

## DELEUZE Y LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA<sup>1</sup>

### Deleuze and the ontological difference

Ricardo Etchegaray<sup>2</sup> (USAL, UNLAM, UNLZ)

[ricardoetchegaray@yahoo.com](mailto:ricardoetchegaray@yahoo.com)

#### Resumen

Este artículo se propone plantear el problema de la diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze. Con el objeto de delimitar la cuestión se desarrollan los algunos elementos del estructuralismo, de la tradición dialéctica y del pensamiento de M. Heidegger, señalando los avances y los desacuerdos entre ellos. Por último, se desarrolla el marco de la teoría de las multiplicidades que hace posible pensar el problema de otro modo.

**Palabras clave** Estructura, Dialéctica, Identidad, Diferencia, Negatividad

#### Abstract

This article intends to present the problem of the difference in Gilles Deleuze's thought. In order to define the issue unfold some elements of structuralism, dialectics and M. Heidegger's, noting progress and disagreements between them. Finally, developing the framework of the theory of multiplicities that enables the problem to think otherwise.

**Keywords:** Structure, Dialectic, Identity, Difference, Negativity

<sup>1</sup> Artículo recibido el 08/2012, aprobado el 09/2012.

<sup>2</sup> Profesor de Filosofía por la UBA, Magister en Ciencias Sociales por la UNLaM, Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Docente e investigador en la UNLaM, UNLZ Y USAL. Coordinador de Filosofía en el Curso de Admisión de la UNLaM. Sus obras más recientes son *¿Cómo no sentirme así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología* (2009) *Introducción a los modelos de pensamiento en las filosofías, las ciencias, las artes y las técnicas*, (2007) *Introducción a los modelos de pensamiento dialéctico, fenomenológico, hermenéutico y existencial* (2007). Residente en la ciudad de Vicente López.

“El gesto filosófico fundamental [consiste en] no cerrar el hiato, sino, por el contrario, abrir un hiato radical en el edificio mismo del universo, la ‘diferencia ontológica’, el hiato entre lo empírico y lo trascendental, en el que ninguno de los niveles puede ser reducido al otro”<sup>3</sup>

## 1. LA TOTALIDAD ESTRUCTURAL: DIFERENCIA RELACIONAL

Ricoeur resume los principios de la lingüística general que fueran recuperados por el estructuralismo:

“1° la lengua, en el sentido saussureano del término, consiste en un *sistema de diferencias sin términos absolutos*; la separación entre los fonemas, entre los lexemas, es la única realidad de la lengua, la cual es así una ‘substancia’ ni física ni mental; 2° el código que rige los sistemas apilados unos sobre los otros no procede de ningún sujeto hablante; es más bien *el inconsciente categorial* quien hace posible el ejercicio de la palabra por los locutores del lenguaje; 3° el signo, que Saussure consideraba la identidad fundamental del lenguaje, está constituido por una *diferencia* entre un significante y un significado; esta diferencia es interna al signo y por esta razón cae dentro del universo del discurso; el signo no requiere ninguna relación ‘exterior’, tal como la relación signo-cosa que San Agustín colocaba en la base de su teoría del lenguaje. Un sistema sin ‘términos’, un sistema sin ‘sujeto’, un sistema sin ‘cosas’, así es la lengua para el filósofo instruido en la lingüística estructural”<sup>4</sup>.

El principio básico del estructuralismo consiste en la aplicación de procedimientos lingüísticos a otros ámbitos de análisis susceptibles de ser estudiados como sistemas o estructuras significativos. Por ese motivo, Lévi-Strauss llegó a afirmar que los lingüistas y los científicos sociales no sólo aplican los mismos métodos sino que estudian el mismo objeto. De este principio básico se desprenden tres consecuencias.

<sup>3</sup> ŽIŽEK, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 14-15.

<sup>4</sup> RICOEUR, P., *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Tecnos-Unesco, 1982, p. 340. Los fundamentos de la doctrina estructural, señala Émile Benveniste, se encuentran en tres principios saussureanos: 1) la noción de la lengua como sistema; 2) la lengua es forma y no substancia; 3) los elementos de la lengua no pueden definirse sino por sus relaciones. Cf. BENVENISTE, É., 1971: 93.

Para Saussure, el *signo lingüístico* es una entidad *psíquica* de dos caras inseparables que se requieren recíprocamente y se define como “la combinación del concepto y de la imagen acústica”<sup>5</sup>. Para delimitar una terminología precisa, Saussure propone llamar *significante* a la imagen acústica, *significado* al concepto, y *signo* a la totalidad de significado y significante.

El concepto de substancia resulta, en consecuencia, inadecuado para comprender las realidades significativas porque supone un lazo fijo y natural entre los elementos combinados o una identidad en sí y por sí más allá y con independencia de las relaciones. No hay ningún contenido que corresponda naturalmente a un grupo de sonidos ni a un concepto. La unión es relativa a todos los otros signos en el mismo sistema. La totalidad no se define como la sumatoria de los elementos, sino que son los elementos los que se definen por análisis de la totalidad, es decir, del conjunto de relaciones. La lengua es entonces un sistema, pero un sistema de valores, no de cosas o de substancias.

El ‘valor’ se constituye por las relaciones y diferencias con los demás términos de la lengua. La lengua es un sistema diferencial. Los signos lingüísticos son arbitrarios y diferenciales, y estas dos características son correlativas. Los signos no tienen valores intrínsecos sino *posiciones relativas*. Todos los valores son “entidades opositivas, relativas y negativas”<sup>6</sup>.

“*En la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos*”, es decir, sin elementos que preexistan al sistema lingüístico. Cada uno de los signos es lo que los otros *no son*. El *no ser* de los otros define el valor cada *identidad*. El valor de un signo no se determina por su contenido (significante o significado) sino por su relación con los otros términos.

Si, por ejemplo, se toma al aula como una totalidad, cada uno de los elementos que hay en el aula tiene un significado, un sentido, que está relacionado con todos los demás elementos que conforman la totalidad-aula. Pero el aula no es la suma de los elementos, sino que los elementos adquieren sentido y significado (son lo que son) dentro del aula. Todo: sillas, bancos, escritorio, pizarrón, ventiladores, etc. *son* en función de la totalidad que es el aula; es decir, de un ámbito que permita el desarrollo del proceso de enseñanza-

<sup>5</sup> SAUSSURE, F., *Curso de lingüística general*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985, p. 87.

<sup>6</sup> SAUSSURE, F., 1985: 143.

aprendizaje. Si se toma un elemento, *aislado de la totalidad* del aula, ya *no es el mismo*. Si se apilaran los bancos en un galpón, serían otra cosa: tal vez, recursos o desechos o escombros. Si alguien utilizara los bancos para hacer una fogata, se convertirían en combustible. Si algún otro los robara, se convertirían en botín.

Claire Colebrook señala que de acuerdo al sentido común “imaginamos un mundo de presencias e identidades. Una cosa es simplemente lo que es, y su diferencia de otra no afecta su ser lo que es”. Pone como ejemplo de esta manera de pensar la representación de la diferencia de género: una mujer seguiría siéndolo aunque no existiese ningún varón. “La diferencia, en este modelo, es la relación entre cosas ya identificadas. [...] Desde el punto de vista de la representación, los varones son varones, las mujeres son mujeres, y desde estas identidades podemos entonces pensar acerca de las diferencias específicas entre ellos”<sup>7</sup>. Por el contrario, el estructuralismo define las identidades a partir de las relaciones. No se habla ya de diferencias substanciales sino de relaciones diferenciales.

Un sistema de signos es una totalidad diferencial en la que los términos se determinan *negativamente* (no por lo que son sino *por lo que no son*). Sin embargo, al tratarse de sistemas sincrónicos (de los que se ha sustraído la variable temporal), la totalidad diferencial no debe confundirse con la totalidad dialéctica.

## 2. LA TOTALIDAD DIALÉCTICA: NEGACIÓN Y DIFERENCIA

Si tanto la filosofía antigua como la ciencia moderna hasta el siglo XVIII habían demostrado que la naturaleza (aunque compuesta por seres no racionales) está determinada por leyes racionales. Con mayor razón entonces, como observa Hegel, habría que suponer que el curso de las acciones de los hombres (que son seres racionales) esté gobernado por la razón<sup>8</sup>. En el

<sup>7</sup> COLEBROOK, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 6 y 8.

