



# Vitalismo deleuziano: perspectivas críticas sobre la axiomática capitalista

José Ezcurdia  
(coordinador)





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers  
*Rector*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas  
*Secretario General*

Dra. Guadalupe Valencia García  
*Coordinadora de Humanidades*

Dr. Fernando Lozano Ascencio  
*Director del Centro Regional de Investigaciones  
Multidisciplinarias (CRIM)*

COMITÉ EDITORIAL  
CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio  
PRESIDENTE

Dra. Sonia Frías Martínez  
*Secretaria Académica del CRIM*

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías  
*Secretario Técnico del CRIM*  
SECRETARIO

Dr. Fernando Garcés Poó  
*Jefe del Departamento de Publicaciones del CRIM*

Dr. Roberto Castro Pérez  
*Investigador del CRIM*

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro  
*Investigador del CRIM*

Dra. Luciana Gandini  
*Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM*

Dra. Naxhelli Ruiz Rivera  
*Investigadora del Instituto de Geografía, UNAM*

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo  
*Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones  
y Estudios Superiores en Antropología Social*

Lic. José Luis Güemes Díaz  
*Jefe de la oficina jurídica del Campus Morelos de la UNAM*

# VITALISMO DELEUZIANO



VITALISMO DELEUZIANO:  
PERSPECTIVAS CRÍTICAS  
SOBRE LA AXIOMÁTICA CAPITALISTA

*José Ezcurdia*  
(Coordinador)



**Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información**

**Nombres:** Ezcurdia, José, editor.

**Título:** Vitalismo deleuziano : perspectivas críticas sobre la axiomática capitalista / José Ezcurdia, (coordinador).

**Descripción:** Primera edición. | Cuernavaca, Morelos : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias ; Ciudad de México : Itaca, 2021.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2111189 | ISBN 9786073050241 (UNAM) | ISBN 9786078651825 (Itaca).

**Temas:** Deleuze, Gilles, 1925-1995 -- Crítica e interpretación. | Vitalismo -- Filosofía. | Capitalismo. | Filosofía.

**Clasificación:** LCC B2430.D454.V573 2021 | DDC 194—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por pares a doble ciego, por académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como en el artículo 46 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM.

Primera edición: 2021

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa

62210, Cuernavaca, Morelos

[www.crim.unam.mx](http://www.crim.unam.mx)

ISBN UNAM: 978-607-30-5024-1

D.R. © 2021 David Moreno Soto

Editorial Itaca

Piraña 16, Colonia del Mar

C.P. 13270, Ciudad de México

tel. 5840 5452

[itaca00@hotmail.com](mailto:itaca00@hotmail.com)

[www.editorialitaca.com.mx](http://www.editorialitaca.com.mx)

ISBN Itaca: 978-607-8651-82-5

Diseño de la cubierta: Fernando Garcés Poó

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

## ÍNDICE

Prólogo <i>José Ezcurdia</i>	9
---------------------------------	---

### PRIMERA PARTE

#### CRÍTICA A LA MODERNIDAD CAPITALISTA, 13

El capitalismo y sus dos locuras <i>Gerardo de la Fuente Lora</i>	15
--	----

Poder, tristeza y trabajo <i>Alberto Villalobos Manjarrez</i>	29
--	----

Invivibles: heterotopía, espacio liso y espacio estriado <i>Ramón Chaverri Soto</i>	49
---	----

Ecosofía y máquina de guerra: apuntes para una ecología maquínica <i>Sonia Rangel</i>	65
---	----

Acerca del “devenir revolucionario”. la revuelta de octubre 2019 en Chile <i>Patricio Landaeta Mardones</i>	73
---	----

### SEGUNDA PARTE

#### ARTE Y RESISTENCIA, 83

Máquina de gorjear: andar en el color <i>Luis Armando Hernández Cuevas</i>	85
---	----



El estilo literario-filosófico:  
entre Nietzsche y Deleuze/Guattari  
*Pablo Lazo Briones* 109

*Azul profundo*, una aventura vitalista  
del pensamiento: pasajes entre modos de experiencia  
cinematográficos y una posible kinosofía  
*Sebastian Wiedemann* 131

Filósofos, indios, brujos y animales amorosos:  
hacia la crítica deleuziana a la modernidad capitalista  
*José Ezcurdia* 147

#### TERCERA PARTE

#### ONTOLOGÍA DIFERENCIAL Y LIBERTAD, 179

Filosofía, creencia y religiosidad  
a partir de Spinoza y Deleuze  
*Axel Cherniavsky* 181

La modernidad de Deleuze:  
un cartonero trazando su línea del universo  
*Julián Ferreyra* 191

Deleuze: devenir  
imperceptible (en el lenguaje)  
*Bily López* 217

Una potente vida no orgánica  
*Sonia Torres Ornelas* 241

## LA MODERNIDAD DE DELEUZE: UN CARTONERO TRAZANDO SU LÍNEA DEL UNIVERSO

*Julián Ferreyra\**

Deleuze nunca aspiró a un corte con sus predecesores o a una refundación de la filosofía. Ésa es una de sus diferencias específicas con gran parte de las principales figuras que le fueron contemporáneas (y con la tendencia mayoritaria de la filosofía de su época, muy marcada por la influencia de Heidegger). Por el contrario, Deleuze abrevó sin cesar en los filósofos que lo precedieron, tomándolos como fuentes clave, como insumos imprescindibles para la construcción de su propio pensamiento. Es cierto que podemos encontrar en su obra severas críticas a la historia de la filosofía, pero éstas apuntan *a)* al intento de definir un canon incuestionable (dejando fuera otras plumas, otras orientaciones, otras formas de pensar), y sobre todo *b)* a la pretensión de establecer una interpretación ortodoxa y dogmática, de trazar el camino correcto y único de la interpretación, de fijar

\* Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina); Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

el espíritu único de tal o cual filósofo. Deleuze rompe entonces en un doble sentido con la historia de la filosofía: por una parte, rescatando sin cesar las figuras oscuras, los “perdedores” de esa historia, los condenados al olvido, construyendo una suerte de historia esotérica (dada la influencia que Deleuze ha tenido en el escenario filosófico, esto ha generado que muchas figuras que eran esotéricas o menores adquirieran importancia y relevancia); por otra parte, se negó siempre a leerlos como decían los manuales, y estableció en cada caso una nueva perspectiva.

Deleuze se considera (como Foucault en *Las palabras y las cosas*,<sup>1</sup> como la estética cuando habla de literatura o arte “moderno”) plenamente *moderno*: “El pensamiento *moderno* nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros” (Deleuze, 1968a: 1). Se trata de la primera página de *Diferencia y repetición*, y la caracterización de modernidad allí consignada engloba claramente el proyecto filosófico deleuziano: construir un pensamiento a partir de la diferencia y la multiplicidad, sobre las ruinas de la representación y el desplome de las identidades. Por supuesto, Deleuze no ignora que la historia de la filosofía considera “moderno” al pensamiento que se inicia con Descartes, encuentra su cumbre en Kant y se continúa hasta la muerte de Hegel. Precisamente por eso, acuñar el término “moderno” para su proyecto filosófico no tiene nada de ingenuo. La modernidad es mucho más de lo que nos cuentan los manuales.

Pero aun caracterizando la “modernidad” en los términos de la historia de la filosofía, Deleuze *también* es moderno o, más precisamente, *posmoderno*. *Posmodernos* no son, a mi entender, “aquellos que rompieron con la modernidad” sino los “pensadores originales que se situaron en las secuelas” de la modernidad, y que proponen una inversión que es también dependencia.<sup>2</sup> Podríamos decir, más

<sup>1</sup> “El umbral de una modernidad de la cual no hemos aún salido” (Foucault, 1966: 15).

