética, una potencia intensiva definida por la comunicación diferencial entre dos *singularidades pre-individuales*. El resultado de esa génesis es una explicación, producción de un término individuado relativamente fijo, un presente empírico que disfraza las intensidades y singularidades que le dieron origen (así como las longitudes, en tanto cantidades homogéneas extensivas, “disfrazan” las distancias que sólo pueden captarse en una relación de irreductible heterogeneidad entre puntos inextensos).

“Distancia” —y no contradicción u oposición— es el nombre de esa instancia que permite afirmar una relación positiva de los diferentes *en tanto que* diferentes. Ella es, además, quien permite conciliar libertad y destino, *elegir el tono, la altura o las palabras* que determinan el sentido de mi presente viviente. La libertad como posibilidad de *elegir el nivel* consiste en elegir la distancia. No es la misma la salud captada

¹⁹ LS 202-203. El concepto de distancia en Deleuze excede la inspiración nietzscheana, y retoma aspectos técnicos provenientes de Leibniz, Alexius Meinong, Bertrand Russell y el intuicionismo matemático. Hemos recorrido estos elementos en Santaya, G., *Interferencias matemáticas en la obra de Gilles Deleuze: ontología práctica desarrollada more topológico*, Tesis doctoral defendida el 28/10/2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, pp. 334-366.

como un estado extrínseco, autónomo y autosuficiente que la captada como una distancia afirmada con la enfermedad como estado positivo y diferencial, o viceversa. Del mismo modo, la distancia afirmada entre el filósofo y el cerdo, entre el criminal y el santo, define la santidad o la filosofía en términos vitales. La afirmación de la distancia pone una tensión irreductible y genética, y el Absoluto es la inmanencia indefinidamente diferenciada porque está poblado de distancias dinámicas por las cuales se auto-modifica incesantemente. Si un presente actual es un punto en la circunferencia, y el pasado puro un centro cuya contracción define un presente, el futuro como eterno retorno es la distancia que se traza desde mi punto actual hacia un punto virtual del pasado puro, y a partir de la cual esa totalidad del tiempo puede deformarse y reorganizarse —es decir, transformar el presente: una nueva individualidad. Hay algo del orden de la beatitud en esa captación del presente empírico desde sus distancias con puntos virtuales, con las "singularidades comunicantes efectivamente liberadas de los límites de los individuos y de las personas";²⁰ pero también algo de la lucha práctica, en tanto cada distancia implica de por sí una modificación de lo actual. El *mismo* tra-la-la que subyace a toda modificación individual del Absoluto es así la melodía del puro devenir, donde las notas dependen de los intervalos que las separan, y no a la inversa: la sinfonía discordante del puro devenir.

²⁰ LS 176.

Bibliografía

- Badiou, A., *El clamor del ser*, trad. por D. Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.
- , *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.
- Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. por J. Chamorro Mielke, Madrid, Gredos, 2010.
- , *Fenomenología del Espíritu*, trad. por A. Gómez Ramos, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010.
- , "Fragmento de Sistema", en Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, trad. por J. M. Ripalda, Madrid, FCE, 2003.
- Santaya, G., *Interferencias matemáticas en la obra de Gilles Deleuze: ontología práctica desarrollada more topológico*, Tesis doctoral defendida el 28/10/2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA,
- Smith, D., "Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana", trad. por G. Santaya, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n°10, noviembre 2019, pp. 40-65.
- Sommers-Hall, H., *Hegel, Deleuze and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference*, Nueva York, State University of New York Press, 2012.