<sup>8</sup> Antes de Hegel, el filósofo italiano Gianbattista Vico (1688-1744), partiendo del supuesto cartesiano de que “la naturaleza del espíritu humano [substancia pensante] es más fácil de conocer que el cuerpo” había sostenido que los hombres sólo conocen propiamente lo que ellos mismos han hecho y que, por lo tanto, la historia, más aún que la naturaleza física, es el objeto propio de la ciencia.

conocimiento de la naturaleza, el sujeto (el que conoce) y el objeto (lo que se conoce) son extraños el uno al otro, puesto que se supone que el pensamiento (sujeto) es heterogéneo respecto de los seres existentes (objeto). En el conocimiento de lo humano, en cambio, *sujeto y objeto se identifican*, puesto que es el hombre el que conoce (sujeto) y es también el hombre lo que se conoce (objeto). Por eso, Hegel dice que el espíritu “es conciencia, pero también [es] su objeto”<sup>9</sup>. El espíritu es objeto de sí mismo y conciencia de sí mismo (*autoconciencia*).

A diferencia del entendimiento (subjetivo) kantiano que depende de que algo le sea dado en la experiencia para tener un conocimiento de ese algo, el espíritu depende sólo de sí mismo porque él es su propio objeto. A diferencia de la naturaleza que no tiene conciencia de sí salvo a través del pensamiento humano (sujeto) que la conoce, el espíritu se produce *a sí mismo* y se conoce *a sí mismo*. Y, como el producto de su actividad es él mismo, no depende de otro para producirse ni para conocerse: es autónomo, independiente y libre.

En la historia, en la cultura, en lo humano/social no se puede considerar los conceptos de “objetivo” y “subjetivo” como excluyentes, ya que ambos se identifican en el Espíritu, es decir, en la acción. En el ámbito de la historia, hay que pensar en términos de la unidad “sujeto/objeto”, hay que concebir cada uno de los términos desde la *totalidad*, desde la integración. En la historia se trata de comprender los *procesos*: cómo el sujeto se objetiva y cómo una realidad objetiva toma conciencia de sí misma (se subjetiva). La historia es el ámbito de la objetivación, de la enajenación o de la alienación; y es también el ámbito de la subjetivización, de la superación y de la liberación. Cada término de la relación es a través del otro<sup>10</sup>.

No obstante, para que sea posible una ciencia de lo que los hombres hacen (historia/cultura), se debe poder desentrañar la *razón* que explique los hechos, se debe poder mostrar el orden o el *sentido* que subyace a la

---

<sup>9</sup> HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 62.

<sup>10</sup> “Desde la perspectiva dialéctica, los varones sólo son conceptualizados como varones a través de su diferenciación de las mujeres (y viceversa). No es que haya dos sexos que después se relacionan; hay una relación, negación u oposición desde la cual podemos conceptualizar al varón y a la mujer” (COLEBROOK, C., 2002: 8).

multiplicidad de las acciones de los hombres. Para comprender el orden del espíritu en la historia, la multiplicidad y diversidad de los hechos debe poder comprenderse en una *unidad*, es decir, con un mismo *sentido*. A diferencia de las concepciones que entendían la dialéctica como una característica del lenguaje o de la razón subjetiva, Hegel y Marx piensan que *la realidad misma es dialéctica*.

Etimológicamente, “dialéctica” significa “lo que transcurre a través de...”. En este sentido, el acento se pone no en lo inmediato, en lo que ya está dado, en lo fijo y establecido, sino en las *relaciones*, en las *mediaciones*. Las cosas o los seres reales no son *por sí mismos*, sino siempre en relaciones, son lo que son por medio de sus relaciones.

El término “dialéctica” tenía, en la tradición anterior a Hegel, una connotación peyorativa. Por dialéctica se entendía la *contradicción* en los discursos o en los razonamientos, la que señalaría una limitación del lenguaje o del razonamiento. En el *lenguaje* hacía referencia a las discusiones sin resultado y en la *razón* (subjetiva) a los problemas sin solución posible. Para Hegel y Marx la *realidad* misma es contradictoria y, por lo tanto, la dialéctica no es una limitación del lenguaje o de la razón, sino la verdadera naturaleza de todo lo real en tanto que es finito. La verdadera dialéctica –dice Hegel- “consiste en *no considerar* la determinación meramente como límite y opuesto” -es decir, no tiene que ver con una limitación del lenguaje o de la razón subjetiva, que no es capaz de comprender la oposición y la contradicción como partes o momentos de la realidad-, “sino *en producir a partir de ella el contenido positivo y el resultado*” -es decir, concebir la oposición, el antagonismo, el cambio y la transformación, la lucha y el trabajo desde el producto o resultado al que llegan-, “único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo y progreso* inmanente” –es decir, es el único método que permite comprender el devenir, el movimiento o el cambio, como *desarrollo o progreso*, o sea, como *sentido*-.

“Considerar algo racionalmente –dice Hegel- no quiere decir acercar la razón al objeto *desde fuera* y elaborarlo por medio de ella, sino que *el objeto es*

por sí mismo racional”<sup>11</sup>. Para el idealismo subjetivo kantiano, la reflexión del entendimiento es principalmente *analítica* y consiste en, una vez definidos los conceptos, ponerlos en relación *comparándolos*<sup>12</sup>, pero manteniendo el valor de verdad que tienen separados. Para Hegel y Marx, la tarea de la razón no consiste en comparar exteriormente determinaciones fijas, sino *en seguir* más allá de las oposiciones y contradicciones, y *aprehender el movimiento mismo de la cosa en su desarrollo efectivo*. Tal despliegue es la *resolución* de la contradicción por sí misma, mediante la *superación* de sus unilateralidades y limitaciones. Es un proceso inmanente, ya que nada se le agrega desde fuera.

Hegel y Marx piensan que lo negativo<sup>13</sup> (la contradicción) es el motor de lo real y, por eso, *la realidad es dialéctica*. Esto significa, con más propiedad, que la realidad *no es*, sino que llega a ser lo que es: *deviene* lo que es. Desde la antigüedad griega, filósofos y científicos afrontaron el problema del movimiento. En términos simples, este problema consiste en que sólo se puede conocer *lo que no cambia*. Si el conocimiento *verdadero* es el que afirma que lo que es, es y que lo que no es, no es; entonces, no es posible el conocimiento verdadero de lo que cambia, de lo que continuamente deja de ser lo que era y se convierte en otra cosa. Al afirmar que la realidad es dialéctica, se identifica la realidad con lo cambiante. En consecuencia, lo invariante sólo es concebible como una *abstracción*, que separa lo que es esencialmente móvil del movimiento en el que está inmerso. Sin embargo -para Hegel y Marx-, la ciencia no se reduce al conocimiento de las abstracciones del entendimiento, sino que ella es el conocimiento de lo que deviene. Es posible conocer lo que cambia si se descubre *el proceso* del movimiento, si se comprende lo que *permanece* siendo lo mismo *en el cambio*. El error de las filosofías y de las ciencias anteriores ha sido, para Hegel, suponer que más allá del movimiento

<sup>11</sup> HEGEL, G. W. F.: *Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, § 31, obs., p.64.

“Si la lógica dialéctica entiende la contradicción como una ‘necesidad’, que pertenece a la misma ‘naturaleza del pensamiento’, lo hace porque la contradicción pertenece a la misma naturaleza del objeto del pensamiento, a la realidad, donde razón es todavía sinrazón y lo irracional es todavía lo racional” (Marcuse, H.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985, p. 170).

<sup>12</sup> Com-parándolos quiere decir: parándolos juntos, uno al lado del otro, para establecer semejanzas y diferencias.

<sup>13</sup> El término alemán *Aufhebung* (negación) contiene tres significados: conservar, suprimir y superar.

había “algo” que permanecía inmóvil. Esto es lo que Platón llamaba *idea*, lo que los teólogos y filósofos medievales llamaron *esencia*, lo que los racionalistas llamaron *substancia* y lo que los científicos y filósofos modernos llamaron *conceptos, invariantes, constantes*<sup>14</sup>. La respuesta de Hegel y Marx es que no hay que buscar lo permanente más allá del cambio sino *en el cambio*. Lo permanente en el cambio es su orden, su lógica, su movimiento. Con Hegel y Marx, la razón se historiza, se fluidifica, deviene, se dialectiza, no es ya “abstracta” sino *concreta*.

