

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y letras

Colegio de Filosofía

*Lenguaje del acontecimiento. Gilles Deleuze*

T e s i s

que para obtener el grado de: LICENCIADO EN

FILOSOFÍA presenta: José Francisco Barrón

Tovar

DIRECTORA:

DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA

MÉXICO, D. F.

DICIEMBRE 2005



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A LOS DEMÁS QUE YA SABEN QUIÉNES SON Y  
CUÁNTO -MUCHO- LOS QUERRÉ POR SIEMPRE**

ESTA TESIS SE REALIZÓ DENTRO DE LAS ACTIVIDADES  
DEL PROYECTO PAPIIT IN402203 *POLÍTICAS DE LA  
MEMORIA* DEL CENTRO DE POÉTICA DEL INSTITUTO DE  
INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS DE LA UNAM.

“¡Oh, qué *felices* somos, nosotros [...],  
suponiendo que sepamos callar todo el  
tiempo que sea suficiente!”

Friedrich Nietzsche. *La genealogía  
de la moral.*

## ÍNDICE

<b>ÍNDICE.....</b>	<b>P. 4</b>
<b>ABREVIATURAS.....</b>	<b>P. 6</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>P. 9</b>
<b>PREFACIO.....</b>	<b>P. 13</b>
<b>CAPÍTULO 1 DEVENIR: AZAR MATERIAL.....</b>	<b>P. 35</b>
<b>CAPÍTULO 2 SENTIDO: AZAR EXPRESIÓN.....</b>	<b>P. 90</b>
<b>CAPÍTULO 3 ACONTECIMIENTO: AZAR PRODUCCIÓN.....</b>	<b>P. 160</b>
<b>CONCLUSIÓN.....</b>	<b>P. 191</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>P. 195</b>

## **ABREVIATURAS**

## LIBROS

<i>CC</i>	<i>Crítica y clínica</i>
<i>ES</i>	<i>Empirismo y subjetividad</i>
<i>F</i>	<i>Foucault</i>
<i>LDS</i>	<i>Lógica del sentido</i>
<i>LDS</i>	<i>Logique du sens</i>
<i>NF</i>	<i>Nietzsche y la filosofía</i>
<i>PSM</i>	<i>Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel</i>
<i>PS</i>	<i>Proust et les signes</i>
<i>PS</i>	<i>Proust y los signos</i>
<i>SFP</i>	<i>Spinoza: Filosofía práctica</i>

## ARTÍCULOS Y CURSOS

<i>CM</i>	“Cursos de los martes en la Universidad de París VIII, Vincennes: Espinoza”
<i>CB</i>	“De cristo a la burguesía”
<i>DP</i>	“Deseo y placer”
<i>E</i>	“L'épuisé”
<i>H</i>	“Hume”
<i>ID</i>	<i>L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1955-1974</i>
<i>IMIT</i>	“Imagen mouvement, imagen temps”
<i>AL</i>	“L'avenir de la linguistique”
<i>Pti</i>	Prefacio a la edición inglesa de <i>NF</i>
<i>PTC</i>	Prefacio a <i>Les temps capitaux</i>
<i>QA</i>	“Qu'est-ce que l'acte de création?”
<i>RE</i>	“¿En qué se reconoce el estructuralismo?”



**LIBROS EN COLABORACIÓN CON FELIX GUATTARI**

<i>AE</i>	<i>El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia</i>
<i>AE</i>	<i>L'anti edipe. Capitalisme et schizophrénie</i>
<i>K</i>	<i>Kafka por una literatura menor</i>
<i>MM</i>	<i>Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia</i>
<i>QF</i>	<i>¿Qué es la filosofía?</i>

**LIBROS EN COLABORACIÓN CON CLAIRE PARNET**

<i>D</i>	<i>Diálogos</i>
----------	-----------------

\* Todas las traducciones al español de los textos franceses serán mías, a menos que se señale otra cosa.

## **INTRODUCCIÓN**

El entusiasmo del instante amoroso, instante fuera del tiempo, luminoso, sereno, se ve obligado a dar paso a la paciencia de la duración humana y al claroscuro de las tareas que hay que cumplir.

Catherine Chaliel. *La huella del infinito*.

Si soy un poco veraz confesaré que esto aquí escrito es una carta de amor. O quizás mejor: un telegrama de amor... Sólo he querido devolver a Deleuze un poco de la alegría, de la vida amorosa y política que él ha sabido inventar. Me ha costado tanto encontrar las maneras más convenientes; es decir, las que me ha impuesto mi pasión. No creo ser un poeta aún. No puedo dejar de pensar que esta cartita de amor de cierta manera sufre de todos los males que aquejan a cualquier declaración de amor. Ha sido tan poco mi esfuerzo, siento que no he gastado adecuadamente todas mis fuerzas en su elaboración. Siempre queda por decir más, de otras mil y mejores maneras y con más y mejor amor. Jamás me podré acostumbrar a este movimiento endemoniado.

Amor por un corpus reflexivo. Todo este largo texto trata de repetir un solo alegre gesto deleuziano: pensar=crear=resistir. Es ese gesto lo que me ha vuelto loquito de amor. Ojalá pudiera yo repetir el instante virgen de mi primera ojeada a ese gesto. Ojalá tuviera yo tanta fuerzas para repetir el mediodía de mi primera lectura. Y no he tenido si no las fuerzas para dejar ver en mi escritura los problemas y los trabajos que el amor siempre demanda -y obliga a tal cantidad de cursilerías y luchas. No he podido más que describir un solo guiño. Un guiño que entraña una reelaboración del concepto de producción. Producción de cuerpos, producción de experiencias del cuerpo. A tal gesticulación no he tenido las fuerzas más que de llamarle materialismo azaroso o política de la resistencia. Sólo he podido llamarle así, aunque lo que importa es que estoy loco de amor.

No me escondo, ni quiero desconocer, las insuficiencias que conforman tal -y quizás toda- cartita de amor. Las faltas provocadas por mi debilidad. Y ojalá se note, a través de ellas, sobre ellas y en ellas mismas -es mi único deseo-, el amor. Pero, y siempre es dable, quizás no. Quizás no se note el amor, quizás no he descrito adecuadamente mis afectos, quizás se pierda la pasión en la escritura. Puede ser que esto escrito parezca, antes que una carta de declaración de amor, una burda información sobre lo que me pica en el cuerpo. Ojalá que sí, que si se note el amor. Que se note todo el trabajo que he hecho para que el amor me corresponda -y ustedes han sido testigos del gran amor y fidelidad que le he profesado.

Esta cartita del corazón es literalmente no una *thesis*, sino una *hypothesis*; es decir, no un discurso donde el objeto (de amor) se trataría en cuanto tal y de un modo general, sino un *λογος πρακτικος*, un discurso donde el objeto (de amor) se trabaja en una circunstancia dada. En consecuencia he intentado implementar un ejercicio de lectura en el que, por un lado, pudiera decir la singularidad de los problemas que se elaboran en los conceptos deleuzianos, y, por otro, un ejercicio de lectura que a la vez me permitiera, al hallar las problemáticas singulares, elaborar esos conceptos. Por ello, he decidido esta manera de leer, donde me peleo con las palabras y las figuras retóricas para deshilar los conceptos, extraer su utilidad. La circunstancia dada, donde he desplegado esta manera de lectura, se trata de un libro: *Lógica del sentido (LDS)*. Es el concepto de acontecimiento productivo en *LDS*. El ordenamiento que me ha impuesto la pasión es simple -como debería de hablarse siempre de los deseos-: un prefacio, tres capítulos, una conclusión y dos apéndices. El prefacio trataría de colocar a *LDS* dentro del trabajo y el estilo de Deleuze como un tratado sobre el concepto de producción. El primer capítulo, sobre el concepto de

cuerpo, trataría de trabajar el concepto de acontecimiento como devenir: multiplicidad de trans o de-formaciones pasionales-materiales-virtuales. El segundo -y el más arduo, el más difícil para mí-, sobre el lenguaje, trataría el concepto de acontecimiento como sentido: multiplicidad de trans o de-formaciones lingüísticas de las de-formaciones pasionales. El tercer capítulo -y el más confuso, el más impaciente-, sobre el azar productor, intentaría de mostrar la manera en que devenir y sentido se hallan con-formados como producción azarosa: las de-formaciones lingüístico-materiales se confunden con las maneras en que el azar se produce y re-produce. Pues el acontecimiento, lo azaroso no debería confundirse con el milagro que se produce una sola vez y que transforma unas leyes determinantes o con el hecho acabado que impide responder, hacer algo contra lo que ha sucedido, sino con la continuación diferenciante y multiplicadora de una transformación, con la posibilidad de la respuesta frente a lo que sucede. Habría más azar en el trabajo para hacer persistir el amor que en su súbita aparición.

Así habría una *hypothesis* que el texto trabajaría:

*LDS es un tratado sobre el concepto acontecimiento. Este concepto es elaborado en LDS en relación con el cuerpo y con el lenguaje (devenir y sentido). Pero estos dos concepto sólo se entenderían en LDS si se les reelabora a partir de una resignificación del concepto del azar como producción. Deleuze trataría el acontecimiento y los efectos événementiels en LDS como insistencia de singulares producciones azarosa -de vidas, de políticas, de invención de resistencia y de singularidades. Porque al final de lo que se trataría de un concepto político de la resistencia.*

No sé si las formulaciones sean adecuadas, si he podido reproducir la alegría deleuziana y lo que (me) provoca, si el trabajo de cortejo sea suficiente, si mi amor alcanza. Lo más seguro es que no. Aunque... Cuanto quisiera que esto aquí escrito fuera un tratado de cómo amar. Ojalá yo supiera ya como amar bien.

## **PREFACIO**

Deleuze el pensador es, sobre todo, el pensador del acontecimiento y siempre de este acontecimiento aquí. Él permaneció siendo el pensador del acontecimiento desde el principio hasta el fin.

Jacques Derrida. *Tendré que (di)vagar completamente solo*<sup>1</sup>

La afirmación de un *pero* y de un *jamás*, a título propio (“yo”) refrendados (“me”), se instala de golpe en el campo problemático que desde ahora dará quehacer: los procedimientos y la escritura de *una* filosofía (en) singular (indeterminado):

Yo me sentía *muy próximo* de las tesis de Deleuze, *pero jamás las habría escrito como él: procedíamos y escribíamos de manera totalmente diferente.*<sup>2</sup>

Y es que tal afirmación pone en cuestión, mediante el distanciamiento estilístico (“de manera totalmente diferente”), una particular técnica estilística de exponer la filosofía: la de Gilles Deleuze (“como él”). Y a la vez -esto se entreverá sólo mediante el subterfugio de cierta maliciosa treta- ésta problematiza el *cómo* proceder *en el y del* pensamiento y el *cómo* escribir la filosofía -cuestión de *hypothesis*.

Una preocupación sobredetermina y constituye de cabo a rabo la producción filosófica deleuziana: la de *pensar de otro modo*<sup>3</sup>, *de manera diferente*<sup>4</sup>. Tal requiere por un

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques. *Tendré que (di)vagar completamente solo*. La traducción se debe a Adriana Rebeca Verduzco Gómez, gracias le sean dadas.

<sup>2</sup> Derrida, Jacques. Entrevista para *L’Humanité* (28 de enero de 2004): “Jacques Derrida, penseur de l’événement” en [www.humanite.presse.fr](http://www.humanite.presse.fr) (Las cursivas son mías).

<sup>3</sup> Una formulación que Deleuze le asigna a Foucault bien podría estar calcada de sus preocupaciones: “En realidad una cosa obsesiona a Foucault, el pensamiento, «¿qué significa pensar? ¿A qué llamamos pensar?» La pregunta lanzada por Heidegger, retomada por Foucault, la *flecha* por excelencia. Una historia, pero del pensamiento como tal. Pensar es experimentar, es problematizar” (*F*, p. 147 Las cursivas son mías). [¿Pero cuál flecha? Deleuze hace aquí una solapada referencia al *Schopenhauer como educador* de Nietzsche –texto que por otra parte Deleuze leyó atentamente, aquí sólo cito ciertas páginas donde se hace referencia al texto: *CC*, p. 57 y *D*, pp. 10 y 18. De hecho, es posible afirmar que *D* esta totalmente formado a partir de este texto, su estilo y sus pretensiones-: “La naturaleza quiere alcanzar siempre una utilidad práctica; más para realizar este fin, no siempre encuentra los caminos más apropiados. Sus medios no pasan de tanteos [...] toman el aspecto de despilfarros, pero no es éste el despilfarro de una criminal exuberancia, sino el de la inexperiencia. La naturaleza envía al filósofo a la humanidad como una flecha; no apunta a ningún blanco, sino que espera a que la flecha se clave en alguna parte” (párrafo 7). El juego que hace aquí Deleuze es doble, por un lado señala la relación Heidegger-Foucault respecto a la pregunta por el pensar; pero por otra parte afirma que es

lado, una genealogía de las “imágenes del pensamiento”<sup>5</sup>, y por otro, una problematización del lenguaje mismo y su relación con el pensamiento<sup>6</sup>, con el concepto<sup>7</sup>. Y todo ello de

---

Nietzsche quien lanza primero y antes que Heidegger la pregunta por el pensar: “De este modo, Nietzsche vuelve a poner en cuestión todo el problema de la orientación del pensamiento[...]” (*LDS*, 18ª serie, p. 153, siempre se citará de la edición francesa a menos que se haga referencia a otra) En realidad esto es lo que obsesiona a Deleuze: una “historia del pensamiento como tal”.

En la conferencia dada a cineastas *QC* Deleuze reafirma esta “historia del pensamiento como tal” pero en términos de un “pensamiento como tal”:

“Así pues, reafirmo el hecho de que yo hago filosofía y ustedes cine. Entonces, sería demasiado fácil decir “pues si, todo el mundo sabe que la filosofía está lista para reflexionar sobre cualquier cosa. Así que ¿por qué no reflexiona sobre el cine?” Ahora bien, esta es una idea indigna; la filosofía no está hecha para reflexionar sobre cualquier cosa. No está hecha para reflexionar sobre otra cosa. Quiero decir que tratando a la filosofía como una potencia de reflexionar sobre, se cree darle mucho pero de hecho se le retira todo. Ya que nadie tiene necesidad de la filosofía para reflexionar. [...] Si la filosofía debiera reflexionar sobre algo, no tendría razón de existir. Si la filosofía existe es porque ella tiene su propio contenido. Si nos preguntamos: ¿cuál es el contenido de la filosofía? Es muy simple. Es que la filosofía es una disciplina tan creadora, tan inventiva como cualquier otra. La filosofía es una disciplina que consiste en crear o en inventar conceptos. Y los conceptos no existen en absoluto, y los conceptos no existen en una especie de cielo en el que esperarían a que un filósofo los concibiera. A los conceptos es preciso fabricarlos” (en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com))

Este “pensamiento como tal” que tiene su “historia como tal” es una técnica especulativa que lo único que hace es pensar-(el)-acontecimiento, pensar aquello que problematiza. Y es que “[...] no hay manera de pensar que no sea también una manera de hacer experiencia, pensar *lo que hay* [...]” (Zourabichvili, François. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. “Acontecimiento”, p. 38), que no sea también pensar la “[...] economía de las fuerzas [...] que pertenece al orden del acontecimiento [...]” (Martínez de la Escalera, Ana María. *Interpretar en filosofía*, p. 52). De allí la doble fórmula de tres componentes del *constructivismo* deleuziano: pensar es crear, crear es resistir (cfr. *QF*, *passim*). Ese “pensamiento sin imagen” (*DR*), ese “pensamiento puro” que Deleuze, en el texto *PS* (p. 68), llama “la facultad de las esencias”. El pensamiento o la facultad de los acontecimientos, el pensamiento o la facultad de los problemas, el pensamiento o la facultad de producción.

<sup>4</sup> En términos de José Luis Pardo: “El propósito de la obra de Deleuze es iniciar una *variación* en el ejercicio del pensamiento, introducir una diferencia en la práctica de la filosofía, tanto en su contenido como en sus formas de expresión” (*Deleuze: violentar el pensamiento*, p. 8).

<sup>5</sup> El concepto “imagen del pensamiento” es un concepto estoico. Diógenes Laercio en *Los filósofos estoicos* nos lega una cita que define el εἰκονήματα o concepto: “[...] una imagen del pensamiento [φαντασμα διανοίας] y no es ni una cosa [οὐ] ni una cualidad [ποιόν], pero es como si fuera [ὡσαύτει] una cosa y una cualidad [...]” (VII, 61, 3-5).

*Imagen = sentido*. Eric Alliez ha escrito: “[...] en cuanto a la práctica y en cuanto a la realidad de esta filosofía [...] no tiene por lo demás otra cuestión que aquella del pensamiento y de las imágenes del pensamiento que lo animan” (*Deleuze philosophie virtuelle*, p. 8. Las cursivas son del autor); mostrando con ello que la preocupación deleuziana sobre el ejercicio *del* pensar -que sobredetermina y constituye su propia industria-, se ejerce primeramente como una genealogía de las “imágenes del pensamiento”:

La imagen del pensamiento es como el presupuesto de la filosofía: la precede, no se trata ya de una comprensión no filosófica de la filosofía, sino de una comprensión prefilosófica. [...] La imagen del pensamiento orienta la creación de conceptos. [...] Este estudio de las imágenes del pensamiento, que podríamos llamar *noología*, constituiría los prolegómenos de la filosofía. (“Sobre la filosofía” en *C*, p. 236).



---

Claire Parnet da una caracterización que expresa el carácter eminentemente político del concepto: “[...] toda una organización que obliga a que el pensamiento se ejerza de forma efectiva de acuerdo con las normas de un poder o de un orden establecidos; y aún más, que instala en él un aparato de poder, que lo erige un aparato de poder [...], un funcionamiento, todo un aparato que se planta en el pensamiento para obligarlo a ir por el buen camino[...].” (*D*, p. 29-31). Este concepto regulará la misma labor de su pensar/estilo, y a la vez será una prodigiosa arma filosófica. Puesto que para pensar de otra manera es necesario diagnosticar minuciosamente todas las instituciones y valoraciones, todos los hábitos que han exigido -y aún en el día de hoy exigen- pensar de determinada manera: “Tal es el verdadero objeto de *Diferencia y repetición*: la naturaleza de los postulados en la imagen del pensamiento” (*C*, p. 236).

Cada libro de Deleuze debe utilizarse preponderantemente como diagnóstico y crítica de una determinada imagen de pensamiento:

*DR* distingue: 1) la imagen de la buena naturaleza y de la buena voluntad -buena voluntad del pensador y buena naturaleza del pensamiento-; 2) la imagen de un sentido común -la armonía de todas las facultades de un ser pensante-; 3) la imagen de la reconocimiento -“reconocer” se erige el modelo de las actividades del pensador-; 4) la imagen del error -el pensamiento sólo debe desconfiar de las influencias del exterior capaces de hacerle tomar lo “falso” por lo verdadero-; 5) la imagen del saber -como lugar de verdad, y la verdad como lo que sanciona respuestas y soluciones a preguntas y problemas supuestamente “dados” (Cfr. *Ibidem*).

El texto “El método de dramatización” (*ID*, pp. 131-162) intenta destruir la imagen que coloca la pregunta ¿qué es? como la pregunta esencial del pensamiento, para ello pone en marcha una *casuística* del pensar. La cual funciona según las siguientes preguntas: ¿quién?, ¿cuánto?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo?

En *Nietzsche y la filosofía* (*NF*) se halla un pequeño capítulo titulado “Nueva imagen del pensamiento” que ataca una “imagen dogmática del pensamiento” que consta de tres componentes: 1) la relación verdad-pensamiento-facultades e intenciones del pensador (la verdad es el objeto del pensamiento, que connaturalmente la persigue y posee, y que es ejercido por un pensador mediante la recta naturaleza de sus facultades); 2) el error (como una desviación de ese recto ejercicio del pensamiento hacia la verdad por causas exteriores a él mismo: pasiones, cuerpos, intereses); 3) el método (como artificio para descubrir el recto ejercicio del pensamiento) (p. 146).

*LDS* se enfrentará a dos imágenes: 1) el sentido común -órgano, función o “facultad de identificación, que relaciona una diversidad cualquiera a la forma de lo mismo”-; 2) la del buen sentido -o buena dirección que “expresa la exigencia de un orden según el cual hay que elegir una dirección y mantenerse en ella” (pp. 92-100).

<sup>6</sup> Aquello que se vuelve imperioso en la labor filosófica deleuziana es la paradójica coincidencia del pensar y el lenguaje. Ya que si ciertas imágenes de pensamiento se han constituido como tal, entonces el lenguaje filosófico estará interceptado por ellas. Por ello es ajustado decir que lo que persigue el cuidado deleuziano es una “[...] genealogía de las formas de problematizar las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje[...].” (Martínez de la Escalera. *Op. cit.*, p. 11), un cuidado que tantee contradecir toda “[...] imagen que controla las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje[...].” (*Ibid.*, p.44).

<sup>7</sup> Según Deleuze “Los filósofos no se han ocupado lo suficiente de la naturaleza del concepto como realidad filosófica. Han preferido considerarlo como un conocimiento o una representación dados, que se explican por unas facultades capaces de formarlo” (*QF*, p. 17). Por ello, el problema del concepto está íntimamente ligado a la práctica y la imagen de la filosofía deleuziana. Así, cuando ésta se define como *Constructivismo*, lo hace según la consigna “crear conceptos”: “[...] el asunto de la filosofía es el punto singular en que el concepto y la creación se relacionan el uno con la otra” (*Ibidem*). Un concepto no es una esencia realísima como identidad o mismidad de la cosa que sólo sería reconocida por su semejanza a aquella, o un conjunto abstracto y seco de toda singularidad, o la forma trascendental calcada de los estados de cosas que debería condicionar (cfr. *LDS*, 3ª serie, pp. 22-35); sino otra cosa: el pensamiento mismo y su vida singular, “[...] el acontecimiento mismo liberado en el lenguaje” (Zourabichvili. *Ibidem*), “[...] la misma transformación de los conceptos [...]” (Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, primer tratado, apartado 4). El acontecimiento del pensar.

acuerdo a una preocupación estilística<sup>8</sup>. El ejercicio de *su* filosofía debe forzosamente, por ello, laborar como una triple problemática: del *lenguaje*, de la *imagen* de pensamiento y del *pensamiento* mismo.

Las consignas -como cancioncillas insistentes- “Una nueva imagen del pensamiento, una nueva concepción de lo que significa pensar es hoy la tarea de la filosofía”<sup>9</sup> y “[...] la filosofía debe crear los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de «lo que significa pensar», adecuados a lo que pasa”<sup>10</sup>, cifran toda la preocupación de la técnica filosófica deleuziana al funcionar al menos en esos tres ámbitos:

---

<sup>8</sup> Las consignas “[...] sintaxis y experimentación, sintáctica y pragmática [...]” (*D*, p. 69) y “Creación sintáctica, estilo [...]” (*CC*, p. 16) son la cifra de aquello que Deleuze nomina estilo -“No es una estructura significativa, ni una organización bien pensada, ni una inspiración espontánea, ni una orquestación, ni una musiquilla [...]sino] fuente de escritura [...] da a la escritura un fin exterior que desborda lo escrito” (*C*, pp. 8-10). El estilo se halla cifrado en la sintaxis. Pero caracterizada así: “[...] conjunto de caminos indirectos creados en cada ocasión para poner de manifiesto la vida de las cosas” (*CC*, pp. 12-13). Pensar *en* la sintaxis pretende dejar de lado cierta imagen del pensamiento que privilegia la proposición significativa como imagen del lenguaje. Por ello para Deleuze un estilo o creación sintáctica es el trabajo del pensamiento *en* el lenguaje para que éste devenga apto para expresar el acontecimiento: “[...] esa escritura que ya no es nada más que la cuestión [...]” (*DR*, p. 243). Producir una nueva sintaxis en el interior del lenguaje es seguir a pie juntillas la metamorfosis de un pensamiento o de un acontecimiento singular. Dos citas largas pueden, quizás, aclarar un poco el manejo deleuziano del estilo al respecto de la filosofía:

Creo que los grandes filósofos son también grandes estilistas. Si bien el vocabulario, en filosofía, forma parte del estilo, porque implica tanto la invocación de palabras nuevas como la valoración insólita de términos usuales, el estilo es siempre cuestión de sintaxis. Pero la sintaxis es un estado de tensión hacia algo que no es sintáctico ni siquiera lingüístico (un afuera del lenguaje). En filosofía, la sintaxis se orienta hacia el movimiento del concepto. (“Carta a Réda Bensmaïa sobre Spinoza” en *C*, pp. 259-260)

“Los grandes filósofos son también grandes estilistas. El estilo, en filosofía, es el movimiento del concepto. Claro está que el estilo no existe fuera de las frases, pero las frases no tiene otro objeto que darle vida, una vida independiente. El estilo es una forma de variación lingüística, una modulación y una tensión de todo el lenguaje hacia el Afuera. [...] Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga. Hace falta, para ello, que el lenguaje no sea un sistema homogéneo sino un sistema desequilibrado, siempre heterogéneo: el estilo abre en él diferencias de potencial entre las que puede pasar algo, en las que algo puede suceder, en las que surge un resplandor del lenguaje mismo que nos permite ver y pensar algo que había permanecido en la sombra alrededor de las palabras, entidades cuya existencia ni se sospechaba. [...] Hay estilo cuando las palabras producen un resplandor que va de unas a otras, aunque estén muy alejadas.” (“Sobre la filosofía” en *C*, pp. 223-224).

<sup>9</sup> “L’homme, une existence douteuse” en *ID*, p. 130.

