



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

González, Rush

En torno a una divergencia ontológica: Parménides, Heráclito y Gilles Deleuze

Contribuciones desde Coatepec, núm. 11, julio-diciembre, 2006, pp. 41-58

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101102>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

En torno a una divergencia ontológica: Parménides, Heráclito y Gilles Deleuze

(Deleuze en el entrecruzamiento
de Parménides y Heráclito)

Around an ontological divergence: Parmenides,
Heraclitus and Gilles Deleuze

RUSH GONZÁLEZ¹

Resumen. Este texto expone la imbricación teórica de tres autores: Heráclito, Parménides y Deleuze. La meditación del ser es justamente lo que nos permite establecer la conexión entre los mismos. El ser es uno, es eterno e inmutable. Esta proposición es un común denominador en la óptica de las tres ontologías. Heráclito es el pensador del devenir, Parménides es el pensador de la inmutabilidad del ser; mientras que Deleuze podría colocarse justo en el centro del entrecruzamiento entre Heráclito y Parménides.

Palabras clave: Ontología, ser, unidad, permanencia, devenir.

Abstract. *This work shows us the implications among Heraclitus, Parmenides, and Deleuze. The meditation on the Being permits us to find the connections among them. The Being is one, eternal and unchangeable. This proposition is common among the three ontological perspectives. Heraclitus is the thinker of Becoming, Parmenides is the thinker of the Immutability, and Deleuze may be found exactly on the Heraclitus and Parmenides' crossroad.*

Keywords: *Ontology, Being, unity, Becoming, permanence.*

1

El presente texto, resultado de un diálogo filosófico so pretexto del Ser entre tres autores: Parménides, Heráclito y Deleuze, contrasta ontologías hermanadas en el vértice de su objetivo temático.

¹ Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: rushlogo@yahoo.com.mx

Estas líneas pretenden reiterar la tradición reavivando un tema que para el grueso de la filosofía resulta central. El tema del Ser tiene una vigorosa vigencia desde los antiguos griegos hasta nuestros días. Toda gran filosofía, de alguna u otra manera, se las ha tenido que ver con esta cuestión. Desde luego, en cada lapso se ha dado un trato específico al respecto. A lo largo de la tradición no encontramos un tratamiento exactamente igual del tema, si acaso la simetría de ciertos matices, presupuestos básicos incuestionables, tal como sucede en Platón y Aristóteles. La meditación acerca del Ser, o de cualquier otro tema, es matizada por la época en que se piensa. Parménides y Heráclito pensaron el Ser bajo ciertos matices; otro tanto puede decirse de un autor contemporáneo, como es el caso del francés Gilles Deleuze. Estos autores tienen en común que son pensadores del Ser, la divergencia entre ellos proviene del punto de partida que cada cual toma en su propuesta ontológica.

El diálogo entre Parménides, Heráclito y Deleuze permite asistir al encuentro donde sus observaciones ontológicas se tocan coincidentemente, así como el momento en que sus consideraciones se repelen entre sí; algunos linderos explícitos de Heráclito tejen una suerte de entrecruzamiento con Parménides, donde es posible ubicar a Deleuze.

La filosofía de Parménides de Elea representa uno de los sistemas ontológicos más complejos de la tradición; sin lugar a dudas, la filosofía del eleata esboza los lineamientos más generales de los compromisos filosóficos predominantes de la metafísica clásica, por ejemplo, el anhelo de lo atemporal como meta propia de la sabiduría o el compromiso de tematizar el Ser bajo la noción de inmutabilidad, que en breve habrá de decantar en la tentación de pensar lo real en aras de una proposición enarbolada por la identidad.

Otro tanto puede decirse acerca de la majestuosidad del sistema filosófico de Heráclito, quien a diferencia de Parménides subraya la categoría del tiempo como el principio por el que se explican la unidad y la permanencia del Ser. Con Heráclito, el Ser se piensa en el horizonte del tiempo. En este sistema, tiempo y Ser resultan inseparables.

Por otra parte, la matización más marcada en la ontología de Deleuze se expresa en la terminante afirmación de que el Ser debe ser pensado como diferencia. El entrecruzamiento en cuestión es posible porque en Parménides, Heráclito y Deleuze prevalece la convicción de que el Ser es uno; la distinción proviene del sentido del devenir en cada uno.

2

Con Parménides de Elea la metafísica adquiere definición en sus contornos más dominantes. Parménides sienta el primer precedente en lo que se refiere a la distinción metafísica de las relieves epistemológicas de la realidad; esto es, la filosofía del eleata —amén de acotar metódicamente los linderos entre el objeto de la mera opinión y el objeto de la verdad— cruza el vértice donde ambas se separan, es decir, en esta filosofía podríamos encontrar una distinción tácita que abre una brecha de corte epistemológico entre lo *sensible*, por un lado, y lo *inteligible*, por otro; bifurcación que de alguna u otra manera ha prevalecido en el transcurso de la metafísica. Curiosamente, esta distinción ya relucía en la óptica del viejo Heráclito; sin embargo, en este último dicha distinción no obligaba ni sugería una desarticulación entre las mismas, más bien la distinción entre éstas derivaba de su justo engarce.

Es posible sustentar que Heráclito representa un antecedente eminente respecto a la filosofía de Parménides, dicha conexión se encuentra cuando el efesio afirma que el objeto de la sabiduría posee un tono de generalidad, se diría que el objeto de la sabiduría es lo general y lo común, en este sentido, el efesio nos dice: “Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común” (Heráclito, 1995: B 1). Evidentemente, lo general resulta asequible únicamente mediante la acción del pensar; lo curioso e inédito en Heráclito consiste en que lo que llama general y común reside precisamente “en todos”, es decir, se halla inexorablemente unido a cada eslabón de la realidad, se incrusta en cualquier ente, se encuentra esparcido por doquier. Al respecto, el efesio agrega: “El logos es lo general a todos” (Heráclito, 1995: B 2), es decir, el logos, que no es una cosa, se encuentra en todo y a través de todo; podría decirse que es aquello por lo cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas; la ley del cambio puede pensarse sólo en y desde las cosas mismas, desde cualquier objeto. El logos no está más allá de cualquier ente, aunque cabe aclarar que no es un ente.

