



MATÍAS SOICH Y JULIÁN FERREYRA (EDS.)

**INTRODUCCIÓN
EN DIFERENCIA
Y REPETICIÓN**

DELEUZE:
ONTOLOGÍA
PRACTICA 2

RAGIF EDICIONES

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

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

PABLO PACHILLA

GONZALO SANTAYA

RAFAEL MC NAMARA

MATÍAS SOICH

ANDRÉS OSSWALD

JULIÁN FERREYRA

VERÓNICA KRETSCHER

GEORGINA BERTAZZO

FACUNDO LÓPEZ

SANTIAGO LO VUOLO

SEBASTIÁN AMARILLA

SOLANGE HEFFESSE

GERMAN DI IORIO

DIEGO ABADI

VIRGINIA EXPOSITO

ANABELLA SCHOENLE

MATÍAS SOICH Y JULIÁN FERREYRA (EDS.)

INTRODUCCIÓN EN DIFERENCIA Y REPETICIÓN

DELEUZE:
ONTOLOGÍA
PRÁCTICA 2

RAGIF EDICIONES

RAGIF EDICIONES

VOLUMEN 2 DE LA SERIE DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA

dirigida por Rafael Mc Namara.

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

RAGIF EDICIONES

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

EDICIÓN

Matías Soich y Julián Ferreyra

DISEÑO DE COLECCIÓN

Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE TAPA

Buster Keaton y el director Edward F. Cline, 1920

IMÁGENES DE CARÁTULAS

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

ILUSTRACIONES DEL CAPÍTULO “HUEVO”

Agustina Queijeiro

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

ISBN 978-987-47425-6-8

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

CDD 199.82

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



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



ÍNDICE

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



1

UNIVOCIDAD

PABLO PACHILLA

Existe un punto un tanto técnico sin el cual nada de esto tendría sentido, por lo cual conviene comenzar por este trago amargo. Todo parte del argumento aristotélico según el cual no es posible que el ser sea un género, es decir, que sea *común*, sino que su modo de ser es *distributivo*.¹ Mientras que el género “animal”, por ejemplo, se predica de especies como hombre o pájaro, no se predica de las diferencias específicas mismas: se dice “el pájaro es un animal alado”, pero no “alado es un animal”. Como explica Widder, “esto se debe a que el género denota lo que es común entre sus miembros, no lo que los diferencia”; “pero el ser y la unidad son predicados de las diferencias específicas”.² Ello otorga un estatuto curioso al ser y a la unidad, y de allí la peculiaridad de la ontología y la henología: se trata de lo más universal, pero que al mismo tiempo no puede venir de arriba hacia abajo, del género a las diferencias específicas y de ahí al individuo como en una cascada ontológica donde los géneros superiores emanarían el ser a las especies y los particulares.

En otras palabras, como las diferencias específicas *son*, el ser no puede ser un género ya que esto sería como decir que alado es animal. El problema que se plantea entonces es: ¿cuál es la relación del ser con los géneros supremos? Voy a saltar infinitas argumentaciones y siglos de debate para resumir en una palabra la postura preponderante, oficial: la relación es de *analogía*. “El ser se dice de muchas maneras”. Deleuze elige otra manera de lidiar con el problema que la aristotélica: en lugar de aceptar que las diferencias *son*, y por ende tener

¹ Aristóteles, *Metafísica*, III, 3, 998b, 20-27; *Tópicos*, VI, 6, 144a, 35-40.

² Widder, N., “The Rights of Simulacra. Deleuze and the Univocity of Being” en *Continental Philosophy Review*, Vol. 34, N° 4, 2001, p. 440.

que postular una relativa *equivocidad* del ser, se inclina por sostener que las diferencias *no son* y de ese modo poder llegar a un sentido único y común del ser. “Si es cierto que la analogía niega que el ser sea un género común porque las diferencias (específicas) «son», inversamente el ser unívoco es común, en la medida en que las diferencias (individuantes) «no son» y no tienen que ser”.³ Este no-ser de las diferencias no será para Deleuze, sin embargo, el no-ser de lo negativo, sino el de lo cuestionante o problemático, cuya mejor formulación es sin duda la genial ocurrencia “?-ser”. El ser puede entonces decirse de todas sus diferencias individuantes, ya que ellas “no son” (de modo *actual*).

