



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

González, Rush

En pos de una ontología radical a partir de Gilles Deleuze

Contribuciones desde Coatepec, núm. 14, enero-junio, 2008, pp. 11-26

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101401>

- 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 pos de una ontología radical a partir de Gilles Deleuze

In pursuit of a radical ontology since Gilles Deleuze

RUSH GONZÁLEZ¹

Resumen: Se esboza el camino del pensamiento de Gilles Deleuze en pos de una ontología estricta y radical. Dicha trama comienza con la crítica al esquema dualista de la ontología de Platón; ésta contrajo como primer compromiso la moralización de la metafísica, promoviendo con ello una efectiva escatología del ser; es decir, la gradación del ser, la cual va desde la idea del Bien hasta el casi Ser. Deleuze piensa que el porvenir de la ontología estriba justamente en la superación de esta visión escatológica de Platón. Asimismo, piensa que en la historia de la filosofía han existido tres esfuerzos aislados encaminados hacia la superación de la visión dualista del ser marcados respectivamente por Duns Scoto, Baruj Spinoza y Friedrich Nietzsche.

Palabras clave: Ontología, Ser, escatología, Bien.

Abstract: This document presents an outline of Gilles Deleuze's thoughts in pursuit of an strict and radical ontology. This scheme begins with a review to the dualistic argument from Plato's ontology: its first commitment was the moralization of the metaphysic, promoting with this an effective eschatology from the Being, that is, the gradation of the Being, which is going from the idea of the Good to the almost-Being. Deleuze thinks that the future of the ontology rest right with the overcoming the eschatology vision from Plato. In this manner he thinks that the History of Philosophy have existed tree isolated efforts in the way toward the overcoming of the dualistic vision of the Being respectively represented by Duns Scoto, Baruj Spinoza and Friedrich Nietzsche.

Keywords: ontology, Being, eschatology, God.

El presente texto expone los episodios principales por los que transita el anhelo de una ontología radical a partir de la obra de Gilles Deleuze.

¹ Facultad de Humanidades de la UAEMÉX. Correo electrónico: rushlogo@yahoo.com.mx.

Gilles Deleuze es un pensador francés enclavado en la problemática fundamental de la filosofía del siglo xx. Su obra es muy controvertida precisamente por su estilo demoledor e incendiario. El diálogo que establece con la tradición adquiere el cuerpo y aspecto de una crítica radical y voraz.

Nuestro autor piensa que el porvenir de la filosofía se finca en la posibilidad de disolver la imagen clásica del pensamiento. El porvenir de la meditación ontológica se encuentra justamente en pensar el ser como Diferencia. Sin embargo, la diferencia no se concibe sin la repetición, pues sólo en el contraste entre la diferencia y la repetición el ser adquiere la univocidad cabal y terminante. Diferencia y repetición son correlativas y representan el cariz esencial de la ontología de Deleuze. El camino hacia la univocidad del ser, desde la óptica de nuestro autor, posee tres momentos claves, marcados respectivamente por Duns Scoto, Baruj Spinoza y Nietzsche.

Este es pues, un intento por rastrear las pautas deleuzianas hacia la univocidad del ser en las páginas de la tradición filosófica.

Podría decirse que la filosofía de Gilles Deleuze se traza con todas las vicisitudes de una ontología radical y estricta. Su preocupación por el ser se asoma desde sus primeros escritos, tal como lo refleja la factura de su tesis doctoral, la cual lleva por título precisamente *Spinoza y el problema de la expresión*. El análisis parsimonioso de la obra de Spinoza permite a Deleuze volcarse hacia el interior de la meditación del ser y encuentra, justamente en la obra del pensador holandés, elementos importantes que signarán en adelante la ontología de nuestro autor francés. Según Alain Badiou, “Deleuze identifica pura y simplemente la filosofía con la ontología” (2002: 36). La filosofía es ontología. El ser no es un problema entre otros tantos, el ser nos sale al paso y demanda en cada momento nuestra atención; en este sentido, el ser representa el problema por excelencia, el ser representa el origen y pauta para el pensar. Esto no es novedad para Deleuze, sin embargo, la meditación que nos ofrece ciertamente posee su originalidad.