<sup>2</sup> Me baso en el sentido del prefijo “post” que algunos comentaristas han sostenido en torno a los “poshegelianos” (tengamos en cuenta que Deleuze recurre a ese prefijo para caracterizar a Spinoza y a Leibniz como “poscartesianos”, y a Schelling, Fichte, Hegel, Maimon y Novalis como “poskantianos”). De acuerdo con Rockmore, por ejemplo, la categoría reúne a “pensadores originales que se sitúan en las secue-

allá del rechazo de Deleuze (o la célebre ironía de Foucault: “¿A qué llaman posmodernidad? No estoy al tanto” [Foucault 2001: 1265]), que la categoría de posmoderno le aplica con toda justeza, en tanto la modernidad es una fuente clave de su propio pensamiento (en ese sentido, dependencia), pero al mismo tiempo la somete a una inversión (*renversement*). Su *crítica*, en todo caso, consiste en el doble desplazamiento que aplica a todas sus fuentes: rescatar figuras olvidadas y realizar una interpretación heterodoxa de los grandes consagrados, buscando otros énfasis, otros conceptos. Me concentraré en estas páginas en lo segundo, es decir, de qué manera Deleuze recupera las figuras canónicas de la modernidad filosófica, incluso aquellas que por momentos ataca con inclemencia, con un peculiar *twist* interpretativo. Trataré de mostrar que una de las premisas básicas de su trabajo con las fuentes (tomarlas positivamente, constructivamente, trayendo los fragmentos que pueden ser elementos vitales para el pensar, y nunca para criticar, destruir, humillar) se cumple *incluso* en los casos donde podemos encontrar afirmaciones que parecieran refutarla (cuando Deleuze episódicamente critica, destruye, humilla): Descartes y Hegel. Para que esto tenga sentido, los enmarcaré en los dos momentos de la modernidad a los que pertenecen, dos momentos clave según la propia historia de la filosofía (la cual después de todo, acuñó el término y gusta de los conceptos generales para agrupar y etiquetar la diferencia): su inauguración en el siglo XVII y su cierre con el idealismo alemán de la bisagra entre los siglos XVIII y XIX, con particular atención en una de las fuentes más amadas por Deleuze (y por nosotros los deleuzianos), Spinoza, de quien nadie puede negar su profunda pertenencia a la modernidad más ortodoxa.

### *Deleuze y la modernidad temprana*

#### Descartes y la *bêtise*

Dicen los manuales que Descartes es el punto de inicio de la modernidad, con su postulación del *Cogito* como principio de toda certeza. Ya no Dios, sino Yo, la secularización en marcha, y todo lo que ven-

---

las del hegelianismo” (Rockmore, 1993: 164). Boyle, por su parte, es el que habla de una “inversión que es también dependencia” (2013: 17-18).

dría, para bien y para mal, y de lo cual todavía somos hijos. En el mismo sentido en que dije más arriba que Deleuze es *posmoderno*, también sería un *poscartesiano* (como dice él que lo son Spinoza y Leibniz [Deleuze, 1968b: 302]), un “pensador original que se sitúa en las secuelas” de Descartes y que propone una inversión que es también dependencia, y no uno que rompió limpiamente con la sombra del autor de las *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, ¿no debería Deleuze rechazar de plano al “filósofo del sujeto por excelencia”, en la saga del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX?<sup>3</sup> Sin duda, Descartes es objeto de críticas, objeciones e ironías por parte de Deleuze. No por ello deja de tener un lugar clave. Tengamos en cuenta, sin ir más lejos, que el primer ejemplo de concepto (en sentido técnico, aquello cuya creación caracteriza a la filosofía) en *¿Qué es la filosofía?* es, precisamente, el *Cogito* (Deleuze y Guattari, 1991: 29). Y no por casualidad, ya que el *Cogito* encuentra en *Diferencia y repetición* un desarrollo significativo. El devenir, el desplazamiento del *Cogito*, de Descartes a Kant, y de Kant a los poskantianos, conduce, en última instancia, a Deleuze mismo y a su “*Cogito para un yo disuelto*” (Deleuze, 1968a: 4).<sup>4</sup>

Dentro de la topología de *Diferencia y repetición*, el lugar del *Cogito* cartesiano es peculiar: en el capítulo 2, luego de exponer la segunda síntesis del tiempo, y cerrarla con uno de esos geniales *cliffhangers* que caracterizan esta novela policial de la filosofía: “a menos que exista una tercera síntesis el tiempo” (Deleuze, 1968a: 115). Acto y seguido (símbolo de separación de apartado de por medio) señala que el *Cogito* cartesiano trabaja con dos valores lógicos (exclusivamente): “la determinación (yo pienso) implica una existencia indeterminada (yo soy, porque ‘para pensar hay que ser’) –y precisamente lo determina como la existencia de un ser pensante: yo

<sup>3</sup> Para Descombes, la crítica del sujeto cartesiano es un rasgo definitorio de esa etapa del pensamiento francés: “Llamamos ‘subjetum’ (o ‘soporte’) a un ente cuya identidad es lo bastante firme para permitirle soportar, en todos los sentidos de la palabra (sostener, servir de fundamento, resistir la prueba), el cambio, es decir, la alteración. El sujeto sigue siendo el mismo, mientras que se modifican las cualidades accidentales. Desde Descartes, el más subjetivo de todos los sujetos es aquel que está seguro de su identidad, el *ego* del *ego cogito*: también se reserva una cualidad de la subjetividad para la conciencia” (Descombes, 1988: 106-107).

<sup>4</sup> A continuación de esa fórmula, Deleuze pone sobre el asador una de las definiciones clave de su perspectiva filosófica: “Creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales, y las singularidades, pre-individuales” (Deleuze, 1968a: 4).

pienso entonces soy, yo soy una cosa que piensa—” (Deleuze, 1968a: 116). El problema (que será el que Kant, los poskantianos y Deleuze mismo intentarán resolver en sus reformulaciones del *Cogito*) es que Descartes, por precipitación (¡gran enemigo del pensamiento, la precipitación!), no asignará “la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable” (Deleuze, 1968a: 353).

Lo llamativo es que cuando recapitula esta historia del *Cogito* en la conclusión de *Diferencia y repetición*, volviendo sobre el problema de la ausencia de un tercer valor lógico (lo determinable), lo hace en respuesta a una singular pregunta: “¿Es el *Cogito* una *bêtise*?” (Deleuze, 1968a: 353). Si bien no ofrece una respuesta categórica, el planteo involucra el cogollo de la cuestión que acabo de plantear: “Lo indeterminado y la determinación permanecen iguales sin avanzar, uno adecuado siempre al otro” y el *punch-line* “que se permita un instante ver en Bouvard y Pécuchet la salida del *Discurso del método*” (Deleuze, 1968a: 353). El libro de Flaubert es para Deleuze el caso paradigmático de la *bêtise* (1968a: 198). ¿Y por qué insisto tanto en la *bêtise*? ¿Por qué es importante que el *Cogito* cartesiano roce la *bêtise* y que su salida y culminación aparezca en esos dos personajes tan peculiares de Flaubert?

La *bêtise*, concepto que Deleuze introduce sucintamente en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición* en torno a la crítica del postulado del error,<sup>5</sup> es ese momento terrible, horroroso, que tiene lugar cuando la imagen dogmática del pensamiento estalla, y las categorías de la representación entran en crisis terminal. Los supuestos explícitos e implícitos de la *doxa* fallan, las categorías con las que éstos ordenan el mundo y el pensamiento se desmoronan (Deleuze, 1968a: 169) y “*todas las determinaciones se hacen crueles y malvadas*” (1968a: 198). El fondo sube a la superficie, sin que el pensamiento pueda darle forma ni figura (Deleuze, 1968a: 197-198). La oscuridad emerge incontrolable y amenaza con cubrirlo todo, devorarlo todo, arrastrarlo todo a un “fondo universal digestivo y legumi-

<sup>5</sup> A diferencia del error, que es un desvío del pensamiento del cual éste debe apartarse para encontrar el camino recto hacia la verdad, la *bêtise* es trascendental, una estructura del pensamiento como tal: cuanto *mejor* pensamos, más *bêtes* nos volvemos. El término ha sido traducido como “necedad”, “estupidez” y “bestiada”; cada una de estas opciones sacrifica algo de la riqueza del término francés, que es de uno habitual, implica en efecto una estupidez, pero remite materialmente a los animales (en tanto “bestias”).

noso” (1968a: 196). Inexorable, ya que no es un error del que podemos apartarnos, sino una “estructura del pensamiento en tanto tal”.