La univocidad ontológica se distingue de tres nociones solidarias, provenientes de la tradición tomista que se proyecta aun sobre Descartes: la equivocidad, la eminencia y la analogía. Cito de *Spinoza y el problema de la expresión*, la tesis complementaria de Deleuze publicada el mismo año que *Diferencia y repetición*:

[La teoría del ser] reposa sobre tres nociones íntimamente ligadas: *la equivocidad* (Dios es causa de sí, pero en otro sentido en que es causa eficiente de las cosas que crea; desde entonces, el ser no se dice en un mismo sentido de todo lo que es, sustancia divina y sustancias creadas, sustancias y modos, etc.); *la eminencia* (Dios contiene pues toda la realidad, pero eminentemente, bajo otra forma que la de las cosas que crea); *la analogía* (Dios como causa de sí no es entonces alcanzado en sí mismo, sino por analogía: es por analogía con la causa eficiente que Dios puede ser llamado causa de sí, o por sí “como” por una causa).⁴

Por el contrario, Deleuze sostiene que, para Spinoza, Dios es causa de sí y causa de las cosas (los modos) en el mismo sentido. Y más allá de Spinoza, va a decir finalmente que no hay Dios o substancia o Naturaleza sino *en* los modos. Hay una *desubstancialización* de Spinoza que tal vez no tenga gran sentido explorar en términos filológicos, pero que constituye un momento clave en la construcción de una ontología pluralista. La sustancia spinoziana deviene una voz sin boca, una voz que no proviene de ningún ente y que sin embargo resuena en todos.

³ DR 76 (57).

⁴ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 148 (la traducción es mía).

Univocidad y filosofía de la diferencia. ¿Para qué queremos la univocidad?

La adopción por parte de Deleuze de la tesis medieval de la univocidad del ser es sin lugar a dudas uno de los gestos más osados de su filosofía. Más aún que su apropiación del uso del concepto de Idea, con mayúscula, y que cualquiera de sus hijos monstruosos. Lleva la postura según la cual el ser se dice *de una sola manera* a una filosofía de la diferencia. Ahora bien, una filosofía de la diferencia ¿no debería abogar por una equivocidad del ser, es decir, una postura según la cual el ser se dice de muchas maneras? Pero ¿qué significa “filosofía de la diferencia”? Ante todo significa invertir la relación clásica entre lo uno y lo múltiple, entre la identidad y la diferencia, entre el ser y el devenir. Una filosofía de la identidad sería, en este sentido, aquella que pretenda dar cuenta de lo múltiple a partir de lo uno, de lo diferente a partir de lo idéntico, o del devenir a partir del ser. Pueden ser las múltiples encarnaciones sensibles de una Idea, los múltiples escorzos o notas de un objeto, las múltiples representaciones de un sujeto o los múltiples atributos de Dios; en este punto, esas diferencias son secundarias en tanto que todas esas concepciones subordinan lo diferente a lo mismo, piensan lo múltiple por relación a lo uno. Hacer una filosofía de la diferencia implicaría entonces dar cuenta de lo uno a partir de lo múltiple, dar cuenta de la identidad a partir de la diferencia.