Desde luego, no es original pensar el ser; sin embargo, sí lo es el estilo con que se piensa en cada época. Digamos que cada época confiere ya de sí un rasgo propio al pensar. Dice Badiou, “en definitiva, el siglo [xx] habrá sido ontológico” (2002: 35), precisamente por su eminente insistencia en la cuestión del ser. La filosofía de Deleuze, sin duda, orquesta y pone en circulación una *crítica demoledora* contra la imagen clásica del pensamiento (Zourabichvili, 2004: 14). La tradición, que va desde Platón a Heidegger, está vestida con las ropas de la imagen dogmática, misma que se caracteriza por la atemporalidad del ser y la preeminencia de la razón. Para nuestro autor francés, la posibilidad del porvenir de la filosofía puede contarse a condición de la disolución de esta imagen clásica

del pensamiento. En cierto sentido podría decirse que la factura de la filosofía del autor francés parte del pretexto de disolver críticamente la imagen dogmática del pensamiento que la filosofía arrastra precisamente desde Platón. Esta crítica le va dando las pautas necesarias, al francés, para ir ajustando cuentas con la tradición, al tiempo que introduce en la misma marcha un nuevo enfoque del quehacer filosófico.

Desde mi punto de vista, son tres los grandes ejes de la crítica deleuziana contra la imagen dogmática de la filosofía. Así, se encuentra, en primer lugar, la embestida contra la imagen moral de la filosofía; en segundo, la embestida contra la visión holgada del conocimiento sustentado en el *a priori* de una buena voluntad y posibilitado por el principio de identidad; y, en tercero, la concepción del ser como identidad.

Diré ahora algunas palabras respecto a la imagen moral de la filosofía y a la visión, que he denominado, holgada del conocimiento, pues afectan y aluden directamente a nuestro tema de interés.

Deleuze afirma que la tradición es una suerte de escuela de intimidación, pues ha hecho creer que no es posible la factura de una reflexión filosófica sin el conocimiento previo de las voces vertidas por los maestros de la filosofía; esto constituye un gesto de coerción y de intimidación. Por lo tanto, la consigna de la filosofía contemporánea habrá de consistir en liberar al pensamiento de este lastre. Un elemento común que presenta la tradición, y que el autor francés logra olfatear con diáfana lucidez, es el dejo moral que sobreabunda por doquier. Ya desde Platón, la verdad se dice sólo del Bien, por ello el autor francés dice:

Cuando Nietzsche se interroga sobre los presupuestos más generales de la filosofía, dice que son esencialmente morales; pues sólo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza y el pensador una buena voluntad; y sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero. En efecto, ¿qué otra cosa que no sea la Moral y ese Bien que consagre el pensamiento a lo verdadero y lo verdadero al pensamiento? (Deleuze, 2005: 205).

La filosofía no ha pensado el ser en términos de la verdad, sino en términos del Bien. La filosofía desde sus albores tomó la determinación de ceñir la realidad y el pensamiento bajo una estructura moral, es decir, la verdad del ser es pensada mediante las nociones de lo bueno y lo malo. La filosofía ha venido midiendo el ser con el metro del bien y del mal. Deleuze dice:

Porque la moral implica siempre algo superior al Ser. Lo que hay superior al Ser es algo que juega el papel... del Bien; es lo Uno superior al Ser. En efecto, la moral es la empresa del juzgar no sólo todo lo que es, sino al Ser mismo. Ahora bien, sólo puede juzgar al Ser a nombre de una instancia superior a él (Deleuze, 2004: 46).

En la imagen clásica del pensamiento se implementa el tribunal del juicio moral y el ser queda subsumido a dicho tribunal, es decir, el ser ha tenido que ceñirse al tribunal del juicio moral. Y es justamente esta imagen moral del pensamiento la que ha introducido la, por así decirlo, estratificación del ser o, para decirlo en términos más precisos, el juicio moral introdujo la graduación del ser y de la verdad en la filosofía. Tal como se expone en las obras de Platón y Aristóteles: el ser posee grados. El ser va del casi-ser hasta el Bien, o del casi-ser al acto puro. Ahora, según Deleuze, de lo que se trata es que la meditación del ser quede liberada del tribunal del juicio moral, que el ser no continúe anclado al criterio del Bien. Pues este criterio representa, en efecto, el tribunal de la razón que se piensa omnisciente sobre el ser. El ser está más allá del bien y del mal.