La razón subjetiva busca *definir, delimitar, separar, analizar*, pero esto es sólo una etapa del proceso de la ciencia y de la realidad. “Todo lo finito -dice Hegel- tiene esta propiedad de *suprimirse a sí mismo*”. Todo lo finito es, como decía Aristóteles, *ser-en-potencia*, es algo que tiene la capacidad de ser, pero que todavía *no es efectivamente*. Esta contradicción entre “lo que es” y “lo que no es” está contenida en todo ser finito, y tiene que resolverse necesariamente.

No se trata de las contradicciones “exteriores” del entendimiento, como cuando se dice que “algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido”. En este caso, la contradicción es exterior: el ser de lo que es y lo que no es, están separados por un límite. Hegel se refiere a la contradicción “interna”: todo “lo que es” contiene un “no-ser”, todo “lo que es” al mismo tiempo “no es”. Hegel afirma que toda cosa es contradictoria *en sí misma*. Es decir, que A contiene *en sí misma* a no-A. Todas las cosas contienen *en sí mismas* algo que *no son todavía*. Dicho de otra forma: todo ser contiene *en sí* un ser-que-no-es, una *potencia*, un *poder* que no se ha desarrollado todavía, pero que forma parte de este “ser”, aunque todavía no se ha realizado efectivamente. Pensar toda realidad como algo que es contradictorio en sí mismo, es pensar toda realidad como un *movimiento de desarrollo*, como un movimiento que contiene un impulso a llegar a ser algo que ya es (en potencia) pero que todavía no es (efectivamente, en realidad) y este movimiento por el cual toda cosa llega a ser lo que es, es lo que se llama “dialéctica”.

<sup>14</sup> En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel llama “diferencia indiferente” a este concepto de identidad que se mantiene indiferente a sus relaciones. Cf. HEGEL, G., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, pp. 38 y 47. “La diferencia es simplemente la relación externa entre los seres presentes; la diferencia misma es indiferente” (COLEBROOK, C., 2002: 18).

Al afirmar que *la realidad es dialéctica*, Hegel da un gran paso en la constitución de las ciencias sociales, porque se sostiene que las acciones humanas tienen una lógica comprensible que ordena los acontecimientos confiriéndoles un *sentido*. Sin embargo, ni Hegel ni Marx creen que este sentido sea manifiesto para la conciencia de los actores históricos, aunque sí es cognoscible para el que puede *contemplar el proceso completo*, para el que lo observa *desde el resultado*. La historia y la cultura son realidades más complejas que la naturaleza y conforman un nivel más “denso” de realidad, un momento superior al que Hegel llama “segunda naturaleza” (la realidad histórica-cultural).

Hegel lo expresa de la siguiente manera: *la substancia deviene sujeto*. A diferencia de Kant, que pensaba que había una realidad desordenada, por un lado, y un sujeto regulador, por el otro, Hegel afirma la identidad del sujeto y del objeto. El objeto *deviene* sujeto, la realidad alcanza conciencia de sí en el sujeto, la naturaleza *deviene* cultura. La realidad es comprensible porque es producto de la misma actividad y de la misma lógica –más o menos desarrollada, más o menos compleja- que constituye tanto al objeto como al sujeto.

La realidad es dialéctica, es un proceso que comienza en un momento inmediato, simple y abstracto, generando una escisión, una diferencia, un “otro”, para reconciliarse como resultado en una *totalidad concreta*<sup>15</sup>.

Los antiguos griegos pensaban la historia como algo semejante a lo que ocurre en el proceso de germinación de una planta: si se tienen dos plantas de la misma especie y se hace una descripción de lo que pasa con una y con la otra, el resultado va a ser el mismo. Esas variaciones no hacen a la estructura del desarrollo. La naturaleza es sumamente aburrida, es repetitiva, es un proceso de movimiento cuyo resultado es el mismo punto de partida. Si se sigue el proceso de una planta, se observa: la semilla, el proceso de

<sup>15</sup> Para Marx, el hecho *inmediato* por el que comienza el proceso dialéctico de la sociedad moderna es económico (la forma del trabajo y de la mercancía), generando la escisión de la sociedad en clases, y la tendencia histórica a la supresión de estas diferencias en la sociedad sin clases. La resolución de las contradicciones de la sociedad moderna no es concebida por Marx como el fin de la historia, sino de la “prehistoria” humana. Hasta aquí –piensa Marx- la historia ha sido vivida por un hombre mutilado y escindido. A partir de aquí será la verdadera historia del hombre, producto de la actividad libre de hombres iguales.

germinación, el crecimiento, la aparición de las hojas, del tallo, de la corteza, las flores y los frutos. El fruto es una *nueva semilla*, a partir de la cual se vuelve de nuevo al comienzo. En la naturaleza los ciclos se repiten: basta con conocer la legalidad que ordena un ciclo para conocerlos todos.

Con la cultura la cosa es más compleja porque *el comienzo y el fin no coinciden*. En el ámbito de lo humano hay superación o, como Hegel la llama, “sublimación”. La “superación” o “sublimación” indican, que en el ámbito del espíritu, el comienzo y el fin de los procesos no coinciden; si bien tienden a un movimiento circular o cíclico, el comienzo y el final están en distintos planos. Hay una superación, una elevación. Se está en una etapa superior, en un escalón más arriba. Ocurre como en las escaleras de caracol, en las que al dar una vuelta completa se está otra vez en el mismo punto, pero no en el mismo plano, sino un nivel más arriba o unos metros más arriba. Que el nivel al que se llega sea superior significa que es más complejo, más rico, más real, más racional; en términos de Hegel: más libre. Entre el orden natural y el cultural hay una ruptura, una discontinuidad, a la que Hegel llama lo *negativo*.

En los procesos históricos el desarrollo implica siempre una superación, un enriquecimiento, una mayor complejidad porque, además, cada una de las etapas por las que se pasa *no excluye* a la anterior sino que la incluye<sup>16</sup>.

Este esquema permite ver también el proceso de desarrollo: todo momento de desarrollo, todo proceso dialéctico pasa por tres etapas: (1) un *comienzo*, un impulso, una primera situación que es el punto de partida, lo que está dado, lo natural, lo sabido o, como Hegel lo llama, lo *en sí*. En los estudiantes universitarios, por ejemplo, ¿qué es esto que ya está dado? Todos son ya egresados del secundario, eso ya está, eso ya lo hicieron, eso está realizado y es parte de lo que ahora son. Pero hay algo en esto que ya se es, que *todavía no es* aunque se tiene la capacidad de ser. (2) Éste es el segundo paso de todo movimiento dialéctico: *el impulso a realizar lo que no se es*

<sup>16</sup> La lógica prehegeliana es excluyente: ser y no ser, verdad y falsedad, sujeto y objeto, naturaleza y cultura, progreso y ruptura, afirmación y negación se oponen y excluyen. La lógica dialéctica es inclusiva: cada etapa o momento de un desarrollo *conserva, niega y supera* los momentos anteriores.

*todavía*. Y todo movimiento concluye naturalmente en la *realización de ese impulso* (3), que es el tercer paso del movimiento.

“Realizar”, “realización” y “real” son palabras que derivan del término *res* que, en latín, significa “cosa”. Hegel no piensa a la realidad como algo que ya está realizado o dado sino que la realidad es lo que se llega a ser, es lo que se efectiviza, lo que se realiza. Se puede decir que *no se es todavía*, no se ha realizado todavía lo que se puede y en ese sentido se está “en proceso de”, pero esto puede ser dicho de toda realidad. Toda realidad está “en proceso de”, está “en camino de”, “en movimiento de”, y *es ese movimiento*. Es por eso que, desde la perspectiva hegeliana, la libertad no se concibe como algo que *se tiene*, como un título, sino que la libertad es algo que *se ejerce*, es algo que *se hace*. La libertad es lo que se realiza, es lo que se efectiviza; si no se lo puede efectivizar, no se es.