Heráclito define lo que podríamos considerar la esencia de la sabiduría: “Una sola cosa es lo sabio, conocer el logos, por el cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas” (Heráclito, 1995: B 41); la unión entre la ley del cambio y las cosas que precisamente cambian es indisoluble. La sabiduría consiste en apropiarse de la experiencia de lo que omnímodamente se encuentra presente en cada porción de la realidad, a saber, lo general y común. Pero lo general no es objeto sensible, es decir, no es algo que pueda percibirse con los ojos de la cara; por el contrario, es objeto del pensar, es algo inteligible. Sin embargo, esta asequibilidad es posible gracias al concurso de lo sensible, porque la ley del cam-

bio no puede estar más allá de lo que está cambiando. En este sentido, en el sistema de Heráclito lo sensible resulta inseparable de lo inteligible. Lo que cambia y la ley del cambio dibujan la conjunción de un sistema engarzado.

En Heráclito la realidad es una, unidad que reluce por lo menos en dos formas: epistemológica y ontológicamente. En el sentido epistemológico se diría que lo inteligible y lo sensible se encuentran inexorablemente unidos. Esto se podría comprender todavía más reconociendo que en la filosofía del efesio lo general no se concibe sino en y por lo particular; y viceversa, lo particular se explica por lo general, lo cual equivale, en cierta manera, a decir que en esta filosofía lo inteligible se explica por lo sensible y viceversa, lo sensible por lo inteligible: el movimiento es la forma general de ser de todas las cosas, el movimiento no se entiende sin la cosa, y Heráclito no entiende las cosas sino en movimiento. La visión que nos ofrece el efesio de la realidad, ontológicamente, es una, mientras que la unidad epistemológica resulta del engarce entre lo sensible y lo inteligible. El logos no está sino en lo más inmediato, el hombre tiene la posibilidad de aprender a escuchar la voz de lo general que por doquier habla (Heráclito, 1995: B 1).

En sentido ontológico, Heráclito se refiere a “conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos” (Heráclito, 1995: B 10). La realidad es una, el proceso mismo del devenir cohesiona las cuerdas de la realidad, impidiendo cualquier suerte de desarticulación. Podría decirse que el devenir, en Heráclito, es la manera por la que las cosas se engarzan unas con otras, inhibiendo cualquier posibilidad para el vacío o interrupción ontológica. En otra parte el efesio dice: “Lo que se opone es concorde, y de lo discordante [se forma] la más bella armonía” (Heráclito, 1995: B 8). La unidad se logra justamente por la oposición entre lo consonante y disonante, por la reunión entre los opuestos. Se puede hablar de contrarios precisamente porque a través de cada uno se cumple o se pone en marcha la reiteración ontológica de cada uno de ellos. En Heráclito, la noción de contrario no posee una connotación negativa, el contrario es la referencia por la cual el opuesto queda reafirmado en su unidad ontológica y, a su vez, queda inexorablemente ligado a la unidad de la realidad en devenir.

Que la realidad es una queda magistralmente subrayado en el siguiente fragmento de Heráclito: “Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida” (Heráclito, 1995: B 30). Hay que señalar que en el presente fragmento queda magistralmente expuesta la relación entre el Uno y lo múltiple. Dijérase que se establece la diferencia entre el Ser y el ente. Si bien es cierto que el Ser no puede ser más allá del ente, también es cierto que la nota que conviene al Ser no aplica al

ente. De entrada, puede afirmarse que el Ser es increado, es decir, no conoce origen ni fin, temporal y espacialmente. La eternidad es nota exclusiva del Ser. No así el ente, el cual podría concebirse como el ser determinado, tanto espacial como temporalmente. El ente en algún momento del tiempo advino al ser, fue producto de alguna posibilidad; en contraste, el Ser no; por el contrario, el Ser al no advenir de una posibilidad es necesario, es absoluto, inconmensurable, es un todo engarzado, el Ser es un todo lleno, sin vacíos ni fracturas. El Ser es estable, el devenir del ente se explica por su insuficiencia y por su esencial contingencia; asimismo el devenir del ente reafirma la unidad de lo real, es decir, por el devenir se reafirma la unicidad del Ser.

La conexión o coincidencia entre Heráclito y Parménides se puede hallar en esto precisamente: ya en el efesio relucen dos modos del conocer, sin embargo, no pueden desarticularse, el factor tiempo es quien inhabilita cualquier intento, porque es precisamente por el devenir que el logos se engarza ónticamente en las cosas, y la regularidad en los cambios de estas últimas es lo que permite la inteligibilidad de las mismas. Por su parte, la variante que viene a introducir la filosofía de Parménides entre estos dos niveles o modos del conocer es el ensanchamiento epistemológico que divide sus brechas. La variante introducida por el eleata es de corte epistemológico, no ontológico, pues el Ser en ambos griegos es uno; sin embargo, la verdad, en el eleata, requiere la desarticulación de lo inteligible respecto de lo sensible, y en este punto es donde reluce la nota distintiva entre ambas propuestas.

En Parménides impera un anhelo por equiparar aquello que en Heráclito era lo general y lo común con lo inmutable. Podría decirse que en la filosofía del eleata se consuma una de las tentaciones más habidas en el orbe filosófico, a saber, la equiparación entre el pensar con lo atemporal. En “El poema acerca de la naturaleza” Parménides nos dice una y otra vez que el Ser es uno, es eterno y es inmutable. En el fragmento BIII 1 el pensador de Elea dice que “el pensar y el ser son una y la misma cosa” (Parménides, 1981: BIII 1). Desde luego, estas ideas, temáticamente, no son tan sencillas como parecen, nos llevaría un buen rato el desmembramiento exhaustivo de semejante sentencia. Sujetémonos solamente al compromiso de dibujar en el horizonte la línea que recorre la unidad del Ser a costa del dato del tiempo.