Ahora, respecto a lo que he denominado visión holgada del conocimiento, Deleuze va a formular una crítica voraz contra la imagen clásica. En primer lugar, le parece un tanto sospechosa la creencia de un pensamiento *natural* enderezado *naturalmente* hacia la verdad (Zourabichvili, 2004: 16), el cual reposaría en la buena voluntad del pensador, como si ya estuvieran originalmente preconvenidos el pensamiento y el anhelo de verdad. Efectivamente esto es partir de un *a priori*, posible sólo si dicha ecuación reposa en la idea moral del Bien, como si ya estuviera prefigurada la ruta del anhelo del pensar, como si el pensar desde su origen tuviera *a priori* una ruta señalada. Según Deleuze, “sólo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza y el pensador una buena voluntad, y sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero” (Zourabichvili, 2004: 19). También podría decirse que, en efecto, nada garantiza que el pensamiento esté desde siempre en busca de lo verdadero, o que quiera naturalmente la verdad; porque en definitiva no hay tal verdad preexistente y tampoco la ruta prefigurada para el pensar; en esta otra imagen del pensamiento no existen metas establecidas *a priori*, el pensamiento ahora se concibe como una aventura sorteada por doquier, por el azar. Esta fórmula en donde se hace coincidir el pensamiento con el anhelo de la verdad, efectivamente, es un ideal platónico, ideal sostenido sólo a costa de insistir en la preexistencia de la verdad entendida como Bien.

En este mismo sentido, el autor francés remarca que la filosofía ha reincidido en una especie de círculo vicioso cuando ha llevado a efecto la operación

epistemológica de la representación, coronando básicamente dos figuras para el pensamiento del ser, a saber, *la analogía y la identidad*. Al respecto, el autor francés nos dice: “El elemento de la representación como «razón» tiene [como] aspectos principales: la identidad, en la forma del concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos *determinables*” (Deleuze, 2002a: 63). Según nuestro autor, la consigna de esta reincidencia en el modo de la representación ha pretendido, ante todo, pensar el ser como Identidad, como inmutabilidad. La filosofía, así, mide su ambición por la naturaleza del objeto idéntico y permanente. El ser, en aras de una razón que procede mediante las figuras de la analogía y la identidad, irrevocablemente trastocará el ser en una identidad inamovible, es decir, pensará un ser allende al dinamismo y libre de cualquier afección del tiempo. Y esto, en efecto, es una suerte de antropomorfismo, es una suerte de invención de la propia razón. La metafísica se queda con sus propias maquinaciones, pero no con el ser; pues la metafísica “no sabe pensar, no piensa todavía, [el ser] permanece impensado” (Zourabichvili, 2004: 51). Las preguntas entonces son ¿por qué continuar otorgando suma preferencia a las figuras de la analogía y la identidad?, ¿por qué insistir en la petrificación del ser a costa de un mal hábito de la razón? La filosofía ahora tendrá la consigna de arriesgarse a pensar el ser bajo otras figuras, tendrá que romper el aprisionamiento del principio de identidad que subsumió durante tanto tiempo la meditación del ser.

Resulta un tanto curiosa la ruta que emprende el análisis crítico de Deleuze para develar las razones más profundas de la idea del ser inmutable de la metafísica clásica, encontrando, justamente, tanto en la imagen moral del pensamiento como en la configuración de la razón en la imagen dogmática, las razones más profundas de esta inamovilidad del ser. Deleuze diría que una de las consignas de la filosofía contemporánea consiste en que ésta habrá de permitir la emancipación del ser respecto del tribunal del juicio y trastocar la imagen moral del pensamiento. Pues ha sido el señorío de la razón sobre el ser lo que le ha compelido a morar en las celdas de la identidad. No es la razón la pauta del ser, sino justamente a la inversa, el ser la pauta y medida del pensamiento. El ser no es una idea, no es un concepto; por el contrario, se remonta más allá del concepto, constituye el afuera, pues representa propiamente el comienzo. Al respecto el autor francés dice: “El verdadero comienzo está necesariamente fuera del concepto, o en el límite del concepto, y depende de la capacidad de este último para no cerrarse sobre sí, para implicar al contrario, la relación con el afuera de la que extrae su necesidad” (Zourabichvili, 2004: 27). Esto exterior es justamente el ser, de donde el concepto extrae su necesidad en el orden lógico. El concepto se da en el ser, no obstante, no se confunde con el ser, sin embargo, en su facturación queda implicado precisamente con el ser.