J. P. Feinmann recrimina a “los filósofos franceses” haber huido del marxismo, no para encontrar un arma (como dice Deleuze) sino para encontrar “a Heidegger y a Nietzsche, críticos de la modernidad, pero desde la derecha”<sup>17</sup>. Según esta interpretación, el encuentro con Nietzsche y con Heidegger obturó aún más las condiciones para la comprensión de lo político para la filosofía francesa posterior a la hegemonía de Sartre. Para Feinmann, un factor decisivo en esta incompreensión fue la impugnación de la negatividad dialéctica:

“En cierto momento y en cierto lugar esa resistencia escribió en la persiana de chapa de una fábrica posiblemente cerrada por falta de trabajo, una fábrica que habría echado mal y prepotentemente a sus obreros, la siguiente leyenda: *Los yankis, los rusos y las potencias reconocen a la libertadora. Villa Manuelita no. (...) Hoy, desde la caída del Muro, continúan firmes las filosofías que destruyen todos los elementos de la dialéctica, entre ellos la negación. Oyen hablar de negatividad y exclaman: ¡marxismo!, ¡hegelianismo!, ¡sartrismo! Han encontrado sus dioses: Spinoza, Nietzsche. Siempre Heidegger. Gilles Deleuze dice que su filosofía puede definirse como el rechazo a la negatividad. Para ello recurre a Spinoza. ‘Ser*

<sup>17</sup> FEINMANN, José Pablo, *Peronismo: Filosofía de una persistencia argentina 2*, Buenos Aires, Planeta, 2010, p. 791.

spinozista (decía Hegel) es el punto de partida esencial de toda filosofía<sup>18</sup>. Spinoza afirma la existencia y la unicidad de la sustancia y no se mueve de ahí. Porque no recurre a la negación. Es sólo la negación de la sustancia en tanto sustancia primera la que hará posible el devenir dialéctico que Hegel propugna. Pero Spinoza permanece en la afirmación de lo que es. Escribe: 'Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí'<sup>19</sup>. Hegel tiene una concepción totalmente contraria a la del holandés errante. Nada es en sí y permanece tal como es eternamente al perseverar en su ser. Todo lo que es debe someterse a 'la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo'<sup>20</sup>. Y luego –en ese maravilloso *Prefacio*, tal vez el texto más bello y complejo que se haya escrito en la historia de la filosofía– escribe: 'Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser'<sup>21</sup>. Retornemos a *Villa Manuelita no*.

"Villa Manuelita no se asusta de la muerte. Sabe que hay fusilamientos clandestinos, que el Ejército entra durante las noches en las villas con sus faroles agresivos y sus armas de fuego, que las cárceles están llenas de obreros peronistas, que se tortura, que se fusila, etc. El desgarramiento de los leales al gobierno derrocado es absoluto. Pero este desgarramiento no impide que Villa Manuelita busque y conquiste *una identidad*. Así, se encuentra a sí misma en el más absoluto desgarramiento. Villa Manuelita no se aparta de lo negativo. [...] "Villa Manuelita no' es ejercer sobre el dominador la negación del dominado. Pero en ese mismo acto de negación el dominado se afirma a sí mismo. *Cuando los de Villa Manuelita dicen "no" a los grandes poderes de la tierra se están diciendo "sí" a sí mismos*. Se trata de un mismo surgimiento. 'No' y 'Sí' se producen simultáneamente. No hay diferenciación temporal. Ni siquiera lógica. No bien se dice "Villa Manuelita no" a la libertadora y a las potencias se dice 'sí' a

<sup>18</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 285, citado por Feinmann.

<sup>19</sup> SPINOZA, B., *Ética demostrada según el modo geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 11. Definición 3era. de la Primera Parte, citado por Feinmann.

<sup>20</sup> HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 16, citado por Feinmann.

<sup>21</sup> HEGEL, *Ibid.*, p. 24, citado por Feinmann.

Villa Manuelita. Y entre ese 'no' y ese 'sí' se arma la trama que posibilita la praxis. A eso yo todavía lo llamo dialéctica. Sin superación, sin conciliación, sin teleología. Pero sí al aparato conceptual de negación del Otro y afirmación del Sí mismo que genera la praxis de liberación"<sup>22</sup>.

Sobre la negatividad dialéctica hay que subrayar que no se trata de un simple rechazo. No se entiende la negatividad como no aceptación o como meramente reactivo (en sentido nietzscheano). La negación es afirmación de sí en relación con otro o por mediación de otro. No es, entonces, inmediata sino mediata. La negación no es tampoco meramente pasiva ni manifiesta la incapacidad para una verdadera reacción, es decir, creación. La negatividad no consiste en la mera destrucción o en el rechazo sino en la superación y en la creación.

### 3. LA DIFERENCIA ONTOLOGICA

¿Qué significa *diferencia*? Se suele oponer la diferencia a la identidad. ¿Qué significa identidad, entonces? Se acepta que el principio de identidad es la ley suprema del pensamiento. Este principio se enuncia así:  $A = A$ , A es igual a A. Sin embargo para que se hable de igualdad tiene que haber *dos términos* pero el principio afirma la identidad de A consigo misma, *no con otra A*. Identidad no es la igualdad de A con A, sino que cada A es A. Heidegger precisa el significado del principio: "cada A mismo es consigo mismo lo mismo", evidenciando la esencia *sintética* o mediada de la identidad. La identidad no es algo dado o inmediato, sino una producción, una mediación. La identidad no puede pensarse como algo simple sino como *una relación*. No debe pensarse la identidad como los rasgos característicos o específicos de una substancia sino como *una relación de sí mismo consigo mismo*. No es una unidad abstracta sino *concreta*. En consecuencia, la enunciación del principio "A es A" no logra dar cuenta de la identidad sino que la presupone, porque cuando se dice que "A es A" se presupone el significado del "es".

De allí que Heidegger advierta que "el principio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la

<sup>22</sup> FEINMANN, José Pablo, 2010: 789-790.

identidad, la unidad consigo mismo”<sup>23</sup>. La tradición del pensamiento occidental comprende *la identidad como un rasgo o característica fundamental del ser de lo que es*. Así, el principio de identidad pone las bases fundamentales de toda relación con las cosas, con la realidad (incluida la relación de conocimiento, la ciencia<sup>24</sup> y la técnica).

Heidegger recupera en el texto de Parménides un pensamiento de la identidad anterior a su formulación como principio del pensamiento occidental. Parménides dice: “Lo mismo es en efecto percibir (pensar) y ser”<sup>25</sup>. La mismidad se entiende aquí como mutua pertenencia del pensar y del ser. La identidad no es un rasgo del ser (como se ha entendido en la historia del pensamiento occidental) sino que “el ser tiene su lugar —con el pensar— en lo mismo”<sup>26</sup>. La mutua pertenencia de pensar y ser recuerda la mutua pertenencia del hombre y el ser, pero su significado no se manifiesta si no se responde previamente a las preguntas: ¿qué significa ser? y ¿qué significa humano? Heidegger responde la segunda pregunta: “El hombre es propiamente esta relación de *correspondencia* y sólo eso,”<sup>27</sup> [...] ya que “el hombre es el primero que abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia. Tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro, y con esta necesidad, pasa a ser propia del hombre.” No es que el ser sea puesto por el hombre sino que hombre y ser “*se pertenecen* el uno al otro”<sup>28</sup>.

¿Cómo se hace presente el ser al hombre en el mundo técnico, en la época presente? Como época de la técnica o era atómica. Pero no hay que entender la técnica como “una cosa del hombre”, como algo que está bajo el control humano. El pensamiento representativo o técnico supone que la técnica es una obra humana. Representarse el mundo técnico como el producto del hombre y de sus máquinas es sólo *representar* la técnica *técnicamente*. En el mundo técnico el ser “se encontraría provocado a dejar aparecer lo ente en el

<sup>23</sup> HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, 1957, Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 5.

<sup>24</sup> “Pues si no se le garantizara de antemano la mismidad de su objeto, la ciencia no podría ser lo que es” (HEIDEGGER, M., 1957: 5).

<sup>25</sup> HEIDEGGER, M., 1957: 6.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, M., 1957: 8.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

horizonte de la calculabilidad”<sup>29</sup>. En la era de la técnica el ser se presenta como *disposición*, como *dispositivo*, como *composición*. Ella es “lo que rige propiamente en la constelación de ser y hombre”<sup>30</sup>. Heidegger llama “acontecimiento” (*Ereignis*) a la apropiación mutua de ser y hombre que se manifiesta en el mundo técnico. El acontecimiento es único, singular.

El acontecimiento es “aquello a lo que pertenecemos, en donde tenemos nuestro lugar”, y es, por lo tanto, lo más próximo. “El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno a otro en su esencia”<sup>31</sup>.

“La doctrina de la metafísica representa la identidad como un rasgo fundamental del ser, mientras que Heidegger muestra que el ser tiene su lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer mutuamente al que llama *Ereignis*. La esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de transpropiación”<sup>32</sup>.

La deconstrucción del principio de identidad hace posible pensar la diferencia.