<sup>10</sup> “Sur Nietzsche et l’image de la pensée” en *ID*, p. 191.

1) como *diagnóstico* de aquellas potencias y fuerzas que hasta el día de hoy se han constituido *como el* pensamiento; 2) como *disposiciones* y *dispositivos* para la producción de estilos diferentes al escribir y proceder en la filosofía; y 3) como *producción* de potencias convenientes para el ejercicio de una imagen diferente del pensamiento<sup>11</sup>.

En este conato se halla embrollada<sup>12</sup> *LDS*. En una entrevista de 1969, “Gilles Deleuze habla de la filosofía”<sup>13</sup>, éste acepta que de cierta manera en *DR* buscaba “[...] sustituir la historia de la filosofía por un teatro de la filosofía [...]”, implementando para ello “Una especie de técnica de collage o incluso de génesis serial [*série genie*] (con repetición a pequeñas variantes) como se ve en el Pop art”. El problema es que allí mismo

---

<sup>11</sup> Sólo habría que leer sus primeras obras monográficas para percatarse de ello: “Lo que en realidad me preocupaba era describir ese ejercicio del pensamiento, bien en un autor, o bien por sí mismo en la medida que se opone a la imagen tradicional que la filosofía ha proyectado, erigido en el pensamiento para someterlo e impedir su funcionamiento” (*D*, p. 20). Ya desde el comienzo de este ejercicio hallamos un fuerte cuidado de las prácticas del lenguaje: leer y escribir –hablar y exponer. *DR*: “Se acerca el día en que apenas será ya posible escribir libros de filosofía como desde hace tanto tiempo se acostumbra hacer [...] La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica fue inaugurada por Nietzsche, y ha de ser continuada en nuestros días en conexión con la renovación de otras artes, el cine o el teatro por ejemplo”. *O D* (pp. 7-8):

En la actualidad disponemos de nuevas formas de lectura, y tal vez de escritura. Pero las hay malas y sucias. Por ejemplo, tenemos la impresión de que ciertos libros están exclusivamente escritos pensando en la reseña que un periodista deberá de hacer obligatoriamente de ellos; en realidad, maldita la falta que hace la reseña, lo único que se necesita son palabras vacías (¡hay que leerlo!, ¡es muy bueno!, ¡daos prisa!, ¡ya veréis!) que eviten la lectura del libro y la confección de un artículo. Una buena manera de leer, hoy en día, sería tratar un libro de la misma manera que se escucha un disco, que se ve una película o un programa de televisión, de la misma manera que se acoge una canción: cualquier tratamiento del libro que reclame para él un respeto, una atención especial, corresponde a otra época y condena definitivamente al libro.

O incluso en la página 33: “[...] el problema consiste en reinventar no sólo para la escritura, sino también para el cine, la radio, la televisión, e incluso para el periodismo, funciones creadoras o productoras liberadas de esta función-autor siempre renovada.”

Afirmación tan problemática ya que intenta caracterizar una lectura-experimentación, ya no interpretación, ni análisis, pero tampoco cierta lectura crítica (*New Criticism*) o, incluso, cierta lectura retórica o por tropos. Afirmación que trata de hacer espacio para el pensamiento-producción en filosofía. Lo que por otra parte no significa, y esto hay que dejarlo bien legible, que la filosofía tendría posesión exclusiva del pensamiento. No hay cosa más lejana del empeño deleuziano. Antes bien, el arte, la ciencia y muchas otras prácticas ejercerían por ellas mismas diferentes maneras de pensar. Cfr. para ello al menos “la comprensión no filosófica de la propia filosofía” en *C* o en *QF*.

<sup>12</sup> Utilizo la palabra francesa *embrouillage* o *embrouillement* según el uso que Deleuze le asigna en *LDS*: como expresión.

<sup>13</sup> “Gilles Deleuze habla de la filosofía” en *ID*, pp. 198-201.

balbucea: “Creo que voy más lejos en mi libro sobre la lógica del sentido”. Esto problematiza<sup>14</sup>.

*DF* sustituyó los procedimientos de una historia de la filosofía tradicional<sup>15</sup> (como la exposición de ciertas identidades ya hechas y bien definidas llamadas filósofos [“orden

---

<sup>14</sup> Esto problematiza de varias maneras -aquí sólo se señalarán dos-. De una manera, problematiza el plan de la producción deleuziana, al enunciar al interior de su trabajo la variación en sus formas: collage en *DR* y “más lejos” en *LDS*. Pero, más radicalmente, el carácter de la filosofía deleuziana es el de la problematicidad. *LDS* se halla producida como un conjunto de problemas. Pero ello supone que “El modo del acontecimiento es lo problemático. [...] los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones. [...] El acontecimiento por sí mismo es problemático y problematizante” (*LDS*, 9ª serie, p.69). Así, Deleuze nos exige: “[...] debemos romper con un largo hábito de pensamiento que nos hace considerar lo problemático como una categoría de lo subjetivo de nuestro conocimiento, un momento empírico que marcaría solamente la imperfección de nuestro gesto, la triste necesidad en la nos hallamos por no saber de antemano, y que desaparecería con el saber adquirido” (*Ibid.*, p.70). A ello, hay que oponer el problema como “categoría objetiva del conocimiento”, como “objetividad ideal” y, a la vez, como el “horizonte indispensable para todo lo que ocurre o aparece”; es decir, que “Por más que el problema sea recubierto por las soluciones subsiste en la Idea [acontecimiento] que lo relaciona con sus condiciones, y que organiza la génesis de las soluciones” (*Ibidem*). Las soluciones no suprimen los problemas “[...] sino que encuentran en él, por el contrario, las condiciones subsistentes sin las cuales no tendrían ningún sentido” (*Ibid.*, p.72). El pensamiento se muestra aquí como *Inquisitoria* o método de problemas y respuestas.

*PS* nos da otra versión de esta concepción problemática del pensamiento del acontecimiento. Se comienza atacando una imagen de la filosofía -“La sinrazón de la filosofía es presuponer en nosotros una buena voluntad de pensar, un deseo, un amor natural a lo verdadero” (p. 24)-, para después intentar caracterizar lo problemático como azar: “[...] la verdad no es nunca el producto de una buena voluntad previa, sino el resultado de una violencia en el pensamiento [...] La verdad depende de un encuentro con algo que nos fuerza a pensar [...] Es el azar del encuentro el que garantiza la necesidad de lo que es pensado. Fortuito e inevitable [...]” Así, lo problemático tiene un estatuto de arribamiento azaroso que fuerza a pensar antes que de un problema ya hecho y eterno.

<sup>15</sup> La “historia de la filosofía” es, según Deleuze, la imagen del pensamiento que constituía el quehacer institucional para su generación -y no sólo para ella, podríamos intervenir aquí el texto- e impedía pensar diferente. Cierta página de *D* no deja dudas sobre este problema:

“La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor: ¿cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos? Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento [...] Se ha constituido históricamente una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen” (*D*, p. 17)

Contra ello es preferible ejercer una *Inquisitoria* del pensamiento: el diagnóstico de las sucesiones y modificaciones de los problemas que han forzado a pensar. “Los problemas son actos que abren un horizonte de sentido, y que sostienen la creación de los conceptos [...]” afirma François Zourabichvili en su vocabulario de los conceptos deleuzianos (p. 67), y lo hace para enseñar la práctica de las historias filosóficas de las filosofías que Deleuze promueve. Éstas deben ejercerse como el diagnóstico diferencial de los problemas planteados por y en cada filosofía. Ya que de lo que se trataría es de encontrar en cada gran filósofo -y sólo si lo es- la manera en que “[...] ha modificado el significado de pensar, [en que] ha «pensado de otro modo» (según la sentencia de Foucault)” (*QF*, p. 54). Esta manera depende de “[...] saber por qué se ha pensado (el Acontecimiento)” (*Ibid.*, p. 82). Azar que se expresa en tal o tal estilo singular. Así, la problemática de Hegel será otra que la de Heidegger o la de Platón, puesto que acontecimientos diferentes se emplazan o se ponen en

sistemático-clasificador”], organizadas, a su vez, según grandes líneas de preocupaciones preformadas, intemporales y connaturales a lo humano -el ser, la naturaleza, la civilización, el hombre, las buenas costumbres, etcétera-, para las que cada nuevo filósofo aportaría una mejor respuesta [“orden genético-evolutivo”<sup>16</sup>]), por procedimientos de perversión o desviación continúa de las problemáticas conceptuales que atraviesan e instauran un pensamiento siempre singular. *DR* buscaba ejercer una “reproducción de la filosofía misma”, y para ello implementaba dispositivos de “dramatización”<sup>17</sup> en los que se

---

sus estilos particulares de pensamiento. Deleuze aquí se muestra sensible a cierta ambigüedad del verbo francés *poser*. En francés “plantear un problema” se dice “*poser un problème*”, pero el verbo *poser* tiene también el sentido de “poner, disponer o colocar”. Lo que permite la ambigüedad de que sea el problema quien se ponga o emplace en el filósofo, y no el filósofo, como sujeto, quien plantee un problema. El filósofo como comediante.

Y, más radicalmente, sólo habrá pensamiento cuando realmente exista un planteamiento de problema que desplace los hábitos, el estilo y los conceptos al interior del pensamiento hacia la producción de un diferente acontecimiento en el pensamiento: “El genio de una filosofía se mide en primer lugar por la nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos. Los estoicos trazan, hacen pasar una frontera allí donde no se había visto jamás, en este sentido desplazan toda la reflexión” (*LDS*, 2ª serie, p. 15). Por ello no hay pensamiento sin haber al mismo tiempo diferenciación o producción de lo diferente. Ya que “[...] el valor de una filosofía se mide por lo que puede hacerse con ella [...]” (Pardo, José Luis. *Op. Cit.*, p. 20). O en letras de Deleuze: “La grandeza de una filosofía se valora por la naturaleza de los acontecimientos a que sus conceptos nos incitan [...]” (*QF*, p. 38).

Y todo esto según la consigna: “Salir de la filosofía, pero por la filosofía” (*Abécédaire*, C comme Culture, citado en Zurabichvili. *Op. Cit.*, “Ligne de fuite (et mineur-majeur)”, p. 42). Porque de lo que se trataría no es de anunciar la muerte de la filosofía o su fracaso en pos de un pensar-poético o de convertir a la filosofía en una *ancilla scientia*, sino del ejercicio de una “filosofía pura”. Deleuze escribe: “Nunca me han preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía, nunca he dramatizado la renuncia al Todo, al Uno, al sujeto. [...] No he pasado por la estructura, ni por la lingüística o por el psicoanálisis, ni por la ciencia, ni siquiera por la historia, porque creo que la filosofía tiene su propia materia prima, que le permite mantener relaciones exteriores, tan necesarias, con esas otras disciplinas” (*C*, p. 144). Antes una confianza en la filosofía, un “[...] yo creo enteramente en la especificidad de la filosofía [...]” (“El método de dramatización” en *ID*, p. 149), que la práctica de denostar sus potencias o hacer recuento de su cansancio. Puesto que “salir” de la filosofía por la filosofía es el ejercicio filosófico mismo, salir como cambiar, modificar, desplazar, permitir que otro acontecimiento arribe. Para ello Deleuze nos invita a “[...] perder toda nuestra memoria metafísica [...]” (Pardo. *Op. Cit.*, p. 18), y apelar a aquellos filósofos o pensadores que permiten desplazar el pensamiento, “[...] ciertos autores que daban la impresión de formar parte de la historia de la filosofía, pero que en realidad escapaban a ella en ciertos aspectos o en todos: Lucrecio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson” (*D*, p. 19). Deleuze compartirá la formulación althusseriana de “[...] la existencia de una tradición materialista *no reconocida* por la historia de la filosofía. Me refiero a la de Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, el Rousseau del Segundo Discurso, Marx, Heidegger [...]” (Navarro, Fernanda. “Algunas reflexiones del último Althusser” en *Utopías* 8, p. 12).

<sup>16</sup> Tomo esta útil y esquemática distinción de José Luis Pardo. *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>17</sup> El término proviene del artículo de 1967 “El método de dramatización” (en *ID*, pp. 131-1162) en el que Deleuze resignifica el *drama*. Ya que no sólo significa “puesta en escena” o “teatro”, sino también en el

analizaban los movimientos de las potencias que estructuran todo pensamiento. Cada uno de esos movimientos virtuales se ejercía, para *DR*, a manera de serie “pegada” a otras series diferentes. Así, para cada concepto Deleuze diagnosticaba la multiplicidad<sup>18</sup>, el *collage* de pasiones contradictorias, de diferencias de potencial, de materias diversas que lo constituyen y trabajan. Y buscaba expresar, como la ejecución misma del concepto, la manera perversa en que esos movimientos, líneas o flujos virtuales se despliegan en sí mismos. No hay producción del pensamiento sin esa sistemática perversión o variación de los flujos virtuales. No hay producción de pensamiento sin que cada línea virtual ejerza su cantidad de fuerza, buscando dominar la totalidad el concepto, según su heterogénea manera<sup>19</sup>. Constituyendo cada concepto una madeja deshilachada, en la que cada hebra o serie tira para su lado y según su potencial. Por ello, en *DR* cada concepto es tratado como *metamorfosis del pensamiento*. Es el estilo *collage* en filosofía: “Que tan sólo haya flujos, flujos que unas veces se agotan, se congelan o se desbordan, y otras se conjugan o se separan.”<sup>20</sup>

Pero, cree Deleuze, *LDS* “va más lejos”. Y se podría creer que para caracterizar su cometido, y únicamente siguiendo la metáfora de la lejanía, bastaría encontrar los deslizamientos en los procedimientos puestos en marcha en *DR*, mas *C* embrolla aquí las

---

sentido de “dinamismos espacio-temporales”, como movimientos singulares intensivos de cuantas de potencia.

<sup>18</sup> Las bellas páginas iniciales de *QF* pueden servir aquí de ayuda: “No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. Tiene por lo tanto una cifra. Se trata de una multiplicidad” (p. 21).

<sup>19</sup> Así para el concepto *Otro* Deleuze encuentra los componentes Hay-Mundo posible-nuevo campo de experiencia. Y para el concepto cartesiano de *cogito*, los componentes Dudar-Pensar-Ser enlazados por una variación continua de un componente a otro que conforma el *cogito*. Pero a la vez Deleuze señala como cada uno de esos componentes tratarán de romper, según sus propias variaciones, el perímetro en el que Descartes los intentaba pensar “pegados”: piénsese en la lectura kantiana en términos de autoreflexión del *cogito*; la hegeliana en términos del espíritu de “creación del hombre” del proyecto cartesiano, enunciado en el *Discurso del método*, de “llegar a ser dueños de la tierra”; o aún la de Levinas de la idea innata de Dios al interior de las certezas del *cogito* como huella del otro infinito en el pensamiento. Cada una de esas lecturas según Deleuze expresaría una línea virtual escapando, desbordando o separándose de la singularidad de pensamiento emplazada en Descartes.

<sup>20</sup> *D*, p. 57.

cosas: “En *Lógica del sentido* intenté una especie de composición serial”<sup>21</sup> -afirmando para ese texto algo que se podía pensar ya sobrepasado. Una tarea se impone: caracterizar atentamente cómo produce lo que produce la máquina *LDS*, distinguir la singular manera en que se articulan en ella las problemáticas del estilo, de la imagen del pensamiento y del pensamiento en el plan filosófico de Deleuze y en pos del pensamiento singular que se ejerce en ese texto singular. Por ello, es dable urdir ciertas preguntas: ¿se pone en marcha un estilo y un pensamiento diferente en *LDS*? ¿cómo caracterizarlo justa y alegremente<sup>22</sup> - al interior del plan deleuziano y en el texto mismo? ¿cuáles serían sus componentes? Y, sobre todo: ¿qué deseos vehicula? En el Prólogo de *LDS* se halla inmediatamente esta problemática: “[...] este libro es un ensayo [*essai*] de novela [*roman*] lógica y psicoanalítica”<sup>23</sup>. Pero, ¿por qué un ensayo? ¿por qué una novela? ¿cuál psicoanálisis? ¿cuál lógica?

En *LDS* se halla, primeramente, la confirmación de un cierto carácter ensayístico del ejercicio de pensar. Ensayo no en el sentido de género literario, sino, de manera más adecuada, en el de intento, tentativa, tanteo, ejercicio, prueba, experimento<sup>24</sup>. Ensayo como

---

<sup>21</sup> “Sobre la filosofía” en *C*, p. 225.

<sup>22</sup> Creo que es posible ensamblar a la lectura-experimentación, una lectura-alegría como la constitución cuidadosa de su ejercicio. La alegría señalaría un cuidado superlativo por la singularidad que se da a y en la lectura, un cuidado atento del acontecimiento que se despliega en cierta lectura. Así, no habría experimentación sino como acto alegre y respetuoso de lo que se puede producir en la lectura. Y tal lectura-alegría se le impone a Deleuze cada vez que lee a un autor-pensador: “Cuando escribo sobre un autor, mi ideal sería no escribir nada que pudiera entristecerlo, o, en caso de que haya muerto, nada que pueda hacerle llorar en su tumba [...] *Devolver al autor un poco de la alegría, de la fuerza, de la vida amorosa y política que él ha sabido dar, inventar*” (*D*, p.133. Las cursivas son mías). Lo menos sería retribuirle a Deleuze mismo ese cuidado que él siempre prodiga: un poco de la alegría política que ha sabido dar.

<sup>23</sup> *LDS*. Prólogo, p.7. La palabra española *ensayo* es copiada a principios del siglo XIX de las palabras francesa (*essai*) e inglesa (*essay*). Las tres palabras tienen las mismas raíces latinas. De exagium: acto de pesar algo; de exigere: pesar, y de examen: acción de pesar o examen. Palabras que a su vez provienen del griego ἐξάγειν: comprobación, prueba e intento (Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos, 1987).

<sup>24</sup> Aunque es también dable encontrar el sentido de *estudio* en el concepto de *ensayo* en Deleuze. Un cierto impulso pedagógico determinó las últimas obras de Deleuze, pero una “*pedagogía* del concepto”. Por ejemplo, en el comentario *E* a las piezas para televisión que Samuel Beckett llamó *Quad*, Deleuze sigue la imagen del y de lo agotado (como agotamiento de todas las posibilidades y de toda lógica de lo posible, y

una “suerte de experimentación”, una suerte de “*expérimentation tâtonnante* [a tientas, titubeante]”<sup>25</sup>. Pero experimentación no signa un intento fallido o el fracaso del pensamiento, ni siquiera un pensamiento exclusivamente consagrado al embellecimiento privado de las almas –y ya no a cosas “serias”, “políticas”. Se trata, antes bien, de un cierto carácter experimental que constituye al pensamiento como tal. Mas, experimento y experiencia encuentran su sentido en la resignificación del concepto de producción, y producción lo halla a su vez en la re-elaboración del concepto de singularidad: “toda creación es singular [...]”<sup>26</sup>, “creación determinada”<sup>27</sup>, regional<sup>28</sup>, circunscrita a regiones precisas, parciales. *LDS* es el ejercicio de un pensamiento experimental y la producción de la imagen que lo estructura.

Aquí es exactamente donde, y en la fabricación de un plan de pensamiento sin imagen, se “aleja” *LDS* de *DR*. El concepto de creación determinada o producción pura<sup>29</sup> es la minúscula “lejanía” que domina toda *LDS*. No que *DR* no ejerciera ya la producción de

---

diferenciándose de lo y del fatigado como agotamiento de lo realizable y dentro de la lógica de lo posible), pero uniéndola a una revaloración del estudio como pre-visión o prudencia. Por ello, afirma François Zourabichvili: “Toda la pedagogía de Deleuze reside en [...la] insistencia metodológica y deontológica sobre el rol de los problemas [...]” (*Op. Cit.*, “Problème”, p. 67). Así, el estudio se caracteriza como preparación para lo que pueda arribar, y para lo que arriba como fruto del agotamiento de posibilidades: lo imposible o lo incalculable. En *QF* es más clara la aceptación de este estudio del acontecimiento “[...] que tuviera que analizar las condiciones de creación como factores de momentos que permanecen singulares” (p. 18). Adquirir al fin la experiencia del súbito arribo de lo diferente. Cfr. Walter Benjamin y la figura del estudiante en el texto *Kafka*.

<sup>25</sup> *QF*, p. 46.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>27</sup> “Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento” en *ID*, p. 189.

<sup>28</sup> Puede encontrarse el uso que Deleuze hace de las palabras parcial, local y regional en la conversación que tuvo con Michel Foucault en 1977, allí se hallan las siguientes afirmaciones: “Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte, una teoría siempre es local, relativa a un pequeño campo [...] Por ello, la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica. Pero local y regional” (Deleuze, Gilles y Foucault, Michel. “Un diálogo sobre el poder” en Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder*, pp. 7-19).

<sup>29</sup> La palabra *pura* o *puro* se halla por toda la obra de Deleuze. Pero siempre señala al ejercicio de pensar algo en su singularidad, en las múltiples líneas que lo desintegran y reintegran continuamente. *Puro* signa únicamente un acontecimiento singular y nada más que la manera en que sus movimientos virtuales se producen. En absoluto signa una mismidad o una propiedad opuesta a una extrañeza o una otredad la que sea. Así, un pensamiento puro es el ensayo de pensar y producir conceptos solamente -o el acontecimiento-de-pensar-, y un acontecimiento puro es solamente la llegada intempestiva e insistente del azar. En ese mismo tono se halla la palabra *absoluto*.



un pensamiento diferente, sino que *LDS* se maquina como *la tentativa de estudiar la producción pura, el azar productor*. No que *LDS* deje de lado los procedimientos de génesis o composición serial (como *ejercicio* de otro pensamiento), sino que se afirma también como un tratado sobre la génesis pura (ahora como *tema*). Fabrica la experiencia de un pensamiento -creando conceptos y estilos de escritura filosófica: como composición serial-, y, más convenientemente, ensaya un pensamiento que atiende el acto de producción -reparando en las condiciones singulares de la creación: como diagnóstico o como pedagogía del acontecimiento. Esta es la imagen que investiga *LDS* y que ya se ejercía en los procedimientos de *DR*: la “experimentación-vida”<sup>30</sup>.

Pero *LDS* no es sólo un ensayo, sino un “ensayo de novela”. Importancia de lo novelístico que podría cifrarse en la consigna: “[...] filosofar como un novelista, [...] ser novelista en filosofía”<sup>31</sup>. Esto no conviene caracterizarlo como una identificación de la filosofía a la literatura o como la reducción de una a la otra<sup>32</sup>. También aquí el concepto de novela sufre una modificación. *LDS* ejerce una filosofía novelística o una novela filosófica, en cualquier caso se acepta el embrollo. Aceptación que signa sobre todo la relación entre literatura moderna y filosofía –y, más exactamente, la de los procedimientos del arte moderno y de su función para esta labor que es el pensamiento en el día de hoy. Una cita puede dar visos de sentido:

“Sabemos, por ejemplo, que ciertos procedimientos literarios (las otras artes tiene equivalentes) permiten *contar varias historias a la vez*. Sin duda este es el *carácter esencial de la obra de arte moderna*. No se trata en absoluto de puntos de vista diferentes sobre una historia supuestamente la misma; ya que los puntos de vista permanecen sometidos a una regla de convergencia.

---

<sup>30</sup> *D*, p. 57.

<sup>31</sup> *C*, p. 64.

<sup>32</sup> Basta leer *QF* para alejar tal iniquidad del plan de pensamiento deleuziano. Allí marca muy bien la distancia entre artes y filosofía, pero mostrando a la vez como la producción es el gozne donde ambas despliegan sus oficios: el arte y los preceptos, la filosofía y los conceptos, producción de sensibilidades y producción de pensamiento.

Se trata al contrario de historias diferentes y divergentes, como si un paisaje absolutamente distinto correspondiera a cada punto de vista. Hay por supuesto una unidad de las series divergentes en tanto que divergentes, pero es un *caos siempre descentrado* [...]”<sup>33</sup>

Deleuze acepta para la literatura lo que llama “el carácter esencial de la obra de arte moderna”: procedimientos de *collage*: múltiples series heterogéneas vinculadas por su diferencia. Y la filosofía, según Deleuze, debe fabricarse mecanismo y funcionamientos<sup>34</sup> equivalentes: eso que él nomina *sériegenie* o génesis serial. “Filosofar como novelista” signa el movimiento en que los procedimientos que las artes y la literatura moderna<sup>35</sup> han producido y echado a funcionar son reapropiados, re-elaborados y aprovechados para y por el pensamiento para *extraerles lo intempestivo*, aquello que tienen de más productivo y vivificador. Hurtar, robar para el pensamiento las potencias productivas de cualquier procedimiento artístico<sup>36</sup> - “[...] serían necesarias técnicas particulares”<sup>37</sup> y necesario

---

<sup>33</sup> *LDS*, Apéndice I, “Platón y el simulacro”, p. 300-301 (Las cursivas son mías).

<sup>34</sup> Deleuze recoge una problemática del arte moderno en general y la re-elabora: la cuestión del *collage*. La infinidad de métodos o procedimientos que el arte y la literatura modernos habían desarrollado fueron siempre señalados por Deleuze: “[...] entre otros, y como ejemplo, señalaríamos el libro de Mallarmé, las respiraciones de Artaud, las agramaticalidades de Cummings, los plegados de Bourroughs, *cut-up* y *fold-in*, pero también las proliferaciones de Roussel, las derivaciones de Brisset, los *collages* de dadá...” (F, p. 169).