Quisiera traer a colación la respuesta pero, ante todo, la pregunta que plantea Zourabichvili en sus observaciones sobre el concepto de univocidad: “¿Qué sentido tiene conservar la noción de unidad, así fuera en el modo no-englobante de una multiplicidad (inmanencia de lo uno a lo múltiple, síntesis inmediata de lo múltiple)?”⁵ Hasta ahí la pregunta, cuya pertinencia es ya por sí misma un acierto filosófico. Es la pregunta que hay que hacer a este respecto: si queremos una filosofía de la diferencia, ¿por qué no eliminamos simplemente la unidad? Su respuesta es la siguiente: “Ocurre que un pluralismo que no fuera al mismo tiempo un monismo conduciría a la fragmentación de términos dispersos, indiferentes y trascendentes los unos a los otros”.⁶ A ello se agrega que dicha fragmentación no solo no podría dar cuenta de la creación de lo nuevo, sino que, más aun, no podría dar cuenta de sí misma, de su propio surgimiento. ¿De qué potencia saldría la pura dispersión?

⁵ Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007, p. 105.

⁶ *Ibidem*.

Deleuze comienza el Capítulo 1, denominado “La diferencia en sí misma”, determinando dos modos de la *indiferencia*: lo indeterminado y las determinaciones flotantes; “el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indiferenciado en el cual todo está disuelto”, y “la nada blanca, la superficie vuelta calma donde flotan determinaciones no-ligadas, como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazo sin espalda, ojos sin frente”.⁷ La pura dispersión de lo múltiple sin uno sería esta nada blanca, donde las determinaciones aisladas gravitarían sin relación. Para pensar la relación, ahí sí, deberíamos recurrir al lenguaje de la diferencia: cada una de esas cosas es diferente de las otras en determinados aspectos. Sin embargo, estas diferencias serían extrínsecas, empíricas, vendrían después de la existencia de la cosa. Una especie de atomismo cuya traducción política es el liberalismo, donde el individuo es primero y la relación es segunda. Paradójicamente, una filosofía de la diferencia “pura”, es decir, de la diferencia sin unidad, nos devolvería entonces a un modo de la indiferencia. “Lo indeterminado es totalmente indiferente”, señala Deleuze –nada negra–, “pero las determinaciones flotantes” –nada blanca– “no lo son menos las unas en relación a las otras”.⁸ En cuanto a la ontología, el problema es que con ello no se explica nada. Lo que se quiere es saber cómo la cosa llega a ser lo que es, no tomar la cosa como un hecho bruto cuya razón de ser es inextricable. El rol de la tesis de la univocidad del ser es entonces el de realizar una filosofía de la diferencia atravesando la paradoja de la nada blanca, de la indiferencia de las determinaciones flotantes, y al mismo tiempo evitando el otro polo de la indiferencia, el de la disolución o la indeterminación (para este caso, los ejemplos son esquivos ya que, si el pensamiento solo piensa la determinación, lo indeterminado sería lo impensable; en este sentido, sólo se puede señalarlo dibujando sus contornos, apuntando desde la determinación como aquello de lo que no se trata: la voluntad schopenhaueriana parece en ello el caso más logrado, aunque la teología negativa y ciertos momentos de la obra de Heidegger puedan ubicarse en esta estela).

Habida cuenta de esta primera conclusión parcial, a saber, que una filosofía de la diferencia requiere de algún uso de lo uno, se trata ahora de precisar en qué puede consistir éste. Hablábamos de una inversión de la operación clásica en re-

⁷ DR 61 (43).

⁸ *Ibidem*.