No hay que pensar por esto que Deleuze abrace un nihilismo decadente, un schopenhauerismo radical. *Esa oscuridad no es otra cosa que la Diferencia, la pura diferencia, la mayor distinción donde no podemos ver nada*. La claridad, por su parte, exige distinción (Deleuze, 1968a: 325; Ferreyra, 2019a). Detengámonos un instante en este postulado: lo distinto es oscuro, y lo claro es confuso. El contrapunto con Descartes salta inmediatamente a la vista: Deleuze está impugnando directamente la alianza de claridad y distinción cartesiana, como criterio de verdad. La claridad y la distinción, lejos de aliarse, se oponen, ya que sólo ganamos claridad a costa de confusión (algo nos resulta claro cuando ponemos entre paréntesis las diferencias –distinciones– que lo constituyen: “Ah, esto es un perro”, “Ah, este soy yo”, exigen acallar el rumor de las diferencias que disuelven sin cesar toda identidad fija).

¿Es esto directamente una crítica a *toda* la modernidad temprana? En absoluto, ya que Deleuze se inspira, para invertir la alianza cartesiana entre lo claro y lo distinto, en otro protagonista de la modernidad temprana –Leibniz– para engendrar esta inversión.

Las pequeñas percepciones son oscuras y confusas. Lo que expreso claramente, lo claro, se produce cuando integro pequeñas percepciones. Así pues, extraigo algo claro de todo fondo oscuro. Es una operación muy extraña. En Descartes eso nunca sucede. Es propiamente leibniziano: lo claro es lo que se extrae del fondo oscuro; más aún, no hay claridad que no se extraiga de un fondo oscuro (Deleuze, 2006: 327).

Si la emergencia del fondo con la *bêtise* no implica un nihilismo decadente, esto es porque precisamente ese fondo oscuro es la fuente de las determinaciones; no sólo es principio de disolución sino también (y sobre todo) de *génesis*. Sólo es necesario *integrar* esas distinciones (confundirlas). Tal es la génesis de las individuaciones e incluso las regularidades de la extensión (siempre sobre ese fondo precario), “elevadas por un instante a su forma precaria” (Foucault, cit. en Deleuze, 2014: 288, quien a su vez se refiere a Cuvier).

Deleuze se detiene largamente, en sus clases sobre el autor de la *Monadología*, en el contrapunto con Descartes, y señala también que el *fondo* leibniziano va a contrapelo de la concepción “clásica” cartesiana que privilegia la *forma* (Deleuze, 2006, 321). Todo parece entonces confirmar el *juicio* sumario contra Descartes, su condena

radical, su expulsión de la tierra de la filosofía. El *Cogito* no sería más que la afirmación del quinto postulado de la imagen dogmática del pensamiento (lo claro y distinto como criterio para apartarnos del “error” como enemigo del pensamiento), el privilegio de la *forma* como molde de lo idéntico que aprisiona la diferencia, en suma, el inicio de la historia de un largo error, que sólo puede ser subsanado por una fría espada que le corte la cabeza (*Cogito* fisurado). Sin embargo, ahí es donde la pregunta “¿es el *Cogito* una *bêtise*?” toma toda su dimensión. Descartes privilegia la forma y la claridad, pero hay algo en su filosofía, *en su Cogito mismo*, que nos arrastra hacia el fondo, que lleva a disolver esas formas, que devela esa oscuridad que es condición ontológica de la claridad, esa oscuridad donde viven las diferencias salvajes.

El *Cogito* es una *creación conceptual*, y como tal genera una *novedad* en el ámbito del pensar. Más precisamente, el *Cogito* pone en jaque las antiguas certezas, las *formas de la representación clásica*. Tal es el inicio del capítulo 3 de *Diferencia y repetición*: Descartes rechaza los presupuestos objetivos (por ejemplo, la definición de hombre como animal racional, que presupone como si se conocieran explícitamente los conceptos de razonable y de animal), pero no escapa a los presupuestos subjetivos o implícitos (“se supone que cada uno sabe sin concepto lo que significa yo, pensar, ser” [Deleuze, 1968a: 169]). En ese desplazamiento de los presupuestos objetivos a los implícitos, Descartes inicia una caída (de las formas animales, a las vegetales, a la cloaca), cuya culminación será la *bêtise*, el fondo universal digestivo y leguminoso.<sup>6</sup> Devela así la oscuridad que gruñía detrás de la certeza del *Cogito*, apenas maquillada por aquellos que todo sabemos “sin concepto”. Faltarán solamente Bouvard y Pécuchet para que la *bêtise* se refleje en la *bêtise* y “ya no pueda soportarse” y el fondo empiece a transformarse en una potente máquina de determinación, la Idea propiamente deleuziana.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> “Cuando el poeta satírico recorre todos los grados de la injuria, no se queda en las formas animales, sino que emprende regresiones más profundas, de los carnívoros a los herbívoros, y termina por desembocar en una cloaca, sobre un fondo universal digestivo y leguminoso” (Deleuze, 1968a: 196).

<sup>7</sup> “Entonces una facultad lamentable se desarrolló en su espíritu, la de ver la *bêtise* y no poder ya soportarla” (la obra *Bouvard y Pécuchet* [Flaubert, cit. en Deleuze, 1968a: 198]).



## Spinoza y el problema de la expresión

El trabajo de Deleuze sobre Spinoza es transversal a toda su obra. El filósofo holandés es una inspiración radical, desde *Nietzsche y la filosofía* (1962) hasta “La inmanencia: una vida...” (1995), con un rol clave en *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*. En *El Anti-Edipo* es más marginal, pero su presencia es explosiva: la famosa frase sobre “por qué luchamos por nuestra servidumbre como si se tratara de nuestra salvación” inspira de alguna manera todo el libro de 1972.<sup>8</sup> La importancia de Spinoza es notoria hasta el final de la obra, incluyendo los más encendidos e hiperbólicos elogios que se encuentran en *¿Qué es la filosofía?*, donde lo define como el “Cristo” (Deleuze y Guattari, 1991: 59) y el “príncipe” (Deleuze y Guattari, 1991: 49) de los filósofos.

Pero basta tomar las obras que Deleuze dedica específicamente a Spinoza para tener un cuadro importante de su arco intelectual. La primera es *Spinoza y el problema de la expresión*, publicada en 1968, es decir, de manera casi simultánea a sus dos primeras obras en nombre propio (*Diferencia y repetición*, también del ‘68, y *Lo lógica del sentido*, de 1969). Luego tenemos la bella y breve *Spinoza: filosofía práctica* (1970), una de mis favoritas, sin duda, cuya primera edición es de pocos años más tarde que la del problema de la expresión pero que tiene su edición corregida y aumentada en 1981 (en realidad, aumentada en cierta medida, ya que también fue abreviada, en tanto se eliminó la selección de textos –antología– de Spinoza hecha por el propio Deleuze y a la cual los escritos del francés servían de prólogo en la edición original). La parte aumentada de la segunda edición de *Spinoza: filosofía práctica* es el resultado del extraordinario curso sobre Spinoza brindado en París entre 1980 y 1981, que la editorial Cactus publicó en castellano bajo el título *En medio de Spinoza*. Este “regreso a Spinoza” es sintomático. En “el medio” tienen lugar el trabajo conjunto con Guattari en los años setenta y los cursos de carácter más experimental e interdisciplinarios de esa década (publicados por Cactus bajo el nombre *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*, en dos volúmenes). Mi hipótesis es que este regreso a Spinoza fue la manera que tuvo Deleuze de responder a la recepción que había tenido *Mil me-*

<sup>8</sup> “El problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): ‘¿Por qué los hombres luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación?’” (Deleuze y Guattari, 1972: 36-37).