<sup>35</sup> En *PS* hay afirmaciones que indican ese deseo de extraer lo más productivo y vitalmente político que la imagen y los procedimientos del arte y la literatura modernos han descubierto y ejercido, en este caso se trata de Proust: “[...] la *Recherche* es primeramente búsqueda [investigación] de la verdad. En ello se manifiesta el alcance «filosófico» de la obra de Proust: ella rivaliza con la filosofía. Proust dibuja una imagen del pensamiento que se opone a aquella de la filosofía. [...] La filosofía [clásica del tipo racionalista] con todo su método y su buena voluntad, no es nada frente a las presiones secretas de la obra de arte” (pp. 115 y 119). Las “presiones secretas de la obra de arte moderna” son aquellas de la producción de verdad, de la investigación de diferentes experiencias de la verdad.

Deleuze acepta que una modificación moderna en los procedimientos del arte lo ha encaminado progresivamente hacia la producción -la reproducción (en cualquiera de sus vertientes: convenciones, ideas universales, interior del artista, mundo exterior, etc.) sólo era una mala manera de entender la producción. Esa modificación es menester, según Deleuze, que transforme la imagen del pensamiento, cfr. al menos Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos*, pp. 17-57. Por otra parte, no es secreto para nadie que Heidegger hallaba en las artes y sus modificaciones modernas una cierta regresión hacia la reformulación de la pregunta por el sentido del ser.

<sup>36</sup> “Filosofar como novelista” implica procedimientos precisos: “Ocurre en filosofía como en las novelas: hay que preguntarse qué es lo que va suceder o qué ha pasado, sólo que los personajes son los conceptos y los ambientes, los paisajes, son espaciotiempos [...]”(C, pp. 223-224), o “Los conceptos en filosofía deben presentarse como en una novela policíaca superior: deben tener una zona de presencia, resolver una situación local, estar en relación con los «dramas», tener una cierta crueldad” (“Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento” en *ID*, p. 196).

también “[...] producir unas funciones creadoras”<sup>38</sup>. De este modo, *LDS* se ocupará en el estudio minucioso de los procedimientos operados por Lewis Carroll, Joe Bousquet,

---

Una versión más trabajada de esto se halla en *QF*, donde para filosofar es menester producir: 1) un campo de inmanencia (o paisaje) como imagen del pensamiento, 2) el concepto como multiplicidad de potencialidades especulativas y 3) un personaje filosófico que ejecuta los movimientos de las potencialidades conceptuales, que “[...] señala los peligros propios de este plano, las malas percepciones, los malos sentimientos o incluso los movimientos negativos que se desprenden de él [...]” (p. 65). Puesto que un personaje conceptual tendría como función: “[...] manifestar los territorios, desterritorializaciones y reterritorializaciones absolutas en el pensamiento” (p. 71). *Etiología del pensamiento-vida* que estudia “[...] personajes conceptuales entrando en resonancia en un teatro multiplicado en el que la danza de las máscaras lleva la potencia de lo falso a un grado que se efectúa ya no en la forma (esto es lo falsario) sino en la transformación” (Alliez. *Op. Cit.*, p. 43). En *QF* Deleuze menciona a Nietzsche como el mayor creador de personajes en la filosofía (Zaratustra, cristo, anticristo, sacerdote, Dionisios, el hombre más feo, el último de los hombres, etc.), pero también cita a Nicolás de Cusa y el Idiota, a Platón y Sócrates, a Descartes y el demiurgo o el *Cogito*, a Kierkegaard y el Don Juan, etc.

<sup>37</sup> “Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento” en *ID*, p. 193.

<sup>38</sup> *D*, p. 33. Una manera en la que Deleuze produce o roba los procedimientos literarios del *epos* y del *drama*, se halla en el texto “Zola y la grieta”, último apartado de *LDS* (pp. 373-386). Allí Deleuze encuentra en Zola “la posibilidad de restaurar la épica”. Pero ya no una épica antigua, sino una de “doble registro”: las potencias divinas representándose por un lado, y, por otro, los hombres y sus instintos. Halla que “El *drama* [...] se refleja en un *epos*, la pequeña genealogía en una gran genealogía, [...] la *pequeña maniobra* en una *gran maniobra* [...]”. El *epos* (o las potencias impersonales) será ahora el azar y el *drama* (o la aventura de los instintos humanos) sus desplazamientos singulares. La novela es para Deleuze la que integra estos dos registros. Hallando en ella la restauración de una narración. Esta vez narración del azar y dramatización de sus apuestas.

Pero esta caracterización es parte de una discusión más amplia que es dable perseguir aquí sucintamente. En el ensayo *El narrador* Walter Benjamin investiga al menos cuatro diferentes procedimientos escriturísticos: la narración, la novela, la crónica y el periodismo. Estudia sus mecanismos para relacionarlos con ciertas efectuaciones de la época moderna. La preocupación allí es la del tiempo y del sentido. La narración como preservación de la crónica, “aunque como transformada y secularizada”, trabaja según el funcionamiento de una épica: instituyendo relatos de “gran espectro”, mega-sentidos del mundo, enlazando absolutamente todo lo sucedido, y donde la muerte es ficticia o “irrumpe según turnos tan regulares”. El § V afirma que la novela aparece en la época moderna con el individuo solitario y su inexperiencia vital, y que por ello en la novela educativa “lo insuficiente se hace acontecimiento”. La característica de la novela se halla en la imagen de la muerte o del fin que produce (cfr. §§ X y XI). El § XIV retoma a Georg Lukács para definir la novela como “la forma que incorpora el tiempo entre sus principios constitutivos”. En la novela, según Lukács, el sentido trascendente o metafísico se disocia de la vida para hallar su verdadero problema: “el sentido de la vida” –con lo que la novela sigue aún cierto funcionamiento narrativo, en palabras de Proust: “Se puede hacer suceder indefinidamente en una descripción los objetos que figuran en el lugar descrito, la verdad comenzará solamente en el momento en el que el escritor tome dos objetos diferentes y ponga su relación, análoga en el mundo del arte a aquella que es la relación única de la ley causal en el mundo de la ciencia [...]” (*Le temps retrouvé*, 2, III, 889 citado en *PS*, p. 61); el procedimiento de producir sentido, aunque sea temporal y fortuito. La épica colocaba un sentido trascendente y ya hecho, cual “plan divino de salvación” se tratase, que le permitía “apropiarse del curso de las cosas”. En cambio la novela hace aflorar la posibilidad de “una pequeña historia”, que “el lector a solas” debe producirse por sí mismo como “recuerdo creativo”. La objeción es: la experiencia de este supuesto lector es “una materia seca”. La “carencia” que instaura la novela es la pobreza de educación sentimental. A ello se le opone el mecanismo social de producción de experiencia que constituye a la narración. Aunque según Benjamin lo que se enfrenta con la narración “de manera mucho más amenazadora, hasta llevarla a una crisis” es la información periodística. Siguiendo otra vez al Nietzsche de las *Intempestivas*: la información al privilegiar únicamente el instante, dar de suyo su inteligibilidad y no dar al lector “el contexto psicológico de lo ocurrido” (entiéndase contexto de experiencia o sentido sensible), se asemeja a puros golpes físico sobre los sentidos. Lo que no produce la información es sentido.

Rabelais, Witold Gombrowicz, Mallarmé, Raymond Roussel, Jacques Lacan, Pierre Klossowski, Robbe-Grillet. En ello *LDS* se descubre como *estudio de técnicas de producción*. Es en ello que el “ensayo de novela lógica y psicoanalítica<sup>39</sup>” actúa como crítica y clínica<sup>40</sup>: agrupaciones de signos y agrupaciones de síntomas.

---

Jean-François Lyotard en *La condición postmodernidad* diagnostica la “crisis”, la “incredulidad” o el “desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación” y sus épicas implementadas por ciertas filosofías modernas de la historia. Según Lyotard, la modernidad se había construido sobre grandes épicas que han dejado de funcionar: Espíritu, Progreso, Humanidad, etc. Afirmando para el día de hoy “pequeños relatos” agonísticos. Peter Sloterdijk, en su texto *El pensador en escena*, contesta que es dable que “la estructura profunda” de las filosofías de la historia modernas sea dramática y no épica. Así pregunta: “¿qué pasaría si la filosofía de la historia en general no tuviera [...] una forma narrativa?”. Y se responde: “Tal vez la historia no es un fenómeno épico, sino teatral comparable no con la novela, sino con la *commedia dell’arte*, donde la acción se conduce de escena en escena gracias a la capacidad de improvisación de un elenco de actores” (Op. Cit., p. 55). Sloterdijk niega lo que Benjamin, Lyotard y Deleuze aceptan -aunque afirma como éste último una cierta dramatización de las potencias épicas-: los procedimientos novelísticos de producción de sentidos *événements*, a la vez que prefiere poner el acento en procedimientos teatrales de improvisación.

<sup>39</sup> Causa confusión, y aún entre sus más brillantes lectores, el funcionamiento de las referencias a la lógica y al psicoanálisis en el plan de producción de pensamiento en la labor deleuziana. Ejemplo de esta confusión son las afirmaciones de David Lapoujade en la entrevista aparecida en *Magazine littéraire* número 406 dedicado a Deleuze, allí al responder sobre la influencia del encuentro con Guattari sobre el trabajo del filósofo francés Lapoujade responde: “Me parece que el proyecto de Deleuze en *Diferencia y repetición y Lógica del sentido* no puede comprenderse sin una relación estrecha con el estructuralismo. Deleuze quiere construir una filosofía del estructuralismo. Él lo dice en el artículo «¿Qué es el estructuralismo?»: quiere crear la filosofía trascendental del estructuralismo [...]” (p. 24) Tales aseveraciones hacen omisión del punto central de *LDS*: el acontecimiento como su principal tarea. Toda referencia al estructuralismo (“[...] la importancia del estructuralismo en filosofía, y para todo el pensamiento, se mide en esto: que desplaza las fronteras”, *LDS*, 11ª serie, p. 89), al psicoanálisis, a la lógica, la filosofía analítica, la fenomenología, y casi cualquier método o manera de pensar de la época del libro será tratada, sí, pero sólo como *desencadenantes de paradojas* para el pensamiento o procedimientos singulares de producción.

<sup>40</sup> Toda disciplina hurtada debe someterse a la misma imagen de pensamiento productivo que Deleuze ha encontrado en las artes modernas: “Puesto que el juicio clínico está repleto de prejuicios, hay que volver a empezar por un punto situado fuera de la clínica, el *punto literario*, desde donde fueron nombradas las perversiones. [...] es posible que la crítica (en el sentido literario) y la clínica (en el sentido médico) estén decididas a entablar nuevas relaciones donde la una enseñe a la otra, y recíprocamente” (*PSM*, p. 16). Sólo en este sentido es que Deleuze en *NF* afirma: “Toda filosofía es una sintomatología y una semiología. Las ciencias son un sistema sintomatológico y semiológico” (p. 10). El sentido de la problemática médica en Deleuze y su ejercicio de acuerdo a la imagen productiva de pensamiento se halla en el artículo “Los intercesores”, en la página 211 de C:

Un problema muy importante de la medicina es el de la evolución de las enfermedades. Ciertamente, aparecen nuevos factores externos, nuevas formas microbianas o virales, así como nuevos datos sociales. Pero también importa la sintomatología, los grupos de síntomas: en un espacio de tiempo breve, los síntomas no se agrupan del mismo modo, se han aislado enfermedades que anteriormente se distribuían en otros contextos. La enfermedad de Parkinson, la de Roger, etc., suponen grandes cambios en las *agrupaciones de síntomas* (algo así como una *sintaxis* de la medicina). La historia de la medicina es *la historia de estas agrupaciones* que, como en el caso anterior, son posibles gracias a los médicos técnicos, pero no están determinados por ellos. (Las cursivas son mías)

La máquina de pensamiento producida como *LDS* no se comprende cabalmente mientras no se tenga en cuenta una confesión de Deleuze: “Lo que me interesaba [al trabajar escritores como Sacher-Masoch, Proust o Lewis Carroll...] no era ni el psicoanálisis, ni la psiquiatría, ni la lingüística, sino los *regímenes de signos* de tal o tal autor.”<sup>41</sup> *Signo* no es ya aquí signo lingüístico -fenómeno u objeto que remite a algo diferente no presente, como su sustituto-, sino “[...] el objeto de un encuentro; [...] la contingencia del encuentro [...]”<sup>42</sup>, la expresión del azar, “[...] un dramático autoesclarecimiento de la existencia”<sup>43</sup>, la “expresión de una fuerza”<sup>44</sup>: “[...] los

---

La clínica se toma en el lugar de más productividad, en el ámbito donde se cruza con las artes y sus sintaxis: “Hay siempre mucho de arte en un agrupamiento de síntomas, en un *cuadro* en el que tal síntoma está disociado de otro, aproximado a otro, y forma la nueva figura de una perturbación o de una enfermedad” (*LDS*, 29ª serie, p. 240)

La sintomatología deleuziana es el estudio del devenir y de la genealogía de la medicina -estudio del cuerpo y diagnóstico de las ciencias que lo estudian. La clínica para Deleuze está sobredeterminada por los desplazamientos del azar y sus heterogéneas modificaciones de las agrupaciones de síntomas. En esto tiene razón José Luis Pardo, Deleuze intenta mostrar que aquello que se piensa habitualmente que no tiene historia, o que por razones políticas se pretende sin procedencia o dinastía histórica, la tiene: sea el Ser o el pensamiento, el sujeto, las pasiones humanas o, en este caso, las enfermedades. Cfr. *La ciencia jovial*, I, 7, p. 32.

Más exactamente, la clínica de la que se trata es la nietzscheana *ciencia jovial*, la filosofía-medicina de una cultura superior –de las maneras de vivir que rebasen las experiencias de lo humano hasta el día de hoy habituales y que permitan diferentes-:

Todavía espero a un *médico* filósofo, en el sentido excepcional de la palabra –uno que haya de dedicarse al problema de la salud total del pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad- tendrá alguna vez el valor de llevar mi sospecha hasta su extremo límite y atreverse a formular la proposición: en todo el filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la «verdad», sino de algo diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida... (2, p. 4)

En estas frases Nietzsche re-elabora una problemática de la moral antigua: la de la vida feliz, la de vivir mejor. Es como si por ciertas modificaciones en el pensamiento, éste tuviera que plantearse otra vez en el día de hoy como indagación modificada de una cierta salud del alma, de la vida (Epicuro). O como dice Parnet-Deleuze: “Enseñar al alma a vivir su vida, no a salvarla” (*D*, p. 72). De hecho, las frases con las que comienza el Exordio de *Espectros de Marx* de Jacques Derrida retoma la misma problemática: “*quisiera aprender a vivir por fin*”.

Dable es decir que todo esta *hypothesis* mantiene esta problemática como axioma de trabajo.

<sup>41</sup> *D*, p. 133 (Las cursivas son mías).

<sup>42</sup> *PS*, p. 118.

<sup>43</sup> Sloterdijk, Peter. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, p. 22

<sup>44</sup> Por ello en *NF* Deleuze proclama que “Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual” (p. 10).

acontecimientos son *signos*”<sup>45</sup>. Y “[...] los síntomas son signos específicos de una enfermedad [...]”<sup>46</sup>. Signo es síntoma cuando “[...] remite a modos de vida, a posibilidades de existencia [...]”<sup>47</sup>, cuando una cierta potencia azarosa, impersonal y pre-subjetiva, se despliega y produce como “programa de vida”, como cultura<sup>48</sup>. Eso es un *régimen de signos*: una *constelación* de potencias azarosas o conjunto de fuerzas vitales contingentes co-funcionando: una *φύσις*, un cuerpo. La tarea del pensamiento clínico se maquina como diagnóstico de estas cuerpos y evaluación de sus gradientes de potencial. Diagnostica las maneras de avanzar, desvanecerse, emerger, desviarse, reunirse de fuerzas conjuntas en una sintomatología determinada -según sea el caso- y evalúa su gravedad o salud, sus advertencias o sus alegrías.

Entendido así, el problema de *LDS* es el “[...] de la clínica, es decir, del deslizamiento de una organización a otra, o de la formación de una desorganización progresiva y creadora. [...] también aquel de la crítica, es decir, [el] de la determinación de los niveles diferenciales en los que el sinsentido cambia de figura [...]”<sup>49</sup>. El problema de las modificaciones, transformaciones y transfiguraciones de las fortuitas e inevitables constelaciones de potencial. La lógica, o crítica, estudia expresiones de fuerzas (lenguaje), el psicoanálisis, o clínica, los movimientos de los flujos potenciales al interior de “protocolos finitos de experimentación”<sup>50</sup> (cuerpos). Ambos el azar.

---

<sup>45</sup> *LDS*, 10ª serie, p. 79.

<sup>46</sup> *PSM*, p. 16.

<sup>47</sup> “Sobre la filosofía” en *C*, p. 228.

<sup>48</sup> Se remarca de nuevo aquí la importancia de las *Intempestivas* en todo el trabajo deleuziano, sobre todo de la primera y de la segunda. Allí donde se sigue el pensamiento nietzscheano como doctrina de la salud de la vida, pero una vida cultural, una vida de los “*tiempos venideros*, entendidos en sentido cultural” (*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 115).

<sup>49</sup> *LDS*, 13ª serie, p. 102.

<sup>50</sup> *D*, p. 57.

Clínica y crítica de funcionamientos vitales. Así, el psicoanálisis es caracterizado como “[...] una geografía, toda una geometría de las dimensiones vivas”<sup>51</sup>. Donde se “Sustituye la genealogía por una geología”<sup>52</sup>:

Un psicoanálisis debe ser de dimensiones geométricas, antes de ser de anécdotas históricas. Ya que la vida, la sexualidad incluso, están en la organización y la orientación de estas dimensiones antes de estar en materias generadoras y formas engendradas. El psicoanálisis no puede contentarse con designar casos, manifestar historias o significar complejos. El psicoanálisis es psicoanálisis del sentido. Es geográfico antes de ser histórico. Distingue países diferentes.<sup>53</sup>

Geología de las potencias donde las preguntas claves son: “¿En qué sentido, en qué sentido se irá? ¿de qué lado todo va volcarse, plegarse o desplegarse?”<sup>54</sup> ¿hacia dónde se dirigirá el azar? ¿según cuáles direcciones y de acuerdo a qué movimientos? Es así que *LDS*, en sus ensayos de fabricación de una diferente “experiencia-de-pensamiento”<sup>55</sup>, diagnostica enfermedades, movimientos y mecanismos del pensamiento: 1) platonismo maniático-

---

<sup>51</sup> *LDS*, 23ª serie, p. 195.

<sup>52</sup> *QF*, p. 48.

<sup>53</sup> *LDS*, 13ª serie, p. 113. Aún no se hallan en *LDS* las críticas que se implementarán en *AE* (“Contra el psicoanálisis tan sólo hemos dicho dos cosas: que corta las producciones de deseo, que aplasta todas las formaciones de enunciados, rompiendo así las dos vertientes del agenciamiento, el agenciamiento maquínico de deseo y el agenciamiento colectivo de enunciación”, *D*, p. 89: lo que es lo mismo que acusarlo de negar la imagen de pensamiento productivo), pero se hallan otro tipo de señalamientos a los procedimientos psicoanalíticos: “Un mal psicoanálisis tiene dos maneras de equivocarse, creyendo descubrir unas materias idénticas que forzosamente se encuentran por doquier, o unas formas análogas que crean falsas diferencias. Es al mismo tiempo que se yerra en el aspecto clínico psiquiátrico y en el aspecto crítico literario” (*Ibidem*). Lo que equivale a criticar los procedimientos lingüísticos con que se intenta dominar la producción inconsciente, dejando de lado cierta pragmática o experimentación: “Una cosa siempre debe recordar a otra: metáfora o metonimia” (*D*, p. 90).

En *LDS* se entenderá el psicoanálisis desde la psicología nietzscheana ya trabajada en *NF*. Allí la pregunta clave –que trastorna la imagen del pensamiento– es, no ¿qué (cosa es, quiere decir, etc.)?, sino ¿quién?. Pregunta por la entidad que ejerce o escenifica ciertas potencias y saber cuáles son los recorridos de sus deseos. Como método de dramatización la psicología nietzscheana evalúa las entidades o agrupaciones de singularidades para descifrar sus deseos o movimientos pasionales o potenciales. Por ello en *LDS* se afirma: “Toda la vida biopsíquica es una cuestión de dimensiones, de proyecciones, de ejes, de rotaciones, de plegamientos” (27ª serie, p. 225) –en consonancia con la crítica dinámica y material del psicoanálisis: “[...] Freud no concibe el inconsciente sobre el modo del conflicto de las fuerzas [...]” (*RE*, en *ID*, p. 254). Cfr. también la 16ª serie llamada “De la génesis estática ontológica” en la que Deleuze hace una tipología de aquellas entidades que han respondido a la pregunta ¿quién? en la historia del pensamiento: Individuo-Persona-Acontecimiento (o “la cuarta persona del singular”). Cfr. la 19ª serie, “Del humor”, pp. 159-166 (“Para localizar aquello que hace posible el lenguaje es que preguntamos *quién habla*”, p. 162); además el concepto de “sí-mismo” en “De los despreciadores del cuerpo” del *Zaratustra* nietzscheano.

<sup>54</sup> *LDS*, 27ª serie, p. 225.

<sup>55</sup> Alliez. *Op. Cit.*, p. 37.

depresivo de movimientos de *altura* (ideal) y mecanismos analógicos de *conversión*; 2) presocratismo esquizofrénico de movimientos en *profundidad* (corporal) y mecanismos de *subversión*-destrucción; y 3) estoicismo (nietzscheanismo) de movimientos de *superficie* o *inmanencia* (azarosa-productiva) y mecanismos de *perversión*-diferenciación-producción.

Preguntas, movimientos y mecanismo con los que Deleuze problematizará a cada pensador que elabora según esa experiencia-del-pensamiento-puro. Ya que a tal fabricación de un diferente ejercicio del pensamiento le corresponde una diferente imagen del pensador<sup>56</sup>:

“[...] los grandes autores o los grandes artistas [...] no son enfermos sino médicos, y de una clase muy especial [...] una semiología general, una sintomatología de los mundos. La obra de Kafka es el diagnóstico de todas las potencias diabólicas que nos amenazan. Como decía Nietzsche, el artista y el filósofo son médicos de la civilización”<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Aquí Deleuze retoma las bellas páginas de *La genealogía de la moral* donde Nietzsche imagina la emergencia de un filósofo ya no bajo el disfraz de sacerdote ascético, y donde pregunta: “¿Han cambiado realmente las cosas? [...] ¿Se dispone hoy ya del suficiente orgullo, atrevimiento, valentía, seguridad en uno mismo, voluntad del espíritu, voluntad de responsabilidad, *libertad de la voluntad*, para que a partir de ahora sea realmente *posible* en este mundo «el filósofo»?” (tercer tratado, apartado 10, p. 183). La imagen de un filósofo vivo.

<sup>57</sup> “Sobre la filosofía” en *C*, p. 227. Cita de *LDS* (33ª serie, pp. 276-277):

“[...] el psicoanálisis y la obra de arte (o la obra literario-especulativa) pueden anudar su encuentro. Ciertamente no es tratando, a través de la obra, al autor como un enfermo posible o real, incluso si se le concede el beneficio de la sublimación. Ciertamente no es “haciendo el psicoanálisis” de la obra. Ya que los autores, si es que son grandes, están más próximos de un médico que de un enfermo. Queremos decir que ellos mismos son sorprendentes diagnosticadores, asombrosos sintomatólogos. [...] Los clínicos que saben renovar un cuadro sintomatológico hacen una obra artística [*artiste*]; inversamente, los artistas son clínicos, no de su propio caso incluso ni de un caso en general, sino *clínicos de la civilización*. [...] una evaluación de síntoma no puede hacerse más que a través de una *novela*. [...] Se objetará que no hay necesidad del artista, y que el enfermo mismo basta para hacer la novela, y el médico para evaluarla. Pero esto sería desatender la especificidad del artista, a la vez como *enfermo* y *médico de la civilización*: la diferencia entre su novela como obra de arte y la novela del neurótico. Sucede que el neurótico nunca puede sino efectuar los términos y la historia de su novela: los síntomas son esta efectuar misma, y la novela no tiene otro sentido. Al contrario, extraer de los síntomas la parte ineffectuable del acontecimiento puro [...]”



Pensador: *médico* que diagnostica la enfermedad o la salud que en ciertos momentos invaden a las maneras de vivir –eso que llamamos cultura<sup>58</sup>-, y *artista* que produce protocolos finitos de experimentación vital. El pensador-artista no es solamente el médico cultural, “es también el perverso”<sup>59</sup> productor de un sentido diferente.

*LDS* esta fabricada de acuerdo a ciertos procedimientos de algunos de estos pensadores o grandes vividores: “de Lewis Carroll a los estoicos”<sup>60</sup>. Procedimientos de entrelazamiento del cuerpo, el lenguaje y el azar<sup>61</sup>. Embrollo que se trabaja en el *concepto de acontecimiento (événement)*. Es dable así afirmar, y con más veracidad que de la obra de Carroll, que *LDS* “[...] trata de una categoría de cosas muy especiales: los acontecimientos, los acontecimientos puros”<sup>62</sup>. Y se entenderá cabalmente la caracterización de *LDS* como “ensayo de novela lógica y psicoanalítica” sólo al embrollar

---

<sup>58</sup> Cultura entendida de acuerdo a la *II Intempestiva*, “[...] como una nueva y mejorada *physis* [...]” (p. 139). Por ello Deleuze siempre ha atacado a todo pensamiento *triste*, ya que “La tristeza, los afectos tristes son todos aquellos que disminuyen nuestra potencia de obrar. Y los poderes establecidos necesitan de ellos para convertirnos en esclavos. El tirano, el cura, el ladrón de almas, necesitan persuadirnos de que la vida es dura y pesada. Los poderes tienen más necesidad de angustiarnos que de reprimirnos, o, como dice Virilio, de administrar y de organizar nuestros pequeños terrores íntimos. La vieja lamentación universal sobre la vida: vivir es no ser...” (*D*, p. 72). Pensamiento triste que sólo le hacen el juego al poder. Una cultura diferente que ponga en funcionamiento un diferente sentido de la vida. Ya no la tristeza de vivir, sino un “culto a la vida” (*D*, p. 20). Y aquí es otra vez Nietzsche: “[...] la cultura como homogeneidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad” (*Ibidem*).