Asombrosamente, la imperiosa fuerza por atraer el ser hacia la imagen de la Identidad en la metafísica clásica es justamente lo que ha provocado la estratificación y equivocidad del ser. Es decir, la concepción del ser como Identidad ha dado origen a la gestación de dos hipótesis, que a la luz de la óptica de nuestro autor francés relucen muy sospechosas, a saber: la idea de que el ser posee grados, y de que al ser se accede mediante subterfugios teóricos inventados artificialmente, tales como la dialéctica en Platón y Hegel (Deleuze, 2002a: 111); en estas dialécticas el ser es lo remoto y sólo por el concurso de la mediación es posible atisbar el ser, cual si fuera una instancia ulterior de llegada; aquí, el ser se viste con las ropas de la equivocidad, pues en más de una forma se encuentra ausente y ha menester de formulaciones conceptuales e hipotéticas para acceder a él. Debo subrayar que es justamente este punto en donde la filosofía de Deleuze encuentra su punto de inflexión: no se trata de seguir pensando al ser como identidad, ni acceder a éste por equivocidad. El ser no es algo ulterior, no es producto de una hipótesis. Es afirmación y positividad pura. El francés dice: “Debemos decir a la vez que el ser es positividad plena y afirmación pura” (Deleuze, 2002a: 398). Ahora, en Deleuze se trata más bien de emprender una ontología en donde el ser se piense como Diferencia, en donde el libre fluir de las formas de lo que es permita a la filosofía acceder a la experiencia de la univocidad del ser sin subterfugios formales que entretengan o distraigan el ejercicio del pensar. Se trata de trastocar la imagen tradicional del pensamiento mediante la afirmación de la positividad del ser como puro devenir, sin el riesgo de dislocarlo o subdividirlo en distintos grados.

Para Deleuze el ser es uno, como decía el viejo Parménides. De hecho, nos dice, “de Parménides a Heidegger..., nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco” (Deleuze, 2002a: 71). Cabe señalar que la *univocidad*, junto con la *diferencia* y la *repetición* constituyen los elementos cruciales que fincan la especificidad de la ontología en Deleuze. Cabe mencionar también que reconoce cierta estructura en la metafísica clásica desde donde se esboza ya el camino hacia la univocidad del ser; esta difícil marcha se deja atisbar en tres episodios insólitos en la trama de la tradición, representados respectivamente por Duns Scoto, por Baruj Spinoza y por Nietzsche. Estos tres autores, según el francés, constituyen los pilares hacia la ontología de la univocidad y la diferencia, o *filosofía del acontecimiento*, tal y como nuestro autor denomina su propia filosofía (Zourabichvili, 2004: 123).

En su obra magna titulada *Diferencia y repetición*, el autor francés nos dice: “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. Nunca hubo más que una sola ontología, la de Duns Scoto, que da al ser una sola voz. Decimos Duns Scoto porque supo llevar al ser unívoco al más alto grado de sutileza”

(Deleuze, 2002a: 71), a pesar de que el ser en Scoto permanentemente corre por el filo de la abstracción, pero sin el temor de quedar volcado al vacío. Scoto supo mantener el timón de su barca filosófica en la ruta de la univocidad, forjando la idea de un ser *neutro o indiferente* a sus divisiones fácticas. El ser no está más allá de su división territorial, como tampoco la división territorial se encuentra más allá del ser.

El ser en Scoto efectivamente posee la nota de necesidad, de primer eficiente y eternidad, tal como lo define en el *Tratado sobre el primer principio* donde dice: “Lo incausable es un ser necesario para sí” (Scoto, 1985: 76), a partir del cual se han generado todas las demás cosas: “Una única naturaleza existente es la primera..., de forma que cualquier otra es posterior a aquella primera” (Scoto, 1985: 88). Aparentemente esto último es una tautología que resultaría tan evidente para el sentido común. Sin embargo, lo que debe resaltarse es justamente la implicación que se dibuja entre la causa eficiente y el efecto; lo efectuado, en este caso, son precisamente las cosas que poseen como nota distintiva la finitud; y a propósito de lo finito, el filósofo escocés dice: “Todo lo finito es excedido [...] Entre la naturaleza de los entes hay alguna excedente” (Scoto, 1985: 64, 82). Evidentemente, la noción de finitud posee como correlato esencial la noción de limitación, no obstante, el filósofo aquí nos está mentando la presencia de algo que excede la finitud de cada ente. Esto que excede al ente particular es justamente la alusión del Primer principio, que precisamente por ser primero no está aparte de lo generado, sino por el contrario, *lo envuelve y lo implica*. El Ser es uno, aunque indiferente, o neutro, respecto a las divisiones formales o modales que se suscitan de hecho y transitan vertiginosamente en el interior de éste. Scoto dice:

Tú eres el primer Eficiente. Tú eres el Fin último. Tú eres el supremo en perfección y trasciendes a todo. Tú eres completamente incausado y, por tanto, ingenerable e incorruptible; en verdad, es imposible que no seas porque, por Ti mismo, eres el ser necesario; y por eso eres eterno porque tienes al mismo tiempo una interminabilidad de duración sin potencia para la sucesión. Porque no puede haber sucesión si no es en lo que continuamente está causado, o al menos en ser dependiente de otro [...] Tú puedes querer simultáneamente todo lo causable, contingente y libremente, y queriéndolo puedes causarlo [...] Tú estás en el límite de la simplicidad, no teniendo partes realmente distintas ni realidades en Tu esencia que no sea la misma realmente... Tú eres el único [absoluto] fuera del cual no hay otro (Scoto, 1985: 148-149, 152).

El filósofo escocés termina su texto proclamando la univocidad del absoluto, fuera del cual no hay lugar para otro, y que si bien este absoluto es indiferente a

los detalles que acontecen en el interior del mismo, no por ello está *separado* del ente finito. El ser, desde la perspectiva de Scoto, no se concibe como trascendencia sino como unívoco.

El segundo momento de la univocidad del ser, según nuestro autor francés, está marcado por Baruj Spinoza. La filosofía del pensador holandés ciertamente registra un avance respecto del pensamiento de Scoto, y este avance se deja ver cuando de la concepción del ser neutro o indiferente que sostenía el escocés, ahora con Spinoza se pasa a la afirmación radical del ser mediante la noción de expresión, y aun más, en la filosofía del pensador holandés se pone en marcha una operación que tiende hacia la desestratificación del ser, mediante la cual la sustancia, al fin, reluce como efectivamente una sola sin grados: los modos y los atributos, en todas sus modalidades, expresan la omnitudo del ser. La expresión constituye propiamente el elemento que permite la vinculación de lo que es precisamente en la univocidad del ser. Cada ente expresa el ser. La expresión es lo que permite la configuración de la afirmación pura del ser, y es al mismo tiempo el nexo que permite la reafirmación de la univocidad ontológica.

“Cada atributo expresa una esencia, pero en cuanto expresa en su género la esencia de la sustancia; y como la esencia de la sustancia engloba necesariamente la existencia, es función de cada atributo expresar, junto a la esencia de Dios, su existencia eterna” (Deleuze, 1996: 9). Dios se expresa a sí mismo antes de expresarse en sus efectos. Es decir, Dios se reafirma expresándose en sus efectos, y los efectos, a la vez, manifiestan la inconmensurabilidad de Dios. Entre Dios y sus efectos no existe una desarticulación, sino justamente una implicación ontológica, a través de la cual reluce la univocidad del ser. Pues, el efecto sólo se explica por su causa eficiente, y a su vez la causa es atisbada a partir y a través de sus efectos. Spinoza mismo dice: “Todo cuanto existe, expresa la naturaleza o esencia de Dios de un modo cierto y determinado, todo lo que existe, expresa de un modo cierto y determinado la potencia de Dios, la cual es causa de todas las cosas, y, por tanto, debe seguirse de ello algún efecto” (Spinoza, 2000: 36).

Nuestro autor francés, explicando precisamente a Spinoza, opina:

La ontología pura de Spinoza se presenta como la posición única absolutamente infinita. La sustancia absolutamente infinita es el ser. El ser en tanto Ser. Los entes ya no serán seres, serán lo que Spinoza llama modos, los modos de la sustancia absolutamente infinita. ¿Qué es un modo? Es una manera de ser. Los entes o los existentes no son los seres, sólo tienen como ser la sustancia absolutamente infinita (Deleuze, 2004: 45).

Podría decirse que en Spinoza el ser queda afirmado en cada uno de los modos. Hay que repetir que el ser no es aparte de los modos y de los atributos, por el contrario, ya desde la sexta definición de la *Ética* el holandés dice: “Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales *expresa* una esencia eterna e infinita” (Spinoza, 2000: 6. Las cursivas son mías). La expresión constituye el, por así decirlo, principio de vinculación entre todo lo que es y el principio por el cual el ser se autoafirma como uno.