¿Qué es la diferencia ontológica en Heidegger? Es la diferencia entre ser y ente. En nuestro lenguaje, en nuestras relaciones, a todo aplicamos la palabra ser. De todo decimos que es. Pero este ser se terminó confundiendo con un fundamento. Se terminó reduciendo la multiplicidad de entes a un ente supremo. Pero el ser no es el fundamento. El ser no es la idea, ni dios, ni el sujeto. Cuando hablamos de filosofía, en sentido estricto, tenemos que apuntar a cuestionar qué es el ser. Y dejar claro que el *ser es diferente* de lo ente, ya sea un solo ente supremo y fundamental, ya sean muchos entes. Ése es el planteo del problema de la diferencia ontológica en Heidegger. Dice que en toda la filosofía anterior se confundió al ser con un ente fundante, con un ente supremo sobre la base del principio de identidad. Pero ese ente supremo no es el ser. El ser es otra cosa. Entonces, *la pregunta por el ser abre al problema de*

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M., 1957: 10.

<sup>30</sup> *Ibíd.*

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M., 1957: 12.

<sup>32</sup> *Ibíd.*

la *diferencia* entre el ser y el ente. Y ése es el problema propiamente filosófico que plantearon los pensadores presocráticos. Pero, a su vez, el olvido de la diferencia posibilitó el desarrollo de la historia occidental como desarrollo tecno-científico, cuyas consecuencias son devastadoras. Obviamente, Heidegger no está en contra del desarrollo de la ciencia o de la técnica, pero advierte que terminamos siendo esclavos de ese desarrollo científico. No lo usamos sólo para lo que puede dar herramientas para vivir mejor sino que estamos esclavizados por ese desarrollo tecno-científico. La técnica y el desarrollo tecno-científico terminan por quitarle libertad al hombre. El problema que plantea Heidegger abre una nueva manera de pensar: *pensar la diferencia*. Pensar la diferencia entre el ser y lo ente. Ésta es la diferencia ontológica. Ello va a permitir una nueva relación del hombre con su medio. Ya no el hombre manipulando la naturaleza sino contemplando y sintiéndose parte de ese contexto natural y cultural. No sólo desde la perspectiva de la manipulación.

#### 4. FILOSOFIA DE LA DIFERENCIA

“La intuición de Deleuze concerniente al ser, sobre la cual no cambiará jamás, su evidencia primera, es que el ser es diversidad, multiplicidad, diferencia. La filosofía de Deleuze es entonces primordialmente ‘*filosofía de la diferencia*’. (...) Primado de la diferencia y ya no de lo idéntico”<sup>33</sup>.

“La vida es diferencia, el poder de pensar de manera diferente, devenir diferente y crear diferencias”<sup>34</sup>.

El estructuralismo, como toda la tradición del pensamiento occidental, se basa en la *identidad* y en el *ser*, mientras que Deleuze pone el acento en la *diferencia* y en el *devenir*<sup>35</sup>. El postestructuralismo (de Deleuze) rechaza la idea de que el análisis de una estructura sincrónica y estática de diferencias pueda

<sup>33</sup> MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 221.

<sup>34</sup> “Life is difference, the power to think differently, to become different and to create differences” (COLEBROOK, C., 2002: 13).

<sup>35</sup> En la tradición del pensamiento occidental diferencia y devenir se fundamentan en la identidad y en el ser: la diferencia *de la* identidad, el devenir *del* ser (o en la estructura).

servir de fundamento para el conocimiento de la realidad. Lo que hay que explicar es precisamente el surgimiento o la génesis de las estructuras: cómo surgen los sistemas y como se transforman en el tiempo<sup>36</sup>. A pesar de sus diferencias, el estructuralismo y Deleuze comparten su animosidad contra Hegel y el hegelianismo<sup>37</sup> que, según ellos, ha reducido la historia universal a un único sentido<sup>38</sup>. De allí que los primeros trabajos de Deleuze hayan sido sobre filósofos que no encuadran en esta historia unitaria, autores que “se oponían a la tradición racionalista” (como Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche), vinculados por una “crítica de lo negativo”, “el odio a la interioridad”, “una denuncia del poder” y al mismo tiempo una “cultura de la alegría”, por “la exteriorización de las fuerzas y las relaciones”<sup>39</sup>.

Deleuze, como sus contemporáneos, trata de escapar del idealismo absoluto que parece fagocitarse a sus discípulos e incluso a sus críticos. Quieren evitar dialectizar la oposición entre diferencia y contradicción, entre afirmación y negación, demostrando su complementariedad como momentos

<sup>36</sup> Se podría hacer un paralelo con la reflexión de Kuhn sobre la historia de los sistemas o paradigmas científicos: cómo los paradigmas se originan en las revoluciones científicas que siguen a las crisis de los paradigmas previos. Antes aún podría verse un antecedente en la filosofía de la historia hegeliana y marciana.

<sup>37</sup> “Lo que yo detestaba era el hegelianismo y la dialéctica” (DELEUZE, G., *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-textos, Valencia, 1992, p. 13; MENGUE, 2008: 47). En *Órganos sin Cuerpo*, “un libro lacaniano sobre Deleuze”, Žižek sostiene la premisa de “que, por debajo de este Deleuze (la imagen popular de Deleuze basada en la lectura de los libros que escribió junto a Félix Guattari), hay otro Deleuze, más cercano al psicoanálisis y a Hegel” (ŽIŽEK, S., 2006: 15). Smith sostiene que el prejuicio del Deleuze antihegeliano es parcial cuando no inadecuado. Deleuze propone una nueva interpretación de la dialéctica basada en el principio de diferencia antes que en el de contradicción (Cf. Smith, D., *Deleuze, Hegel and the Postkantian Tradition Philosophy Today*; 2000; 44, Research Library, p. 119). Catherine Malabou (PATTON, P., *Blackwell Critical Reader: Deleuze*, 1997: 114 ss) sospecha que Deleuze reduce a Hegel a la “figura del pensador de la identidad” (115), así como en la crítica de Deleuze Freud reduce a los lobos (multiplicidad) a Edipo (singular). La filosofía hegeliana siempre expresa la “lógica binaria en su pesadez sistemática: uno más uno es dos y dos termina reduciéndose a uno”. “La dialéctica hegeliana es el principio de repetición que no produce diferencia”. Desde el comienzo al final es univalente y unívoco. “En primer lugar reduce la dialéctica al proceso infatigable de sublimación de la diferencia y en segundo lugar lo identifica con una forma más alta de resentimiento”. No se trata de discutir la lectura deleuzeana de Hegel ni de mostrar que el pensamiento de Deleuze está contenido en el sistema hegeliano.

<sup>38</sup> “La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico. ‘No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto’” (DELEUZE, G., 1992: 13).

<sup>39</sup> DELEUZE, G., 1992: 13; DELEUZE, G.-PARNET, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 65.

del todo<sup>40</sup>. En lugar de estudiar los sistemas cerrados<sup>41</sup>, los postestructuralistas pretenden comprender los sistemas abiertos, inestables, excesivos, híbridos<sup>42</sup>. Además, los diversos sistemas como la lengua, la sociedad, los organismos o las culturas se infectan, distorsionan y deforman en múltiples relaciones. Hay en todo esto una obsesión por salir del sistema (hegeliano) que se identifica con el sistema de poder, con la alienación total o con el sujeto sujetado. La diferencia tiene en el pensamiento de Deleuze una función radicalmente nueva, pues no es la diferencia del ser sino que fundamenta al ser<sup>43 44</sup>.

¿Qué se entiende por diferencia?

“La ‘*différence*’ es el término bergsoniano que desempeña el papel central en esta discusión del movimiento ontológico. [...] La diferencia... no se refiere principalmente a una característica esencial ni a una distinción sutil ni a un contraste estático de cualidad en el ser real; antes bien, *la diferencia* (diferenciación) marca la dinámica real del ser; *es el movimiento que sustenta al ser*”<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Lo decisivo es la diferencia en el origen. ¿Se parte de una autoafirmación o de una negación? (Cf. Malabou, C., 119).

<sup>41</sup> “Deleuze define las estructuras como abiertas y diferenciales desde el comienzo” (Smith, D.: 124).

<sup>42</sup> “Los sistemas no han perdido nada de su fuerza vital. Asistimos hoy día, tanto en las ciencias como en la lógica, al comienzo de una teoría de los sistemas llamados abiertos, fundados en interacciones, que rechazan únicamente la causalidad lineal y que transforman la noción del tiempo. (...) Lo que Guattari y yo llamamos un rizoma es, precisamente, un caso de sistema abierto. (...) Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias” (DELEUZE, G., 1992: 53).