En Walter Benjamin se halla otra utilización, pero quizás con el mismo sentido, de esta lucha contra la imagen triste del pensamiento-vida -ese que todavía se percibe tan poco en Heidegger: “¿Quién pudiera, cuando desease evitar la tristeza, ser traspasado de alegría?” (“De la experiencia del pensar”, aforismo 15); reacción diría Nietzsche. En la séptima de las *Tesis de filosofía de la historia* se halla ese pasaje que enuncia que el “[...] procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico [...] es el método de *empatía*. [...] nacido de la pereza de corazón, de la *acedia* que desespera de dominar la verdadera imagen histórica, aquella que brilla de manera fugitiva. Los teólogos de la Edad Media consideraban la *acedia* como la fuente de la tristeza” (Benjamin, Walter. *Sobre el concepto de historia* en Löwy, Michael. *Walter Benjamin: avertissement d’incendie*, p. 55. La traducción es mía). Tras Nietzsche, Benjamin ataca esa imagen de pensamiento que coloca la tristeza como su principal mecanismo y permite a ciertos poderes mantenerse, en este caso al historicismo y al fascismo. Cfr. además el bello texto de Viviane Forrester *El horror económico*, donde se halla una caracterización, para el día de hoy, de la “institucionalización de la miseria y de las tristezas”.

<sup>59</sup> *Ibidem*

<sup>60</sup> Este es el subtítulo del Prólogo, p. 7.

<sup>61</sup> Es claro el Prólogo a *LDS*: Lewis Carroll reanuda cierto pensamiento sobre el *lenguaje en términos de paradoja y producción fantástica o sentido*, los estoicos inician una *imagen del filósofo y su relación con el cuerpo* y ligada a una teoría del sentido, y por último, *Deleuze mismo reanuda cierto pensamiento sobre el azar*.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 1ª serie, p. 9. Psicoanálisis: “[...] ciencia de los acontecimientos puros [...]” (*Ibid.*, 30ª serie, p. 247), “[...] la teoría freudiana del acontecimiento [...]” (*Ibid.*, 32ª Serie, p. 263)

toda pesquisa, afán y fruto del trabajo de pensamiento en el concepto de acontecimiento: acontecimiento = experimento, diferentes procedimientos de pensamiento, producción, azar, expresión, movimientos intempestivos de potencias puras. *LDS es un libro sobre el acontecimiento, sobre sus componentes y mecanismos*. Es la pesquisa y obtención para el pensamiento de un sentido, un estilo<sup>63</sup>, unas pasiones, unas potencias y unos procedimientos *événementiels*<sup>64</sup>. Eso es *LDS*: un estudio sobre el azar productor<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Es el estilo deleuziano una modificación, un vuelco en el estilo francés de pensar -eso también se puede enunciar de otros pensadores de su generación: Foucault, Blanchot, Badiou, Klossowski, Bataille, etc.-, y a la vez sus preocupaciones provienen de cierta "tradicción" francesa de pensar: Étienne Gilson, Jean Wahl, Jean-Paul Sartre, Jean-Luc Nancy, Henry Bergson. Deleuze persiste en interrogar las maneras de plantear y exponer ciertas preocupaciones ontológicas que esos pensadores legaron al pensamiento francés.

<sup>64</sup> Actualmente este término es utilizado en Francia por cierta tendencia de pensamiento para señalar el carácter de acontecimiento de algo, se habla así de "*des raisons événementielles*" (Maniglier, Patrice. "Un metafísico en el siglo" en *Magazine littéraire* 406, p. 27) o de "*évémentialité idéelle*" (Alliez. *Op. Cit.*, p. 24). La utilización es reciente y ha sido hurtada -por aquellos que discuten con los problemas deleuzianos- de un uso más tradicional para adecuarlo a uno cercano al de *événement*. Por ello, el *Petit-Robert* no registra aún el cambio y se halla en sus páginas la siguiente definición: "*Évémentiel*: didact.: Que no hace más que describir los acontecimientos". Y se da como ejemplo una *Histoire événementielle*. Pero el sentido de la definición es negativo, refiriéndose, así en el ejemplo, a una historia que no interpretaría o no hiciera un relato de los acontecimientos que se suceden, sino que da tan sólo una simple descripción de ellos.

Señal de esa modificación en el francés y de su alcance conceptual en el español, así como de la imposibilidad hasta el momento de una traducción conveniente, se puede hallar en la manera en que José Luis Pardo traduce el término: "[...] habría que convenir en que el acontecimiento como sentido de la proposición posee una realidad otra que la de las proposiciones mismas, una realidad *evenemencial* [...]" (*Op. Cit.*, p. 94. Las cursivas son mías). Otro ejemplo se halla en la traducción que Thomas Kauf intenta de "*site événementiel*" (*QF*, p. 153): "*emplazamiento del acontecimiento*".

<sup>65</sup> Aquí hay ánimo agónico. Miguel Morey en el Prólogo a la edición castellana que escribió como introducción a su traducción de *LDS* caracteriza así el texto:

*Lógica del sentido* se nos presenta como una novela lógica y psicoanalítica, en la que se intenta una constitución paradójica de una teoría del sentido. Paradójica, porque el sentido es una entidad no existente, que incluso guarda relaciones muy particulares con el sinsentido. Lógica, porque se trata de caracterizar el modo como el sentido se desliza por la superficie de las proposiciones, como su cuarta dimensión, ese efecto suyo específico que hace que digan lo que quieren decir, que ocurran tales proposiciones: acontecimiento-sentido. Psicoanalítica, porque muestra cómo desde la profundidad de los cuerpos y sus terrores surge esa burbuja que viene a morir en la superficie, haciendo reverberar la piel del lenguaje en una sucesión de círculos concéntricos que se escapan hasta diluirse en lo indeterminado: sentido-fantasma. (*LDS*, trad. española, p.18)

Si bien la caracterización de Morey al seguir las palabras de Deleuze para explicar mejor, aunque modificando ciertos mecanismos (la producción del lenguaje como efecto y el lenguaje como círculo: maneras no muy atinadas por cierto), no yerra, si pasa por alto lo importante: el azar y la productividad sobre la que se subtiende toda imagen de pensamiento, ejercicio y estilo de Deleuze en *LDS*.

## **CAPÍTULO 1: DEVENIR: AZAR MATERIAL**

Así atraviesa el cuerpo la historia, como algo que deviene y lucha. Y el espíritu -¿qué es el espíritu para el cuerpo? Heraldo de sus luchas y victorias, compañero y eco.

Friedrich Nietzsche. “De la virtud que hace regalos” en *Así habló Zaratustra*.

Sólo poco a poco se emancipan entre nosotros los cuerpos.

Friedrich Nietzsche. *Schopenhauer como educador*

“Punto de partida: el *cuerpo* y la fisiología”<sup>66</sup>. Así pues, primero la clínica: “No se comparará las filosofías y las enfermedades, pero hay enfermedades propiamente filosóficas”<sup>67</sup>.

Cuando en *LDS* Deleuze caracteriza el acontecimiento a veces utiliza una fórmula doble: “El acontecimiento es *coextensivo* al devenir, y el devenir mismo, *coextensivo* al lenguaje [...]”<sup>68</sup>. Otras veces habla de una *confusión* devenir-acontecimiento<sup>69</sup>. Pero

---

<sup>66</sup> Nietzsche, Friedrich. “La creencia en el «yo». El sujeto” en *La voluntad de poder*, § 492.

<sup>67</sup> *LDS*, 18ª serie, p. 152.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 2ª serie, p. 18. Las cursivas son mías.

<sup>69</sup> En francés la relación etimológica estrecha entre *Devenir* [*Diccionario Moderno Océano-Langenscheidt*: *Devenir* 1.- v. *intr.* Llegar a ser, hacerse, volverse, ponerse; convertirse, transformarse en; ser de; (venir a) parar en. 2.- *sust. masc. fil.* Devenir; cambio, mutación, evolución (de las cosas). Se utiliza en calidad de tecnicismo filosófico en francés y en español para traducir el alemán *das Werden*, cfr. Corominas, Joan. *Diccionario etimológico castellano e hispánico*] y *événement* es perceptible –algo que en el par de palabras correspondientes en el español, devenir y acontecimiento, no se manifiesta sin un trabajo etimológico-, ya que

declarar la confusión no es aún afirmar algo preciso. Aún queda toda la labor por delante: expresar la constelación problemática que demanda con fuerza irresistible pensar esa coincidencia.

Adecuadamente Eric Alliez afirma: “[...] lo que habría de «nuevo» en Deleuze, es la radicalidad especulativa [...] de un materialismo filosófico *al fin* revolucionario”<sup>70</sup>. Se reafirma también aquí: la tarea del pensamiento deleuziano es el ejercicio y la fabricación de un “materialismo en el pensamiento”<sup>71</sup>, un “idealismo-materialismo del acontecimiento puro”<sup>72</sup>. Producción de un “[...] materialismo del encuentro, de la contingencia, de lo aleatorio”<sup>73</sup>. Pensar el embrollo pensamiento/cuerpo<sup>74</sup>. El acontecimiento se confunde con

---

ambas palabras señalan a una misma raíz: *Ēvĕnĭre* (salir, quedar, resultar, suceder, llegar, acontecer, ocurrir). A su vez, este verbo viene de *vĕnĭre* (Ir a, venir, llegar // volver, dar la vuelta // criarse, producirse, crecer // caer, venir a parar, venir a dar en // ocurrir, ofrecerse, presentarse // llegar a, entrar, insinuarse // pasar a // venirse de alto en bajo, caer // levantarse, aparecer // suceder, acaecer). Ambas vienen del griego βαίνω (ir o andar). Para señalar esta relación basta citar dos referencias. 1) Según Paul Foulquié, en su *Diccionario del lenguaje filosófico*, *devenir* proviene del “Lat. *devenire*. Venir descendiendo de. La idea de devenir se expresa en lat. por *fieri, in fieri*, en devenir, haciéndose. Se opone a ser”; 2) por otra parte, André Lalande en su *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* coloca esto para el artículo *événement*: “*Advertencia*: La palabra francesa *événement* tenía antes el sentido latino de *eventus*: resultado, efecto, éxito. Pero no lo ha conservado más que en raras expresiones; como: «*L'événement l'a bien prouvé*», Aún así, es algo académico.” Deleuze hace de esta relación un uso gimnástico para el pensamiento, por ello también el *événement* es *devenir*. Y Deleuze hará válidas para el pensamiento todas las derivas de ese *vĕnĭre* latino.

<sup>70</sup> Alliez, Eric. *Deleuze Filosofía virtual*, p. 11.

<sup>71</sup> Alliez, Eric y Moulrier Boutang, Yann. “Política de las multitudes”, p. 4 en [www.multitudes.samizdat.net](http://www.multitudes.samizdat.net)

<sup>72</sup> Alliez. *Op. Cit.*, pp.11-12.

<sup>73</sup> Navarro, Fernanda. “Algunas reflexiones del último Althusser” en *Utopías* 8, p. 13. En esa entrevista Louis Althusser afirma: “Pienso que el «verdadero» materialismo que conviene al marxismo es el [...] inscrito en la línea de Epicuro y Demócrito. Preciso más, este materialismo no es una filosofía que deba ser elaborada, necesariamente, en un sistema para merecer el nombre de filosofía. Lo que sí es decisivo en el marxismo es que represente una *posición* en filosofía. [...] El primado de la materialidad es universal [...], requerido para pensar la apertura del mundo hacía el acontecimiento, la imaginación inaudita y también hacia toda práctica viva, incluyendo la política”. Althusser pone en juego una cierta “tradicón materialista” de pensamiento.

<sup>74</sup> Antes bien, es Nietzsche:

“[...] la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*. Detrás de los más altos juicios de valor por los que hasta ahora ha sido dirigida la historia del pensamiento, se ocultan malos entendidos acerca de la constitución corporal, ya sea de los individuos, de los Estados o de razas enteras. Se puede considerar a todas las audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, por lo pronto y siempre, como síntomas de determinados cuerpos [...]” (*La ciencia jovial*, Prólogo a la segunda edición).

el devenir, el devenir con la azarosa agitación “inmaterial de la materia”<sup>75</sup>: el cuerpo, ahora ya un “*cela fantomatique*.”<sup>76</sup>

Geología de las imágenes del cuerpo y sintomatología de sus orientaciones especulativas<sup>77</sup>. Verdadero cuento<sup>78</sup>. Como siempre en *LDS*, todo comienza contra el

---

<sup>75</sup> Rancière, Jacques. “Deleuze cumple el destino de la estética” en *Magazine littéraire* 406, p. 40.

<sup>76</sup> *LDS*, 5ª serie, p. 45: “esto fantasmal o fantástico.” Esta caracterización podría unirse a la de Nietzsche de un cuerpo-estrella, cuerpo-antorcha. En *La ciencia jovial* Nietzsche implementa una interpretación del cuerpo saludable como fuego que consume (“soy llama”), por ello afirma que “Vivir –eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y llama, también todo lo que nos hiere: no podemos actuar de otra manera” (*Op. Cit.*, *ibid*). A su vez esta caracterización del cuerpo se puede acercar a la que Marsilio Ficino hace del espíritu -treta con la que introduce el cuerpo en el centro mismo del platonismo-: “cierto vapor sutilísimo y lucidísimo, engendrado por el calor del corazón desde la parte más sutil de la sangre” (*Sobre el amor*. Discurso VI, cap. VI).

<sup>77</sup> “Cuando se pregunta «¿Qué es orientarse en el pensamiento?» aparece que el pensamiento mismo presupone ejes y orientaciones de acuerdo a las que se desarrolla, aparece que tiene una geografía antes de tener una historia, que traza dimensiones antes de construir sistemas” (*LDS*, 18ª serie, p. 152). Deleuze confía en una entrevista: “Estaba fascinado por este problema en *Lógica del sentido*, donde la altura, la profundidad y la superficie constituyen las coordenadas del pensamiento [...]” (“Sobre la filosofía” en *C*, p. 236). Fascinación por el problema de la “reorientación del pensamiento”: otra manera de plantear las *posiciones en el pensamiento*. Orientación = sentido = imagen. *LDS* desplegará tres direcciones que ejercen tres diferentes pensamientos: “[...] profundidad, anchura y altura [...]” (Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, tratado 2, § 16) = presocratismo, post-socratismo y platonismo. Así *LDS* se ejerce como dinámica de los movimientos especulativos que ciertos cuerpos producen. Ello se descubre en el trabajo consagrado en *LDS* al empleo de vertere y su relación con la continua metamorfosis del pensamiento, cfr. notas 14, 34, 47 y 174 de este capítulo.

La perspectiva de movimientos y orientaciones en el pensamiento que re-toma Deleuze aquí ya ha sido hartamente visitada por el pensamiento filosófico. Basta leer a Hegel: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia. [...] el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una *inversión de la conciencia* misma” (*Fenomenología del espíritu*, pp. 58-59). Movimiento único de la conciencia hegeliana al que Kierkegaard responderá con una multitud de movimientos (“[...] voy yo ahora a describir los movimientos que se dan en una situación determinada [...]”, *Temor y temblor*, Problemata): finito e infinitos, de la fe, estéticos y de la razón. De igual manera Nietzsche desplegará un pensamiento de los dinamismos corporales: “El movimiento es una simbólica para el ojo; indica que algo es sentido, querido, pensado [...]” (*La voluntad de poder*, “La creencia en el Yo. El sujeto”, § 492).

<sup>78</sup> Lo que aquí comienza no es historia griega, ni siquiera historia de la filosofía. *Es la geofisiología del pensamiento, las aventuras especulativas de un personaje: el cuerpo*. Estudio de las imágenes, interpretaciones y orientaciones del cuerpo y su expresión en las orientaciones, imágenes y orientaciones del pensamiento, que, según Nietzsche, ya en una cierta genealogía “griega” se ejercen. Orientaciones e imágenes que se repetirán perversamente en la historia del pensamiento. Es Nietzsche quien le susurra al oído a Deleuze este cuento griego. El ejemplo más conocido de este ejercicio es *La genealogía de la moral*, donde Nietzsche hará el seguimiento de la orientación trascendente de la vida que se emplaza filosóficamente en Platón y que se repetirá modificada en la ciencia moderna. Diagnosticando la comunidad de un problema, la comunidad de un mismo cuerpo decadente como aquello que los constituye como oriundos del mismo dolor: la interpretación reaccionaria de la vida o la impotencia vital. De allí surge un axioma: *toda genealogía del cuerpo es coextensiva a la de sus interpretaciones en el pensamiento o al diagnóstico de las potencias corporales que todo pensamiento ejerce*.

platonismo<sup>79</sup>, contra cierto gesto platonizante en cuanto al devenir. Deslizamiento decisivo para el pensamiento que lo siguió -“la filosofía moderna siempre seguirá sus pasos [...]”<sup>80</sup>- y que fundó todo el dominio que una cierta filosofía reconocerá como suyo<sup>81</sup>: la imagen del pensamiento en el que *dominan* el principio de identidad y todos sus mecanismos -el juicio,

---

<sup>79</sup> Deleuze, en un apéndice a *LDS* escrito en 1967 -dos años antes de *LDS*-, se interroga: “¿Qué significa «*reversement du platonisme*»? Nietzsche define así la tarea de su filosofía, o más generalmente la tarea de la filosofía por venir” (“Platón y el simulacro” en *LDS*, p. 292.). Pero, ¿qué significa *renverser le platonisme*?

Miguel Morey traduce la palabra francesa *renversement* que Deleuze usa por “inversión”. Así propone “inversión del platonismo”. Pero hay cierta falla en traducir *renverser* por “invertir”. Otra traducción intentada ha sido “subvertir” (Rojas Osorio, Carlos. “Deleuze: una ontología del devenir y de la diferencia” en [cuhwww.upr.clu.edu/exegesis/ano10/30/rojas.html](http://cuhwww.upr.clu.edu/exegesis/ano10/30/rojas.html)). La traducción es mucho más adecuada, ya que tiene los significados de trastornar, revolver, destruir. Mas no es sub-vertir el platonismo lo que Deleuze busca.

Las palabras francesas para “invertir” y “subvertir” son *invertir* y *subvertir*. *Invertir* viene del latín inverto, is, ēre, verti, versum que signa volver, devolver, revolver e invertir // vaciar, volver boca abajo // hacer cambiar de color, teñir // trastornar, cambiar // alborotar, girar // tomar las palabras en otro sentido. Es una traducción del griego τροπή. Para Deleuze *invertir* signa inversión del significado de las palabras, no de su sentido: invertir es metáfora en sentido puramente lingüístico. En cambio, la palabra *subversion* viene de subverto, is, ēre, i, sum y signa volver lo de arriba abajo, revolver, volcar, derribar, abatir, arruinar, destruir, aniquilar // demoler, perturbar, trastornar, dar al traste con una cosa. En este caso esta palabra se halla reservada en *LDS* para los procedimientos presocráticos de destrucción.

Estas palabras francesas tienen la misma connotación en francés de *verser* (verter, echar, derramar, volcar, ingresar, imponer o depositar). *Verser* a su vez proviene del francés antiguo *enverser* o *envers* que proviene del latín inversum o invertere (regresar o volver). Éstas últimas palabras vienen del verbo verso, as, āre, āvi, atum que signa volver, girar frecuentemente, hacer girar, revolver, menear y dar muchas vueltas. Una variante de este verbo es vertere que significa voltear, dar vueltas, rodear, retornar, volver a ir o de nuevo, volver al revés (*à l’énvers*), remover, conmover y menear. *Renverser* sería repetir una alteración (*re-envers*).

En francés *renverser* signa el caer, el arruinar, el volcar, el sufrir un cambio profundo, el transponer, el derrumbar y el derrocar. El *renverser* deleuziano tendrá un sentido más allegado a la transformación, a la transmutación, al trastocamiento y a la alteración. Así, “*reversement le platonisme*” no signa invertir o destruir el pensamiento platónico, sino más bien el transponerlo, derrumbarlo, transformarlo o derrocarlo. Las traducciones de Morey y de Rojas omiten estos sentidos, y uno más importante: *ya no tener que ver nada con el platonismo, ya no pensar platónicamente*. Más adecuadamente Deleuze utiliza *perversión*, pervertere, como signo de lo que busca. Deleuze a veces utiliza *bouleverser* como sinónimo de *renverser*. En francés signa algo muy claro: trastornar, desordenar, consternar, agitar, conturbar. Esta palabra proviene de *boule*, del latín bullā: burbuja de agua o bola. Literalmente: hacer girar la bola.

*Renverser le platonisme* sólo se logra, según Deleuze, al alcanzar su “motivación”: “Derrumbar, derrocar el platonismo debe significar [...] *mettre au jour* esta motivación, «acosar» esta motivación [...]” (*Ibidem*). Derrocar el platonismo es sacar a la luz o poner al día esos procedimientos, esos hábitos de pensamiento. Descubrirlos actuando aún en nosotros y nuestras prácticas (de pensamiento). Deleuze diagnostica al menos tres: 1) Voluntad de seleccionar o escoger (deseo de distinguir la “cosa verdadera (το αὐτο)” de sus falsificaciones mediante el método de división y su proceso de especificación); 2) la dialéctica de la rivalidad o *amphisbetesis* (como mecanismo de selección y distinción de los pretendientes a la “cosa”); y 3) mito (como mecanismo de fundamentación de la distinción y de la selección). Se buscará pervertir -transformar en otros diferentes- estos mecanismos que dominan, apropian e impiden al pensar ejercerse y gozarse diferentemente. *Derrocar el dominio* que sobre el pensar tiene la imagen platónica de pensamiento. *Renverser* = diferenciar.

<sup>80</sup> “Platón, los griegos” en *CC*, p. 190. En el apéndice a *LDS* Deleuze nombra directamente a Aristóteles, a Hegel, a Leibniz y tácitamente a Kant como continuadores del gesto platonizante.

<sup>81</sup> Cfr. *LDS*, p. 298.

la identidad y la semejanza, la representación, la trascendencia, la acción, la creación, el reconocimiento, la ironía, la finitud, la melancolía, la causalidad. La novela filosófica<sup>82</sup> del cuerpo-devenir comienza, según Deleuze, con el deslizamiento hacia el platonismo del gesto filosófico-político<sup>83</sup> que los presocráticos griegos<sup>84</sup> habían producido. Gesto con el

---

<sup>82</sup> Habría que hallar los comienzos de esta novela, de esta comedia, en Marx (*Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*) y en Nietzsche (*El origen de la tragedia*). Pero también en el Freud de “Más allá del principio del placer” donde el psicoanalista al estudiar “la psicología de las profundidades” se ve “precisado a trabajar con términos científicos, esto es, con el lenguaje figurado [de imágenes]” y precisado también a aceptar su hipótesis -que trata sobre lo intratable: la compulsión de repetición- como “de naturaleza tan fantástica -por cierto, más un mito que una explicación científica” (p. 58). Deleuze se hace receptor de esta manera de reflexionar, los tres autores aquí citados de cierta manera desarrollan su pensamiento estudiando ciertos problemas que ya se habían dado en los griegos.

<sup>83</sup> Ya me he referido en mi texto inédito “(δουλο)πολις o del ponerse-al-servicio-del-otro-que-rige” a la lucha política, al mismo tiempo que filosófica, que se llevó a cabo en la Grecia antigua. El concepto político de οἰκωμοια, y su implementación en la política de la Πολις, era el responsable de esas peleas. Con la aparición de la técnica hoplítica de guerra, con falanges de hombres unidos por valentía solidaria, y de la noción de οἰωμοι para nombrar a esos guerreros, arriba a la vida griega una forma política “democrática”, una “democracia militar” (Cfr. Vidal-Naquet, Pierre. “La razón griega y la ciudad” en *El cazador negro*, p.297) donde todos los semejantes pueden hablar εσ μεσον, hablar en público. Política del αγον donde la palabra es el lugar donde se hacen válidos los derechos políticos de ciudadanía y la ελευθερια. Cito modificado y por extenso mi texto: “Es en la ciudad donde se vislumbra un fuerte enfrentamiento entre corrientes políticas que se nutren ambas del αγον, pero que una y otra tienen sentimientos contrarios con respecto a él. Por un lado, la corriente aristocrática y por otro, la democrática. La primera afirmaba una ευνομια, la ley es la misma para todos los ciudadanos, la δικη fija el orden de ομοινοια. [...] Esta ευνομια pondera una justa medida o una proporción -analogía llamémosle- que privilegia un orden jerárquico. Relación geométrica cuya armonía es de 2/1, 3/2, 4/3 que implica «[...] cierto dualismo, una polaridad entre el bien y el mal, y la necesidad de asegurar la preponderancia de lo mejor sobre lo peor» (Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*, p.108). El mando, la αρχη, pertenece a los mejores, a los αριστοι que son definidos por su superioridad moral, su superioridad en la práctica de las αρεται. La equidad es tarea de una «conversión moral». Por ello experimentan a la πολυς como una crisis de la soberanía en un tono de decadencia. La ciudad es una υβρις y una νοσος, un miasma que debe ser objeto de una καθαρισς mágica. Las pretensiones aristocráticas son pretensiones de grupos religiosos, sectas místico-filosóficas como los pitagóricos. Ven en la indeterminación agónica de la ciudad una enfermedad, una injusticia, una impureza y una insensatez que deben ser expiados y conjurados. Por ello dan a los mejores en virtudes un κρατος para conjurar y regir la ciudad. El rey-filósofo de Platón es a la vez un filósofo-mago (Cfr. Gernet. “Los orígenes de la filosofía” en *Antropología de la Grecia antigua*, pp.363-375). «De este modo las clases bajas son mantenidas en la posición inferior que les es propia, sin experimentar, no obstante, ninguna injusticia en ello. La igualdad realizada continúa siendo proporcional al mérito» (Vernant. *Op. cit.*, pp.109-110). Tal pasión llega hasta Platón y Aristóteles quienes la llevan hasta sus últimas consecuencias en sus escritos sobre el cuerpo.