La meditación del eleata comienza desmarcándose de aquello que llama “la ruta trillada por los hombres” (Parménides, 1981: BI 27), es decir, comienza declarando enfáticamente que el camino de la verdad inicia precisamente ahí donde concluye el camino trillado por el común de los mortales. La epistemología del eleata se encuentra matizada por una suerte de bifurcación: la investigación co-

mienza dividiendo los ámbitos del conocer en dos caminos irreconciliables entre sí. El primer camino es la ruta un tanto circunstancial e *inevitable*, donde deambulan los hombres, donde cada cual comienza a ser, donde se adquiere un lenguaje, una cultura y una serie de prejuicios. Este camino es donde los hombres deambulan, y se refiere al ámbito donde se naufraga cambiando una y otra vez de opinión; es el camino que no da reposo a una fe verdadera. Este camino es el de la mera opinión, donde las conjeturas se mueven vertiginosas y no se puede sostener la validez de proposición alguna.

Parménides dice que al transitar por este camino “los mortales nada saben, deambulan, bicéfalos... hay en sus pechos una turbada inteligencia. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar” (Parménides, 1981: BVI 4-7). Sin embargo, cabe mencionar que esta ruta, si bien no es ocasión para una fe verdadera, es, sin embargo, la condición obligada a partir de la cual puede dibujarse la posibilidad para otro tipo de saber seguro y bien sustentado. Esta primera ruta es denominada por el eleata como “camino del error”. Este camino es el preámbulo inexorable hacia la otra ruta que denomina “de la verdad”. Podría agregarse que el camino de la verdad es la continuación del camino del error; no podría darse el camino de la verdad sin la condición del error. Tal vez en esto podríamos encontrar un punto de conexión entre los dos caminos, conexión que nos viene dada por una relación de tipo condicional, es decir, el camino de la verdad presupone necesariamente como condición inicial del trayecto el camino del error. Nadie nace siendo sabio, la sabiduría es una conquista paulatina hilvanada por el rigor y el trabajo metódico.

En este sentido, considérese que entre el camino del error y el camino de la verdad, además de una continuación, subyace también una correlación, una suerte de complementariedad: la verdad se destaca respecto del error y reluce fulgurante por el brillo de los contornos grises del error. En Parménides, el camino del error es símbolo del camino de la verdad. Hay una suerte de complementariedad entre ambos caminos, sin la cual no podría comprenderse cada cual por separado. Si bien en Parménides es posible sustentar esta correlatividad entre los dos caminos, la verdad, sin embargo, no requiere de un justo engarce entre éstos; por el contrario, el hallazgo de la verdad exigiría un eminente deslindamiento o sustracción al camino del error.

El camino del error de Parménides va enderezado hacia el mundo de aspecto sensible, es decir, al mundo del devenir, lugar donde no puede permanecer estable ninguna opinión; por ello también aconseja no creer en aquella voz que alude al “nacer y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar o mudar de tono en relación con el color” (Parménides, 1981: BVIII 40, 41). Aquí vale la pena intro-

ducir una alusión aclaratoria, a propósito del devenir en Parménides. El eleata nunca llega a negar la pluralidad de lo real ni la evanescencia de las cosas; por el contrario, sólo insiste terminantemente que él, por así decirlo, claro abierto para la verdad no se halla instalado en el horizonte del devenir. Ni la pluralidad ni el devenir, según el eleata, son ocasión para el saber verdadero, sino más bien para la conjetura, constituyen la ocasión del error, no representan el objeto propio de la sabiduría. Lo único meritorio de fe verdadera es aquello que no abriga el dato del devenir, aquello que no cuenta entre sus adjetivos un inicio ni tampoco conoce el ocaso, es decir, aquello que siempre ha sido, es y será: aquello que no está sujeto al influjo del tiempo. El eleata lleva a cabo una decisión filosófica terminante: *lo meritorio de una fe verdadera es aquello que se sustrae al tiempo*, la ruta de la verdad comienza donde se agota el dato sensible del devenir. Sólo el pensar es la vía capaz de conducir al sabio hacia el encuentro con la verdad; la verdad es lo único meritorio de una fe verdadera.

Literalmente, el eleata nos dice acerca del objeto efectivo de una fe verdadera, es decir, acerca del objeto de una confianza cierta: “sólo nos queda ahora el hablar de una última vía, la de la existencia del Ser[...], el Ser es increado e impecedero[...], es inmóvil y no conoce fin” (Parménides, 1981: BVIII 1-4). Por contraste, lo que ha venido en algún momento del tiempo a ser, indudablemente, también en algún momento dejará de ser; la fe verdadera no puede reposar en lo evanescente. Digamos por el momento que la nota que define las existencias particulares se cifra en su relativa contingencia, es decir, han venido a ser y en algún momento dejarán de ser. Ninguna existencia particular posee como nota la necesidad inmovible. Toda existencia particular es producto de cierta posibilidad. Ningún juicio puede perdurar cuando va enderezado hacia lo evanescente.

En este sentido, la fe verdadera apunta su posibilidad hacia el claro de lo permanente. Y la permanencia en Parménides se alcanza sólo en proporción directa a la supresión del tiempo, lo permanente literalmente es lo atemporal. La permanencia se alcanza a costa del tiempo. La atemporalidad es nota exclusiva del Ser y, en este tenor, la verdad es la experiencia exclusiva de lo permanente; en esto se resumen los anhelos de toda búsqueda con tintes perennes. No se niega el dato del devenir, tampoco el de la pluralidad, se colocan más bien en suspenso, para proseguir por la ruta de la verdad por medio del pensar. El eleata nos refiere así la experiencia de la verdad del ser, dice, “todo está lleno de Ser[...], [es] un todo continuo, inmóvil[...], carece de principio y de fin[...], lo mismo que permanece en lo mismo, en sí mismo descansa y así prosigue inmutable” (Parménides, 1981: BVIII 24-27, 29-30).