*setas*, publicado en 1980, esto es, una interpretación –aún vigente, por cierto– excesivamente anarquizante de su pensamiento, como si la tarea ético-política se limitara a hacer fluir, desterritorializar, establecer conexiones rizomáticas, etcétera. A través de su lectura de Spinoza, Deleuze hará énfasis en la necesidad de *organizar los encuentros*, para no estar sometidos a la contingencia del primer género de conocimiento. En otros términos: señalará que las lecturas anarquizantes y espontaneístas de su propia filosofía no son otra cosa que supersticiones contemporáneas o, en el mejor de los casos, una religiosidad cuya importancia espiritual no quiero de ninguna manera ningunear, pero que no puede ser aplicada en el terreno ético y político (que es lo que habitualmente hacen esas lecturas que no ceso de criticar).

La apología y el rol neurálgico de Spinoza no deja, por tanto, lugar a dudas. Tampoco el carácter *moderno* de su figura. Y tampoco, finalmente, la imbricación del spinozismo en el pensamiento *propio* de Deleuze. Detengámonos para avanzar en este punto en *Spinoza y el problema de la expresión*. Se trata de la tesis complementaria de Deleuze, defendida en 1968 bajo la dirección de Ferdinand Alquié bajo el título “La idea de expresión en la filosofía de Spinoza” (la tesis principal para su doctorado fue *Diferencia y repetición* –la tesis complementaria era una segunda tesis que en aquel momento los doctorandos franceses debían redactar para evitar escribir la principal en latín–). Dice el biógrafo de Deleuze, François Dosse, que esta investigación ya estaba terminada a finales de los años cincuenta. Es decir, que el libro sobre Spinoza *precedería* a toda la producción de los años sesenta, abriendo la serie de monografías en lugar de cerrarlas.

Se trata de un libro complejo, sobre todo en su primera parte, donde encontramos un texto muy distinto de *Spinoza: filosofía práctica* y los cursos de París VIII; mucho más denso y hostil (el famoso “bizcocho al que le hace falta manteca” con el que el psicólogo argentino Óscar Masotta condenó al estilo de escritura de Deleuze). En realidad, esto varía siguiendo la topología del libro. Yo suelo recomendar empezar por la tercera parte: la teoría del modo finito, donde nadie puede decir que falte manteca. Después de todo, la *carga* de Deleuze en la filosofía spinozista es claramente sobre la teoría de los modos, al punto en que en *Diferencia y repetición* indica que “la sustancia debería decirse ella misma *de los modos*, solamente *de los modos*” (1968a: 59). ¡Tantas cosas hermosas en esa tercera parte de

*Spinoza y el problema de la expresión*: el problema del mal; el énfasis sobre la fórmula “nadie sabe lo que *puede* un cuerpo”, y la “concepción ética del mundo” que este no *saber* sobre el *poder* nos abre; la correspondencia entre la capacidad de ser afectado y la relación característica del modo finito!

Sin embargo, todas esas bellezas pueden ser insumos para construir una versión *posmoderna* de Spinoza (incluso anti-moderna). Para analizar el diálogo con la modernidad que nos propone este libro, hay que emplazarse en el tema nuclear del libro de Deleuze, y que justamente indica el título: *la expresión*.<sup>9</sup> La expresión es lo que pone directamente en diálogo a Spinoza con el medievo (diálogo esencial en la constitución de la modernidad temprana) y lo que le permite, al mismo tiempo, establecer sólidos lazos con Descartes, y a partir de esos lazos volverse contra él. “No hay duda de que Spinoza toma aquí su punto de partida en un dominio cartesiano. Pero lo que acepta de Descartes, y lo que rechaza, y sobre todo lo que acepta para volverlo contra Descartes, debe ser evaluado cuidadosamente” (1968b: 22). La discusión es en extremo compleja, y lleva hacia el problema de la distinción real contra la distinción numérica (para Descartes la distinción numérica puede ser real –hay sustancias con el mismo atributo–, pero para Spinoza no). Las cuestiones técnicas del debate no son relevantes aquí, pero sí la conclusión, ya que es neurálgica para la ontología deleuziana: “[la distinción real] se vuelve capaz de expresar la diferencia en el ser” (1968b: 32). Todo el problema de la inmanencia y la univocidad en Deleuze está contenido en este debate como en una crisálida: la univocidad del ser exige que sea *la misma voz para todos los entes* (“una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil vías” [1968a: 388-389]), mientras que la filosofía de la diferencia implica que el ser es diferencia.<sup>10</sup> Allí el concepto de *expresión* se vuelve operativo.

Si bien en el lenguaje cotidiano podemos observar que una “expresión” siempre implica un “expresado” que se distingue de él, el giro deleuziano es pensar un *expresado* que no existe fuera de su *expresión*, es decir, la inmanencia entre dos elementos: “Inmanen-

<sup>9</sup> En este pasaje retomo en forma resumida algunos desarrollos que pueden encontrarse en extenso en Ferreyra (2019b).

<sup>10</sup> Remito para el problema de la univocidad a Pachilla (2020).

cia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión” (Deleuze, 1968b: 300). Ahora bien, ése es el sentido más elemental de la expresión, que está inmediata y necesariamente acompañado por complejas articulaciones. En todos los casos, se observa, la Sustancia es *lo expresado*. Dado que la Sustancia es necesariamente una (según la célebre proposición XIV de *Ética I*), toda la teoría spinozista de la expresión parece confirmar la crítica *más explícita* que Deleuze le dirige a su maestro holandés: la prioridad de lo Uno respecto de la múltiple: “La sustancia spinozista aparece como independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia pero como de otra cosa. La sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de los modos*” (Deleuze, 1968a: 59). Según esto, en Spinoza la univocidad estaría ligada a una filosofía de la identidad (la identidad de la sustancia Una), mientras que la inversión deleuziana consistiría en conciliar univocidad y diferencia poniendo la multiplicidad (los modos) en el corazón de la ontología. En ese sentido, Spinoza sería la pesada carga que el burro filosófico debería dejar atrás en lugar de insistir en llevarla sobre su espalda, un índice más de la exigencia de la ruptura con la modernidad y no un aliado para indagar en el corazón del problema deleuziano de la coexistencia (y exigencia recíproca) de la diferencia y la univocidad.

Sin embargo, hay más de un motivo para poner en duda que la lectura de Spinoza que hace Deleuze en 1968 suponga una identidad en la Sustancia, y más de mil motivos para pensar que Spinoza está más cerca del un niño que juega con los sentidos que del burro que carga con la historia de un error. En primer lugar, la *independencia* (“la Sustancia spinozista aparece como independiente” [Deleuze, 1968a: 59]) contradice el sentido más básico del concepto de expresión (lo expresado no es independiente de la expresión, y los modos son una forma de la expresión, la tercera). En segundo lugar, la crítica supone una concepción estática del Ser (poniendo en los modos el aspecto dinámico y múltiple). Sin embargo, en la primera forma de expresión, los atributos son “la constitución de la Sustancia misma” (1968b: 168). Tal es una de las originalidades de la interpretación deleuziana: los atributos no son *propiedades* o *aspectos* de la Sustancia (la extensión y el pensamiento no son dos *aspectos* o radios que surgen desde el centro de una esfera infinita). No son la vía de la emanación. Los atributos son, según Deleuze, *constitutivos*. Potencia de *existir* de la Sustancia misma, ya que la Sustancia *existe* en

tanto que se expresa en sus atributos, y éstos implican, por lo tanto, un auto-desarrollo de la Sustancia (su *en sí*) y ponen la diferencia y las relaciones en el Ser mismo. Si bien esto puede ser controversial desde el texto spinoziano (la distinción entre las definiciones III y IV de *Ética I*: la Sustancia existe en sí y el atributo es aquello “percibido por el entendimiento” de la Sustancia), no lo es para Deleuze, quien identifica explícitamente la potencia de existir con la auto-constitución de la Sustancia por los atributos (Deleuze, 1968b: 107).