lación a lo uno y lo múltiple: habrá que pensar entonces de qué maneras puede lo uno subordinarse a lo múltiple; cómo puede lo mismo decirse *de* lo diferente, o cómo puede el ser predicarse *del* devenir. Deleuze inventa dos aspectos correlativos para llevar a cabo esta tarea, a los que llama *distribución nómada* y *anarquía coronada*. En cuanto al primer aspecto, es pensado en estrecha relación con la cuestión agraria, y se pueden vislumbrar allí los desarrollos posteriores en torno al nomadismo y las aventuras con el territorio. La representación efectúa una “repartición sedentaria” mediante la cual divide el ser en lotes, para lo cual es preciso que, en primer lugar, tome el ser como un espacio cerrado y disponible que puede ser parcelado y suministrado a propietarios o señores según secciones. “Un tipo de distribución tal”, dice Deleuze, “procede por determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a «propiedades» o a territorios limitados en la representación”.⁹ De los cuatro aspectos de la representación –identidad en el concepto, analogía en el juicio, semejanza en la percepción y oposición en los predicados–, es aquí la analogía en el juicio la que lleva a cabo la distribución sedentaria. A diferencia de ello, la univocidad opera una “distribución nómada”, “sin propiedad, cercado ni medida”.¹⁰ Es el mundo antes del primer hombre a quien se le ocurrió decir *esto es mío* y halló gente que le creyera; un plano de inmanencia en el cual todo se comunica transversalmente con todo, sin respetar los límites impuestos a posteriori por el individuo, la especie, el género o las categorías. De allí la potencia del “salto” propia de la univocidad, su cualidad “demoníaca”, “trascendental” en su sentido escolástico de *trans-categorial*. Es preciso subrayar que hay allí un poblamiento, una ocupación del espacio, aunque la lógica de su distribución sea de errancia o de delirio. La univocidad permite entonces pensar la *consistencia* de *multiplicidades* cuyas singularidades no pertenecen a un mismo lote, sino que se esparcen y se relacionan entre sí en una síntesis inmediata sin divisiones estancas.¹¹

En cuanto al segundo aspecto, no deja de haber una *jerarquía* en la univocidad, pero paradójicamente, ya no se trata de una jerarquía que mida a los entes “según su grado de proximidad o lejanía en relación a un principio”, sino

⁹ DR 73 (54).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ “La univocidad es la síntesis inmediata de lo múltiple: lo uno ya no se dice sino *de* lo múltiple, en lugar de que este último se subordine a lo uno como al género superior y común capaz de englobarlo”. Zourabichvili, F., *op. cit.*, p. 104.

“que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados de un modo absoluto, sino solamente de saber si un ser «salta» eventualmente, es decir, sobrepasa sus límites, yendo hasta al final de lo que puede, sea cual sea el grado”.¹² El límite ya no se concibe como una ley irrevocable, sino como el umbral pasado el cual un ente se abre más allá de sí mismo. El despliegue del ser unívoco solo se manifiesta en la desmesura, de allí la vindicación de la *hybris*, la coronación de la anarquía.

La proposición ontológica

“Nunca hubo sino una proposición ontológica: el Ser es unívoco”.¹³ Con esas palabras comienza Deleuze el apartado sobre la univocidad en *Diferencia y repetición*. Continúa: “Y nunca hubo sino una ontología, la de Duns Scoto, quien le da al ser una sola voz. Decimos Duns Escoto porque supo llevar el ser unívoco al más alto grado de sutileza, al precio de pagarlo en abstracción. Pero de Parménides a Heidegger es la misma voz la que es retomada, en un eco que hace por sí mismo todo el clamor del ser.”¹⁴ En cuanto a Heidegger, la proposición ontológica incluye la diferencia ontológica –si bien no se limita a ella–, en tanto que el ser no *es*, sino que *se dice*. Es importante recalcar algo evidente: “univocidad” quiere decir “una voz”, y “univocidad del ser”, que el ser tiene una voz, que *se dice* en un solo sentido. En otras palabras, la tesis de la univocidad del ser no tiene nada que ver con la postulación de un ente supremo, una sustancia o una primacía de lo Uno al modo neoplatónico. En *Lógica del sentido*, un libro cuya relación con *Diferencia y repetición* es de una intimidad tal que uno llega a preguntarse si son realmente dos libros distintos, leemos: “La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo que se dice”.¹⁵

Deleuze realiza allí una breve historia de lo que llama “la proposición

¹² DR 74 (55).