La fe verdadera del eleata se ve satisfecha en el vértice donde coinciden el pensar y lo atemporal; podría decirse que el hallazgo de la verdad sucede cuando se puede exclamar que el ser y el pensar son una y la misma cosa; es decir, cuando el conocimiento se afianza en aquello que no posee como nota particular el nacimiento ni el ocaso, esto es, la experiencia de la atemporalidad del Ser. Sin embargo, el asentimiento de la atemporalidad constituye un primer paso hacia la experiencia de la unicidad del Ser; sobre dicha experiencia volveremos más adelante. La historia de la metafísica, *grosso modo*, se dibuja bajo la vicisitud de este trazo, a saber, el anhelo racional de lo atemporal, el cual —en el transcurso de la historia— irá adquiriendo distintas connotaciones. Con Parménides, el anhelo racional por lo atemporal se instituye (podría decirse, se naturaliza) en la metafísica, anhelo que de alguna manera habrá de marcar los tintes más generales de la búsqueda filosófica.

No sería exagerado afirmar que el grueso de la historia de la metafísica ha transcurrido en aras de una augusta y prolongada *epojé*, es decir, la historia de la metafísica en cierto sentido puede entenderse como la historia de un olvido. La génesis de esta *epojé* evidentemente puede encontrarse en Parménides, al trazar un plan metodológico dibujado por dos vías —el camino del error y el camino de la verdad—, en donde la primera regla rezaría: hay que colocar entre paréntesis los datos del mundo natural, que vale tanto como decir que hay que poner en suspenso el mundo que confieren los sentidos, hay que colocar fuera de juego el camino del error. Una vez habiendo realizado esta suspensión, el filósofo se encauzaría por el amplio camino del pensar abstractivo, el que le habrá de conducir hasta el encuentro ulterior con la verdad del ser.

Preguntemos ahora, ¿qué es lo que la metafísica viene a poner en suspenso a propósito de la *epojé* de Parménides?, ¿de qué se ha olvidado la metafísica al proseguir la huella de lo atemporal? Lo que ha venido a poner en suspenso, tal como lo hemos entredicho, son los dos datos más eminentes de la experiencia común: la pluralidad y temporalidad de lo real. Indudablemente, el precio que ha pagado la metafísica por este olvido ha sido muy alto. Sin embargo, la metafísica de finales del siglo XIX y la del XX ya han experimentado un reavivamiento, la consigna de esta renovada metafísica, de acuerdo con autores como Nicolai Hatman o Jean Wahl, consiste en revertir ese olvido. Gilles Deleuze es, sin duda, uno de los autores contemporáneos que ha asimilado este propósito renovador de la metafísica; su circunstancia lo deja instalado en una suerte de oposición *cuasi* inevitable respecto a los planteamientos del viejo filósofo de Elea.

3

Gilles Deleuze es un pensador de la pluralidad y temporalidad de lo real. Su filosofía no constituye el único caso en la meditación de la pluralidad y la temporalidad en la metafísica de reciente datación; representa tan sólo un baluarte entre otros.

El pensador francés, de entrada, guarda un margen de discrepancia respecto a lo planteado por Parménides. El gran proyecto del filósofo francés consiste en reivindicar tanto la pluralidad como la temporalidad de lo real; mientras que en el eleata, por el contrario, la verdad tiene lugar allende la pluralidad y el dato de la temporalidad del ente. El francés navega contracorriente para reivindicar el movimiento como dato preeminente de la metafísica; mientras que el eleata accede al camino de la verdad mediante la suspensión del devenir. Digamos que la urgencia matizada por los momentos históricos entre ambos es un tanto distinta, es como una suerte de andadura de ida y de vuelta. Parménides quiere la equiparación entre el Ser y lo atemporal, mientras que el francés insiste en desandar dicha equiparación, pretende devolver la movilidad a la estructura del Ser.

La filosofía de Deleuze puede entenderse abiertamente como una ontología estricta: “Deleuze identifica pura y simplemente la filosofía con la ontología” (Badiou, 2002: 36). ¿Qué es la ontología? *Grosso modo*, ontología es el discurso acerca del ser, esta ontología o filosofía, como representativa de una época, en su misma marcha se viste con ciertos matices peculiares. La metafísica del siglo xx posee, entre sus cualidades dominantes, la de enfrentarse al dato del devenir. En la introducción de *El ser y la nada*, Sartre (2000) dice acerca de la nueva metafísica que ya no hay un ser esencial y un ser aparente, no hay un adentro y un afuera ontológico.

Ahora bien, las dos nociones principales para remar mar adentro de la ontología del autor de *El pliegue* son la *repetición* y la *diferencia*. Mediante estas últimas logra reivindicar aquello que gran parte de la metafísica desdeñó: la pluralidad y la temporalidad. En su magna obra *Diferencia y repetición*, dice que: “la esencia y la interioridad del movimiento es la repetición” (Deleuze, 2002: 33s). El movimiento dibuja trazos diversos donde encuentra reiteración la repetición. A decir verdad, no son dos cosas distintas movimiento y repetición, no hay un adentro y un afuera. El devenir es uno; la confección filosófica que el autor francés diseña para el movimiento es mediante la noción de repetición.