A través del rol que Deleuze asigna a los atributos, la Sustancia no es estática, como la interpretaban por ejemplo los idealistas poskantianos, sino que su modo de existir es el auto-desarrollo. Auto-desarrollarse es auto-diferenciarse. Por lo tanto, la crítica deleuziana (“la Sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de* los modos”) no se aplica a Spinoza. Por el contrario, a partir del peculiar rol que atribuye Deleuze a los atributos, también en la *Ética* “lo uno se dice de lo múltiple” (Deleuze, 1968a: 59); la Sustancia es ella misma múltiple, y determinar esa multiplicidad es el rol de los atributos. La Sustancia es un Todo que no está dado, sino que “le es propio cambiar sin cesar o hacer surgir algo nuevo” y así hace posible la *creación* (Deleuze, 1983: 20).<sup>11</sup>

Exactamente el rol de las Ideas en *Diferencia y repetición*: constitución y determinación de lo expresado a través de un juego de relaciones. Ahí lo expresado es *lo virtual*, un plexo de Ideas como conjunto de relaciones diferenciales entre puras diferencias, diferencias que no son *nada* fuera de su relación, relaciones que varían en forma incesante en virtud de las diferencias que las constituyen. Así como en la lectura de Deleuze de Spinoza los atributos son lo que permite que la Sustancia sea creación, que sea “lo que se hace” y no lo que meramente *es*, la Idea es lo que permite que la univocidad del plano de inmanencia deleuziano pueda ser creativa. No hay por lo tanto un *reversement* categorial de *Spinoza y el problema de la expresión a Diferencia y repetición* en este punto. Existe, sí, en el segundo, una *profundización* del análisis ontológico (en ese gesto –tan a contramano de cierto heideggerianismo– de sumergirse en

<sup>11</sup> Estas precisiones que Deleuze realiza mucho años después del 68, en sus primer libro sobre cine, tienen plena aplicación para comprender el carácter no-estático de la Sustancia en Spinoza y la univocidad en *Diferencia y repetición*.

las determinaciones del ser, de chapotear en ese pantano con entusiasmo y alegría). La *forma* de esa determinación le da un espesor ontológico que enriquece la propuesta de Spinoza, sin dejar de tener vínculos con ella (las relaciones se nutren de las nociones comunes como “relación característica”, mientras que las singularidades son como “partes” de la potencia de Dios).

En torno a la expresión, de una *forma expresiva* a la otra, de los atributos a las ideas, a los modos, en el libro sobre Spinoza lo ontológico, lo gnoseológico y lo práctico se anudan. Son todas *expresiones* de la Sustancia. El plano gnoseológico y el ontológico aparecen ligados como *dos lados o mitades de lo absoluto*, y el plano *práctico* se liga también con los dos anteriores, dado que Deleuze repetirá una y otra vez la fórmula “potencia de *existir y actuar*” (Deleuze, 1968b: 103),<sup>12</sup> y en una oportunidad dirá, como si fuera equivalente, “potencia absoluta de producir o de actuar” (1968b: 164). El pan-expresionismo aferra así todas las dimensiones. Podríamos creer que este nudo es la *realización* de la inmanencia en su más alto grado (la velocidad infinita del tercer género del conocimiento). Sin embargo, el pasaje de una potencia a la otra resulta en extremo precipitado: existir es conocer e inmediatamente actuar y producir.

¿Qué nos autoriza a tales pasajes, a tal pan-expresionismo? Esta vinculación supuestamente natural sólo esta garantizada por el cepo de la representación. Y dado que el nudo remite a que son todas formas de la *expresión*, sólo superar el pan-expresionismo permite superar verdaderamente la imagen dogmática del pensamiento.

Para ello es necesario distinguir los *correlativos* de la expresión: *envolvimiento y explicación* (Deleuze, 1968b: 11-12). Por una parte, *envolvimiento* es el más medular, ya que es el que permite distinguir la expresión de sus “competidores” (emanación, creación, revelación, significación, representación, trascendencia). Es el *envolvimiento* lo que evita una alienación entre la Sustancia y sus propias determinaciones, entre la Sustancia y sus producciones. A través del *envolvimiento*, la *expresión* evita la emanación o la significación, evita por lo tanto la pérdida o degradación progresiva de lo uno en lo múltiple, evita la relación extrínseca entre lo Uno y lo

<sup>12</sup> Fórmula tomada del *Tratado breve* que Deleuze no vacila en usar también para la *Ética*.

múltiple escindidos, y hace posible el sentido más básico de la expresión: que los planos de la ontología no se escindan: los modos son la misma sustancia, sólo que envuelta, plegada; son una variación topológica, no una euclidiana. Por otra parte, la *explicación* es lo que permite que la Sustancia se manifieste en cada uno de los modos, lo que hace que todas las cosas sean Dios. Dado que no hay —en principio y según esta primera caracterización— oposición entre el envolvimiento y la explicación, la Sustancia puede *explicarse* en el mundo sin dejar de estar *envuelta* en él. Los correlativos dan cuenta así de la relación recíproca de lo múltiple y lo Uno: la explicación es *la manifestación de lo Uno en lo múltiple*, mientras que el envolvimiento es *la forma en que la expresión múltiple permanece inmanente a lo que expresa*.

Contra la letra del libro sobre Spinoza, la expresión quedaría reservada a la forma en que se produce el universo modal (tercera forma de la expresión spinozista), pero no para el aspecto constitutivo de la Sustancia (ontológico y gnoseológico), vinculado con la vida propia de lo expresado. El pan-expresionismo donde todas las determinaciones expresan la Sustancia una se transformaría en la constitución de lo expresado por un lado (un Uno que es esencialmente múltiple a través de relaciones diferenciales y recíprocas, como la Idea en *Diferencia y repetición*), mientras que la expresión concerniría a la producción de las esencias de modos a través del envolvimiento. La *explicación* (y no la expresión), finalmente, daría cuenta de su pasaje a la existencia. El cepo de la cuádruple razón suficiente ha sido “*renversé*”, destruido e invertido, para dar lugar al mundo de la Diferencia, donde cada concepto (no sólo los que hemos sistematizado aquí sino también aquellos que viven entre los desplazamientos) expresa uno de los movimientos que tejen lo real de lo cual somos un pliegue que no deja de latir. Encontramos así una inversión deleuziana del spinozismo que va más allá de una reivindicación de la multiplicidad, para dar cuenta de la forma en que nos individuamos, actuamos y nos relacionamos con lo absoluto.

En su recuperación de Spinoza, Deleuze nuevamente aparece como *posmoderno*: una inversión que también es dependencia. No sería posible el expresionismo propiamente deleuziano sin una profunda reflexión (y “descubrimiento”) del expresionismo spinozista. Al mismo tiempo, la inversión del spinozismo retoma y prolonga, y no rompe o se opone, con la que traté en el apartado anterior en torno a Descartes. Spinoza sostiene la complicidad de lo claro y lo dis-

tinto, y su *panexpresionismo* supone una *claridad* que se expande a lo largo de la realidad, y en todo caso se oscurece en la medida en que se despliega el universo modal.<sup>13</sup> Al romper con el panexpresionismo, Deleuze también rompe con la claridad, pensando la univocidad como el fondo oscuro donde todas las voces cantan al unísono. La claridad exigirá la confusión de ciertas voces, el acallamiento del rumor de las diferencias. En ese camino, Deleuze seguirá apoyando sus botas en las huellas de la modernidad, con la que no cesa de dialogar fervorosamente.