<sup>43</sup> Cf. HARDT, M., *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 41.

<sup>44</sup> “Según Deleuze, la tarea de la filosofía actual es la de pensar las condiciones que hacen posible la aparición de las nociones mismas de ser y de sujeto que están en la base de la filosofía moderna, la cual, a su vez, surgió por la necesidad de fundamentar el ser en el *sujeto* debido al fin de las metafísicas del *ser* que se produjo al final de la Edad Media. Esta investigación sobre la aparición de las características de la modernidad entendidas a partir de la aparición de la noción de sujeto, Deleuze la comparte con autores como Foucault, por ejemplo, y la efectúa bajo la inspiración de Nietzsche (y, en parte, de Heidegger, aunque Deleuze considera que el pensamiento heideggeriano sobre la diferencia ontológica es un retroceso respecto de Nietzsche)<sup>44</sup>. *Se trata de mostrar que hay un fundamento anterior al ser y al sujeto*, y al ser como sujeto. Se trata, pues, de *desconstruir* (aunque esta terminología no es deleuzeana) la subjetividad y criticar la idea según la cual el sujeto y su representación son el punto de partida y el fundamento. Con ello aborda *una nueva forma de pensar*, en tanto que se trata de pensar lo no-pensado y velado por la lógica de la identidad” (Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu. En: <http://www.nietzscheana.com.ar/deleuze.htm>)

<sup>45</sup> Hardt, M., 2004: 36. Énfasis nuestro.

La diferencia comienza como la producción de intensidades de tendencias virtuales y no debería ser pensada, entonces, como lo que relaciona distintos puntos o sustancias.

Tomemos la vida humana y la vida de animal: ellas tienen su origen en un flujo de material genético que tiene la tendencia de actualizarse en varias especies. Deleuze y Guattari llaman a esto 'flujo intensivo germinal' el que entonces tiene que ser actualizado en cuerpos ampliados<sup>46</sup>. Algunas tendencias no serán actualizadas; hay todo tipo de intentos genéticos fallidos, sendas perdidas y potencialidades que no son actualizadas. *El pensamiento occidental, sin embargo, siempre ha privilegiado una política de lo actual sobre lo potencial, y hace esto reduciendo la vida humana a lo ya expresado y constituido. La política se ha basado en el hombre o el Estado, más bien que en la consideración de los poderes que producen al hombre o al Estado. Sólo si se consideran aquellas potencialidades virtuales o incumplidas se podrá transformar el presente en un futuro realmente nuevo. Una política de la potencia o de los poderes virtuales de la vida atiende a todas aquellas tendencias no actualizadas para preguntar lo que podríamos hacer<sup>47</sup>. Deberíamos alejarnos de la imagen del Estado como una expresión activa de lo que somos y tender a las fuerzas micropolíticas: ¿cuáles son los acontecimientos decisivos que han producido esta imagen particular de la vida humana? ¿Y qué pasa con todas aquellas expresiones de la vida que no se actualizan como la esencia de hombre? Deleuze consideró ciertas expresiones literarias de malevolencia, maldad y estupidez como realmente quebrantadoras de nuestro sentido común diario. En todas partes en la literatura, la filosofía, y la vida en general, hay todo tipo de expresiones que no han sido reconocidas como algo esencialmente humano. ¿Por qué deberíamos nosotros tomar la imagen corriente del agente racional político como una expresión de lo que la vida humana es? Si miramos todas las expresiones extrañas, aberrantes y diferentes de vida humana comenzamos a intuir los poderes virtuales que son*

<sup>46</sup> DELEUZE y GUATTARI, 1983: 162.

<sup>47</sup> HARDT y NEGRI: 1994.

capaces de transformar la vida más allá de lo que actualmente es hacia lo que podría devenir.<sup>48</sup>

“La evidencia crítica de Deleuze concerniente al pensamiento es, precisamente, que la ‘representación’ es incapaz de ‘pensar la diferencia en sí misma’ ya que, por su estructura, la subordina a las exigencias de la identidad o del concepto. La representación se define por el primado de la identidad<sup>49</sup>, y la razón de esta subordinación es idéntica a aquella que da nacimiento a la metafísica, y que se define a sí misma por el ‘platonismo’<sup>50</sup>”

<sup>51</sup>

El objetivo de *Diferencia y repetición* es invertir el “largo error” del platonismo (= metafísica, = representación) subyacente a toda la historia de la filosofía, con el fin de producir “otra imagen del pensamiento”.

Si se parte del sentido común, las nociones de diferencia y repetición se oponen y se excluyen. Repetir sería hacer o decir lo mismo, otra vez. Diferir sería cambiar, hacer o decir otra cosa, tomar otro camino. Repetición = lo mismo. Diferencia = lo otro. Además, tanto la repetición como la diferencia se explican *negativamente*<sup>52</sup>, como defecto, falta, limitación o privación<sup>53</sup>. Se repiten las mismas cosas (las hojas de un árbol o un modelo de zapatillas) como ejemplos o copias de un mismo modelo o tipo. Se repiten los mismos movimientos o procesos (estaciones del año, cursada de una materia, revoluciones de un motor) como el mismo trasladarse por los mismos puntos. Es decir, las “pequeñas” diferencias son olvidadas en beneficio de las “grandes” semejanzas. Así es como procede la abstracción en las ciencias: las diferencias singulares son subsumidas bajo las semejanzas comunes o

<sup>48</sup> COLEBROOK, C., 2002: XXX.

<sup>49</sup> “El primado de la identidad, de cualquier forma que sea concebida, define el mundo de la representación” (DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 15).

<sup>50</sup> MENGUE, P., 2008: 221-222.

<sup>51</sup> La crítica deleuzeana al psicoanálisis se enmarca en esta otra crítica al pensamiento representativo (que no incluye solamente a las filosofías sino también a las ciencias y a las artes) de más vastos alcances. Cf. LEÓN, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, *Revista A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

<sup>52</sup> Tanto la lógica proposicional aristotélica como la lógica dialéctica suponen una metafísica de la identidad. No hay prioridad de la identidad/substancia sobre la diferencia. No hay más que diferencias (como en la lingüística de Saussure). Pero lo positivo no es secundario respecto de la oposición negativa. Tampoco hay equiparación de lo positivo y lo negativo. La diferencia no es el producto de una negación, sino que afirmativa.

<sup>53</sup> A la repetición le falta el concepto, es repetición ‘sin’ concepto. La diferencia cuantitativa es lo carente de identidad, la diferencia cualitativa es lo carente de semejanza (Hume).

generales (a las que se da el nombre de concepto)<sup>54</sup>. Acentuar la semejanza implica suprimir las diferencias; acentuar las diferencias imposibilita el concepto. “Diferencia y repetición varían en sentido inverso la una de la otra, pero ambas son inscriptas en el espacio de la generalidad del concepto”<sup>55</sup>. Dentro de este espacio, la diferencia se reduce a una diferencia conceptual (diferencia mínima: diferencia de número en las *mismas* cosas, diferencia de posición en los *mismos* movimientos) y la repetición se reduce a una diferencia sin concepto (semejanza grande: lo que se repite en las cosas es lo que los diferentes tienen en común, excluyendo las diferencias de la generalidad; lo que los movimientos tienen de invariable, excluyendo los cambios en las posiciones como en los móviles). Esta es la *representación* de la diferencia y la repetición, sostenida sobre la mismidad o identidad como fundamento.

“Desde esta perspectiva [la lectura deleuzeana de Freud], la repetición no se concibe a partir de un primer objeto fijo, original, inmutable, que luego se pierde, pues no hay objetos primeros y, por tanto, la repetición no remite a ningún origen. Lo que se repite no es algo derivado de un fundamento primero, sino que afirma la inexistencia del origen mismo. [...] Podríamos decir, tomando las palabras de Deleuze, que *lo que se repite es lo diferente*, cada acontecimiento que nuestros hábitos nos inducen a ver como repetición de uno anterior, trae, en realidad, lo inédito. Lo que se repite no es lo idéntico, es lo diferente. La repetición expresa siempre una singularidad, del mismo modo que cada gemelo es único e insustituible por su hermano.”<sup>56</sup>

¿Cómo pensar, entonces, la repetición de otra manera? Según el principio de individuación, todos los seres son efectivamente diferentes, pero de allí no se infiere que toda repetición sea imposible. Ciertamente, es imposible la repetición reducida a generalidad pensada (semejanza o equivalencia = repetición de lo mismo). “Para Deleuze, la verdadera repetición queda siempre al servicio de *un poder de singularización o de diferenciación interna*, que la sobrepasa y que sólo la toma en cuenta. Es preciso concebir

<sup>54</sup> Cf. Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Barcelona, Editorial Tecnos, 1990.