La repetición marca la singularidad de cada trazo, la repetición es intransferible, no sucede en dos ocasiones, no tiene equivalente, es, en suma, irrepetible. El autor dice: “Repetir es comportarse, pero con respecto a algo único o singular, que no tiene semejante o equivalente” (Deleuze, 2002: 21). En la repetición se

conjugan la pérdida y la salvación, la vida y la muerte, se conjugan la mutación y retención del ser. En el movimiento se pone en marcha la mutación del ente, en el movimiento se desgasta —al tiempo que se transforma— la cosa, deja de ser lo que era y se perfila hacia otra configuración óptica. En el movimiento la novedad desfasa lo caduco. En el movimiento se reúnen la vida y la muerte, se conjugan la unidad y la transformación óptica. Este juego es incesante, no conoce reposo. Se trata de potenciar algo hasta su enésima capacidad. La repetición siempre es novedad, porque el movimiento actualiza posibilidades inéditas, porque en la repetición se actualizan las novedades potenciales y a su vez se potencian otras tantas por advenir, dejando atrás las ya consumadas. “Se trata de hacer de la repetición una novedad” (Deleuze, 2002: 28). Se diría más bien que la repetición es la novedad, es la actualización de la potencia, la ebullición de una posibilidad que adquiere rostro.

La repetición atañe al ser precisamente porque todo cambia. La repetición no es un concepto, la repetición es movimiento, esto “significa [que hay que entender] la repetición como movimiento real” (Deleuze, 2002: 53). La esencia del dinamismo es la repetición, a su vez la esencia de la repetición es la singularidad, tanto de ésta como del ser singularizable. La repetición no es algo abstracto, no es una idea, es algo que sucede de suyo. No obstante, si bien la repetición no es algo abstracto, no es una idea, también resulta claro que la repetición siempre será de algo, pues “no hay repetición sin repetidor” (Deleuze, 2002: 53). La repetición es un cántico de pérdida y de salvación, el movimiento es vida y muerte a la vez, pero sólo puede pervivir o morir lo singular, es decir, lo desigual en el ser.

Arribamos así a esta otra noción central en la ontología del autor francés: la diferencia. Si bien la noción de repetición reivindica la temporalidad de lo real, la noción de la diferencia reivindica todavía más la pluralidad. Al respecto dice: “La diferencia tiene su experiencia crucial: cada vez que nos encontramos frente a una limitación o dentro de ella, frente a una oposición o dentro de ella[...] semejante situación. Supone un pulular de diferencias, un pluralismo de las diferencias libres, salvajes o no domadas[...], una multiplicidad informal y potencial” (Deleuze, 2002: 92). La diferencia es correlativa de la repetición, y en ese sentido, se explica en un doble horizonte: tanto espacial como temporal. La diferencia queda afirmada en el devenir mismo que marca la actualización incesante de la novedad en el orden del tiempo, y a su vez finca los confines tenues donde se dejan en libertad las singularidades de cada diferencia en el orden del espacio. La realidad amanece como un todo dinámico, irreplicable en cada una de sus partes, una multiplicidad informal, caótica y potencial.

La afirmación insistente de la diferencia en Deleuze es precisamente porque no existe como cosa, más bien subsiste en el orden de lo real, no es un ente, mas queda plasmada en el proceso mismo de las transformaciones del ente. Se diría que es en cierto sentido la forma común en que proceden los distintos entes (Rajchman, 2004: 64). Los entes tienen en común ser diferentes; la manera de hacerse diferentes entre sí y consigo mismos es precisamente por la diferencia. La diferencia se encuentra esparcida por todo el ser, modulando sus múltiples declinaciones.

La diferencia también se opone a la idea, es decir, a la representación conceptual. La representación subyuga, petrifica, mediatiza; la representación cohibe la diferencia, la trastoca volviéndola identidad. La representación contradice la diferencia, la representación pasa por alto la diferencia. A decir verdad, según el francés, éste ha sido uno de los grandes errores de la metafísica: concebir la diferencia como un concepto, concebirla como identidad (Platón) o bien como contradicción conceptual (Hegel). De aquí que uno de los propósitos de Deleuze consiste en emancipar la diferencia de los lazos de la representación, emanciparla del yo, entendido como razón. Que la razón no señoree más la diferencia, sino la diferencia venga a proveer el molde del pensar. A este respecto dice el francés: “La representación deja escapar el mundo afirmado de la diferencia. La representación no tiene más que un solo centro [...], mediatiza todo, pero no moviliza ni mueve nada” (Deleuze, 2002: 100). Hay que desembarazar la diferencia del concepto. Se trata de una maniobra para dejar en libertad lo que no cabe en una representación. En la obra de Deleuze se “intenta liberar el pensamiento[...] de los diversos semblantes que adoptaron el don y el veneno en la lógica ‘trascendental’, la ‘dialéctica’ y la ‘simbólica’” (Rajchman, 2004: 56). Se trata de instalarse allende el concepto. Que el sujeto no sea más la medida del ser ni del pensar. Se trata de establecer la diferencia entre los conceptos y las cosas, pero no de hacer de la diferencia otro concepto.

Por otra parte, nuestro autor francés afirma que “de Parménides a Heidegger [...] nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco” (Deleuze, 2002: 71). Parménides ya había dicho que el Ser es uno. Aquí cabe mencionar que el autor francés fuertemente influido por las consideraciones de Spinoza vuelve a insistir en esta proposición y, aun más, la enriquece diciendo: hay un único Ser, sin embargo, éste posee diversos atributos y modos. En Spinoza ya encontramos un primer esbozo de la diferencia como estructura de la unidad del Ser. “En efecto —nos dice el autor francés— lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo

para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas” (Deleuze, 2002: 72).