### *Deleuze y la “clausura” de la modernidad*

#### Poskantismo: del condicionamiento a la génesis

La historia de la filosofía suele ponerle fecha de cierre a la modernidad en el idealismo alemán, con Kant como centro de gravedad —y luego, con distintos énfasis, extendiéndose hasta los “poskantianos”, básicamente Fichte, Schelling y Hegel—. Allí sí no habría dudas de que la modernidad se cierra para dar lugar a la filosofía llamada contemporánea y sus avatares, con Nietzsche, Marx y Schopenhauer; con el surgimiento de la filosofía analítica —y de su sombra sobre las más altas ambiciones de nuestra disciplina—; con el neo-kantismo, la escuela de Frankfurt y la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX (donde entraría nuestro Deleuze, junto con Foucault, Derrida, Althusser, Badiou y tantos otros), entre otros movimientos que agitaron las aguas del pensamiento en América Latina, Italia, Alemania, Estados Unidos (con su literatura comparada y su *theory*) y muchos otros rincones del globo. Deleuze, como ya dijimos en las primeras páginas de este capítulo, no cree que la modernidad se haya cerrado, sino que considera que su obra es plenamente moderna, una modernidad donde la identidad falla, los simulacros emergen, y las diferencias se liberan de su cepo para bien y para mal.

Para Deleuze, la historia del *Cogito* encuentra en Kant un episodio crucial. Ahí, entre lo indeterminado (el “yo soy”) y la determinación (el “yo pienso”) aparece “la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable por la determinación” (1968a: 116). Esta forma es

<sup>13</sup> “El despliegue es la ley del pensamiento claro y distinto” (Deleuze, 2014: 260).



*la forma del tiempo*, el tiempo en línea recta que fisura y retiene los elementos dispersos del mundo. El problema, la insuficiencia, la falla kantiana es el “*empirismo*”: el tiempo es todavía una forma vacía, pura, homogénea, donde se reúnen elementos aislados, externos, inconmensurables. *Por eso* “Kant encarnaba esos momentos en Ideas distintas: el Alma es sobre todo lo indeterminado, el Mundo, lo determinable, y Dios, el ideal de la determinación” (1968a: 221). Las tres Ideas (distintas) de la razón son consecuencia de un esquema todavía empírico (aceptar lo “dado” como dato último, irrefutable). Ése será, según Deleuze, el gran reproche de los poskantianos (1968a: 221). Es necesario articular los tres valores, lo indeterminado, lo determinable y la determinación para alcanzar “el punto de vista de la génesis”. Y allí es donde los poskantianos se lucirán, aun a riesgo de caer del otro lado del desfiladero del pensamiento: el dogmatismo que “colma lo que separa” (1968a: 221).

Este “colmar lo que separa” encasilla al poskantismo como una nueva filosofía de la identidad donde las diferencias quedan atenuadas por una fuerza aún mayor que la de la identidad clásica, y que quedaría resumida en el movimiento que va desde el Yo = Yo de Fichte al Yo *no es* no-Yo de Hegel. Lo dice con claridad en su curso de 1983:

“Yo no es no-yo”. Es asombroso porque quiere decir que el yo solo se plantea como idéntico a sí oponiéndose a un no-yo. Es ciertamente no cartesiano, es la filosofía poskantiana. Es el yo = yo de Fichte: la autoposición del yo implica la oposición del yo con un no-yo. El yo sólo se sitúa como yo por negación del no-yo [...] La identidad sintética es la operación por la cual el pensamiento se eleva a la potencia de lo existente y toma posesión de lo existente. ¿Y qué es la identidad sintética? Es el principio de no-contradicción [...] Cuando dice que “las cosas no se contradicen” está diciendo algo sobre las cosas. No solamente dice algo sobre las cosas, sino cómo nacen y se desarrollan (Deleuze, 2011: 588).

Si uno se limita a los términos empleados, en una lectura maniquea de lo que significa pensar, rápidamente encontrará en este pasaje de las clases (¡sobre cine!) de Deleuze una impugnación del poskantismo. Identidad analítica en Fichte, identidad sintética en Hegel... Sólo formas a través de las cuales la representación somete a la diferencia al primado de lo Uno, en forma cada vez más sutil, más diabólica. Pero si atendemos a la última frase de la cita, podemos sospechar que hay *algo que rescatar* en momento poskantiano

de la filosofía, algo con lo cual construir. Pensar “cómo nacen y se desarrollan las cosas” remite al “principio de génesis” que Deleuze reconocía al poskantismo en *Diferencia y repetición* (1968a: 221). Existe un principio de génesis en el Yo = Yo de Fichte y también en el principio de no-contradicción de Hegel (aunque, veremos, en su *más allá* ontológico, el Concepto).

Detengámonos en primer lugar en el Yo = Yo de Fichte. Esa fórmula aparece en la obra más célebre del filósofo alemán, el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* de 1794. Ahí se observa que esa fórmula, lejos de implicar una identidad monolítica del Yo, señala una peculiar actividad, una actividad previa (ontológicamente) a toda subjetividad o conciencia a la que Fichte designa en las primeras líneas del texto como *Thathandlung* (Fichte, 1975: 13). Esa actividad es la que constituye el peculiar *Cogito* fichteano, poniendo en movimiento la máquina de la determinación, lo determinable y lo indeterminado. A esta actividad Deleuze le reconocerá toda su importancia en el último escrito que publica en su vida “La inmanencia: una vida”: “una actividad que no remite ya a un ser, sino que no cesa de ponerse como una vida” (Deleuze, 2003: 361). En una nota de pie de página, Deleuze remite esta afirmación a Fichte (con una cita de una obra de la misma época que el *Fundamento...*, la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*).<sup>14</sup>

Este movimiento tampoco es ajeno al problema de la luz y la oscuridad. En su periodo berlinés (es decir, en la etapa de la producción fichteana que sucede a la del *Fundamento...*, cuando se desplaza de Jena a Berlín bajo la tormenta de la polémica del panteísmo), Fichte intentará pensar la peculiar actividad “que no cesa de ponerse como vida” en términos de luz e interpenetración (*Durchdringung*): “La luz pura se manifiesta como penetrando la génesis [*als durchdringend eine Genesis*], es decir, autogenerándose” (Fichte, 1985: 311). El principio de génesis es luz, en tanto esta luz se *expresa* y autoengendra. Ya no es aquella luz de la razón que en Descartes permitía reconocer la verdad, sino un proceso inmanente a la realidad que da cuenta de su despliegue y que permite comprender de qué manera lo Uno es en sí mismo múltiple.<sup>15</sup> Deleuze reprochará a esta perspectiva lo mismo que, vimos, le objeta a Spinoza: atenerse todavía

<sup>14</sup> Más detalles de la recepción de Fichte por parte de Deleuze, Ferreyra (2015).

<sup>15</sup> Véase Ferreyra, *Luz y oscuridad* (2019a).

a un privilegio ontológico de lo Uno, considerado como luz, cuando el *prius* es lo múltiple, y la necesaria oscuridad que su infinita distinción implica. Sin embargo, dos conceptos clave de Fichte, la *Thathandlung* de Jena y la *Durchdringung* de Berlín, tienen profunda afinidad, por un lado, con la actividad que no deja de ponerse como vida que permite a la inmanencia ser eternamente múltiple, y con el carácter de *pliege* de esta actividad, de círculo que nunca se cierra, si no que produce las variaciones del mundo bajo la forma de un *Eterno retorno*, un tiempo fisurado, incesante, implacable, que contiene el secreto de nuestra muerte, pero sobre todo de nuestro nacimiento. La inversión, una vez más, es también dependencia.