En la filosofía del autor holandés se contraviene el viejo ideal de la estratificación del ser, y esto efectivamente, según Deleuze, representa un buen síntoma hacia la nueva imagen del pensamiento. Este es un paso decisivo para la historia de la ontología: mentar la uniformidad ontológica del ser es el síntoma eminente de que el pensamiento se encuentra en la ruta correcta. Al respecto, el francés nos dice: “No hay jerarquía en los atributos de Dios, de la sustancia. ¿Por qué? Si la sustancia posee igualmente todos los atributos, entonces, no hay jerarquía entre los atributos, uno no vale más que otro” (Deleuze, 2004: 25). En cada uno de los modos particulares se expresa la sustancia, al tiempo que cada modo expresa la omnitud precisamente de Dios; cada modo comparte con los demás el común denominador de ser, por lo tanto, en un orden ontológico, ninguno vale más que otro, no existe una porción donde haya más y otra donde haya menos ser; pues, cada modo, en suma, expresa la potencia de Dios. En la proposición 36 del primer libro de la *Ética*, Spinoza dice que todo lo que existe expresa de un modo cierto y determinado la potencia de Dios. Así, cada modo y atributo posee en común la manifestación de la potencia de Dios, cada modo y atributo expresa lo que es capaz de potenciar. Hay que recordar que la idea del ente en Spinoza no se define por lo que es, sino por lo que es capaz de llegar a ser. En este sentido, las cosas son entendidas como potencia, como la manifestación de la potencia de Dios. Las cosas tienen en común el ser y al mismo tiempo la potencia (el poder). De donde “deriva una determinación de modo como grado de potencia y una sola «obligación» para el modo, que consiste en desplegar toda su potencia o su ser” (Deleuze, 2002a: 78) en lo abierto de la sustancia.

La univocidad del ser en Spinoza queda demostrada en el primer libro de la *Ética* en las proposiciones 5, 13, 14, 15, y 18, en donde el holandés dice; “En la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias..., La sustancia absolutamente infinita es indivisible..., Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido..., Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, 2000). Explicar la riqueza de cada una de estas proposiciones nos llevaría un buen tramo de tiempo, cosa que no representa nuestro punto de interés en este

momento. Por ahora, nos conformamos con esbozar la imagen de la univocidad del ser en Spinoza, pues representa un elemento fundamental en la interpretación deleuziana en la historia de las ideas del ser.

El tercer gran momento de la confirmación de la univocidad del ser, en la óptica de nuestro autor francés, está representado por Nietzsche. El avance que la filosofía del autor alemán registra respecto a la de Spinoza puede contarse en virtud de que, si bien el pensamiento del holandés *afirma* la univocidad del ser, ahora con el alemán esta univocidad *se realiza* como puro devenir. Esta concepción suprema del ser como puro devenir Nietzsche la data en 1881. Este dato se puede corroborar apelando a la lectura del *Ecce Homo* en donde el pensador alemán nos declara lo siguiente:

Voy a contar ahora la historia de Zaratustra. La concepción fundamental de la obra, el pensamiento del eterno retorno, esa fórmula suprema de afirmación a que se puede llegar en absoluto, —es de agosto de 1881: se encuentra anotado en una hoja a cuyo final está escrito: ‘A 6.000 pies más allá del hombre y del tiempo’ (Nietzsche, 1999b: 93).

En la historia de la ontología, Deleuze considera que el paso subsiguiente hacia la radical afirmación de la univocidad del ser requería la positiva realización del ser único, es decir, aquello que debiera decirse acerca del ser tuviera que decirse inexorablemente sólo de los modos y de los atributos. En otras palabras, que el ser pudiera afirmarse como tiempo, y que la sustancia pudiera decirse sólo de las cosas y, a su vez, las cosas decirse sólo del ser. Aquí, no se trata de desglosar, ni temática, ni fácticamente, el ser respecto del ente, por el contrario, se trata de glosar el ser en el ente: *decir ser, significa sólo ser del ente*. En palabras de Deleuze, “sería necesario que la sustancia se dijera ella misma de los modos y sólo de los modos” (2002a: 79). La fusión del ser con el ente es una consigna asumida y facturada por Nietzsche.

Nietzsche ve la viabilidad de esta concepción ontológica apelando al devenir. El devenir —por contraste de la expresión— en Spinoza no sólo afirma, sino que además realiza, pone en marcha, la univocidad ontológica en la trama azarosa del proceso mismo del libre fluir del ser. Siendo justamente el devenir el elemento con el cual lo que es queda imbricado en mutua reciprocidad con el todo. Nietzsche nos esboza esta trama, por así decirlo, de un modo lastimero y, al mismo tiempo, jubiloso en la tercera sección de su *Zaratustra*, cuando dice:

Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.

Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas —¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya?— y venir de nuevo y correr por aquella otra calle —¿no tenemos que retornar eternamente?

Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra [...] ¡Arráncale la cabeza! ¡muerte! —este fue el grito que de mí se escapó [...] Cuando el pastor mordió la cabeza de la serpiente, se puso en pie de un salto ya no pastor, ya no hombre, —¡un transfigurado, un iluminado que *reía*! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió! (Nietzsche, 1999a: 226-228).

En el eterno retorno de lo mismo se fusionan las nociones de lo que es y de la voluntad: lo que es es arrebatado y puesto a rodar sin consideración entre los dientes terroríficos de la rueda del tiempo. Este hallazgo filosófico es el más cruento y despiadado, pues contraviene toda concepción holgada de la identidad del ser. Literalmente el hombre es sacado violentamente del centro y arrojado hacia la incertidumbre. Y esta, en efecto, no puede ser una noticia gratificante; por el contrario, es una revelación agria proferida con tono lastimero. Sin embargo, semejante melancolía se transforma en júbilo tan pronto descubre que el ser se renueva a cada instante precisamente gracias al devenir. La voluntad se transforma de reactiva a voluntad activa: sólo en ese pináculo puede sobrevenir el hombre que ríe como nunca antes el hombre ha reído. Nietzsche, según Deleuze, descubre que “el eterno retorno no puede significar el retorno de lo idéntico, puesto que supone por el contrario un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas son abolidas y disueltas” (Deleuze, 2002a: 79). Es decir, en la idea del eterno retorno todo pasa y todo cambia, nada permanece.

El autor francés dirá que el eterno retorno del pensador alemán es el primer acercamiento tácito hacia una ontología de la diferencia. Nietzsche esboza magistralmente el esquema de la ontología de la diferencia, en donde todo es puesto a rodar sin cuartel, en donde no hay cabida para la mismidad ni permanencia, ninguna cosa vuelve sobre sus pasos; aquí existe sólo una dirección: hacia adelante. La voluntad no conviene con la ruta hacia atrás. En todo caso, la única forma de lo permanente será precisamente el movimiento mismo que al volver a cada instante trueca en otro lo existente. Deleuze dice: “Retornar es el ser, pero sólo el ser del devenir. El eterno retorno no hace volver «lo mismo», pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo” (Deleuze, 2002a: 79). En el devenir del eterno retorno se suscita un proceso de selección que condena a todo lo existente a potenciar, en cada momento, la

mejor de sus posibilidades. Lo que existe es la potenciación realizada de lo posible. Esta potenciación es, en todo caso, “lo mismo” que envuelve el eterno retorno. Es decir, “lo mismo” no por llamarse así implica la repetición de algo que está dejando de ser, sólo el volver de la potenciación constituye el único Mismo. Y a decir verdad, esto es justamente lo que constituye el antecedente para la facturación de la ontología que el autor francés denomina de la *Diferencia y la repetición*.

En Nietzsche la ontología está ya marcada por la diferencia y la repetición. La univocidad del ser queda al fin realizada. La estratificación del ser de la metafísica clásica queda destruida al igual que la presunción de la equivocidad del ser: el ser no posee grados ni formas equívocas. Al respecto el francés dice:

El eterno retorno es la univocidad del ser, la realización efectiva de esta univocidad. En el eterno retorno, el ser unívoco no está solamente pensado y aun afirmado, sino efectivamente realizado. El ser se dice en un único y mismo sentido, pero este sentido es el del eterno retorno... La rueda del eterno retorno es a la vez producción de la repetición a partir de la diferencia y selección de la diferencia a partir de la repetición (Deleuze, 2002a: 80).

Ahora bien, el paso dado por el pensador francés, respecto al dado por Nietzsche, se cifra en la eminente intención de un “Contradiscurso del método” como hito para el porvenir del pensamiento; desde luego, la factura de este contradiscurso ha implicado todo un debate y un diálogo incesante con la tradición. Pensamos que la filosofía de Deleuze llena, conceptualmente, algunas hendiduras que la de Nietzsche, por su estilo (exaltado), no puede, tales como la de repetición y diferencia.