Digamos que el Ser es uno, sin embargo, su diferencias individuantes son múltiples. En este punto, Badiou agrega: “el Ser es un solista con declinaciones múltiples” (Cfr. Badiou, 2002: 31). Estas diferencias individuantes pueden ser entendidas como entes o cosas. Lo esencial consiste en reconocer que únicamente hay un Ser y que los entes no son sino modalidades expresivas del Uno; lo idéntico en todos los entes estriba en que todos ellos son (Badiou, 2002: 44) y son diferentes. De esta manera, puede afirmarse que el Ser es uno, mientras que los entes son múltiples, cada ente es diferente, es singular y además se encuentra en proceso de devenir, es irreplicable respecto a sí mismo y respecto a los demás, cada ente es una unidad entitativa, es una diferencia. El Ser es uno, la inmanencia ontológica en el autor de *El pliegue* se logra perpetuar a condición de que sea la misma diferencia quien tienda los lazos implicadores de lo diferente. “Esto significa tan sólo que la diferencia está esencialmente implicada, que el ser de la diferencia es la implicación” (Deleuze, 2002: 341). El Ser para Deleuze es un todo reunido por los lazos que infunde la fuerza implicadora de la diferencia y la repetición. En otra parte dice que el Ser es este espacio “en el que los puntos relevantes se entrelazan los unos con los otros, y donde la repetición se forma” (Deleuze, 2002: 53). A propósito de nuestro autor, Badiou agrega, “el Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos se comunican” (Badiou, 2002: 24). El Ser es un todo engarzado, es un todo reunido por la función implicadora de la diferencia. Para Deleuze el Ser efectivamente es uno, es eterno, pero la inmutabilidad ya no priva como nota dominante, como otrora sucediera en Parménides. En *Imagen y movimiento* nuestro autor concluye: “Gracias al movimiento, el todo se divide en los objetos, y los objetos se reúnen en el todo: y entre los dos, justamente todo cambia” (Badiou, 2002: 63s).

4

Particularmente llama la atención que pese al océano de distancia tejido por más de dos mil años que separan a Parménides de Deleuze la experiencia del Ser se retiene en sus líneas más generales, a tal grado que podemos hallar, amén de sus discrepancias, semejanzas asombrosas. Pero el asombro sobreviene con más fuerza al percatarnos de que el eleata, en el ámbito griego, no fue el único en apropiarse y tematizar acerca de la experiencia del Ser. De cierta manera, los antiguos griegos estaban anclados en esta experiencia, habitaban en el seno de esta experiencia. Y el asombro nos cobija al descubrir que de alguna manera en la imagen que el autor

francés dibuja del Ser se reaviva, en cierto sentido, la vieja concepción ontológica columbrada desde hace mucho por los viejos presocráticos, y como muestra bástenos un botón: Anaxágoras de Clazómenas.

En el fragmento B 6, Anaxágoras describe la experiencia de la unidad del Ser bajo los siguientes términos: “Y dado que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, así también deben estar todas las cosas en todo. Y no se puede existir separadamente, sino que todas las cosas participan en una porción de todo”. En el fragmento B 8, Anaxágoras agrega: “No están separadas las cosas entre sí en el único mundo” (Anaxágoras, 1995: B 8). Para Anaxágoras, y en general para los presocráticos, la experiencia del Ser va encaminada hacia la reunión de la totalidad de lo que es. La experiencia del pensamiento del Ser se reaviva y retiene en dirección a la reunión total de lo que es: sólo hay un Ser, y al interior de éste ninguna de sus partes se encuentra allende, todo está repleto de ser; en el Ser todo se entrelaza, todo tiene que ver con todo. El Ser lo posee todo, lo contiene todo. El hombre sabio resulta de esta experiencia, a saber, es quien ha explorado esta experiencia, y quien desde la misma se conduce en la vida, tal como lo dice Heráclito en el fragmento 41.

Parménides mismo, en las líneas generales de su ontología, coincide en la experiencia de la univocidad del Ser. En los fragmentos BVIII 6, 23 y 24, el eleata dice que “el ser es uno y continuo”, “nada hay que llegue a romper su continuidad, puesto que todo está lleno de ser”. Podría decirse que tanto para Anaxágoras como para Parménides el Ser es un todo reunido, es un *plenum* ininterrumpido, repleto de ser por doquier y, lo más importante, el Ser se contiene a sí mismo, no hay nada allende. Sólo hay Ser, por doquier el Ser, no importa donde comience ni donde termine, pues ahí hay ser: “Indiferente será para mí el lugar donde comience, porque a este punto tendré que volver de nuevo” (Parménides, 1981: BV 1). El Ser se encuentra igualmente distribuido en todo lo que es, no hay porciones donde haya más ser que en otras. En los fragmentos BVIII 31, 42 y 25 el eleata agrega que el Ser se “mantiene en los lazos del límite que aprisiona su contorno”, “el ser está terminado”. Y como reunión total y final en el Ser “el ente se reúne con el ente”. El Ser es uno, es un todo engarzado.

En Heráclito se puede desprender una concepción ontológica semejante a la del eleata, claro, con sus matices particulares. Al respecto diremos sólo lo siguiente: existen en Heráclito dos momentos inductores hacia la univocidad del Ser. En B 32 dice “Uno, lo único sabio”. Sabio significa alcanzar no el Uno, sino el punto de reunión donde todo converge, idea que también esboza en B 41: la sabiduría consiste en reconocer que el todo es gobernado por uno, a saber, por el logos, desde cada una de las cosas. La sabiduría consiste en reconocer que sólo

hay Ser, y que éste se encuentra esparcido por doquier. Sabio es aquel que hace suya la experiencia de que todo es uno. Cada cosa en particular refiere a una totalidad regida por la ley del cambio. Hay que aprender a mirar en cada cosa ese régimen total. Cada cosa en devenir es la manifestación expresa del todo, porque expone primeramente lo común que es su estar siendo como tiempo, lo común y lo general es el cambio mismo. El segundo momento hacia la unicidad del Ser en el efesio también está propiciado por el devenir. Devenir quiere decir sobrevenir dialécticamente. Lo que es deviene dialécticamente, es decir, deviene conjuntamente, el devenir implica el grupo, implica la totalidad. Cada cosa, al devenir, se conjunta con las demás, se conjunta con el resto de lo que es. Por la oposición se conjuntan las cosas. En B 8 Heráclito dice que de la oposición surge la armonía, es decir, los contrarios —en su condición de opuestos—, al devenir, se corroboran conjuntándose. La oposición entre los entes no disgrega el conjunto de lo real, antes bien, constata su unidad; lo que deviene se encuentra estrecha y necesariamente vinculado en reciprocidad con lo que conjuntamente deviene. En el efesio, la dialéctica vincula, permite conectar cada cosa con el resto de lo que es. De esta manera, la unicidad del Ser se explica por la forma dialéctica del devenir. Por la dialéctica, todo lo real deviene y se entrelaza, se interconecta, se unifica. En este sentido, cada una de las cosas implica al todo; cada una se encuentra irremisiblemente unida con el todo. La experiencia de la unidad de la totalidad se hace asequible en cada ente; el ente es la puerta a través de la cual se puede acceder a la experiencia de la *omnitudo* de lo que es, precisamente porque cada cosa al cambiar se engarza al resto de lo real. Con esto vemos que en Heráclito el devenir es el principio de unidad del Ser. El Ser es uno, se enciende según medida y se apaga según medida. La unidad del Ser desde siempre ha sido, el cambio del ente es lo que permite el dinamismo en la estructura del absoluto.