### Hegel, su genio y su traición

El principio de no-contradicción en Hegel, finalmente, está sometido a la misma ley: ser principio de génesis y desarrollo, y no sólo de sutura y anulación. No repasaré aquí las severas críticas que Deleuze dirige a Hegel, especialmente en *Nietzsche y la filosofía*, pero también a lo largo de su obra. Tampoco en la abundante bibliografía donde se busca hacer pie en esa enemistad como punto de entrada al pensamiento deleuziano.<sup>16</sup> ¡Usar una enemistad, una oposición, una negación, una pasión triste como punto de entrada a Deleuze! Simplemente desopilante, terriblemente desalentador. Sí vale señalar la crítica principal, la más rigurosa, la única donde Deleuze cita literalmente al autor de la *Ciencia de la lógica*. Ocurre en *Diferencia y repetición*, capítulo 1, donde Deleuze realiza una peculiar prope déutica a su pensamiento, alternando los estadios de la representación con los relámpagos de la inmanencia. Hegel es el representante de una de las formas de la representación *órgica*, la de lo infinitamente grande (Leibniz, por su parte, es el representante de la representación *órgica* de lo infinitamente pequeño). Esta forma de la identidad es maliciosa (es decir, no tan frontal como la orgánica de Aristóteles), porque finge querer abrazar las diferencias, todas las diferencias, en toda su sutileza, pero sólo para traicionarlas, para hacerlas fundirse en la infinitud.

<sup>16</sup> Remito para ello, y para profundizar en el breve pantallazo de la relación entre Deleuze y Hegel que realizo en estas páginas, remito a Ferreyra (2020).

En la contradicción se encuentra entonces superada la simple identidad de los contrarios, como identidad de lo positivo y lo negativo. Puesto que lo positivo y lo negativo no son lo Mismo de la misma manera; ahora el negativo es a la vez el devenir del positivo cuando el positivo es negado, y el retornar de lo positivo cuando se niega a sí mismo o se excluye [...] Así, la diferencia es empujada hasta el límite, es decir hasta el fundamento, que es al mismo tiempo su retorno o su reproducción, y su aniquilación (Deleuze, 1968a: 64-65).

El retorno de Hegel (*Rückkehr*) es el más engañoso Eterno Retorno: lo positivo vuelve a sí a través de la máxima oposición, y *aparenta* progresar, pero su desarrollo, su engendrarse, es sólo una ilusión, un fenómeno. Ahora bien, ¿qué tipo de historia de lo Mismo implica el retorno hegeliano? El círculo es un camino inexorable a la aniquilación, el retorno a un ser que es en realidad nada. Como los ciclos de Joaquín de Fiore, donde el Nuevo Testamento repite al Antiguo Testamento, introduciendo modificaciones e incluso progresos, pero a su vez será repetido por el Testamento Eterno, donde estallará el Apocalipsis, donde la redención y la aniquilación, la vida divina y la indiferencia tendrán su abrazo inexorable (De Flore, 1928).<sup>17</sup> Lo que pasaba en Descartes con la mismidad de *Cogito* se retoma en Hegel con el retorno: lo que se ve detrás de los ciclos de la repetición hegeliana, lo que se trasluce en cada cuadro del drama de la lógica, la naturaleza y el espíritu, es el fondo que gruñe, el mismo al cual nos lanzaba la *bêtise*. Descartes y Hegel se encuentran y dan la mano de una punta a la otra de la modernidad: la determinación y lo indeterminado se funden, una vez de manera inmediata, una vez a través de infinitas mediaciones, para revelar el fondo leguminoso, la oscura noche donde todas las vacas son negras (como Hegel le reprochaba, tan injustamente, a Schelling en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*).<sup>18</sup> Es el nihilismo absoluto del cual habla Deleuze en una de sus clases de 1983 (en la cual la filosofía de la

<sup>17</sup> Agradezco a Gonzalo Santaya y su trabajo con Joachim de Flore como fuente de *Diferencia y repetición* por esta referencia (De Flore, cit. en Deleuze, 1968a: 379).

<sup>18</sup> “Cuán injusta la crítica de Hegel en este aspecto, sobre las vacas negras. De los dos filósofos, es Schelling el que sabe hacer surgir la diferencia de la noche y de lo idéntico con resplandores más finos, más variados, más terroríficos” (Deleuze, 1968a: 246).

historia de Hegel es una de las perspectivas en cuestión, aunque no llega a desarrollarla).

El fondo de las cosas es la mascarada, la mascarada universal. El fondo de las cosas es que todos somos buenos para la muerte. El fondo de las cosas es que somos títeres, y que detrás de nuestra manera de ser títeres está la nada [...] Le digo “lindo día”. Y él se ríe, y se dice “¡Pobre tonto!, crees que es un lindo día, pero no lo es. De acuerdo, está lindo, pero ¿y después? ¿Qué veo detrás de ese ‘está lindo’? ¿Qué es esta mascarada?”. Le digo: “¿Cómo están tus hijas?”. Y allí llega a la cima de su carcajada, que no tiene que ver con la ingratitud de las hijas con relación al padre; es una carcajada cósmica... “Mis hijas... yo vi, yo fui hasta el final”. Ir hasta el extremo de todo (Deleuze, 2011: 264-265).

A través de la sucesión de figuras, a través de su bello detenerse en cada aspecto de la naturaleza, de la historia de la humanidad, de los animales mismos... se trasluce ese fondo apocalíptico al que todo conduce. Es la *bêtise* más extrema, el “nihilismo absoluto” (2011: 264). Es la luz divina que absorbe finalmente toda la oscuridad del mundo en un crisol universal. Vemos allí la terrible consecuencia del pensamiento que privilegia la luz: conduce en última instancia a una oscuridad de la cual no hay retorno, porque es un puro efecto, que como tal no puede nunca ser vivificado.

Y sin embargo, en esas mismas clases de 1983, Deleuze dirá que Hegel es un “filósofo genial” (Deleuze, 1983: 572), precisamente porque encontró el principio de génesis. Podríamos pensar que para Deleuze es una genialidad decadente, nihilista, apocalíptica. Y probablemente así lo sea. Y sin embargo, desde mi punto de vista —y yendo a contracorriente de la visión de Deleuze— la genialidad de Hegel va más allá. Deleuze suele decir que cuando leemos e interpretamos a un filósofo, es todo una cuestión de énfasis, de dónde ponemos nuestros acentos. El francés se suma a una larga tradición exegética que considera que el núcleo de la ontología hegeliana es la *Lógica de la Esencia* (el segundo libro de la primera parte de la *Ciencia de la lógica*). Allí está, después de todo, la contradicción, como parte de las esencialidades o las determinaciones de la reflexión. Sin embargo, es para mí claro que la potencia del sistema hegeliano reside en la *Lógica del Concepto* (el tercer libro de la *Ciencia de la lógica*).

En efecto, la Lógica de la Esencia es lo que caracteriza el “entendimiento”, que Hegel abraza por su “realidad afectiva”, pero al que combate por su insuficiencia. Ahí reinan las oposiciones, y también la fuerza que las lleva a resolverse en la identidad originaria. El círculo de lo mismo, el camino en línea recta hacia el punto de partida (falsamente enriquecido). Allí reina, en definitiva, la contradicción donde “la diferencia es empujada hasta el límite, es decir hasta el fundamento, que es al mismo tiempo su retorno o su reproducción, y su aniquilación” (Deleuze, 1968a: 64-65). Pero no ocurre lo mismo con la Lógica del Concepto (y mucho menos con la forma en que ésta anuda todas las dimensiones ontológicas en el silogismo de silogismos que cierra la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*).<sup>19</sup>

En el concepto “la idea se pone eternamente como fin y siendo activa produce su efectiva realidad” (Hegel, 1997: 295). El concepto de Hegel puede ser interpretado, entonces, como eterna vivificación de la materia en un círculo que nunca se cierra sobre sí mismo. Todas las *traiciones* que, según Deleuze, el poskantismo comete cuando había rozado el verdadero movimiento del pensamiento (“este movimiento roza al máximo el verdadero movimiento del pensamiento, pero también es lo que lo traiciona al máximo” [Deleuze, 1968a: 254]), se disuelven desde esta perspectiva: el concepto no funciona como imperativo moral y no tiene al ser empírico como su hipótesis implícita, sino que afirma en cada manifestación la potencia de la Idea, como realidad efectiva ante la cual nos hallamos y tenemos que operar nuestras verdaderas elecciones. No hay entonces una única realidad a la que debemos resignarnos. Como Deleuze le reconocía a Schelling, también en Hegel la diferencia surge de la noche con resplandores finos, variados, y terroríficos (1968a: 246). No hay un apocalipsis al final de una rueda circular del tiempo, sino un continuo engendrar (y perecer) en los pliegues expresivos de la Diferencia.