La pasión democrática anhela otras cosas. Es una ισονομια, una ley de los iguales que no ve las diferencias ni de fortuna, ni de virtudes, como la ευνομια, para decir quien es ciudadano. La relación entre ciudadanos se da 1/1, la única medida es la «igualdad plena y total». La ley no descarta a nadie, es una en su multiplicidad para que aparezcan iguales en su necesaria diversidad los ciudadanos. Todos participan de la αρχη y del κρατος: «[...] el acceso a las magistraturas hace que desaparezcan todas las diferencias que se contraponen mutuamente a las diversas partes de la ciudad, unificarlos por mezcla y fusión, a fin de que nada distinga ya unas de otras en el plano político» (*Ibidem*). Por ejemplo, los sofistas consideraban en el plano social diferentes a los artesanos de los ciudadanos a quienes servían aquellos, pero al momento de la política



que contingentemente<sup>85</sup> se había producido el pensamiento filosófico en Grecia<sup>86</sup>. En esta novela deleuziana los presocráticos son los personajes en los que se emplaza un

---

la diferencia se confundía en el *αγον*, permitiendo que los inferiores quedarán en el mismo plano que los superiores sociales. La mano de obra servil que imponía e instituía la teología real de la época micénica queda puesta en interrogación en el plano político.[...] El enfrentamiento en el lenguaje produce un efecto: las diferencias se confunden, son ambiguas las divisiones sociales. Quien pudiera pagar el servicio de un sofista o de un retórico podía atreverse a hablar en público, atreverse a tomar la palabra y a tener riqueza (*ουσια*); no importa quien fuese: mujer, esclavo, sirviente, niño, extranjero, etcétera. La aristocracia social no se borra, pues pervive en la valoración de los inferiores sociales, pero el *αντιλογος* comienza a mezclar las líneas divisorias. Aristo-demo-cracia, volver aristócratas al pueblo, mantener mediante la igualdad de los *ομοιοι* el sentimiento de mejor en el *αντιλογος* mismo”

<sup>84</sup> En *NF* se trabaja al respecto del devenir a Heráclito y Anaximandro (apartado 10, “Existencia e inocencia”, pp. 37-40); en *QF* se menciona de nuevo a Heráclito, pero se trabaja, en relación con la aparición de la filosofía en Grecia, con el personaje del filósofo-extranjero (apartado 4, “Geofilosofía”, pp. 86-114); en el artículo ya citado de *CC* se nombra a “los Griegos” como creación política de un pueblo a la que Platón repudiará, se menciona al sofista como personaje central; en *LDS* se les trata como un “primer tipo de griegos” y se trabaja directamente a Empédocles, la imagen de filósofo y filosofía que producen y la enfermedad especulativa que les afecta; en el apéndice a *LDS*, “Lucrecio y el simulacro”, son Epicuro, Anaxágoras, Demócrito y Empédocles los llamados a representar (pp. 307-324).

<sup>85</sup> *QF* deja muy clara la posición geofilosófica deleuziana sobre el comienzo del pensar filosófico en Grecia. No es en razón de la búsqueda de “la originaria unitariedad de la unicidad de un pensar inicial” (Heidegger. “La sentencia de Anaximandro”) que Deleuze estudia a los presocráticos como los personajes que comienzan el pensar filosófico, tampoco trata la aparición de la filosofía en Grecia como una “necesidad interna del Espíritu” (Hegel). Preocupaciones por el origen ambos pensamientos.

“Resumiendo, existe efectivamente una razón de la filosofía, pero se trata de una razón sintética, y contingente, un encuentro, una conjunción. [...] no hay más historia que la de la contingencia. [...] Resulta vano tratar de buscar, como Hegel o Heidegger, una razón analítica y necesaria que vincule la filosofía a Grecia. [...] Hegel y Heidegger siguen siendo historicistas, en la medida en que plantean la historia como una forma de interioridad en el que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino. La necesidad descansa sobre la abstracción del elemento histórico [...] ¿Por qué la filosofía en Grecia en un momento dado? [...] lo que la filosofía encuentra en Grecia, decía Nietzsche, no es un origen, sino un medio, un ambiente, una atmósfera ambiente [...]” (pp. 95-97)

La atmósfera o el ambiente que en Grecia se había producido y sobre la que la filosofía “crece” tiene tres componentes: 1) la *inmanencia social* o *πολις*, la tendencia griega a la sociabilidad de los *ομοιοις* opuesta a la soberanía omnipotente del rey; 2) la *φιλια* como múltiples modos de asociación (“sociedades de amigos, es decir de rivales libres”); y 3) la valoración de la *δοχη αγωνιστικη* como lugar de la decisión de lo mejor para la *πολις*. A los personajes que en esta novela instauran esos componentes en la vida griega Deleuze los llama “los Griegos”.

<sup>86</sup> En el pequeño texto “Platón, los griegos” aparecido en *CC* Deleuze trabaja en tono político lo que en *QF* había trabajado en tono histórico, en “Platón y el simulacro” en tono ontológico y en *LDS* en tono lingüístico y de imagen del filósofo: ese desplazamiento que Platón hizo sufrir a la vida y el pensamiento de “los Griegos”. Deleuze advierte que “[...] lo que Platón reprocha a la democracia ateniense es que todo el mundo pretenda cualquier cosa” (*CC.*, p. 190). Problema político-filosófico. Por ello “El platonismo aparece como doctrina selectiva, selección de los pretendientes, de los rivales. [...] Se trata de juzgar el fundamento de los pretendientes.” (p. 189). Es en esas circunstancias políticas que el Platón de Deleuze erige “un nuevo tipo de trascendencia” en la inmanencia política-filosófica griega como criterios de elección entre rivales, de selección de identidades. “Regalo envenenado”: “[...] encontrar una trascendencia en el seno de lo inmanente”

*pensamiento-materia*<sup>87</sup>, la imagen de un mundo corporal *fragmentado y subterráneo*: la Φυσικ, un abismo informal, un sin-fondo. Los presocráticos “[...] instalaron el pensamiento en las cavernas, la vida en la profundidad”<sup>88</sup>. *Psiquismo descendente*, “psicología de las profundidades”. Pensar se vuelve caer en lo profundo, y vivir hundirse en la profundidad: Empédocles cae al Etna y se vuelve bienaventurado, Tales cae al pozo al observar las estrellas. “El filósofo presocrático no sale de la caverna; estima por el contrario que no se está lo bastante comprometido con ella, lo suficiente *engullido [englouti]* por ella”<sup>89</sup>. Es un geólogo, un espeleólogo. Deleuze diagnostica esquizofrenia: “[...] el presocratismo es la esquizofrenia propiamente filosófica, la profundidad absoluta cavada en los cuerpos y el pensamiento [...]”<sup>90</sup>.

En la φυσικ presocrática todo es “agua”, todo es “fuego”, todo “fluye”. “Materia indócil” sometida necesariamente a dos tipos de movimientos: la caída o movimiento inercial y el choque y rechazo de los cuerpos<sup>91</sup>. *Profundidad anónima* de los choques, encuentros, penetraciones, forcejeos, destrucciones. Todos los cuerpos son causas unos para otros, los unos en relación con los otros: un cuerpo golpea a otro que inercialmente golpea al de más allá. Todo es colisión-des-composición: “[...] únicamente mezcla y disociación de

---

(*Ibid.*, p. 190) o la ουσια. Así, “Toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia en su extensión y en su pureza, que prohíbe el retorno de un trascendente” (*Ibidem*).

<sup>87</sup> La problemática de nuevo reanudada se halla, según Deleuze, en el “teatro de la crueldad” de Antonin Artaud y vuelto a emplazar en el psicoanálisis de Melanie Klein. Cfr. *LDS*, 13ª serie y de la serie 27ª hasta el final del texto.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 18ª serie, p. 153.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 154. El *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontialis, en su artículo “Esquizofrenia” afirman que la palabra proviene del griego σχιζω (hendir, escindir) y de φρην (espíritu). Añaden que el síntoma fundamental de esta psicopatología es la *Spaltung*, en francés *clivage* o *dissociation*, en español disociación. Tal *Spaltung* se manifiesta en una discordancia del pensamiento, en una disociación de la acción y en la disgregación de la afectividad, además de una separación de la realidad y un repliegue en la producción de fantasías. Deleuze para caracterizar aquí la esquizofrenia utiliza a Freud en “El inconsciente”. Allí éste cita dos casos, en uno el enfermo capta su piel como un sistema de pequeños agujeros, en el otro es su calcetín lo que es así percibido.

<sup>91</sup> Cfr. Marx. *Op. Cit.*, “La desviación de los átomos de la línea recta”, pp. 35-45.

las mezclas, que los hombres han llamado φυσικῶς<sup>92</sup>. *Membra discerpta* que al encontrarse encajan unos en otros formando cuerpos-despedazados<sup>93</sup>: μιξικῶς. Y que otras veces se desencajan destruyéndose: διαλλακικῶς. Toda alianza fragmentaria es inercial, circunstancial y contingente<sup>94</sup> -“azar de los encuentros” dice Empédocles (fr. 59). “Sistemas de crueldades”<sup>95</sup> sometidos a dos νομοί inmanentes de valoración (si un golpe tiene efectos destructores, entonces se conjuntará una aleación mala -“el rencor del Odio”-; en cambio, si con efectos formadores, aleación buena<sup>96</sup> -“la Amistad que liga”-); y a dos procedimientos de actuación (activo, si el amasijo se mantiene intacto y fluido al golpe, o pasivo, si la mezcla parcial resulta dañada y modificada en la colisión). Todo pasa *en* el golpe<sup>97</sup>.

---

<sup>92</sup> Empédocles, fr. 8.

<sup>93</sup> Prefiero traducir el concepto deleuziano de *corps morcelés* por “cuerpo-despedazado”, en lugar de “cuerpo-troceado” como lo traduce Morey. En la traducción aquí propuesta se busca incorporar los dos movimientos de “despedazar” y de “hacer o estar hecho de pedazos”. Deleuze hace aquí una clara referencia a Empédocles, *verbi gratia* fr. 57: “Sobre la tierra crecían numerosas cabezas sin cuello, brazos aislados y privados de hombros erraban y ojos vagaban de tal forma que no enriquecían ninguna frente”.

<sup>94</sup> Este será un motivo de discusión contra los presocráticos por parte de los platónicos. La caracterización de los cuerpos como creaciones de golpes inerciales motivará una distinción platónica: “Porque todo cuerpo que desde fuera (ἐξωθεν) sea movido es inanimado (αψυχον); al contrario, cuerpo que de dentro (ενδοθεν), de por sí y para sí se mueva será animado (εμψυχον); que tal es la naturaleza misma del alma” (*Fedro*, 245e). Así dirá, sacando las conclusiones de lo que Platón comenzaba con tal distinción, después Aristóteles: “[...] el alma es en cierto modo todos los entes [...]” (*Acerca del alma*, III, 8, 431b21).

<sup>95</sup> La representación de un “mundo primitivo”, “tierra cenagosa” -“La jerarquía del mundo de las criaturas, encabezada por los justos, desciende escalonadamente hasta alcanzar el *abismo de lo inanimado*” (“El narrador”, p. 130)- que Walter Benjamin monta en “Franz Kafka” tiene como personaje principal al Odradek y a toda una cohorte de “criaturas incompletas, seres en estado nebuloso”, “criaturas de pantano”. La referencia de Benjamin es Bachofen y sus estadios de las criaturas, pero es claro que lo lee nietzscheanamente. Cfr. las afirmaciones de Nietzsche en *La genealogía de la moral* sobre la profundidad, el abismo, el fondo sangriento y horrible del que surgen todas las cosas, de la que surge “[...] el primerísimo pensar del hombre que es en cierto sentido *el pensar*” (segundo tratado, § 8). No es casualidad que Deleuze recurra igualmente el *Das Mutterrecht* de Bachofen en *PSM* para caracterizar los procedimientos novelísticos de pensamiento de Sacher-Masoch.

<sup>96</sup> Cfr. *LDS*, 13ª serie, pp. 101-114. Clément Rosset hace una caracterización a la que apelamos a medias: “[...] las combinaciones [...] son viables o inviables según que presenten los caracteres de la conveniencia o de la inconveniencia [...]: Amor y Odio permanecen inmanentes a los elementos y a sus mezclas, de las que únicamente expresan la oportunidad o la inoportunidad” (*La anti naturaleza*, p. 147).

<sup>97</sup> Hay en Aristóteles cierta toma de postura a la vez que cierta aceptación de esta caracterización física de las cosas. Realmente es claro en *Περί ψυχῆς*: “[...] la actividad sensorial primitiva que se da en todos los animales es el *tacto*” (II, 2, 413b5), o “[...] percibir sensorialmente -y también inteligir y conocer- consisten en *padecer* un cierto influjo y un cierto movimiento” (I, 5, 410ª26). Tal concepción del conocimiento como golpe proviene de la imagen de un mundo que Aristóteles heredó de un pensamiento anterior. Aún para Aristóteles el cuerpo “[...] resulta de la combinación [...]” (I, 4, 407b32), el cuerpo es un συνολον, un

“Éxtasis material”. El problema que fuerza a pensar a los presocráticos es la inminencia de la muerte física, el de la Gorgona devorante y de la disgregación insuperable<sup>98</sup>. Por ello el pensamiento para los presocráticos es una φυσική de las mezclas en profundidad que expresa las relaciones y articulaciones de una materia despedazada. Su procedimiento es la *subversión*<sup>99</sup>: movimiento de caída y mecanismo de demolición. Procedimiento que arruina, que convierte en ruinas. Por ello el presocratismo piensa sólo cuando destroza, rompe: “filosofía a martillazos” y procedimientos de devastación del cuerpo. Produce por ello un devenir con *movimientos múltiples de pura des-composición y de-cadencia*, de pura de-caída y des-generación de la materia. Hasta el amor es llamado el λυσιμελής<sup>100</sup>: el que descoyunta el cuerpo.

Reorientación de los mecanismos del pensamiento y diferente cuadro nosográfico. Contra esta φυσική el platonismo no logra más que echar a funcionar mecanismos de superposición, no logra más que superponerle -ponerle por encima- una distinción de “dos dimensiones”. Deleuze se apresura a aclarar

No es en absoluto aquella de lo inteligible y de lo sensible, de la Idea y de la materia, de las Ideas y de los cuerpos. Es una dualidad *más profunda*, más secreta, *enterrada en los cuerpos sensibles y materiales* mismos: *dualidad soberana* entre lo que recibe la acción de la Idea y lo que se hurta a esa

---

σινθετον de partes materiales. Aún en Aristóteles “[...] actúan sobre los cuerpos [...] los cuerpos [...]” (I, 2, 424b11). A ese mundo des-pedazado Aristóteles sólo puede sobre-poner, al igual que Platón, una teoría del alma: “[...] el alma mantiene unido [συνεχειν] al cuerpo, puesto que, al alejarse ella, este se disgrega y destruye [διαπνείται και σηπεται]” (I, 5, 411b8-9).

<sup>98</sup> Giuseppe Cambiano trata la problemática histórica que urgía a los griegos arcaicos: “[...] la primera condición era sobrevivir escapando de la mortalidad frecuente en la Grecia antigua y causada por enfermedades derivadas de una alimentación inadecuada o de una mala higiene, a la que se añadía la impotencia terapéutica de buena parte de la medicina antigua” (“Hacerse hombre” en *El hombre griego*, p. 103). Por ello Deleuze escribe que cuando los presocráticos esperaban “la salvación de las profundidades” era porque el problema que se les planteaba era el de la muerte física (cfr. *LDS*, 18ª serie).

<sup>99</sup> Cfr. la nota 14, *supra*, para la etimología de la palabra “subversión”. Lo que Deleuze trata de poner en escena es ese movimiento que el pensamiento presocrático repite con insistencia constituyéndolo. La técnica especulativa del presocratismo.

<sup>100</sup> Arquíloco, fr. 83; en el fragmento 3 de Alcman se halla el mismo término: λυσιμελεί. Se puede traducir también por “el que rompe los miembros” o “el que descuaja los miembros”.

acción. No es la distinción del Modelo y de la copia, sino aquella de las copias y de los simulacros.<sup>101</sup>

Por un lado, la dimensión de la Idea y las copias que trabaja mediante mecanismos de paradas y reposos para la conformación de presentes y asignaciones de sujetos, es decir, cosas limitadas y medidas con cualidades fijas -“la planicie de la verdad [ἀληθείας πεδίων]” donde habitan “[...] los seres en su realidad de verdad [ουσιαί οντως ούσα] [...]”<sup>102</sup>-; por otro, la dimensión del puro devenir-loco sin medida, cuya propiedad es esquivar siempre el presente y hacer coincidir, en simultaneidad, el más y el menos, el futuro y el pasado, lo demasiado y lo insuficiente, lo activo y lo pasivo, la causa y el efecto<sup>103</sup> -zona del devenir (γενεσις), de “[...] lo que es diverso [ετέρα] según esas diversas cosas [ετέρω ούσα] llamadas por nosotros seres [οντων] [...]”<sup>104</sup>. Dualidad que funda las demás (inteligible/sensible, ideas/copias o cuerpo/alma) y que delata que el problema que fuerza pensar a Platón sigue siendo aún el presocrático: *la descomposición del cuerpo*<sup>105</sup>. Y es que al intentar fundar prácticas vitales más allegadas a la justicia y a la bondad (y contra lo que vuelve incapaz al cuerpo) Platón sólo logró montar por encima el

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 10. Las cursivas son mías.

<sup>102</sup> Platón. *Fedro*, 247c-248b.

<sup>103</sup> Cfr. *LDS*, 1ª serie, pp. 9-12.

<sup>104</sup> Platón, *Op. Cit.*, 247e.

<sup>105</sup> Una buena caracterización de ese “miedo” hacia la descomposición del cuerpo se halla en Aristóteles: “[...] si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto [πεπονθεναι] alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades” (*Acerca del alma*, I, V, 408b21-23). El problema no es el “paso del tiempo”, sino el sufrimiento del cuerpo, las pasiones que disgregan el cuerpo. El problema es la debilidad del cuerpo. Un fragmento de Alcmeón de Crotona puede expresar esta posición: “[...] los hombres mueren porque ellos no son capaces de unir el comienzo y el fin”. Y lo importante aquí es la *incapacidad*. Los hombres son *incapaces*, y por ello mortales. Son mortales por descuido, por dejadez. Si el hombre tuviera el cuidado suficiente, la fuerza suficiente, entonces el azar no sobrevendría, no habría azar. Lo que puede evocar y provocar en el pensamiento el plan de luchar contra la incapacidad humana: “los hombres somos débiles, no podemos contra el azar, así que debemos hacernos fuertes y dominar el azar”. Una guerra contra lo “feo” (cfr. notas 58 y 118 *infra*) que después se llevará a cabo en nuestra época en el ámbito de la tecnología.

devenir presocrático una dimensión que funciona según el principio de identidad<sup>106</sup> -¿qué es la belleza το αυτο? ¿y el bien το αυτο? ¿y la justicia το αυτο?- y que produce cosas semejantes (ομοιοι). Pero con ello Platón ha modificado la formulación de la problemática, dándole otra orientación.

Puro ενθουσιασμος. Re-orientación del pensamiento en la que el devenir queda “enterrado”, “escondido”, “encadenado” bajo la búsqueda de una dimensión de *altura*<sup>107</sup>: la

---

<sup>106</sup> Cfr. en el *Fedro* platónico todo el trabajo dialéctico de “divisiones y reducciones” y de “distinción de la idea de una cosa”, deseo de identificar y evitar el engaño producto de cierto deseo de mentir e imputable a cierto uso del lenguaje generador de φαντασμα (‘‘Es preciso, pues, que quien quiera engañar (ἀπατήσειν) a otro, sin ser víctima de su propio engaño, distinga según exactas ideas semejanzas y desemejanzas entre los seres’’, 262a). Más arriba en el texto, el ejemplo que Sócrates da a Fedro de la utilización de un asno por un caballo en una batalla, pero sin que los amigos sepan *qué cosa* es un caballo, pasa por una cuestión política donde es necesario distinguir la verdad de las apariencias. Pero inmediatamente después, cuando Sócrates argumenta la distinción mal/bien en una situación en la que haya que decidir sobre ellos, el problema de la discusión se mueve: ya no es cuestión de una elección política conveniente respondiendo a una urgencia, sino a una preocupación filosófica por la verdad, a una preocupación ética que exige una inequívoca identificación de las cosas. Al argumentar la relación griega verdad-bondad Platón la descoyunta por razones éticas. Produciendo una identificación: error = cuerpo.

<sup>107</sup> Ya en mi ensayo inédito ‘‘Περι μη τοδε τι καθ’αυτο’’ he perseguido ese gesto platónico en Aristóteles en relación con el uso del término περας ο τελος, el límite productor. La persecución se da en el *Περι ψυχη*, donde el verdadero problema de Aristóteles, y pese al título, es ‘‘[...] definir [...] el porqué [...] la manera de ser del cuerpo’’ (I, 3, 407b15-16), el verdadero problema es el σωμα y la υλη. Pero este problema ensambla con el de lo ψευδος: dar ‘‘[...] una explicación satisfactoria acerca del error, puesto que éste es más frecuente [οικειοτερον] aún en los animales y el alma permanece [διατελει] en él más tiempo [πλειω χρονον] (que en la verdad)’’ (III, 3, 427a29-427b3).

Tal constelación problemática, unir el cuerpo y el error –‘‘El error, en efecto, tiene lugar en la composición [...]’’ (III, 6, 430b2-3)- es asunto platónico. Primeramente, ‘‘[...] el enunciado falso no es [...] enunciado de nada’’ (Metafísica, V, 29, 1024b25), después, es ‘‘[...] gracias a los hechos del caso, a su existencia o no existencia, que un juicio se llama verdadero o falso’’ (*Categorías* cap. V). Pierre Aubenque en el primer capítulo (‘‘Ser e historia’’) de *El problema del ser en Aristóteles* (pp.84-86) ensaya una respuesta: ‘‘El error no surge del *desvío*, sino de la *rigidez*: de este modo, aún es considerado como una verdad parcial, que ignora su particular punto de aplicación en la totalidad’’. En términos de rigidez de juicio ante un cambio (‘‘[...] el error y la verdad no tienen lugar al afirmar que Cleón es blanco, sino también que lo era o lo será’’, *Acerca del alma*, III, 6, 430b4-5) es como Aubenque trata de explicar el error en Aristóteles, pero deja de lado que éste acepta que el error es una aparición (φαινεσται) en la φαντασια (como δυναμικ receptiva), y la afirmación de que el alma permanece más tiempo en el ψευδος que en la αληθεια. Y es que no puede ser producción arbitraria del lenguaje o insuficiencia epistemológica del sujeto para enjuiciar lo irreal, antes bien, el ψευδος es un φαντασμαθα. El lenguaje expresa el error y el sujeto lo padece. Sólo así se entendería la afirmación de que las cosas se llaman falsas ‘‘[...] o porque ellas mismas no existen [μη ειναι αυτα] o porque la imagen que producen no es real [αυτεν φαντασιαν μη οντος ειναι]’’ (*Metafísica.*, V, 29, 1024b26). Toda la indagación sobre esa aparición fantasmagórica sólo encuentra respuesta en la υλη, y se confunde con la problemática del παθος.

Esta indagación y esta aceptación son las huellas de una discusión contra los físicos. Se hallan allí donde Aristóteles caracteriza la materia como ‘‘[...] aquello que por si no es algo determinado [ο καθ’αυτο ουκ εξι τοδε τι] [...]’’ (II, 1, 412<sup>a</sup>7), y como aquello que puede ‘‘[...] ser de otra manera que

trascendencia de las Ideas. “Anhelos por las alturas”, “psiquismo ascendente”<sup>108</sup> que produce una valoración negativa del mundo de las multiplicidades concretas:

---

como es [και αλλως εχειν] [...]” (III, 10, 433b30) -Plotino dirá en la II Enéada más tarde: “De la materia se dice solamente que es otra, o tal vez otras, para no determinar demasiado con el singular e indicar con el plural su indeterminación”. Michel De Certeau en *La fábula mística* (p. 62) traduce: “no determinarla demasiado con el [término] otra e indicar su indeterminación con el [término] otras”. Y si se escucha atentamente esta caracterización entonces se comprenden los esfuerzos aristotélicos por instaurar una *estructura de pensamiento* donde la preeminencia del acto sobre la potencia, de la forma sobre la materia, de lo determinado sobre lo indeterminado, del περας sobre lo απειρον, y de volver pasiva a la materia, tiene como sentido desviar el gesto presocrático: enterrar el cuerpo y sus simulacros, montarles una estructura formal y determinada. Se sabrá entonces las pretensiones y las razones (ético-políticas) que tenía Aristóteles para plantear el problema del υποκειμενον, de lo que sub-yace, de lo que está puesto abajo. Este problema de necesidad de algo inmutable para una materia mudable pasará por Agustín que definirá la materia como “[...] la mutabilidad de todas las cosas mudables, capaz de recibir todas las formas” (*Confesiones*, XII, 6, 6); hasta llegar a Juan Escoto Eriúgena que la define como “[...] la mutabilidad de todas las cosas mudables, capaz de todas las formas” (*División de la naturaleza*, I, 500d).