<sup>55</sup> MENGUE, P., 2008: 223-224.

<sup>56</sup> LEÓN, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>. Énfasis nuestro.

que hay diferencias que, si bien exteriores al concepto como representación de objeto (en consecuencia, diferencias sin conceptos), provienen de una suerte de interioridad y están comprendidas en los dinamismos internos propios de cada ser. O, como lo dirá Deleuze (esa es otra manera de expresar su tesis): la diferencia y la repetición son interiores a la Idea (que debe ser expresamente distinguida del concepto *como representación general*). Diferencia sin concepto, la repetición no existe entonces sin Idea, sin una diferencia interna que ella comprende, desplaza y disimula, en los diferentes momentos de un dinamismo repetidor y creador”<sup>57</sup>.

Tanto la repetición como la diferencia han recibido una explicación negativa (limitación u oposición), como defecto del concepto (representativo = basado en la identidad). Deleuze analiza los tres casos de repetición verdadera: 1) El concepto en su generalidad es proyectado en la existencia con una extensión (*discreta*). Un pulular de individuos idénticos en cuanto al concepto participando de la misma singularidad en la existencia (ejemplo de los átomos de Demócrito y Lucrecio). 2) La materia, representada como siendo la existencia de lo mismo fuera de sí mismo (*alienada*). La materia repetiría por no tener interioridad. Es la repetición bruta, material o desnuda. Repetición mecánica, física. 3) La repetición como lo *reprimido*. “En todos los casos, aquel que se repite no lo hace más que a fuerza de no ‘comprender’, de no acordarse, de no saber o no tener conciencia”<sup>58</sup>.

La repetición material reenvía a otra forma de repetición más profunda: “la repetición diferencial y diferenciante, que es el verdadero sujeto activo y positivo, el ‘sujeto secreto’”<sup>59</sup>. ¿Qué es esta repetición *en sí misma*? Deleuze encuentra una pista en Freud. “Curiosamente, el instinto de muerte vale como principio positivo originario para la repetición: allí está su dominio y su sentido. (...) La primera pregunta sería, pues: ¿cómo el tema de la muerte, que parece recoger lo más negativo en la vida psicológica, puede ser en sí lo más positivo, trascendentalmente positivo, hasta el punto de afirmar la repetición? ¿Cómo puede ser referido a un *instinto* primordial? Pero una segunda pregunta

<sup>57</sup> MENGUE, P., 2008: 225. Énfasis nuestro.

<sup>58</sup> DELEUZE, G., 2006: 42.

<sup>59</sup> MENGUE, P., 2008: 229.

coincide de inmediato con la anterior: ¿bajo qué forma la repetición es afirmada y prescrita por el instinto de muerte? En el sentido más profundo, se trata de la relación entre la repetición y los disfraces.”<sup>60</sup> Los disfraces no recubren *lo mismo* que se repite sino que son “los elementos genéticos internos de la representación misma, sus partes integrantes y constituyentes”<sup>61</sup>. La repetición no es entonces repetición de lo mismo sino *repetición de una diferencia interna* que ella contiene en cada uno de sus momentos. “Desplazamiento, condensación, dramatización, son los elementos genéticos internos de la repetición”<sup>62</sup>.

“Las máscaras no recubren más que otras máscaras. No hay primer término que se repita; y aun nuestro amor de niño por la madre repite otros amores”<sup>63</sup>. Como en Nietzsche, “la repetición tiene por fondo una diferencia de diferencia, es decir una ausencia de fondo”<sup>64</sup>.

La diferencia no es negativa sino *positiva*, no es limitativa sino *creativa*, no es represiva sino *productiva*<sup>65</sup>. La diferencia no es entre cosas o seres. No es la diferencia del ser o de la identidad. “En lugar de una cosa que se distingue de otra –dice Deleuze–, imaginemos *algo que se distingue*”<sup>66</sup>. Mengue comenta: “el ser es diferencia, esto quiere decir que el ser es ‘diferenciante’, una afirmación. Que primeramente se escribe y se contrasta, se resuelve y se recorta de sí, separando de sí aquello que no es ella misma, pero manteniéndolo todo consigo. Por la diferencia, los diferentes son separados y unidos, los diferenciados son separados y conservados en esa separación. *Tal es la ‘diferencia original’, la ‘diferencia ontológica’ que conserva y separa todo*

<sup>60</sup> DELEUZE, G., 2006: 43.

<sup>61</sup> DELEUZE, G., 2006: 43.

<sup>62</sup> MENGUE, P., 2008: 229.

<sup>63</sup> DELEUZE, G., 2006: 43. Coincide con Ricoeur y con Nietzsche en que no hay literalidad última. Lo literal es la primera interpretación o una metáfora.

<sup>64</sup> MENGUE, P., 2008: 230. “Que toda pretendida inmediatez es siempre repetición, y que no hay original a repetir porque la repetición instauro el disfraz, es algo que Freud hubiera admitido como una lectura particular de su investigación” (LEÓN, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>).

<sup>65</sup> “Acerca de la diferencia hay, pues, que decir que uno la hace, o que ella se hace, como en la expresión ‘hacer la diferencia’” (DELEUZE, G., 2006: 61).

<sup>66</sup> DELEUZE, G., 2006: 61. Algo que se distingue significa “algo que se distingue por sí y no a partir de otra cosa” y también “alguien que se distingue”, “alguien noble” (lo que Nietzsche llamaba “aristocrático” o “de primer rango”).

*al tiempo que diferencia*<sup>67</sup>. Se trata de una diferencia interna que, como en Heidegger, “reenvía el uno al otro los diferentes, el ser y el pensamiento”.<sup>68</sup> Todo lo que aparece se distingue y lo que se distingue corta como un filo, como una línea abstracta. “El ser de lo que es en su resplandor, corta, borde de una cuchilla o rayón de un relámpago en la noche”<sup>69</sup>. *La diferencia surge de un fondo en el cual se destaca*, y sin embargo ese fondo no la abandona, arrastra el fondo detrás de sí. La tarea de la *representación* consiste en devolver la diferencia a lo idéntico. Ese momento de reconciliación entre la diferencia portadora del abismo y las formas armoniosas del concepto es el que se alcanza con Aristóteles<sup>70</sup>.

“Los tres momentos clásicos del tiempo: pasado, presente y futuro, pueden servir para analizar la repetición a través de ellos; el presente, desde el hábito o la costumbre; el pasado desde la memoria; y el futuro desde el eterno retorno. El tiempo se constituiría mediante síntesis”<sup>71</sup>. Deleuze examina las tres síntesis del tiempo (que se corresponden con las tres síntesis del inconsciente). 1) Primera Síntesis del presente viviente y el hábito: el presente en el tiempo (“sólo existe el presente”<sup>72</sup>). “Hay yo en cuanto se establece en alguna parte una contemplación furtiva, en cuanto funciona una máquina de contraer, capaz, por un momento, de sonsacar una diferencia a la repetición.”<sup>73</sup> Estos yoes son sujetos parciales, locales, larvarios. “El tiempo sólo se constituye en la síntesis originaria que versa sobre la repetición de los instantes” (Deleuze, 2006, p.138). Esta síntesis es subjetiva, pero tiene lugar en un sujeto pasivo, y precede a la memoria y a la reflexión. [...] La primera de ellas es la síntesis pasiva de la imaginación, en la que se produce la contracción de los instantes, que da lugar a la formación de hábitos. Esta síntesis constituye el presente que pasa, y se realiza en la imaginación. Como decíamos antes, se trata de una síntesis pasiva que produce sujetos larvarios o yoes parciales, sedes de las

<sup>67</sup> MENGUE, P., 2008: 232.

<sup>68</sup> DELEUZE, G., 2006: 141.

<sup>69</sup> MENGUE, P., 2008: 232. “Ésta y no otra cosa es la crueldad”.

<sup>70</sup> Parece haber un paralelo con la interpretación que Rancière hace de Aristóteles (arquitónica) como aquel que consigue mediar el desacuerdo (diferencia).

<sup>71</sup> LEÓN, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

<sup>72</sup> DELEUZE, G., 2006: 129.