El transcurrir del tiempo empírico depende de la extraña temporalidad del concepto que lo vivifica y que, lejos de “colmar lo que se-

<sup>19</sup> “El tercer silogismo es la Idea de la filosofía, la cual tiene la razón que se sabe, lo universal absoluto, como [término] medio, que se escinde en espíritu y naturaleza, y [lleva] aquel a presuposición como proceso de la actividad subjetiva de la idea, y [lleva] ésta [naturaleza] a extremo universal como proceso de la idea que está-siendo en sí objetivamente” (Hegel, 1997: 604).

para”, con el dogmatismo que Deleuze reprocha a los poskantianos, hace surgir Ideas como hormigas de la grieta entre la indeterminación y lo determinado. De la misma manera, de la interpretación que se apodera de ella depende que la *Ciencia de la lógica* se transforme en letra muerta o sea eternamente vivificada por el pensamiento filosófico.

El Hegel de una Lógica que se enrolla y desenrolla en espirales sin otro fin que la declinación de sus matices [...] El Hegel que intentamos proponer, ese Hegel que no intenta a cualquier costo, en provecho de la mayor contradicción, desconsiderar las series y que habla positivamente de los “estados intermedios”, este Hegel que no está obnubilado por la transparente reversibilidad de toda relación, sino que sabe también tomar en cuenta una unilateralidad siempre desequilibrada a través de la cual la diferencia sólo existe en tanto se hace valer como tal, este Hegel es quizás demasiado deleuziano, o no es posible más que leído a través de Deleuze. Y así es. Pero, ¿hay acaso otro Hegel que las “fuerzas que se apropian de él”? (Simont, 1997: 297).

### *Conclusión*

La inmensidad viene de la conexión de los fragmentos que la componen [...] La línea del universo empalma los pedazos del fondo de la calle, de la calle al lago, a la montaña, al bosque. Empalma el hombre y la mujer, y el cosmos. Conecta los deseos, los sufrimientos, las confusiones, las pruebas, los triunfos, las pacificaciones. Conecta los momentos de intensidad como puntos por los cuales pasa (Deleuze, 1983: 263-264).

Que cada uno haga su línea del universo. Esto también es metafísica. Que cada uno descubra, por ejemplo, aquello sobre lo cual va a deslizarse, dónde va a enterrarse para camuflarse. Que cada uno encuentre sus trazos rugosos, que cada uno encuentre su manera de desaparecer gracias a sus líneas del universo. No hay dos líneas del universo que sean estrictamente semejantes (Deleuze, 2011: 305-306).

A lo largo de estas páginas, fuimos marchando entre autores que aparecían como enemigos de Deleuze, no en tanto figuras globales y obras cuya interpretación se encuentra soldada, sino entre fragmentos dispersos, pedazos de pensamiento flotando en un espacio

vacío. Fuimos suma, trazando una línea del universo, atravesando a Descartes, a Spinoza, a Fichte, a Hegel, como momentos de intensidad, deseos, sufrimientos, pruebas. Mostramos cómo Deleuze a veces empalma con ellos, a veces se camufla, a veces siente el peligro: “que las líneas del universo no sean más que líneas de fuga que conducen a la muerte” (2011: 306). En esta larga caminata a través de las fuentes modernas del autor de *Diferencia y repetición*, pudimos sentir cómo la oscuridad gruñía y latía detrás de la membranosa pared con la cual cada uno de esos filósofos ha intentado separarla de la luz de la razón. Como un cartonero de conceptos, a lo largo de su obra Deleuze va juntando en los callejones de la modernidad retazos para armar algunos conceptos clave de su propia ontología. Revolviendo en la claridad y distinción del *Cogito* cartesiano, encuentra la *bêtise*, y con ella se asoma a la negra noche de las diferencias, variaciones y multiplicidades que ésta enciende. En Descartes observa que cuánto mayor es la *certeza*, cuanto mejor pensamos, más fuerte es el tsunami que arrastra con las categorías con las que pensamos el mundo. En Spinoza rescata un tesoro escondido entre otras palabras y otros conceptos que la tradición había preferido priorizar: la expresión que debe cómo la oscuridad y sus distinciones pueden engendrar la confusión necesaria para dar lugar al mundo con sentido que experimentamos. Entre los residuos de los poskantianos, se asomó al punto de vista de la génesis que late en la grieta entre la determinación y lo indeterminado. La actividad que no cesa de ponerse como vida de un lado al otro de la fisura del Yo = Yo de Fichte puede transformarse en el pliegue que permite modulaciones impensadas para las formas clásicas de la determinación, con sólo empalmar con el espíritu barroco. En Hegel, finalmente, cubierto de la mugre y el hedor de las críticas a la Lógica de la esencia en las que Deleuze se detiene por demás, avizoré la posibilidad de un concepto diferencial que vivifica los “estados intermedios”. Así, a lo largo de esta línea rugosa, Deleuze no se mostró tanto como un crítico de la modernidad, sino como un cartonero de esos vibrantes siglos de la filosofía, develando la fragilidad y la magia de nuestra posibilidad de pensar si fin, desliziándose, camuflándose, y hasta desapareciendo.



## Referencias

- Boyle, N. (2013), "General Introduction: the Eighteenth and Nineteenth Centuries", en K. Ameriks (ed.), *The Impact of Idealism, The Legacy of Post-Kantian German Thought, vol. I*, Universidad de Cambridge, Nueva York, pp. 1-40.
- De Flore, J. (1928), *L'évangile éternel*, Rieder, París.
- Deleuze, G. (1968a), *Difference et répétition*, Universidad de Francia, París.
- \_\_\_\_\_ (1968b), *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, París.
- \_\_\_\_\_ (1983), *L'image-mouvement*, Minuit, París.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Deux régimes de fous et autres textes*, Minuit, París.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Exasperación de la filosofía*, Cactus, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2011), *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Cactus, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2014), *El poder. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1972), *L'anti-Œdipe*, Minuit, París.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, París.
- Descombes, V. (1988), *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid.
- Ferreira, J. (2015), "La determinabilidad, de Fichte a Deleuze, o la *Thathandlung* como afirmación de la diferencia", en *Endoxa*, núm. 36, Facultad de Filosofía-Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 161-179.
- \_\_\_\_\_ (2019a), "La doble vida de la luz: involucramiento y creación en Fichte y Deleuze", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 36, núm. 3, Universidad Complutense de Madrid, pp. 725-745.
- \_\_\_\_\_ (2019b), "Deleuze y el problema de la expresión", en *Revista Cuadernos Espinosanos*, núm. 41, Universidad de Sao Paulo, pp. 137-152.
- \_\_\_\_\_ (2020), *Hegel y Deleuze: danza turbulenta*, La Cebra, Adrogué (en prensa).
- Fichte, J. G. (1975), *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1985), *Wissenschaftslehre 1804/2*, en R. Lauth et al. (eds.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (II/8)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt.

- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard, París.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Dits et écrits vol. II*, Gallimard, París.
- Hegel, G. W. F. (1997), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid.
- Pachilla, P. (2020), “Univocidad”, en M. Soich y J. Ferreyra (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía, Buenos Aires, pp. 21-31.
- Rockmore, T. (1993), *Before and After Hegel*, Universidad de California, Los Ángeles.
- Simont, J. (1997), *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*, L'Harmattan, París.