Puede decirse que las dos nociones principales para remar en el océano de la ontología del autor de *El pliegue* son la *repetición* y la *diferencia*. Mediante estas últimas, considero, el autor francés logra reivindicar aquello que gran parte de la metafísica clásica desdeñó: la pluralidad y la temporalidad de lo real. En su magna obra titulada *Diferencia y repetición*, Deleuze dice que la esencia del movimiento es precisamente la repetición: “la esencia y la interioridad del movimiento, es la repetición” (Deleuze, 2002a: 33-34); la esencia del movimiento, que vale también decir lo esencial del movimiento, es la repetición. 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, y 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 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, 2002a: 21). En la repetición se conjugan la pérdida y la salvación de lo que es —la vida y la muerte—, se conjugan la mutación y retención del ser. En el movimiento se ponen en marcha la mutación del ente, en el movimiento cada cosa se desgasta transformándose, deja de ser lo que era y se perfila hacia otra configuración óptica. En el movimiento tiene ocasión la novedad. En el movimiento se reúnen la vida y la muerte. Este juego es incesante, no conoce reposo. Se trata, en suma, de potenciar algo hasta su enésima capacidad en el devenir. 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, 2002a: 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, 2002a: 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, resulta claro que si bien la repetición no es algo abstracto, no es una idea; también resulta claro que la repetición siempre será de algo, pues como dice Deleuze, “no hay repetición sin repetidor” (Deleuze, 2002a: 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. Pensamos que si bien la noción de repetición reivindica la temporalidad de lo real, por su parte, la noción de la diferencia reivindica todavía más el dato de la pluralidad. Al respecto nos dice el francés, “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, 2002a: 92). *La diferencia es correlativa de la repetición* y, en ese sentido, se explaya en un doble horizonte: espacial y temporal. La diferencia se afirma 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, irrepetible 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, y a la vez 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 no es una 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 consista 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 que la diferencia venga a proveer el molde del pensar. A este respecto dice: “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, 2002a: 100). Hay que desembarazar la diferencia del concepto. Se trata de una maniobra por dejar en libertad lo que no cabe en una representación. En la obra de Deleuze, dice John Rajchman, 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’” (2004: 56). Se trata de instalarse allende al 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 acepta que nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco.

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 (Rajchman, 2004: 72).

Digamos que el Ser es uno, sin embargo, sus diferencias individuantes son múltiples. Badiou en este punto agrega: “el Ser es un solista con declinaciones múltiples” (2002: 31). Estas diferencias individuantes podemos entenderlas como los entes o las cosas. Lo esencial consiste en reconocer que únicamente hay un Ser y que los entes no son sino modalidades donde se expresa y realiza el Uno; lo idéntico en todos los entes estriba en que todos ellos son (Badiou, 2002: 44) y son diferentes a cada momento. 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 irrepetible respecto a sí mismo y respecto a los demás, cada ente es una unidad entitativa, es una diferencia puesta en marcha. 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, 2002a: 341). El Ser para Deleuze es un todo reunido por los lazos que infunde la fuerza implicadora de la diferencia y la repetición. 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, 2002a: 53). Y a su vez Badiou, a propósito de nuestro autor, 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. 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: 63-64).

Finalizo diciendo que el “contradiscurso” emprendido por Deleuze desemboca afirmando la preeminencia del ser como acontecimiento fáctico, se trata siempre de anteponer los datos. El Ser es uno precisamente porque no es una conclusión, sino el punto de partida. La diferencia es el dato y de lo que se trata es justamente pensar el ser como Diferencia. Pensar es pensar la diferencia, pensar es efectuar la repetición de la diferencia.

Bibliografía

- Badiou, Alain (2002), *Deleuze, El clamor del Ser*, Buenos Aires, Manantial.
 Deleuze, Gilles (2005), *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1995)*, Valencia, Pre-Textos
 ——— (2004), *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
 ——— (2002a), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
 ——— (2002b), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.

- (2000), *El pliegue*, Barcelona, Paidós.
——— (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik.
Nietzsche, Friedrich (1999a), *Así habló Zaratustra*, México, Alianza.
——— (1999b), *Ecce Homo*, México, Alianza.
Rajchman, John (2004), *Deleuze, un mapa*, Buenos Aires, Nueva Visión.
Duns Scotto, John (1985), *Tratado del primer principio*, Buenos Aires, Aguilar.
Spinoza, Baruj (2000), *Ética*, Madrid, Trotta.
Zourabichvili, François (2004), *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu.

Recibido: 15 de octubre de 2007.
Aceptado: 5 de febrero de 2008.

Rush González es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y maestro en Filosofía contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México. 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.