<sup>73</sup> DELEUZE, G., 2006: 132.

síntesis pasivas. La repetición propia del presente es una repetición material, como sucesión de elementos actuales, entre los que no aparece la diferencia.”<sup>74</sup> 2) Segunda Síntesis: el pasado puro y la memoria. Más profundo que el presente y sus contracciones, que el hábito, es la memoria (Mnemosine). “La síntesis pasiva de la memoria constituye el pasado puro, y hace del antiguo presente y del actual, elementos del pasado. Deleuze toma aquí la idea de Bergson, según la cual cada presente es el pasado completo en el grado de máxima concentración. El pasado puro no se corresponde con el antiguo presente, está compuesto de objetos virtuales, que preexisten a su propio presente (Deleuze, 2006, p. 432). El pasado puro es sub-representativo, nouménico y a él sólo puede accederse desde la reminiscencia. Si la repetición que correspondía a la primera síntesis pasiva era material, la que corresponde a la segunda se refiere a los niveles coexistentes del pasado puro. La repetición lo sería de objetos virtuales, o simulacros, no de objetos reales, pues la coexistencia de los distintos niveles en el pasado puro es igualmente virtual.”<sup>75</sup> 3) Por último, la tercera síntesis del tiempo, sería la creada por el yo activo sobre lo real. Kant descubrió que el tiempo era una forma pura que se interpone en la determinación de un sujeto. Si la primera síntesis afecta a la fundación del tiempo, y la segunda a su fundamento, la tercera las trascendería, para garantizar el orden y la meta final del tiempo (Deleuze, 2006, p.170). En la tercera síntesis, la repetición ha de liberarse tanto del hábito como de la memoria, pues en ambas la diferencia aún aparece sometida a lo semejante. Es preciso que la repetición sea “la diferencia en sí”. La síntesis del tiempo constituye aquí un porvenir que afirma a la vez el carácter incondicionado del producto, por relación a su condición, y la independencia de la obra con respecto a su autor o actor” (Deleuze, 2006, p.170). El eterno retorno es la repetición en esta tercera síntesis. Lo que retorna es lo nuevo, que ha sido purificado y seleccionado. Es lo incondicionado, la pura diferencia: “El eterno retorno supone la disolución del yo, la muerte de Dios. Este círculo

<sup>74</sup> LEÓN, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

<sup>75</sup> LEÓN, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

del eterno retorno no tiene centro, es esencialmente excéntrico y descentrado, y lo que hace retornar y circular es la diferencia” (Martínez, 1987, p.240)<sup>76</sup>

“Para Deleuze, la contemplación de objetos virtuales da lugar a una satisfacción narcisista en la segunda síntesis pasiva. Las tres síntesis del tiempo, constituirían los tres “más allá del principio del placer”: la primera síntesis daría al placer el valor de un principio empírico, al que se somete la vida psíquica; en la segunda aparece el carácter erótico del recuerdo, y en la tercera, por último, se descubre Thánatos, como lo sin fondo, situado “más allá del fundamento de Eros, y de la fundación del hábito” (2006, p. 200). Thánatos mantiene una particular relación con el principio del placer, que puede explicarse en las paradojas del placer ligado con el dolor. Sin embargo, se trata de hecho, “de la desexualización de la tercera síntesis, en tanto que inhibe la aplicación del principio del placer como idea directriz y previa, para proceder de seguido a una resexualización, en la que el placer no inviste ya más que un pensamiento puro y frío” (Deleuze, 2006, p. 200)<sup>77</sup>.

## 5. Diferencia y teoría de las multiplicidades

1. Para referirse a la diferencia en distintos planos, Deleuze utiliza términos diversos: micro, matiz, pequeña diferencia, menor. En todos los casos la diferencia debe ser entendida como algo positivo y afirmativo, pero no puede reducirla a una identidad o unidad.

“Si la diferencia puede ser afirmativa es porque ella es pensada como intensidad variante a partir de un mundo de continuidad de fuerzas que le sirve de medio de aparición, de fondo sobre el cual la diferencia opera una diferenciación. A partir de esta implicación de múltiples diferencias, de esta continuidad de pliegues y despliegues que forman la plenitud de un mundo sin carencia ni alteridad, inmediata y continuamente, la diferencia es afirmativa y es la afirmación que diferencia. Proximidad infinitesimal sobre la plenitud del mundo que no deja jamás lugar al antagonismo de los opuestos y así no otorga rol positivo alguno a la negación<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> LEÓN, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

<sup>77</sup> LEÓN, E. A., “Gilles Deleuze y el psicoanálisis”, Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>

<sup>78</sup> MENGUE, 2008: 109-110.

2. Si lo múltiple es irreductible a lo uno o a lo idéntico, el pensamiento tampoco puede reducirse a la ciencia o la verdad. Por eso, para Deleuze, la filosofía es esencialmente paradójica, es perspectivismo, es *doxa* sin *episteme*<sup>79</sup>. No hay una palabra fundamental o primera o última o literal o esencial (detrás de las apariencias o de las metáforas) o principios *a priori*<sup>80</sup>. “No hay sentido ni *arjé* común”<sup>81</sup>, ni historia de la filosofía ni sentido universal. “No hay más que pluralidad de campos de inmanencia irreductibles, trazados precariamente y por un tiempo, sobre el infinito del caos”<sup>82</sup>.

3. De lo anterior se infiere que una tarea inmediata para el pensamiento es deshacer las oposiciones situándose “en el medio”. La paradoja es inherente a una *línea de fuga*, que se traza “entre dos”. Para hacer dos es necesario detener los flujos, pero Deleuze quiere lanzar el pensamiento fuera de sus detenciones. “Todo huye, y se resuelve en diferencias múltiples y variadas que abren otros caminos donde las oposiciones están derrotadas”. Hay que deshacer los dualismos desde dentro. “Escabullirse, deslizarse, desatar y seguir los hilos, y jamás atacar de frente. Un pensamiento fluido, flexible, ligero, delgado, capaz de esquivar las grandes y gordas oposiciones”<sup>83</sup> (mismo/otro, uno/múltiple, ser/devenir).

La teoría de las multiplicidades es un sistema, pero 1) el sistema se comprende desde las últimas obras retrospectivamente, 2) no se trata de un sistema cerrado sino de un sistema abierto. Un sistema es abierto cuando permite siempre la conexión de nuevos elementos (heterogénesis), cuando no integra todos los elementos en una unidad superior o sobre la base de un principio primero o sobre un fundamento. La posibilidad de una nueva interacción está permanentemente abierta. El plano es un espacio de coordinación<sup>84</sup>. La lógica de un sistema son las fuerzas que lo obligan a cambiar, los problemas que lo fuerzan a crear conceptos, las crisis por las que

<sup>79</sup> Sólo se puede relacionar una perspectiva con otra (no con un fundamento o verdad última), una *doxa* con la de al lado (para-*doxa*, o para-*logía*, paralogismo).

<sup>80</sup> Por este motivo, para Deleuze no tiene sentido la objeción o el debate o la discusión o la oposición en filosofía.

<sup>81</sup> MENGUE, 2008: 110.

<sup>82</sup> MENGUE, 2008: 111.

<sup>83</sup> MENGUE, 2008: 112.

<sup>84</sup> MENGUE, 2008: 122.

atraviesa<sup>85</sup>. Un sistema que crea una dimensión nueva y la conecta, crece por pliegues sin totalizarse. La diferencia no se subordina a la identidad.

### Bibliografía

- COLEBROOK, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002.
- DELEUZE, G., *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-textos, Valencia, 1992.
- DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- DELEUZE, G.-PARNET, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980.
- FEINMANN, José Pablo, *Peronismo: Filosofía de una persistencia argentina 2*, Buenos Aires, Planeta, 2010.
- Hardt, M., *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- HEGEL, G. W. F.: *Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
- HEGEL, G., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.
- HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, 1957, Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- LEÓN, E. A., "Gilles Deleuze y el psicoanálisis", Revista *A parte rei*, mayo de 2011, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leon75.pdf>
- MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Barcelona, Editorial Tecnos, 1990.
- PATTON, P., *Blackwell Critical Reader: Deleuze*, Blackwell, 1997.
- RICOEUR, P., *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Editorial Tecnos-Unesco, 1982.
- SAUSSURE, F., *Curso de lingüística general*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985.

<sup>85</sup> Cf. DELEUZE, G., 1992: 137; MENGUE, 2008: 123.

ŽIŽEK, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.