¹³ DR 71 (52).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 210 (la traducción es mía).

ontológica” y que resume en tres momentos: Duns Scoto, Spinoza y Nietzsche. Más precisamente, los rasgos rescatados son: en cuanto al primero, el *pensamiento* de un concepto neutro del ser que es “trascendental” en tanto atraviesa, al igual que los atributos *unum*, *verum* y *bonum*, todos los distintos géneros y categorías hasta ser coextensivos con lo ente independientemente de sus distinciones; en cuanto al segundo, la relación de *afirmación* o expresión entre la sustancia infinita y sus modos, donde los atributos se dicen en el mismo sentido de ambos; en cuanto al tercero, la *realización* del ser unívoco en el eterno retorno de la diferencia. La univocidad es *pensada* en Scoto, *afirmada* en Spinoza, *realizada* en Nietzsche. La respuesta a la pregunta “¿cuál es este único sentido en el cual el ser se dice de la diferencia?” es el eterno retorno. “La rueda en el eterno retorno es a la vez producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición”.¹⁶ Hay entonces dos procesos en juego: la diferencia produce repetición y la repetición selecciona la diferencia. Los modos en que esto sucede constituyen el desarrollo del libro.

¿Pero por qué la historia de la proposición ontológica comienza con Duns Scoto? Scoto fue el primero en pensar un concepto de ser absolutamente común, indiferente a lo finito y lo infinito, lo creado y lo increado, lo necesario y lo contingente. Todas estas son *distinciones modales*. Así como el blanco tiene diferentes grados de blanco, el ser tiene al menos dos grados distintos: cuando se dice de Dios (infinito) y cuando se dice de la mesa (finita); pero eso no significa que “ser” se diga en dos sentidos distintos en ambos casos, del mismo modo que “blanco” no se dice en dos sentidos distintos cuando se dice de cosas que son más o menos blancas. Que el ser sea finito o infinito no cambia la esencia del ser, del mismo modo que no varía la esencia de la temperatura si digo que hace calor o hace frío. Para Scoto, el ser es un concepto neutro en este sentido de ser indiferente a las distinciones modales. Ahora bien, Deleuze introduce en ese punto una invención propia por la cual se distingue del ser neutro escotista, a saber: para Deleuze, estas diferencias de intensidad van a ser *productivas*. Las intensidades del ser, en tanto distinciones modales, *se dife-*

¹⁶ DR 80 (61).

rencian. La *diferenciación* no tiene ahora el sentido de distinción entre cosas ya existentes, sino el de *producción* o *generación*: lo real llega a ser diferenciándose, no de otras cosas, sino en sí mismo. En este modo de producción ontológico, la intensidad (grados) es pensada como un campo de individuación. La individuación, para Deleuze, no se hace ni por la forma, ni por la materia, ni por la cualidad ni por la extensión, sino por el grado.

El peligro a evitar a este respecto es pensar la intensidad de modo unidimensional, como si se pudieran poner todas las intensidades en una sola escala, de tal manera que haya cosas más arriba o más abajo de un modo absoluto y según una jerarquía vertical. A diferencia de ello, Deleuze piensa la intensidad como una pluralidad irreductible: es una multiplicidad —y como dirán Deleuze y Guattari de las multiplicidades como el rizoma, tiene “n dimensiones”. De hecho, decir “diferencia de intensidad” es una tautología,¹⁷ ya que toda intensidad es diferencial y remite a otras diferencias al infinito. En este sentido, la intensidad es *actual* en tanto que es fenómeno o “signo” que fulgura en un sistema, chispa entre dos espadas, pero al mismo tiempo es *virtual* en tanto que la “señal”, es decir, el sistema de diferencias intensivas, está a su vez compuesto de signos, de chispas, de fenómenos que remiten a otras señales o a otros noúmenos. Esta parece ser la idea que Deleuze presenta en las primeras páginas del Capítulo 5, donde la remisión infinita de la intensidad como fenómeno a un sistema diferencial *a su vez* compuesto de intensidades que constituyen los fulgores de *otros* sistemas significa que lo actual y lo virtual son conceptos relativos y constantemente entremezclados. La intensidad es, entonces, la *relación* entre lo virtual y lo actual, entre la señal y el signo, pero no es que haya un plano de lo real en términos absolutos que sea virtual y otro que sea actual. Se trata de términos relativos en el sentido de problemas y soluciones: algo es actual en tanto se lo considera como la solución a un problema (virtual), pero esto no quita *ni* que este problema esté constituido por elementos que pueden por su cuenta ser considerados como actuales en tanto soluciones a otros problemas, *ni* que esta solución actual constituya un elemento de un problema considerada en otro sentido o en otro momento —es