Signo de este esfuerzo encontramos en el *Περί ψυχῆ* el ensayo aristotélico de un círculo (*psiquismo circulante*) como mecanismo anímico: del alma vegetativa, pasando por la animal, o sensible, hasta llegar al Νους (=ascensión); para luego dar la vuelta y regresar a la vegetativa nuevamente desde lo nouménico (=descenso).

<sup>108</sup> Platón. *Fedro*, 248a. La orientación hacia una altura (εξω τοπον) conforma totalmente este texto, además las peleas de las almas al intentar ver las ideas conforman un cuadro de caída hacia los cuerpos de “acá abajo” -el cuadro no es nuevo, pertenece a los presocráticos, Platón sólo la patentiza valorándolo ahora como “ángel caído”:

“De entre todas las almas, la mejor, siguiendo a los dioses, consigue *levantar* la cabeza del cochero hacia el lugar fuera del cielo y, *arrebatada por su circular revolución* [περιφορα], a pesar de los caballos llega a ver, con dificultad es cierto, los seres en su realidad; alma hay que a veces *saca* la cabeza, otras se le *hunde* y, haciendo fuerza a los caballos, ve unas cosas y otras no. Las almas restantes, todas *anhelos por alturas*, entran en el séquito; faltas de fuerza, las *arrebata* y *sumerge la revuelta aglomeración* y *se patean* y *empujan entre sí, al intentar adelantarse unas a otras. Armase grandísimo tumulto, confusión y sudor; de ahí que muchas almas, por impericia de los cocheros, queden lisiados y el plumaje de muchas grandemente maltrecho* [...], empero, por no haber podido seguir, no haya visto nada y *a manos de un cúmulo de azares gravite pesadamente bajo un colmo de olvido y maldad y por el peso se le dobleguen las alas y caiga a tierra* [...]” (248a-248c. Las cursivas son mías)

Las palabras griegas que Platón utiliza aquí dan una inmensidad de sentidos que señalan la ambigüedad del mecanismo dinámico de ascensión. Platón utiliza para caracterizar el movimiento de las almas la expresión “circular revolución” cuya palabra griega es περιφορα (conducir alrededor // movimiento circular de los astros, circunvolución) que proviene del verbo περιφέρω (llevar alrededor // hacer circular, acabar su revolución // hacer circular un rumor // dirigir rodeos // volver la memoria al pasado, recordar // conducir al término, acabar // desencaminar (periferia) // lograr huir, escabullarse, quedar con vida). Para Platón el girar hacia arriba está íntimamente unida al proceso memorístico, y a la vez al movimiento del pensamiento: pensar = recordar = ir de abajo hacia arriba. Περιφορα: mecanismo depresivo de caída-sobreposición-recaída. La vida de las almas se identifica a κυκλος (círculos o circunferencias; del verbo κυκλω: redondear, dar forma de círculo // rodear, envolver // avanzar en círculo). Y para las almas que si alcanzan a ver las Ideas, Platón utiliza la palabra ηρη que proviene del verbo αρω que designa levantar // tener en vilo, tener en suspenso // traer, exaltar // ser elevado, subir, estar en alto // partir, crecer. Y al hablar del deseo de las alturas Platón utiliza la expresión: γλιτχομαι του ανω que significa “desear vivamente ir de abajo hacia arriba”, “adherirse

“συντυχία”<sup>109</sup>, “λήθης και κακίας”<sup>110</sup>. Deleuze, y de acuerdo con Nietzsche (“[...] una conversión a ideales cristiano-enfermizos [...]”<sup>111</sup>), reserva el nombre de *conversión*<sup>112</sup> para ese anhelo del pensamiento en “elevarse por encima” de “lo de acá abajo”, en busca de algo de orden y justicia, en busca de liberarse de todo impedimento<sup>113</sup>, de todo estorbo material. Filosofía del batir del ala que tiene como cometido subyugar el azar, dominarlo.

---

a lo alto, a lo antiguo, a lo anterior” o “pegarse hacia el interior”. En cambio utiliza la expresión *πεσημα* (caída // cosa caída // cadáver // ruinas) para referirse a las almas desgraciadas que se ensamblan con un cuerpo. Esta palabra proviene del verbo *πιπτω* (caer // precipitar // sucumbir // caer en el engaño, equivocarse, faltar // acontecer // caer en suerte), lo que nos permite interpretar en Platón el acontecer como una caída que arruina, un error y un descuido. Además, para designar la acción de caer utiliza la palabra *υποβρυχιος* que significa estar sumergido y estar metido debajo. Las almas incorporadas están debajo y las almas liberadas arriba. Es interesante encontrar que esta palabra tiene relación con otras como *βρυχημα* (grito de furia o alarido de dolor), también con *βρυχιος* (hundido profundamente, que está por debajo de la superficie o subterráneo), y también con *βρωω* (brotar, manar con fuerza, crecer con abundancia). Tales palabras permiten la interpretación de que en el Platón del *Fedro* lo subterráneo, las fuerzas de las profundidades brotan con fuerza, como un alarido de dolor.

<sup>109</sup> La palabra “literalmente” dice con-azar, pero puede traducirse por encuentro, suceso, incidente, coyuntura, circunstancia, momento, suceso próspero o adverso, buena o mala suerte, éxito o fracaso. Así, lo que antes se valoraba -el encuentro de los cuerpos- en los presocráticos, es ahora en Platón re-bajado, menos-cabado, descendido. La palabra azar quedará para el pensamiento con esta valoración platónica.

Podría confrontarse ese uso negativo de la *συντυχια* en Platón, con el uso también negativo de la *δυστυχη* en los poetas líricos arcaicos. *Δυστυχη* significa des-gracia o sin-azar, lo que signa que para un poeta lírico el acto por el que el azar se hurtaba o era pretendidamente quitado era una desgracia -en sentido “literal”, quitar el don. El azar mismo y su arribamiento tienen un valor positivo, al revés que en Platón que con la expresión *συντυχια* el azar tiene un sentido de desgracia. Lo desgraciado para el platonismo es la gracia para los poetas líricos arcaicos, cfr. mi texto inédito “El olvido en la experiencia griega de la desgracia. Algunos regodeos líricos”.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 248c. Olvido y maldad.

<sup>111</sup> Nietzsche. *Op. Cit.*, tratado tercero, § 3.

<sup>112</sup> Del latín *converto*, *is*, *ēre*, *verti*, *versum* palabra que signa volver, dar la vuelta, girar, dirigirse a // cambiarse, trocarse, mudarse // hacer volver, volver entrante // transformar, trastocar // traducir // convertir algo en propio, en algo propicio, apropiárselo. La palabra *converso* significa dos cosas, por un lado, según Cicerón, el replegarse del alma sobre sí misma, y por otra parte, con un sentido más apegado a la etimología, el girar de aquí para allá en todos sentidos. Deleuze busca mostrar el mecanismo dominante en el pensamiento platónico: el movimiento de abajo para arriba y la búsqueda de lo *αυτο*, de lo propio.

<sup>113</sup> Esta figura griega del *κολωω* se halla re-elaborado en tono moralizante en Aristóteles. Ciertas imposibilidades del cuerpo son un impedimento para la vida digna y libre, por ejemplo, la vejez. La disgregación es un impedimento, y el cuerpo el culpable. Esta caracterización obsesionará al pensamiento posterior al mismo tiempo que esta imaginería aristotélica de fondo técnico. En Santo Tomas se halla la misma caracterización pero como una posible solución en un ámbito ontológico: “Si el impedimento [*impediat*] a la inteligibilidad proviene tan sólo de la materia corporal [*materiae corporalis*] impide la inteligibilidad en razón de la forma corporal [*impedire*]; porque la materia es corporal precisamente en razón de su forma corporal” (*El ente y la esencia*, V, pp. 90-91).



Conversión: “[...] movimiento de girarse hacia el principio de lo alto del que se procede, y de determinarse, de realizarse y de conocerse con el favor de una tal noción”<sup>114</sup>.

Platón da vuelta, pone de cabeza el problema. Ya no hay cuerpos-despedazados en caída inercial, ahora está la ψυχη: “[...] un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica mientras más se eleva”<sup>115</sup>. Ahora la vida deviene cuidado y aprendizaje del morir (μελετη θανατου) -lo que en el pensamiento hegeliano será llamado superación. Diferente cuadro nosográfico: “El idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica y, con su trance de ascensiones y caídas, la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma”<sup>116</sup>. Hasta el amor es μανια ερωτικη (erotomanía).

Pero la imagen de pensamiento platónica no pudo eliminar<sup>117</sup> las “alucinaciones de las profundidades”<sup>118</sup>. Antes bien los transformó en *simulacros* (Deleuze reserva el término *simulacro* para las entidades materiales re-valoradas por el platonismo. En el *Fedro* se halla los términos ετερα ουσαι y en el *Sofista* el de φαντασμαθα). Así Deleuze curioseosa: “Las cosas medidas están bajo las Ideas; ¿pero bajo las cosas mismas no hay aún ese elemento loco que subsiste, que subviene, por debajo del orden impuesto por las Ideas y recibido por las cosas?”<sup>119</sup> Sí, allí siguen<sup>120</sup>, subsistiendo aún en la profundidad, esquivando y

---

<sup>114</sup> LDS, 18ª serie, p. 152.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> Puede observarse en la historia del pensamiento a todos los grandes pensadores que aceptaron la imagen y el cometido del pensamiento platonizante pensar contra la materia: la υλη-απαθη aristotélica, pasando por el mecanismo tomista de la materia non signata, hasta decantar en la reflexión hegeliana del “esto” y del “aquí-ahora” universales de la certeza sensible. El devenir-cuerpo constituyó siempre un problema estructurante para los platónicos. Quienes buscaron una respuesta en un proceso de disolución continúa.

<sup>118</sup> LDS, 4ª serie, p. 37.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 1ª serie, p. 10.

<sup>120</sup> Si no fuera de esa manera, afirma Deleuze, entonces Parménides no podría hacer ciertas preguntas a Sócrates en el *Parménides*:

“-¿Y acaso, también –siguió Parménides-, cosas tales como una Forma en sí y por sí de justo, de bello, de bueno y de todas las cosas de este tipo?  
-Sí, respondió.

hurtándose inevitablemente a la participación ideal<sup>121</sup>, y poniendo en cuestión e impugnando la imagen de pensamiento engendrado en y por el típico gesto platonizante. Deleuze llama *subvenir* a la operación por la que el devenir cuestiona esta orientación ascendente: el insinuarse y producirse desde abajo. Y sospecha que al platonismo le pertenece estructuralmente esta re-aparición de los simulacros como re-surgimiento o re-emergencia del azar: re-caída depresiva después del primer entusiasmo<sup>122</sup>. De vez en

---

-¿Y qué? ¿Una Forma de hombre, separada de nosotros y de todos cuantos son como nosotros, una Forma en sí de hombre, o de fuego, o de agua?

-Por cierto –contestó-, a propósito de ellas, Parménides, muchas veces me he visto en la dificultad de decidir si ha de decirse lo mismo que sobre las anteriores, o bien algo diferente.

-Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no?

-¡De ningún modo!, repuso Sócrates. Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo. *Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso no debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necedad sin fondo.* Así pues, he vuelto a esas cosas de las que estábamos diciendo que poseen Formas, y es a ellas a las que consagro habitualmente mis esfuerzos.

-Claro que aún eres joven, Sócrates [...]"(130b-e. Las cursivas son mías)

Deleuze trata de mostrar el enfrentamiento valorativo que se da en este texto entre la orientación presocrática y la platónica. Enfrentamiento que se expresa en la lucha de los sentidos coagulados en la historia de las palabras, en los valores que ponen en acto y en los sentidos que vehiculan.

<sup>121</sup> Del apéndice citado:

“La distinción se desplaza entre dos clases de imágenes. Las *copias* son poseedores de segunda, pretendientes bien fundados, garantizados por la semejanza; los *simulacros* son como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, implicando una perversión, una desviación esenciales. [...] Podemos entonces definir mejor el conjunto de la motivación platónica: se trata de seleccionar pretendientes, distinguiendo las buenas de las malas copias, o más bien las copias siempre bien fundadas, y los simulacros, siempre abismados en la desemejanza. Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, *de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados completamente en el fondo, de impedirles subir a la superficie e «insinuarse» por todas partes*” (pp. 295-296. Las cursivas son mías).

<sup>122</sup> En el *Fedro* y en *El político* es necesaria una caída en la estructura ascendente, este es el lugar del cuerpo. Aún Aristóteles y los cristianos necesitarán esa caída para sus personajes conceptuales -podría confrontarse esta caída platónico-cristiana con aquella que Heidegger, en el § 38 de *El ser y el tiempo* reintroduce en el pensamiento. Nietzsche en *La genealogía de la moral* apunta en la dirección de entender la necesidad

cuando, en el momento in-justo, algo brinca azarosamente, algo que por más que se presta atención acontece sin aviso. Algo que inoportuna, molesta al pensamiento platónico y sus ansias de previsión. Por lo que el platonismo impone un valor negativo e interpreta como descuido (αμελης), olvido (λεθη), impotencia (αδυναμια o ακρατες), error<sup>123</sup> (απαθη) a aquello que azarosa y ciegamente acontece. Desplazamiento valorativo en el que la

---

platónica de reintroducir como simulacro lo que era lo único en los presocráticos como una re-caída fisiológica:

¿Es realmente un *médico*, este sacerdote ascético? [...] El sufrimiento mismo, el displacer del doliente, es lo único que él combate, *no* su causa, *no* la enfermedad propiamente dicha [...], *no* va en pos de la curación de enfermedades, sino de combatir el displacer de la depresión, de aliviarlo, de narcotizarlo. [...] Cuando en lo principal se trata de enfermos, destemplados, deprimidos, ese sistema [ascético] hace al enfermo, suponiendo que lo haga «mejor», en toda circunstancia *más enfermo*; [...] dondequiera que el sacerdote ascético ha impuesto ese tratamiento de los enfermos, la índole enfermiza, en todas las ocasiones, ha crecido en profundidad y extensión de modo inquietantemente rápido. (tercer tratado, § 17-21)

Para Nietzsche se debe interpretar no como una ascensión el enterramiento de la profundidad sino como una profundización de la profundidad. El platonismo jamás se elevó a otro mundo, sino que sólo fabricó una ilusión de altura. El cuerpo y el sentido de la vida mundanal se degradaron.

<sup>123</sup> Para una historia del error. Un avatar moderno del tratamiento platónico del error se halla en el desplazamiento egológico cartesiano: “[...] el error consiste precisamente en que *no lo advertimos* como tal” (Descartes, Rene. *Meditaciones metafísicas, Notae ad objectiones septimae*), o más claramente:

“No es muy de extrañar, sin embargo, que *me engañe*, supuesto que mi espíritu es harto débil y *se inclina insensiblemente* al error. Pues aunque estoy considerado ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a *tropezar con las palabras*, y están a punto de *engañarme* los términos del lenguaje corriente, pues nosotros *decimos* que *vemos* la misma cera, si está presente, y *no pensamos* que es la misma [...]” (Segunda meditación)

El desplazamiento narcisista cartesiano exige la labor de prestar atención y tener cuidado al ejercer las facultades anímicas sobre aquello que inclina insensiblemente al engaño.

El encerramiento en la acción de un supuesto actor lleva a Descartes a considerar la atención como la obsesiva observancia del método: “Por método entiendo aquellas reglas ciertas y fáciles *cuya rigurosa observación impide* que se suponga verdadero lo falso [...]” (*Reglas para la dirección del espíritu*, regla IV). Es la idea de un *certero proceder* lo que constituye la certeza cartesiana. Hay, según Descartes, una manera de “conducir”, de “proceder”, de “usar” las capacidades humanas que impide engañarse-a sí- mismo. El *Discurso del método* es ese tratado sobre la *bona mens*, la identificación del pensar con la obsesión-por-no-ser-engañado-por-sí-mismo, con la buena voluntad dirá Deleuze. El error no se advierte como tal porque se produce en la no observancia rigurosa del método, porque no se ha ejercido el uso-adeecuado de las facultades del alma-humana. Se confunde con el fallo –“*digo* lo que *no veo*, entonces *fantaseo*, pero si *pienso* lo que *digo*, entonces *diré* lo *cierto*”. Así, la aparición del error se explica como una producción pasiva, cosa de distracción. Puesto que si se pensará no-nos-engañaríamos-a-nosotros-mismos. Es en el despreocupado no-estar-atento donde se permite la ocurrencia del error. El avance cartesiano, su innovación dentro del platonismo es la pretensión, históricamente imaginable por los recursos técnicos, de erradicar el error en “este mundo”, ni siquiera a los cristianos les pareció posible dejar de equivocarse. En Platón se ve claro la utilidad estructural del error como ejercicio o aprendizaje en su epistemología anamnésica, y en Aristóteles se le acepta como concausa de la vida. El cartesianismo es el sueño del poder hacer real la subyugación del azar, de su dominio completo.

γενεσις φυσικη se convierte en degradación<sup>124</sup>, en corrupción moral<sup>125</sup>. Rosset ha señalado convenientemente el problema del devenir y su valoración platónica: “Por sí misma la naturaleza no puede nada; sus inversiones y sus «producciones» no son más que transformaciones y derivaciones. [...] No existe, en Platón, una teoría de la producción [...]”<sup>126</sup>.

Una misma problemática subsiste modificada en su valoración en platonismo y presocratismo. La modificación valorativa no signa aquí un trastorno del problema y de su producción conceptual: “[...] la profundidad es una ilusión digestiva que completa la ilusión óptica ideal”<sup>127</sup>, la altura sólo es fantasía producida para escapar del terror de la profundidad. Problemática *vuelta al revés* de la supervivencia frente a la muerte<sup>128</sup>.

Rebajamiento, envilecimiento y mal-dición del cuerpo, pero mantenido en Platón con la

---

<sup>124</sup> Rosset ha propuesto esta caracterización del pensamiento platónico: “[...] Platón es el gran pensador de la degradación [...] La degradación aparece así no como un simple fenómeno de pérdida, sino fundamentalmente como una *infracción* al plan divino [...]” (*Ibid.*, pp. 228-229).

<sup>125</sup> Jean-Pierre Vernant por su parte ha señalado la “[...] actitud de menosprecio respecto a la existencia temporal” (*Op. Cit.*, p. 107) con la que el pensamiento platónico habían abordado el “flujo que nunca se detiene”. Rosset otra vez sobre la filosofía platónica: “[...] filosofía del resto, que repudia el presente como degradación del pasado, la existencia como pérdida de la esencia, la vida y el mundo sensible como desnaturalización de una antigua naturaleza [...]” (*Op. Cit.*, p. 238).

<sup>126</sup> Clément Rosset. *Op. cit.*, p. 236. Eugenio Trías en *El artista y la ciudad* ha tratado de mostrar una posible teoría de la producción (Ποιησις) unida al deseo (Ερος) en Platón. Según Trías, en el *Banquete* el movimiento ascendente rumbo a la Belleza es un “[...] movimiento que conduce a engendrar o parir” (p. 31); así se halla en *Banquete* 206e: “No es el amor, Sócrates., como tú crees, amor de la belleza... (sino) amor de la generación y del parto en la belleza”. Trías busca asentar una identidad alma-productor en Platón, una identidad que busca crear una ciudad perfecta. Pero concluye de ello: “[...] Platón pensó en la teoría (la síntesis de *Eros* y de *Poiesis*) sin poder encarnarla en lo real [...]: la expulsión de los poetas en la ciudad ideal explica la razón de que esa síntesis fuera pensada, sin que ese pensamiento o concepto pudiera implantarse en lo real” (p. 23). Lo que hace Trías es mostrar lo que ya aceptamos aquí: 1) el encerramiento de lo activo en una ψυχη; 2) el consecutivo arrebatación del carácter genésico de la φυσικη; 3) el movimiento ascendente del alma es la “producción” de un mundo exterior y mejor. Así, la expresión de Rosset (“No existe una teoría de la producción en Platón”) no es contradictoria por la de Trías (“Hay en Platón una síntesis del amor y de la producción”), ya que señalan todo el recorrido del mismo movimiento platónico desde diferentes perspectivas.

<sup>127</sup> *LDS*, 18ª serie, p. 155.

<sup>128</sup> Con Platón y su “cuidado de morir” la discusión sobre la descomposición del cuerpo comienza a desviarse hacia el problema del vivir-mejor buscada en el modelo de un εχω του ουρανοϋ. Es sólo hasta los post-platónicos y su búsqueda de un “alma sana” y de alegría crónica, el de la ευδαιμονια, que realmente el problema se puede afrontar. Habría que revisar la historia del surgimiento de la distinción ζοον/βιοϋ y de sus diferentes sentidos.

misma *función degenerante* que aparece con los presocráticos<sup>129</sup>. Platonismo y presocratismo son dos vertientes, dos versiones del mismo problema: el devenir interpretado como “[...] desgarramiento frenético y continuo, la descomposición de todos los fundamentos, la disolución en un devenir siempre fluido y disolutor [...]”<sup>130</sup>, como “[...] la dispersión del olvido [...]”<sup>131</sup>. Problemática de un cuerpo caracterizado como “[...] volumen en perpetuo desmoronamiento.”<sup>132</sup> De cierta manera están de acuerdo platónicos y

---

<sup>129</sup> Para atestiguar complicando que no hay un alteración conceptual en la función del devenir se puede citar un texto de Platón de *El político*, al tiempo que una figura de “*reversión en sentido opuesto* [τροπή]” aparece literalmente:

Escúchame bien -habla el extranjero al joven Sócrates. En lo que toca a éste, nuestro universo, durante un cierto tiempo dios personalmente guía su marcha y conduce su *revolución circular*, mientras que, en otros momentos, lo deja *librado a sí mismo*, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde; y es entonces cuando él vuelve a *girar, espontáneamente, en sentido contrario*, porque es un ser viviente y ha recibido desde el comienzo una inteligencia que le fuera concebida por aquel que lo compuso. Y esa su *marcha retrógrada* se da en él necesariamente como algo que le es connatural [...] Así pues, cuando criaba [el mundo], con la asistencia del piloto, a las criaturas vivientes que en él encerraba, pocos eran los males que en ellos producía y enormes, en cambio, los bienes. Pero cuando de él se separa, en el tiempo que sigue inmediatamente a este *abandono*, continúa llevando todo del mejor modo posible y a medida que *trascurre el tiempo y lo invade el olvido más se adueña de él su condición de antiguo desorden*, y luego, cuando el tiempo toca a su fin, el desorden hace eclosión y pocos son los bienes y mucha, en cambio, la *mezcla de opuestos* que él incorpora; corre entonces el peligro de su propia *destrucción* y de lo que en él contiene. Es, precisamente, por eso por lo que en tal circunstancia el dios que lo organizó, al ver que se halla en dificultades, tratando de evitar que, azotado por la *tempestad* y el *desorden*, no acabe por *hundirse en la región infinita de la semejanza*, volviendo a sentarse al timón, después de cambiar lo que se había vuelto *enfermo y disoluto* en el *período anterior*, cuando andaba por sí solo, *lo pone en orden y, enderezándolo*, lo vuelve inmortal y exento de vejez. (269c-273c-d)

Es la figura del conductor lo que va a quedar realizada aquí: el que guía, el que se conoce a sí mismo. Es la tendencia de Platón de suponer un usuario, un alguien que domine el devenir del azar corporal. Platón opone a la teoría del devenir una teoría del alma, vid nota 29, supra.

<sup>130</sup> Nietzsche. *II Intempestiva*, 9, p. 116.

<sup>131</sup> Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía y la historia*, p. 26.

<sup>132</sup> Ibid., p. 32.

presocráticos en que la γενεσις significa λεθη<sup>133</sup>, y en que en el devenir “[...] *nada se crea, sino que se pierde.*”<sup>134</sup>

Es un hermoso cuento nietzscheano el que Deleuze sigue hasta aquí -cuento de la reactiva ascensión platónica-cristiana-cientificista moderna como sentido de la vida ya por mucho tiempo triunfante y a cuyo autoderrocamiento asistimos en el día de hoy. Sí, es Nietzsche, pero...

Nietzsche se interesa poco en lo que pasa después de Platón, estima que es necesariamente la continuación de una larga decadencia. *Sin embargo, en conformidad con el mismo método, tenemos la impresión que se eleva una tercera imagen de filósofos.* [...] Una tercer imagen de Griegos que no son ya en lo absoluto griegos.<sup>135</sup>

Deleuze trata de enseñar como una orientación del pensamiento y una imagen del cuerpo retorna pervertida en Nietzsche: la industria especulativa post-platónica<sup>136</sup>. Entran en escena ahora los megáricos, los epicúreos, los cínicos, y, sobre todo, los estoicos.