También para Deleuze el Ser es un todo engarzado, es un todo repleto, infinitamente diferenciado, pero al fin un todo lleno, en donde todo se encuentra interrelacionado. En el Ser, dice el francés, “lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma” (Deleuze, 2002: 409), el vínculo que afianza la unidad del Ser transita por las venas que tiende a lo largo y ancho la diferencia, acoplando lo diferente.

Cabe hacer la aclaración de que ahí donde los caminos filosóficos del eleata y el francés parecen coincidir salen disparados repeliéndose, cayendo este último en territorio vecino a la filosofía del efesio. Este movimiento repulsivo nos lo descubre el meollo de cada ontología, cuando —al instalarnos en el epicentro de las dos maneras de acometer la experiencia del ser— se dibujan los distintos trazos que inducen a cada cual a la inferencia de que el Ser es uno. En términos

generales, los tres comparten los matices más sobresalientes acerca del Ser. Para éstos, el Ser es Uno, sólo hay un Ser y éste es un todo reunido. El Ser es eterno. En el eleata y el pensador francés ambos la unicidad del Ser cohibe la trascendencia: no hay nada más allá del Ser. No hay nada que se sustraiga al Ser. La discrepancia entre Parménides y Deleuze parece estar en aquella nota que para el eleata refulge como preeminente, a saber, la inmutabilidad; mientras que para el francés, como en Heráclito, la nota eminente del Ser sería la estructura dinámica en su interior.

¿Cómo llega cada cual a establecer la unidad del Ser? La unidad del Ser en Parménides es un dato que no se ha gestado, es decir, la unidad del Ser no ha sido el resultado de alguna posibilidad, el Ser desde siempre ha permanecido unido, el Ser ya de suyo está repleto de ser, sin fisuras, sin posibilidad de brechas o fracturas, es decir, la unidad es punto de partida y no un resultado. Aunque cabe aclarar que este punto de partida resulta luminoso luego de todo un proceso de búsqueda. Curiosamente el Ser en Parménides no ha venido a ser, desde siempre ha sido; sin embargo, la verdad de su experiencia adviene siempre ulteriormente. Se diría que ontológicamente el Ser se encuentra ya desde el inicio antes de toda búsqueda, pero epistemológicamente la verdad del Ser es ulterior. Si bien es cierto que el Ser no está más allá del ente, también es cierto que el Ser no es reductible a un ente. Lo inmediato es el ente y en su conexión se puede atisbar la *omnitudo* del Ser que al sobrepasar la determinación de cualquier ente se torna inconmensurable, en la medida en que se afianza como eterno e inmutable. Cabría agregar que la noción de inmutabilidad no es un dato, el dato es el movimiento, sino antes bien una construcción, es una inferencia, una conclusión.

En este sentido, si bien es cierto que la experiencia de la *omnitudo* del Ser en Parménides no se reduce a la experiencia de un ente, también es cierto que ontológicamente no se da más allá del ente. La plenitud del Ser, como un *plenum* ininterrumpido adquiere sentido atendiendo al dato de que quienes se encuentran precisamente conectados al interior del Ser son evidentemente los entes, de tal manera que si bien el Ser no es lo primero en conocerse, tampoco puede conocerse más allá de lo primero conocido.

Considero que la noción de inmutabilidad en Parménides viene sugerida por la exigencia racional de algo permanente sobre lo cual pueda descansar confiadamente tanto la razón como la existencia. La razón griega pudo descansar en la seguridad que le confería la idea del Ser eterno e inmutable proferido por Parménides. Resulta un tanto obvio que la región donde la filosofía encontró lo permanente, muy a pesar de Heráclito, fue en el ámbito de la abstracción racional, en la desconexión del mundo de los datos que confieren los sentidos.

Por el contrario la reunión total del Ser en el francés vendría a ser un resultado, es decir, esta reunión se alcanza, se retiene y se renueva mediante el concurso de la diferencia, mediante el curso del devenir. En cierto sentido, la filosofía del francés es un contradiscurso, respecto de los planteamientos del eleata. Dice Badiou (2002: 28) que el método de Deleuze parte siempre del caso a la reflexión y no a la inversa, se trata de anteponer los datos de los casos a las conclusiones de la razón. Los dos puntos de partida de la meditación del francés son precisamente los datos de la temporalidad y la pluralidad de la realidad. La realidad —que es el dato— se da en una suerte de mosaico multiforme tallada en distintos colores en movimiento. La realidad se da como diferencia y como repetición.

El Ser no es una conclusión, sino el punto de partida: “Debemos decir a la vez que el ser es positividad plena y afirmación pura” (Deleuze, 2002: 398). En contraste con el eleata, el Ser no es ulterior, no es producto de una conclusión; por el contrario, la filosofía del francés se caracterizaría por una atenta amonestación por colocar el Ser fuera de la representación, es decir, al margen de la categoría de identidad. El Ser ahora ya no puede pensarse como identidad, tiene que pensarse como diferencia.