decir, que sea virtual desde otra perspectiva. Hay un *encadenamiento* de los problemas y las soluciones: un signo fulgura en una señal como una solución a un problema, pero ese problema o esa señal no son abstracciones metafísicas, sino sistemas diferenciales o estructuras que están a su vez constituidas por signos, por fenómenos, por cosas reales. La idea del “más cercano noúmeno del fenómeno” no quiere decir entonces que haya un noúmeno real, último y más lejano, el verdadero, sino que lo esencial de la frase está precisamente en la parte “más cercano”, en tanto que este “más cercano” nos habla de una relación, que a su vez se desdobra infinitamente según cambiemos el punto de vista. “Llamamos *disparidad*”, dice Deleuze, “a este estado de la diferencia infinitamente desdoblada”.¹⁸ Buscar en la Idea un noúmeno es una vía que no puede llevar a buen puerto en la filosofía deleuziana, ya que no se va a encontrar allí un origen, en tanto que las Ideas son ellas mismas problemas, pero problemas *inmanentes a sus soluciones*. Lo que Deleuze llama Ideas no son entidades inmateriales en un reino de lo eterno, sino las tensiones bien reales que producen movimientos, acciones, instituciones y disoluciones; la insistencia en lo real de las problemáticas actuales que llevaron a fabricar una silla como solución al problema de sentarse o a la creación de un Estado como solución al problema de la vida en común; en fin, a la existencia de algo. Pero esto no significa que sentarse o que vivir juntxs no sean cosas actuales consideradas en sí mismas. Solo son problemas virtuales en tanto relativos a la silla o al Estado. En este sentido, no puedo estar de acuerdo con la postura que sostiene un carácter ilusorio de lo actual,¹⁹ más allá de que efectivamente la letra de Deleuze cobre por momentos esos tintes metafísicos; lo actual es bien real: es lo que constituye nuestros problemas vitales.

Si el problema se modifica, la solución no va a perdurar demasiado; pero esta modificación del problema no depende de que Dios tire los dados de vuelta, sino de que las dinámicas concretas de la realidad lleven a atravesar umbrales en determinados aspectos. Si la evolución biotecnológica del homo sapiens conduce eventualmente a una modificación de nuestro cuerpo tal que

¹⁸ *Ibidem*. “Toda intensidad es E-E’, donde E reenvía a e-e’, y e a e-ε’, etc.”.

¹⁹ Sobre este debate, cf. los capítulos “Ilusión”, de Diego Abadi, “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, “Problema”, de Georgina Bertazzo y “Autrui”, de Solange Heffesse, en este mismo libro.

¹⁷ Cf. DR 334 (287).

ya no se haga necesario sentarse, va a dejar de haber sillas. Es por esta razón que no hay ninguna dualidad o dualismo ontológico entre lo virtual y lo actual, y que por ende Deleuze puede sostener la tesis de la univocidad del ser sin contradicción, lo cual no sería el caso si se tratara de dos ámbitos ontológicos numéricamente distintos. Para continuar con el lenguaje escolástico, se trata de una distinción formal, no de una distinción real.