A causa de cierta ilusión óptica -con la que Nietzsche busca persuadirnos y a la que nuestra candorosa molicie nos ha acostumbrado- la técnica especulativa nietzscheana sobre el devenir-material parece comenzar allí donde Platón había declinado. Una gran cantidad de párrafos apoyarían esta interpretación: el devenir en la *II Intempestiva* es caracterizado como un “[...] ininterrumpido haber sido, algo que vive negándose, consumiéndose y contradiciéndose continuamente”<sup>137</sup>, el “poder oscuro e incitante” del olvido. Espejismo de aceptación del dato platónico-presocrático: la λεθη es la μηχανη de una γενεσις

---

<sup>133</sup> Cfr. Vernant, Jean-Pierre. “Aspectos míticos de la memoria y del tiempo” en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 126, nota 36.

<sup>134</sup> Rosset. *Op. cit.*, p. 238.

<sup>135</sup> *LDS*, 18ª serie, p. 154.

<sup>136</sup> Pequeños ejemplos en *La ciencia jovial*, allí encontramos un texto sobre “Epicuro” (Libro primero, § 45: “Sí, estoy orgullosos de sentir de una manera diferente tal vez a la de cualquier otro el carácter de Epicuro, y disfrutar de la felicidad de la tarde de la Antigüedad [...]”) y otro llamado “Estoicos y epicúreos” (Libro cuarto, § 306).

<sup>137</sup> Nietzsche. *II Intempestiva*, p. 42.

αδυνατον. Hasta aquí nada que derroque o pervierta tal dispositivo especulativo. De pronto, un desvío: “lo que deviene y es actual” es un “impulso poderoso hacia lo nuevo”<sup>138</sup>. El devenir es ahora para Nietzsche “algo saludable y prometedor de futuro”<sup>139</sup>, “lo que es nuevo y está en continuo cambio”<sup>140</sup>. La treta deleuziana será enfatizar esa transformación. Y no únicamente como modificación valorativa, sino como una imagen diferente del pensamiento.

Asegura Deleuze que Nietzsche abreva de la técnicas estoicas de pensamiento, ya que son ellas las que “[...] producen la primer gran alteración-derrocamiento [*renversement*] del platonismo, la diferenciación [*renversement*] radical”<sup>141</sup> -tampoco es casual que en *LDS* se utilice el término epicúreo simulacra para signar esos quantæ materiæ tan inoportunos al platonismo. *Renversement* que se produce en la conformación estoica de una “nueva dualidad”: por un lado, las *potencias* con sus relaciones, sus alianzas, traiciones y coaliciones que forman estados de cosas - “[...] todo lo que produce un efecto es un cuerpo

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 51. Muestra de ello, en *La genealogía de la moral*, una reformulación del olvido:

“El olvido no es una mera *vis inertiae*, [...] es más bien una facultad inhibitoria activa, positiva en el sentido más estricto, a la que hay que atribuir que la digestión (se le podría dar el nombre de «inalmación») de cuanto ha sido vivenciado, experimentado, asimilado por nosotros, comparezca igual de poco ante nuestra consciencia que el entero y complejísimo proceso con el que se desarrolla nuestra alimentación corporal, la denominada «incorporación» de sustancias a nuestro organismo. Cerrar temporalmente las puertas y ventanas de la conciencia; no dejar que nos molesten el ruido y la lucha con los que el mundo subterráneo de órganos que están a nuestro servicio trabajan unos para otros, y también unos en contra de otros; [...] a fin de que vuelva haber sitio para lo nuevo, sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para gobernar, para prever, predeterminar [...]”(segundo tratado, § 1)

Esto ya estaba esbozado de manera diferente en la *II Intempestiva*. Allí el devenir trabaja como olvido e injusticia, pero él mismo a veces, según la ocasión, “[...] exige también la destrucción temporal de este olvido” (p. 66), la destrucción de los efectos de su mismo mecanismo. Otra forma de leer la memoria como valentía frente al azar. Habría que repensar en qué medida la ocultación o desapropiación del *Ereignis* que trabaja el pensamiento heideggeriano es heredero nietzscheano o platónico (“La mencionada pregunta [que interroga por el sentido ser] está hoy caída en olvido”; *El ser y el tiempo*, Introducción, capítulo 1).

<sup>140</sup> Nietzsche. *II Intempestiva*, p. 63.

<sup>141</sup> *LDS*, 2ª serie, p. 16.

[παν γαρ το ποιουν σωμα εστι] [...]”<sup>142</sup>-; por el otro, estas potencias y sus intercambios *causan* algo completamente diferente: ciertos *efectos, resultados virtuales* -de *virtus*: potencia<sup>143</sup>. Son “maneras de ser”, “incorporales” que se generan como acontecimientos - Nietzsche los llama en la *II Intempestiva* la “fracción fantástica”. Distinción potencia/acontecimiento que, según Deleuze, “[...] entraña un trastorno [*bouleversement*] de la filosofía.”<sup>144</sup>

Pero este trastorno no hay que pensarlo como técnica de rotación de la relación copia-simulacro al interior de cualquier gesto platonizante -haciendo de un cierto cuerpo la *causa* de una cierto *efecto* ideal<sup>145</sup>. Este procedimiento no perturbaría nada en lo absoluto,

---

<sup>142</sup> Laercio, Diógenes. *Los filósofos estoicos*, VII, 56, 1.

<sup>143</sup> Esta distinción se halla en Diógenes Laercio: “Les parece que hay dos principios en el universo [των ολων], el activo y el pasivo [το ποιουν και το πασχειν]. El pasivo es la sustancia sin cualidades, la materia, y el activo es la razón inherente a ella [...]” (VII, 139, 8-10). A primera vista parece mantenerse la estructura platónica de lo pasivo y de lo activo, pero una alteración trastorna totalmente el pensamiento. Lo pasivo es *πασχειν* que puede traducirse: 1) sufrir, padecer, experimentar, estar afectado de esta o la otra manera; 2) estar afectado de tal o cual pasión, sentimiento o sensación; 3) experimentar una pasión desagradable, una sensación dolorosa o placentera, un perjuicio; 4) hallarse en tal o cual disposición de espíritu; 5) en gramática: ser susceptible de modificaciones (de forma, accidente o cantidad) o experimentarlas. Hay trastorno o modificación en la estructura platónica cuando se postula un activo inmanente a lo pasivo, la razón de la materia o la acción de las pasiones.

<sup>144</sup> *LDS, ibid.*

<sup>145</sup> No hay que entender así la afirmación nietzscheana: “Quizás cualquier desarrollo del espíritu se reduce únicamente al cuerpo” (citada por Deleuze en *NF*, p. 59) Hay que entenderla de acuerdo a la crítica de la causalidad ideal mediante el dispositivo *confusión-de-la-causa-con-el-efecto* -otros serán los mecanismos críticos causalidad-falsa y causas-imaginarias, pero todas compartirán el mismo sentido-, que se ejerce en Nietzsche en términos de metonimia corporal.

En la *Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral* (1873) Nietzsche le atribuye a la “capacidad de olvido” humana el efecto de una aplicación errónea del “principio de razón”. Se trata de mostrar como en la relación entre el hombre y las cosas una arbitraria trasposición produce la confusión de que aquello que es un efecto sobre el sistema nervioso de pronto, metonímicamente, se convierte en cualidad y, a veces como en el pensamiento platónico, en la esencia: a veces se llama dura a la piedra por lo que provoca en nosotros su tacto; otras veces “Llamamos «honrado» a un hombre; ¿por qué ha actuado hoy tan honradamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser la siguiente: por su honradez. ¡La honradez! Lo cual equivale a decir una vez más: la hoja es la causa de la hoja.” (p. 91). Nietzsche diagnostica antropomorfismo, porque una imagen ya coagulada, endurecida, hace tiempo rígida, heredada en una historia del lenguaje y de la que se ha hecho ya la prueba de que conserva y alimenta la vida humana -con sus valoraciones y deseos- se trans-pone a la relación física o nerviosa con la cosas. En lugar de afirmar la percepción, el *παθος*, las “metáforas de la cosas” o “la metáfora del mundo en los hombres” -el lenguaje productor = expresión de la transformación del devenir- con su multitud singular de novedades, se prefiere recurrir de nuevo a un error antaño probado, a un “expediente de la indigencia”.

En la *II Intempestiva* (1874) Nietzsche volverá sobre lo mismo, pero ahora como crítica de la interpretación monumental de la historia. Le reprocha su procedimiento: “[...] aproximará lo que no es



pues mantendría intacto el mecanismo especulativo causal al experimentar lo que hay. Se trata en su lugar de tantear otro problema, de experimentar con y producir diferentes técnicas de pensamiento. Tarea llevada a cabo por una “historia filosófica de la filosofía” antes que por una historia de la filosofía. Eso de diferenciar el platonismo es en Deleuze siempre y necesariamente pensar en otra experiencia del pensamiento, pensar de manera diferente el devenir y el cuerpo -y todo lo que ello conlleve.

Todo el trastorno se puede percibir en la interpretación del cuerpo que los estoicos echan a funcionar:

---

semejante, generalizará y, finalmente, igualará, pero siempre atenuando las diferencias de los motivos e intenciones con el fin de –y al coste de las *causæ*- presentar los *effectus* de forma monumental, esto es, de manera ejemplar y digna de imitación” (§ 2, p. 56). La crítica deviene ataque al procedimiento de producir a la historia como “efectos en sí” en detrimento de las causas singulares y violentas que todo suceso histórico comporta. Otra vez crítica a cierta conmutación de la causa por el efecto, ahora desde el reproche del empobrecimiento de la vida.

En *La genealogía de la moral* (1887) hay otra interpretación de esta conmutación embrollante. Durante la diagnosis de síntomas enfermizos en los ideales ascéticos de pronto hace una afirmación metodológica: “Nosotros los «conocedores» hemos terminado por desconfiar de todo tipo de creyentes; nuestra desconfianza nos ha ido adiestrando paulatinamente a extraer las *conclusiones inversas* de las que antaño se extraían: a saber, dondequiera que la fortaleza de una fe aparezca muy en primer plano, a deducir una cierta debilidad de la demostrabilidad, la *improbabilidad* misma de lo creído.” (tercer tratado, § 24) Mostrar lo que hace gala de fuerte como débil, no hacer la derivación del más allá de un cuerpo. No que todo cielo sea consecuencia inmediata de un cuerpo débil. La inversión aquí se ejerce sobre los efectos y sus virtudes, no sobre la relación causal ya descartada desde antes de comenzar a pensar.

En *El ocaso de los ídolos* Nietzsche escribe un apartado llamado “Los cuatro grandes errores”, donde el primero es *El error de confundir la causa con el efecto*. Este es considerado “la corrupción por antonomasia de la razón”. Pero no se nos presenta como una inversión, una puesta de pie de lo que estaba de cabeza en el platonismo y toda filosofía platonizante. ¡No! Sino más bien como una crítica radical de la causalidad, y, más lejos, como crítica de la interpretación de la vida en términos de causalidad. Cito:

La fórmula más general que sirve de base a toda religión y a toda moral dice: «Haz esto y aquello, no hagas esto ni aquello, y así serás feliz. De lo contrario...». Toda moral y toda religión *consiste* en ese imperativo, al que yo llamo el pecado original de la razón, la *sinrazón inmortal*. En mi boca esta fórmula se transforma en su opuesta; *primer ejemplo* de «inversión de todos los valores»: un hombre bien constituido, *feliz, debe* realizar ciertos actos y rechazar instintivamente otros; así proyecta el orden que representa fisiológicamente a sus relaciones con los hombres y con las cosas. Dicho con pocas palabras: su virtud es efecto de su felicidad.

Es feliz el hombre por la interpretación de la vida que se juega en su constitución. La constitución es ya la manera de vivir, el sentido y la interpretación misma.

En todos estos textos no se trata de mostrar primeramente como el cuerpo es *origen* de algo supuestamente ideal, la conmutación de la causa por el efecto es aquí sólo el signo de otro trabajo. Contra la interpretación del cuerpo producida por la imagen del mundo en términos de causalidad. La inversión de todos los valores es el derrocamiento de las interpretaciones de la vida ya caducas y la producción de diferentes sentidos antes que un movimiento giratorio sobre lo mismo, al estilo hegeliano (*El mundo invertido*).

“Se presenta a veces el estoicismo como produciendo más allá de Platón una suerte de retorno al presocrático, al mundo heraclíteano por ejemplo. Se trata más bien de una reevaluación total del mundo presocrático [...y]. Paralelamente, el platonismo sufre una reorientación total análoga [...]”<sup>146</sup>.

Hay que pensar esta vez el procedimiento por el que el “[...] devenir-ilimitado deviene el acontecimiento mismo”<sup>147</sup>. Se retarda entonces Deleuze mostrando como la “dualidad” estoica no funciona como la platónica (dos diferentes dimensiones ensambladas por relación de participación analógica y pobladas: una habitada por cuerpos imperfectos medio causados y siempre prontos a perturbar a la otra, habitada por modelos perfectos que causan aquello que los cuerpos tienen de mejor). Se trata de caracterizar los procedimientos de producción-diferenciación de potenciales.

Nietzsche pone a funcionar un devenir-corporal no constituido ya por pesados cuerpos-despedazados ajenos y lejanos de las acciones de unos “animales divinizados y capaces de volar”. Un cuerpo no es ni un macizo, compacto y duro material que se despedaza en golpes inerciales con otros materiales<sup>148</sup>, ni un entusiasta ángel (de)caído y atrapado en la desgracia -como sujeto al que accidentes le sobrevienen-, sino una “multiplicidad de coexistencia virtual”<sup>149</sup>. Para los estoicos un cuerpo “[...] se define por un cierto poder de ser afectado. [...] Lo que cuenta es: ¿de qué es capaz un cuerpo? [...]”<sup>150</sup>. Caracterización que, afirma Deleuze, Nietzsche refuncionaliza: cuerpo = “[...] un

---

<sup>146</sup> *LDS*, 18ª serie, p. 157.

<sup>147</sup> *LDS*, 2ª serie, p. 17.

<sup>148</sup> Cfr. el fragmento 21 de Empédocles donde se elabora la imagen de unos cuerpos inmutables llamados elementos: “De los elementos proviene todo lo que ha sido, es o será [...]. Son siempre los mismos y, circulando los unos a través de los otros, aparecen bajo formas diferentes, de tal modo sus intercambios producen cambio.” En casi todos los presocráticos se halla esa necesidad de que el cuerpo permanezca inamovible y macizo, como la esfera de Parménides.

<sup>149</sup> *RE*, p. 250.

<sup>150</sup> *CUVV*, clase del 24 de marzo de 1978.

campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas”<sup>151</sup>. La palabra estoica para esta caracterización del cuerpo es συστασις -en latín se tradujo por *constitutio*, en castellano se puede intentar constitución, pero también disposición, alianza, encuentro o combate<sup>152</sup>.

Pero aquí no hay que caer en ese deseo que nos ha habituado -Nietzsche afirmaba que lo primero que tiene que hacer un pensador es desconfiar ante todo de los primeros movimientos de su ánimo<sup>153</sup>-, ante todo no rendirnos a esas ganas que nos entran de interpretar toda potencia como causa que modifica o mueve algo, como cualidad pujante de un objeto, o como cierta δύναμις aristotélica<sup>154</sup>. En los presocráticos la fuerza se identifica

---

<sup>151</sup> *NF*, p. 60.

<sup>152</sup> La palabra se halla citada en Elorduy. *Op. Cit.*, p. 179. La palabra tiene múltiples sentidos: 1) reunión, organización, disposición, arreglo, ordenación, exposición ordenada; 2) constitución, estructura, naturaleza, estado, esencia, compostura; 3) reunión tumultuosa, tumulto, sedición, alianza, conspiración; asociación, unión; 5) conflicto, encuentro, combate; 6) excitación de ánimo; 7) grupo, partido, camarilla; 8) desarrollo, formación, nacimiento, origen; 9) acción de dar consistencia, de establecerse; 10) prueba demostración, garantía, testimonio, recomendación; 11) duración; 12) la materia. Συστασις signa la duración material, pero también todo acontecimiento es un συστασιωτης, un cómplice, alguien que participa en una sedición, en una sublevación. El término estoico, tanto ontológica como políticamente, parece fabricado específicamente contra la representación del σινολον (el total, el conjunto; todo entero, completo) aristotélico cuya materialidad está unida por una ψυχη no material, cfr. nota 32, *supra*.

<sup>153</sup> Cfr. Nietzsche. *La genealogía de la moral*, tercer tratado, § 20, p. 217.

<sup>154</sup> En el libro V de la *Metafísica* Aristóteles da varias definiciones de δύναμις ya subtendidas por la interpretación platónica del alma entusiasmada –“Se parece el alma a una fuerza [δύναμις]” (*fedro*, 246a): fuerza que eleva (μετευριξω) e impone realizar lo mejor sin ser siempre consciente de ello-:

1.- “[...] el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro; por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no está en lo que se edifica [...]”

2.- “[...] se llama potencia la de terminar una cosa bien o según designio [κατα προαιρεσιν]; pues algunas veces decimos que los que simplemente hablan, pero no hablan bien, o no como quieren, no pueden hablar o andar”

3.- “[...] todos aquellos hábitos según los cuales las cosas son totalmente impasibles, o inmutables, o no fácilmente movibles hacia lo que es peor, se llaman potencias; las cosas, en efecto, se quiebran o se desmenuzan, o se doblan, y, en una palabra, se destruyen, no por poder, sino por no poder [μη δυνασθαι], y por carecer de algo; y son impasibles [απαθη] frente a tales alteraciones las que apenas o ligeramente son afectadas, a causa de su potencia, por poder, y por estar dispuestas de algún modo” (1019a15-32)

Una potencia es un movimiento-transformador-de-las-cosas: hacia lo mejor -casi es la misma definición de pasión. La cualidad de la potencia padecida por una cosa la destruirá, o la cosa logrará mantenerse en lo que es y con posibilidades de realizarse en lo mejor. El problema se halla no en plantear la potencia como poder habitual, sino en imaginar un αδυναμια: las cosas se destruyen, se desmenuzan por no-poder. Esto sigue la interpretación de la impotencia constitutiva de unos cuerpos puramente pasivos, de lo que viene de fuera y de lo actual como lo poderoso (la ενεργεια) que realiza un alma. Dualidad valorativa que se

al choque y se valora como peligro inminente. Para Platón la concepción de la fuerza vacila entre la identificación con las δυνάμεις para el mejoramiento de las virtudes (ἀρεταί) de la ψυχή -perspectiva de las capacidades de la razón emplazada en Kant y Hegel- y el repudio patológico hacia una αδυναμία corporal, las παθοί<sup>155</sup>. En cambio en los estoicos hay que maniobrarla como urgencia fatal<sup>156</sup>, como exigencia imperiosa de una producción

---

expresa en la interpretación reactiva del cuerpo como impedimento. Eso que Nietzsche en la *II Intempestiva* llamaba “padecer de un error, de una carencia”.

<sup>155</sup> En el capítulo 21 de V libro de *Των μετα τα φυσικα* el estagirita da tres definiciones de παθος:

- 1.- “[...] cualidades según la cual cabe alterarse [αλλοιουσθαι]”;
- 2.- “[...] los actos [ενεργειαι] e incluso las alteraciones de estas cualidades. Además, entre estas, más bien las alteraciones y movimientos [κινεσεις] dañinos [βλαβεραι], y sobre todo los daños penosos [λυπηραι βλαβαι]”;
- 3.- “Todavía, se llaman afecciones los infortunios [συμφορον] y penas grandes [μεγεθη]” (*Metafísica*. V, 21, 1022a15-21).

De este modo la pasión se caracteriza como transformación-de-las-cosas, alteración dañina, penosa. Es lo desafortunado. Παθος se podría identificar al συμβεβηκος, al accidente, por el hecho de ser algo “que se da [ουπαρχει]” o “aquello que se da [ουπαρχον]” (*Ibid.*, 30, 1025a14-34). Algo que viene. Pero de ello se separa en cuanto es una alteración que causa dolor, pena, aflicción, sufrimiento, infortunio. El παθος es ενεργεια en cuanto es “el existir [ουπαρχειν] de la cosa” (*Ibid.*, IX, 6, 1048a31). Pero es un acto que tiene como fin la muerte o el sufrimiento, porque al dar-se con mucha fuerza (μεγετη) el alma no puede dirigirla hacia el bien. Lo que distingue las fuerzas es la región del mundo donde se hallan: las que se dirigen al bien en el alma, las que dañan afuera, en lo inanimado.

En *Poética*, 1452a-1452b 11-13 Aristóteles define la acción [πραξις] que se reproduce imitativamente [μιμησις] en la tragedia como παθος, entendida esta vez como el espectáculo de “[...] una acción [πραξις] perniciosa y lamentable, como muertes en escena [φανερω], tormentos, heridas y cosas semejantes”. El παθος es una de las tres partes que conforman el μυθος. Las otras dos son la περιπετεια (“[...] la inversión [μεταβολη] de las cosas en sentido contrario [...] por necesidad [αναγκαιον] o según probabilidad [εικος] [...]”) y la αναγνωρισις (“[...] inversión o cambio [μεταβολη] de ignorancia [αγνωιας] a conocimiento [γνωσιν] [...]”). En la tragedia griega se representa las fuerzas impersonales, pero, según Aristóteles, la escenificación de fuerzas impersonales perniciosas y que tienden a la muerte. La tragedia es la reproducción de alteraciones –aquí sólo traigo a cuenta las tesis de Nicole Loreaux en su texto “De la amnistía y su contrario”: la escenificación trágica era una técnica y una “apuesta política” que buscaba, como siempre entre los griegos, el “olvido de los males”, el remedio de los males, la amnistía que se lograba con la elaboración política en la fantasía y las pasiones de lo terrible o αλαστον (lo inolvidable, otra palabra para αληθεια). Técnica médico-política de la que la καθαρισς aristotélica sólo es un pálido paliativo.

Oigamos todo lo que Aristóteles ha desarrollado en una pequeña frase que el aquinate dice de paso, pero que es el meollo del asunto, por el que urge escribir sobre las pasiones: “[...] passio est via in corruptionem [...]” (*Suma teológica*. 1-2ae, q.22, a.1). Camino, proceso, vía por la que se transita hacia la corrupción. Toda passio es abiectione et transmutatione.

<sup>156</sup> En varias partes Deleuze signa esta fatalidad como característica de una orientación estoica del pensamiento: en *LDS*, 7ª serie, se menciona un “fatum estoico” y en la 5ª serie se signa la tarea estoica de “afirmar lo «fatal»”, la fatalidad que siempre acompaña al sentido. Pero aquí *fatum* tiene la raíz de *factum*. Será en Vico que se esboce, a partir de la premisa que *verum* es *factum*, una caracterización de la fuerza como esencia de las cosas, así en la versión de 1710 de su *Sabiduría primitiva de los italianos desentrañada de los orígenes de la lengua latina* (cap. IV) escribe: “Lo que los escolásticos llamaban «esencia» [*essentia*] los latinos dicen «fuerza» [*vis*] y «poder» [*potestas*]”.

determinada y concreta de algo. Una pasión-potencia se caracteriza por la *urgencia*<sup>157</sup> con la que una alteración impone la producción de una determinada res-puesta -es en este sentido que Deleuze habla de efectos. Eso que ya en Anaximandro se llamaba το χρεων<sup>158</sup>. Los cuerpos son ahora múltiples emplazamientos de pequeñas fatalidades -son καθηκα (deberes)<sup>159</sup> como decían los estoicos. Pero una fatalidad no es ni un impedimento ni algo destructor, sino una constelación<sup>160</sup> de forzosas alteraciones<sup>161</sup> (αλλοιωσια βιαια las llaman los estoicos<sup>162</sup>) que *urgen una respuesta*.

---

<sup>157</sup> Aristóteles da varias definiciones de Αναγκη que dejan vislumbrar el problema de la urgencia aquí esbozado:

1.- “[...] aquello sin lo cual, como concausa [συναιτιου], no es posible vivir (por ejemplo, la respiración y el alimento [...])”

2.- “[...] aquello sin lo cual no es posible que exista o se genere el bien, ni desechar el mal o librarse de él (por ejemplo, beber la medicina [...])”

3.- “[...] lo forzoso y la violencia [το βιαιον και η βια], es decir, lo que, contra la tendencia y el designio [παρα την ορμεν και προαιρεσιν] estorba o impide [εμποδιζον και κωλυτικον]; lo forzoso, en efecto, se llama necesario, por lo cual es también afflictivo [λυπηρον], y la violencia es cierta necesidad, y con razón se cree que la necesidad es algo que no se deja disuadir, pues es contraria al movimiento [κινεσει] conforme con el designio y con la reflexión [λογισμον]”

4.- “[...] lo que no puede ser de otro modo, decimos que es necesario que sea así; y según este sentido de lo necesario se dicen también necesarias en cierto modo todas las demás cosas. [...] lo forzoso quiere decir hacer o padecer necesariamente, cuando no es posible seguir la propia tendencia a causa de lo que impone su fuerza [βιαζομενον], como si dijéramos que necesidad es aquella por la cual no es posible obrar de otro modo [...]” (*Metafísica*, V, 1015a20-1015b6)

Es fácil encontrar una ambigüedad conceptual-valorativa en esta definición de necesidad, es un impedimento y a la vez algo que exige la bondad, una concausa que permite vivir. Esta valoración es producida por una interpretación pasiva de lo necesario: lo necesario es padecido. Los estoicos, después Nietzsche, sabrán transformar ese concepto aristotélico de necesidad hasta construir con él un arma anti-platónica: urgencia de transformarse en y como la casi-causa del azar.

<sup>158</sup> Cfr. la lectura que en “La sentencia de Anaximandro” Heidegger implementa de este χρεων como “estado de necesidad que obliga”.