Puede decirse que la exigencia de la diferencia como pauta para el pensamiento del Ser en un autor como Deleuze viene impuesta por la ineludible positividad del dinamismo de la realidad. Supongo que se trata de otro camino de exploración filosófica, que se asemeja un tanto al insinuado desde hace ya un buen rato por los sistemas del viejo Anaximandro [Recordemos su sentencia: “Ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario, pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de injusticia según el orden del tiempo” (1995, B 1)] y de Heráclito, aunque cabe aclarar que la circunstancia, sin embargo, es enteramente otra. Anaximandro y Heráclito abren un camino inédito de exploración filosófica, matizado fuertemente por el dato constante del devenir y, desde luego, por el de la pluralidad de lo real, ambos hallan en el mismo devenir la regularidad estable para la inteligibilidad de la realidad: lo permanente es la forma del cambio. Todo pasa y todo cambia, excepto la forma del cambio. En Heráclito existe toda una consideración acerca de lo permanente, lo permanente no es una construcción del método o de la razón, es antes bien un dato, es un hecho: lo permanente es la forma del cambio, y sobre esta permanencia reposa la posibilidad del conocimiento. Lo permanente en el efesio no es algo constante, es forma, es la forma del cambio. El camino filosófico del devenir, en cierto sentido, es truncado por la equiparación entre el ser y lo atemporal, equiparación promovida por la metafísica clásica desde Parménides.

En cierto sentido, la consigna de la metafísica moderna se traza en el compromiso por reivindicar el dato del devenir y la pluralidad como pieza inicial en la meditación del Ser. Cabe aclarar que dicho propósito metafísico trata de recuperar un camino de exploración ensayado desde hace tiempo por los griegos hasta Parménides. Deleuze, sin duda, es uno de los baluartes que han contribuido a esta tarea. En la filosofía del francés quedan resaltados los principales momentos del pensamiento de Heráclito. La imagen de la realidad que puede desprenderse de ambos es una suerte de *teatrum* enteramente dinámico. Heráclito lo referiría mediante esta sentencia: “Al ser alimentado de la misma manera que la llama [...] el sol siempre sería nuevo continuamente” (Heráclito, 1995: B 6). Al ser alimentada cual si fuera una llama, la realidad se renueva continuamente. Por su parte el francés diría que “gracias al movimiento, el todo se divide en los objetos, y los objetos se reúnen en el todo[...], todo cambia” (Badiou, 2002: 63s). Deleuze y Heráclito son pensadores del Ser, en ambos encontramos la comunidad temática entre el Ser, el tiempo y la razón. Para ambos el Ser es uno; la unidad resulta del devenir; en ambos, el devenir y la pluralidad no son invención de teoría, sino un hecho *extramental*. El Ser también es *extramental*, es decir, no es un concepto.

Podría atisbarse una discrepancia entre el efesio y el francés a propósito del sentido del devenir, ya que, si bien es cierto que ambos conciben la realidad como una totalidad enteramente dinámica, el devenir, en el efesio, transcurre con orden y medida, es decir, todo cambia con orden y medida, aunque el devenir implique la vida y la muerte: “Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire” (Heráclito, 1995: B 76, 88). Sin embargo, esta noción de medida en el devenir desde la concepción de Heráclito decanta finalmente en la noción de ley, con lo cual se inhibe cualquier dejo de posibilidad para alguna suerte de delicuescencia ontológica. El efesio dice al respecto: “Todas las cosas son gobernadas por el Rayo” (Heráclito, 1995: B 64), y en otra parte agrega: “El sol, pues, no traspasará sus medidas; si no las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo” (Heráclito, 1995: B 94). La imagen que puede desprenderse de esta concepción es la visión de una realidad enteramente dinámica, pero sin sitio alguno para el azar. Heráclito, indudablemente, representa el antecedente de la sentencia de Leucipo: nada sucede por azar, sino por necesidad y conforme a la razón.

Por el contrario, para el pensador francés el dato del devenir es quien infunde la integral afirmación del azar en el orden de lo real. El reino del movimiento es asimismo el reino del azar. Pese a esto, Deleuze queda ubicado en una coordenada muy comprometedora, a saber, en el entrecruzamiento de Parménides y Heráclito.

Bibliografía

- Anaxágoras (1995), "Fragmentos", en *Los filósofos presocráticos II* [versión castellana de Nestor Luis Cordero, Ernesto la Croce], Madrid, Gredos, pp. 396-402.
- Anaximandro (1995), en *Los filósofos presocráticos I* [versión castellana de Conrado Eggers Lan et al.], Madrid, Gredos.
- Badiou, Alain (2002), *Deleuze, el clamor del Ser*, Buenos Aires, Manantial.
- Deleuze, Gilles (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Demócrito (1990), "Fragmentos", en *Los filósofos presocráticos III* [versión castellana de Armando Poratti et al.], Madrid, Gredos, pp. 386-422.
- Heráclito (1995), "Fragmentos", en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito*, México, Siglo XXI, pp. 28-47.
- Parménides (1981), "El poema acerca de la naturaleza", en *Escuela de Elea* [versión castellana, J. Antonio Muíñez], Buenos Aires, Aguilar, pp. 45-57.
- (1997), "Fragmentos", en *Los filósofos presocráticos I* [versión castellana de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia], Madrid, Gredos, pp. 474-482.
- Rajchman, John (2004), *Deleuze, un mapa*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Sartre (2000), *El ser y la nada*, México, Alianza.

Recibido: 2 de enero de 2006

Aceptado: 22 de agosto de 2006

Rush González es candidato a doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es maestro en filosofía contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México y ha publicado los siguientes libros: *La genealogía del dolor* (México, 1994), *El retorno a la metafísica* (México, UAEM, 2002), *La revolución del rock* (México, Fantasmagórico, 2003) y *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento* (UAEM, 2003). Es profesor e investigador en la Facultad de Humanidades de la UAEM.