Ahora bien, lo que Deleuze llama eterno retorno y le atribuye a un personaje conceptual llamado Nietzsche –más aún, que piensa como la doctrina *nunca enunciada* de un personaje conceptual *de* Nietzsche– no es sino este infinito desdoblamiento de la diferencia. Siempre diferencias de diferencias, y nunca se va a encontrar el rostro de la identidad bajo las máscaras de la diferencia. Por el contrario, van a ser las identidades las que se van a revelar como engendradas por diferencias. Esta “doctrina”, este concepto, este pensamiento que para Deleuze es el más alto pensamiento y que tiene sin duda un rasgo místico, ético, transformador de sí, es llevado a intervenir en diferentes ámbitos a lo largo del libro.²⁰ Me refiero a la declaración de principios del Prefacio, según la cual “los conceptos deben intervenir, con una zona de presencia, para resolver una situación local”,²¹ modificándose al mismo tiempo en esta intervención. El título mismo del libro, *Diferencia y repetición*, no significa otra cosa que eterno retorno, el retornar como ser del devenir, y a cada momento Deleuze va a intentar desenrollar ciertos nudos que se presentan bajo figuras de la Mismidad, dando cuenta de los procesos subterráneos que los construyen a partir de la repetición de la diferencia. Es un libro para leer por segunda o por enésima vez, notando en cada problema tratado cómo el hilo del eterno retorno va guiando el *desensamblaje* de las identidades, no para decir que las cosas no existen o que lo actual es ilusorio, sino para mostrar que la consistencia de lo real está hecha de repeticiones de la diferencia. El carácter “ilusorio” de las identidades consiste simplemente en ver solo la punta del iceberg; espero que la imagen sea lo suficientemente clara en este respecto: la punta de un iceberg es perfectamente real; simplemente, no es todo el fenómeno, y lo que sería una ilusión sería considerarla como tal. Una idea del

iceberg que solo considere su punta sería una idea inadecuada, para decirlo con Spinoza, y el proceso de *aprendizaje* que Deleuze propone en el libro repite el del eximio despatriado: construir ideas adecuadas, componer nuestro cuerpo y nuestra lengua con las olas del mar o con lenguas extranjeras, lo cual implica siempre una percepción inconsciente de la profundidad de las cosas. La ilusión es meramente la impotencia frente a un encuentro triste, es decir, ver solo la punta del iceberg frente al que vamos a chocar, la ola que se nos viene encima o la frustración frente a un parloteo incomprensible. Y nuevamente, no es que estas cosas no existan. Simplemente, son el más bajo grado de la experiencia, el primer género de conocimiento. Esto no significa ni que todos los encuentros sean agradables, ni que todos los encuentros “alegres” en el sentido spinoziano sean necesariamente agradables o que excluyan un momento de desajuste subjetivo. Por el contrario, Deleuze piensa que los encuentros intensos, aquellos en los que se percibe la cosa en su profundidad y a partir de los cuales se pueden construir ideas adecuadas (*Spinoza y el problema de la expresión*) o constituir problemas (*Diferencia y repetición*) necesariamente descolocan, rompen algo –de ahí el tema de la muerte impersonal que libera singularidades atrapadas en determinadas formas.

En definitiva, no es tanto una cuestión de ontología como de punto de vista; o mejor, la ontología no se trata sino de puntos de vista. Aprender a nadar, comprender –no con la cabeza sino con todo el cuerpo– los vectores de una lengua, incorporar sus reglas para poder hablar, son casos de ese empirismo de lo trascendental que implica tener encuentros alegres, construir ideas adecuadas, e inclusive, dar el salto hacia la beatitud del nadador, que intuye que todo está hecho de relaciones diferenciales, él mismo incluido, que siente el mar en sus vibraciones. La beatitud de la revelación de la multiplicación incansable de la diferencia, de su desdoblamiento incesante, que conlleva esa extraña alegría activa que grita en silencio, que produce afectos y que suma un murmullo más al clamor del ser.

²⁰ Cf. el capítulo “Eterno retorno”, de Verónica Kretschel, en este mismo libro.

²¹ DR 17 (3).