<sup>159</sup> Diógenes Laercio afirma que Zenón el estoico fue el primero en utilizar esta palabra al derivarla de la expresión griega “κατα τινας ηκειν”, que significa “incumbir a algunos” (VII, 108, 15-16). Καθεκον también tiene los sentidos de lo conveniente, el deber y las obligaciones. El verbo correspondiente es καθηκω, que significa: 1) lanzarse, bajar a la arena, bajar al combate; 2) bajar hasta, llegar a; 3) venir; 4) señalar, fijar (hablando del tiempo); y 5) concernir, convenir, pertenecer, atañer.

<sup>160</sup> Esta imagen de una “constelación” para caracterizar un acontecimiento comienza en el Nietzsche de las intempestivas. En *Schopenhauer como educador* Nietzsche habla de la tarea del educador como de “[...] transformar al hombre entero en un sistema solar y planetario, vivo y móvil [...]), y llama educador al que pueda, sabiendo “reconocer la ley de su mecánica superior”, “[...] dirigir todas las fuerzas y todas las facultades hacia una única virtud, para conducirla a la verdadera madurez y a la fecundidad” (p. 162). Para Nietzsche aquí existe un sistema solar de fuerzas, y el educador debe cultivar las fuerzas que ha sabido reconocer como destinos del discípulo: un educando es un embrollo potencial. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* está lleno de referencias astronómicas, pero en un contexto histórico, ya no

---

personal: “[...] echemos una mirada rápida a nuestro tiempo: [...] se ha interpuesto en medio, en efecto, un astro, un deslumbrante y poderoso astro que ha transformado realmente la constelación...” (4, p. 68). Un contexto histórico es un conjunto de fragmentos de fuerzas. Y cuando habla de lo ahistórico le parece ser “una atmósfera envolvente”, en cambio la educación científica “enrarece la atmósfera” (2, p. 58), produce una “atmósfera llena de podredumbre” (64), una “atmósfera pesada” (2, p. 54). El hombre moderno sufre una debilidad de personalidad que lo envuelve en una “atmósfera glacial” (6, p. 85) y que lo condena a “girar como un astro sin atmósfera” (7, p. 99).

La imagen de la constelación de fuerzas o pasiones se halla en todos los lectores atentos de Nietzsche. Por ejemplo, Walter Benjamin retoma el concepto para hablar de lo histórico: “Inquietud por la exigencia que se hace al investigador para que renuncie a la actitud tranquila, contemplativa frente a su objeto, para hacerse consciente de la constelación crítica en la que dicho fragmento del pasado se encuentra precisamente con el presente” (*Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs*, 1, p. 91). La constelación es otra vez un amasijo de potencias, su criticidad depende de la urgente exigencia de respuesta. Otra parte donde utiliza el concepto es en una carta dirigida a Gretel Adorno: “La guerra y la constelación que la trajo me han conducido a poner por escrito sobre el papel algunos pensamientos [...]” (tomo I, 3 de *Gesammelte Schriften*, p. 1226 citado en Löwy, Michael. *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*, p. 23).

En Martín Heidegger, en *La pregunta por la técnica*, se halla esta referencia: “Si miramos en la ambigua esencia de la técnica, entonces percibimos la constelación, el curso estelar del secreto. La pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación en la que se produce el develamiento y el ocultamiento, en la que se produce el ser de la verdad” (p. 67). Aquí una constelación es un *Ereignis*.

Deleuze en muchas partes de su obra retoma esta figura, un ejemplo: “Una lista de afecto o constelación, un mapa intensivo, es un devenir [...]” (“Lo que dicen los niños” en *CC*, p. 94).

<sup>161</sup> Los estoicos, según Diógenes Laercio, definían la pasión como “[...] el movimiento del alma [ψυχη κινησις] que es irracional y contrario a la naturaleza, o un impulso [ορμη] excesivo” (VII, 110, 14-20). A primera vista parece que no modifica la definición que había dado Aristóteles de la pasión como alteración hacia un mal. Sobre todo cuando antes se lee que “De las falsedades sobrevienen a la mente la perversión, a consecuencia de la cual brotan muchas pasiones y causas de inestabilidad”. Pero todo ha cambiado cuando lo único que acontece como mundo para los estoicos son las alteraciones. La primacía de las pasiones es absoluta. Lo que estudian los estoicos son las maneras de administrar, de vivir mejor las pasiones (una ética) –una pedagogía del espanto, de la perturbación terrorífica (como diferente manera de pedagogía del acontecimiento) se halla también en *Temor y temblor* de Kierkegaard (“aprender a espantarnos ante la inaudita paradoja que da sentido a la vida”) y en *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche (“aprender qué es «el sentir miedo»”), no de hacerlas siervas de un alma buena en su naturaleza. Las pasiones son αλλοιωσις ο τυποσεσ que modifican las συστασεσ.

En latín παθος se tradujo de muchas maneras: perturbatio, commotio. Una de las más populares fue affectio (impresión, constitución, manera de ser, situación) o affectus (disposición del cuerpo, enfermedad, inclinación, deseo). Spinoza en la segunda definición de la tercera parte de la *Ética* afirma: “Por afecto [affectus] entiendo las afecciones [affectiones] del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo [...]”. Spinoza es más “heredero” del pensamiento estoico que del platónico por su estudio de las pasiones corporales.

<sup>162</sup> La palabra griega αλλοιωσις tiene múltiples significados: 1) cambio, alteración, modificación, deterioro; 2) adulteración; 3) cambio (de bando, de actitud); 4) otro nombre del número cinco; 5) diversidad; 6) en retórica: alteración de cualquier cosa accidental en el discurso. El verbo correspondiente es αλλοιωω: 1) cambiar, alterar, mudar; 2) enajenar, hacer cambiar (de bando, de partido); 3) modificar, alterar lo dicho o escrito; 4) variar, modificarse; 5) cambiar para mal, alterarse, deteriorarse. Los estoicos harán de este término su principal arma conceptual. Sacarán todas las consecuencias en una teoría del verbo, en una ontología de la materia, en una ética de las pasiones y en una teoría del conocimiento de la comprensión de la cosa en los juicios.

En cambio la αλλοιωσις para Aristóteles se define en las *Categorías* como un cambio de cualidad, como el hecho de llegar a ser o hacer que algo llegue a ser otro. Es decir, una alteración es interpretado como un accidente sufrido por un υποκειμενον. Aristóteles supedita las alteraciones a un pensamiento que necesita de lo estable para ejercerse.

Aristóteles re-descubrió una distinción platónica entre παθοι y δυναμεις (la alteración hacia la destrucción y el esfuerzo hacia lo mejor) y enfatizó una valoración que tan sólo se insinuaba en Platón. Así -y en total acuerdo con la aparición en Platón del argumento dicotómico causal de una ψυχη principio de movimiento y gobernante de lo αψυχον material-, en Aristóteles aparece un desgarramiento de las fuerzas<sup>163</sup>: las παθοι exteriores y profundas se transforman en alteraciones dañinas (el impedimento) de las que las δυναμεις anímicas que tienden al bien, interiores y elevadas, se defienden y aprenden con el hábito (εξις) a dominar y convertir en virtudes (αρεται) del alma<sup>164</sup>. El cuerpo, armadura y parachoques, deviene pasivo y el alma, donde se coloca el esfuerzo por lo mejor, únicamente activa -y cuando com-padece juntamente al cuerpo lo hace como mecanismo estimativo de lo que debe superar (lectura cristiana del carácter irascibilis como

---

<sup>163</sup> En Aristóteles puede señalarse este desgarramiento cuando señala dos sentidos de la palabra pasión. Por un lado el sentido ontológico de πασχειν como categoría opuesta a acción (ποειν), así una pasión es siempre afección de un ente o el estado de un ente en cuanto afectado por una acción –señalando la necesidad de un sujeto: “Llamamos «sujeto» (o «soporte») a un ente cuya identidad es lo bastante firme para permitirle soportar, en todos los sentidos de la palabra (sostener, servir de fundamento, resistir la prueba), el cambio, es decir la alteración. El sujeto sigue siendo el mismo, mientras que se modifican las cualidades accidentales” (Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro*, pp. 106-107). Este sentido se conserva fielmente en el pensamiento cartesiano: “Todo lo que se hace o sucede de nuevo es llamado generalmente por los filósofos una pasión con respecto al sujeto a quien le sucede, y una acción con respecto al que hace que suceda; de modo que, aunque el agente y el paciente sean a menudo muy diferentes, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa que tienen estos dos nombres, a causa de los sujetos diferentes a los cuales se les pueda referir” (*Las pasiones del alma*, I, art. 1). Siempre hay necesidad para este pensamiento de la referencia a un sujeto que reciba o actúe “lo que se hace o sucede de nuevo”.

El otro sentido es el de afección o alteración del alma, un παθος. Este sentido es moral-psicológico. Y es el que a través de la “historia” del pensamiento ha recibido más atención desde que los escolásticos determinaron las pasiones como apetitos del alma. De hecho este segundo sentido está calcado del primero pero con una preocupación εθικη.

<sup>164</sup> Por ello la *Retórica* aristotélica, siguiendo la ψυκαγωγια platónica, contiene además de un estudio de las formas del lenguaje y de las partes de los discursos, un estudio moral de las δυναμεις naturales de las almas con el fin de dar normas y adquirir hábitos y técnicas en pos de controlar, dominar las παθοι. Esta caracterización retorna en el Freud del “Más allá del principio del placer”, pero en el ámbito de una teoría psicoanalista. Allí, al hablar de la conciencia y su funcionamiento, afirma que el mundo exterior se halla cargado de unas energías potentísimas que pueden aniquilar un organismo. Por ello arriesga la hipótesis de que “Para el organismo vivo, la tarea de protegerse contra los estímulos es casi más importante que la de recibirlos” (p. 27). Así el organismo debe recubrirse de diferentes protecciones antiestímulos de la que la conciencia es la última aparición en la historia de la vida. La conciencia tiene la tarea de averiguar la orientación y la índole de los estímulos externos como mecanismo preventivo y filtración de fuerza, mecanismo de procesamiento.

impulso contra las dificultades que impiden la fruición de un bien arduo futuro<sup>165</sup>). Esta interpretación dicotomía hizo operable la interpretación del ser en Aristóteles<sup>166</sup>. Ahora el concepto ser, su urgencia de ser pensado, únicamente debe entenderse como ενεργεια, el movimiento que lleva hacia lo mejor, la tendencia que lleva hasta la perfección<sup>167</sup>. Y

---

<sup>165</sup> Cfr. Santo Tomás de Aquino. *Tratado de las pasiones del alma* en *Suma teológica*, 2-2 q. 46-48; y la lectura que hace Paul Ricouer del carácter irascible en *Finitud y culpabilidad*, pp. 123-127.

<sup>166</sup> La ambigüedad que ya se ha señalado en la distinción platonizante δυναμις/παθος adquiere sólo relevancia cuando aparece el concepto de ψυχη παθοι o pasiones del alma. Santo Tomás de Aquino y Hegel llevarán a sus últimas consecuencias la solución a esta dicotomía que aparece en Aristóteles, uno en la noción de *passio divinatorum* y otro en la del espíritu, como ímpetu de superación o ενεργεια. Los estoicos y los presocráticos interpretaban las pasiones como alteraciones corporales, los platónicos siempre aceptarán tendencias o deseos psíquicos que conforman una entidad llamada alma, distinta del cuerpo, cuyo movimiento va siempre hacia mejor (una reinterpretación de estas pasiones hacia lo alto, cuyos problemas y pretensiones son más allegadas a las estoicas, se halla en los renacentistas, sobre todo en Giordano Bruno y sus *Heroici furori*, entendidos como las alteraciones que llevan al espíritu, no al alma, a la identificación con un dios-material). Índice de esta modificación en el concepto de pasión puede citarse una parte del *Acerca del alma* de Aristóteles, donde sorprendentemente se afirma como obvio, sin demostración previa, que:

“[...] parece que las afecciones del alma [ψυχης παθη] se dan [ειναι] con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos. Lo pone de manifiesto el hecho de que unas veces no se produce ira ni terror por más que concurren las afecciones violentas y palpables [συμβαινωντων] mientras que otras veces se produce conmoción [κινεισθαι] bajo el influjo de afecciones pequeñas e imperceptibles -por ejemplo, cuando el cuerpo se halla excitado y en una situación semejante a cuando uno se encuentra encolerizado. Pero he aquí un caso más claro aún: cuando se experimentan las afecciones propias del que está aterrorizado *sin que esté presente* [συμβαινωντος] objeto terrorífico alguno” (I, 1, 403a16-24)

En ningún momento anterior nos explica por que es que hay alma y pasiones de ella. Pero si nos da señas de donde encontrar la necesidad del alma para Aristóteles. El problema que impone aceptar la existencia de un alma es la aparición de “efectos sin causa” –un miedo sentido sin objeto temible-, de la aparición repentina de algo diferente y de lo que no puede darse una causa sensible (la ψυχη en lugar de la τυχη). El problema de un influjo sin cosa que influya. El alma aparece como explicación de una fantasía (cfr. nota 42, *supra*), de la aparición de algo supuestamente sin razón empírica, visible con los ojos –como dice Nietzsche: una mala interpretación de los síntomas sobre un cuerpo. Es hasta Descartes cuando el platonismo puede dar una interpretación empiricista aceptable que le atribuye al cerebro las funciones del alma: “La misma impresión que produce sobre la glándula la *presencia* de un objeto espantable, y que causa el miedo en algunos hombres, puede provocar en otros el valor y el atrevimiento, y ello se debe a que no todos los cerebros están dispuestos de la misma manera [...]” (Descartes, René. *Ouvres philosophiques*, p. 983). La *ausencia* del objeto que causaba efectos en Aristóteles es suplido por una *presencia* de la disposición del cerebro, la causa está en el sujeto. Los influjos de los “espíritus animales” en el cerebro. El problema ya no es que el cuerpo resulte conjuntamente afectado por las pasiones del alma, sino la manera en que el cuerpo se vuelve función del alma. El cuerpo se disuelve. Así ahora el problema de la fantasía se interpreta como error, entendido, no como aparición sin causa, sino como diferente y mal uso de las facultades humanas.

<sup>167</sup> Jean Beaufret en *Diálogo con Heidegger* ha hecho de ενεργεια una interpretación en términos heideggerianos del “dejar aparecer”, pero aquí nos conviene ya que muestra a la ενεργεια como κινεσις, perfecta y como movimiento que lleva a la perfección de un acto, como fuerza bondadosa:



aquello que los presocráticos había aceptado como lo que hay deviene un enojoso, pero siempre superable, impedimento. Re-disposición del problema-cuerpo: lo que era conjuntamente urgente en los presocráticos (la *αδικία* como *το αυτο* en Anaximandro) deviene mutuamente excluyente y opuesto en valoración (la elevación como lo que mantiene y perfecciona una mezcla y las múltiples disoluciones como impedimentos para llegar a lo mejor). El ser puede devenir únicamente el movimiento (propio, como cuando se toma la medicina recetada por un médico, o exterior, como el motor inmóvil dirige las cosas) de perfeccionamiento de las cosas (*Ειναι = Αγαθος*) sólo al implementarse una interpretación en términos de oposición de lo que en los presocráticos era lo único (la materia y su caída). Lo mejor y lo perfecto debe entenderse como “aquello de lo cual no es posible tomar ninguna parte”, y como aquello que ha alcanzado su fin<sup>168</sup>. Lo único necesario es el mantenimiento y persecución de lo bien acabado, todo lo demás, contra-tiempos.

Re-comencemos. La interpretación y valoración estoica del devenir-corporal se confrontan directamente con la platonizante. La reflexión en *LDS* sobre los mecanismos

---

“Ser para Aristóteles es, en el sentido “más magistral”, *ενεργειν*. De allí viene nuestra palabra *energía* que significa despliegue de fuerza o de acción, salvo si la energía permanece potencial, como aquella del agua que mantiene una presa ante todo por su caída, con la que sólo acciona una turbina. Tal parece ser también, al menos en apariencia, la maravilla de la *ενεργεια*. Es, dice Aristóteles, *οθεν η κινησις*, de donde comienza el movimiento. [...] No sucede sin embargo que él despliegue la acción, ya que nada sale del fuego, ningún «influjó» que invadiría todo lo demás para accionarlo hasta lo que no es. Pero es, no obstante, sobre ella, la *ενεργεια* del fuego, que todo el resto *toma medida girándose hacia otra medida de su propio*. [...] Lejos de empujar cualquier cosa, despierta en lo que le es otro una aptitud latente que *no esperaba más* para manifestarse en primer plano, respondiendo así a lo que lo despierta” (p. 123. Las cursivas son mías)

Esta lectura es ciega a la lectura que hace posible la caracterización de la *ενεργεια*, la cual depende de la distinción *παθος/δυναμις*. Sólo de este modo es posible conceptualizar el mejor acto. Sólo si se le distingue de los peores actos, aquellos de impotencia ante lo que arriba.

<sup>168</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*, V, 16, 1021b11-1022a4.

estoicos de pensamiento inicia exactamente cuando estos contra-tiempos corporales devienen todo lo real: “[...] los devenires [...] son la consistencia misma de lo real [...]”<sup>169</sup>.

Deleuze caracteriza este desplazamiento especulativo estoico así:

*“He aquí que ahora todo vuelve a subir a la superficie. Este es el resultado de la operación estoica; lo ilimitado vuelve a subir. El devenir-loco, el devenir-ilimitado no es ya un fondo que gruñe, sube a la superficie de las cosas [...]. No se trata ya de simulacros que se hurtan al fondo y se insinúan por todas partes, sino de efectos que se manifiestan y juegan en su lugar. [...] Los estoicos han descubierto los efectos de superficie. Los simulacros cesan de ser esos rebeldes subterráneos, hacen valer sus efectos (lo que podría llamarse «fantasmas», independientemente de la terminología estoica). Lo más enterrado ha devenido lo más manifiesto [...]”*<sup>170</sup>

El platonismo al escenificar la de-gradación de un cuerpo αδυνατον implementa un menos-precio especulativo del azar -como el acontecimiento de algo no querido voluntariamente y que convierte en desamparado y vulnerable a quien es afectado por él<sup>171</sup>.

El pensamiento estoico al rechazar la distinción platonizante δυναμις/παθος (volviendo a echar a funcionar una misma urgencia para todas las potencias), re-formular la noción de παθος (ahora potencia de producir<sup>172</sup>) y volver a afirmar (como ya antes lo habían hecho, y

---

<sup>169</sup> Zourabichvili. *Op. Cit.*, artículo “Devenir”, pp. 29-30.

<sup>170</sup> *LDS*, 2ª serie, p. 17. Las cursivas son del autor.

<sup>171</sup> Se puede citar aquí la lectura aristotélica en la *Retórica* de los efectos de compasión (κακοπαθουντι) y temor (φοβος) sobre la ψυχη que produce el παθος en la tragedia. Ambas παθοι son una reacción frente “[...]al peligro: la proximidad de lo temible” (II, 5, 1382a 33) -en la *Ética eudemia* III, 1, 1129b 9-11 Aristóteles define el peligro: “[...] hablamos de peligro [κινδυνος] solamente en el caso de que los acontecimientos temibles nos aproximen a lo que causa una destrucción de esta clase, de modo que el peligro aparece cuando se ve cerca la muerte”-, y lo temible siempre es la muerte como destrucción. Pero sus diferencias estriban en que el miedo es “[...] un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso” (*Ibid.*, 21-22) y la compasión “[...] un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo [...]” (*Ibid.*, 8, 1385b 14-15). El miedo es la pasión por la inminencia de la desgracia y la compasión es la pasión ante la desgracia de los otros. Un peligro fuera de las posibilidades de respuesta del sujeto pasivo, un pesar más grande que las fuerzas del cuerpo. Un peligro que hace vulnerable a quien lo sufre e inerme ante su inminencia. En cambio los estoicos, afirma Diógenes Laercio, “condenan la piedad, considerándola un impedimento para la fortaleza” (citado por Quintín Racionero en la nota 118 al II libro capítulo 8 de la *Retórica*).

<sup>172</sup> Herederos de esta modificación se encuentran en el renacimiento italiano, un ejemplo es Marsilio Ficino, éste escribe en *Sobre el amor*: “[...] el ser y el actuar, entre sí se equiparan. No existe el ser sin el actuar; y el actuar no excede al ser [...]” (Discurso II, cap. VIII). Y sobre todo en la noción de *spiritu*. Deleuze muestra como en la distinción espinozista

no sólo para el lenguaje, algunos sofistas) “[...] que las cosas [...] se definen por sus potencias”<sup>173</sup>, vuelve a producir un *estudio de la τυχη* y de sus múltiples *efectos virtuales en el cuerpo y el lenguaje*<sup>174</sup>. Deleuze encuentra una perversión de ese procedimiento en Nietzsche: “La verdad es: ¡asciende hacia abajo, hacia nosotros!”<sup>175</sup>. Esta es la consigna y la manera de funcionar del dispositivo de pensamiento de transformación material. Mecanismo de inmanencia perversa<sup>176</sup>.

Pero vayamos lentamente. Toda *LDS* es la descripción de la manera en que se impone al pensamiento un estudio del azar y sus mecanismos. Deleuze re-toma el cuento griego nietzscheano como treta expositiva de la manera en que en Nietzsche re-brota alterado el problema del azar<sup>177</sup>: los estoicos al volver a tomar la reflexión allí donde el

---

potestas/potentia (padecer una instancia de gobierno/poder de producir) esta problemática vuelve a plantearse. Cfr. además *SFP*, *Índice de los principales conceptos de la ética*, artículo “Potencia”, pp. 119-127. Esta modificación conceptual en la historia del pensamiento comporta una de las condiciones que permiten plantear a Foucault una “[...] nueva técnica de poder no disciplinario que se aplica, a diferencia de la disciplina que se dirige al cuerpo, a la vida de los hombres; o mejor dicho, no se aplica al hombre-cuerpo sino al hombre-ser vivo. En el límite, si ustedes quieren, al hombre-espíritu” (“Hacer vivir y dejar morir: el nacimiento del racismo”, p. 233).

<sup>173</sup> *CM*, clase de diciembre de 1980 en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)

<sup>174</sup> Marx en *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (p. 28) afirma que Epicuro es uno de los primeros pensadores en emplear el concepto de azar, y cita la *epístola XII* de Séneca glosando a Epicuro: “La necesidad, a la que algunos convierten en dominadora absoluta, no existe; hay algunas cosas fortuitas, otras dependen de nuestro arbitrio. Es imposible persuadir a la necesidad; el azar, al contrario es inestable. [...] debe admitirse el azar y no la divinidad, como cree el vulgo. Es un infortunio vivir en la necesidad, más vivir en ella no es una necesidad. Por todas partes se hallan abiertas las sendas, numerosas, cortas y fáciles, que conducen a la libertad”. Marx cita también a Cicerón en *La naturaleza de los dioses* afirmando la función fundadora de la libertad del azar: “Por Epicuro hemos sido redimidos y puestos en libertad”.

<sup>175</sup> Nietzsche. *La ciencia jovial*, Preludio en rimas alemanas, 47.

<sup>176</sup> Deleuze señalando esta re-orientación del pensamiento y su consecuente re-formulación de la materia: “Este hallazgo de la profundidad, Nietzsche sólo lo hizo conquistando las superficies. Pero no permanece en la superficie; ésta le parece más bien aquello que debe ser juzgado desde el renovado punto de vista del ojo de las profundidades” (*LDS*, 18ª serie, p. 154).

<sup>177</sup> Hay textos de Nietzsche que podrían poner en cuestión esto, por ejemplo en el § 109 de *La ciencia jovial* está escrito: “Cuidémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. [...] Si vosotros sabéis que no hay fines, entonces sabéis también que no hay azar: puesto que sólo en un mundo de fines tiene sentido la palabra «azar»”. Pero aquí el ataque se dirige contra la noción de azar tal y como la han conceptualizado los platónicos. Pero hay otros donde se re-formula el azar en diferentes términos, por ejemplo el § 277:

platonismo había colocado lo más de-gradado, la υλη<sup>178</sup>, vuelven a elevar a especulación los efectos intempestivos e inoportunos de las pasiones corporales (γενεσις και μεθαβολη φυσικη) -reconducen la reflexión hacia el καιρος otra vez. Para Deleuze es Nietzsche el “heredero” de este ejercicio de pensamiento, pero con una pequeña desviación: ahora cada potencia-alteración se convierte en expresión de la fluctuación de un material azaroso. Los estoicos re-inventan la superficie corporal como lenguaje, pero Nietzsche re-inventa, según Deleuze, una diferente profundidad corporal, esta vez inmanente: el azar como “esencia de la fuerza”<sup>179</sup> e inmanencia de los mecanismos corporales -perversión del platonismo: la τυχη ocupa el lugar de la ψυχη. Deleuze ensaya re-elaborar en *LDS* una imagen y un ejercicio del pensamiento adecuado a esa problemática: una cartografía del azar, una técnica múltiple de los intempestivos mecanismos del azar -la “introducción de ritmos profundos en el pensamiento”<sup>180</sup>. Pero re-elaboración amañada: Deleuze da énfasis al concepto nietzscheano de azar. De allí la tramposa caracterización deleuziana del azar como *transformación* inevitable, inesperada,

---

“Tampoco queremos pensar muy elevadamente de la destreza de nuestra sabiduría, cuando ocasionalmente nos sorprende en demasía la maravillosa armonía que surge de nuestro instrumento al tocarlo: una armonía que suena demasiado bien para atrevernos a adjudicarla a nosotros mismos. De hecho, alguien juega aquí y allá *con* nosotros –el amado azar: él conduce ocasionalmente nuestra mano, y la más sabia providencia no podría imaginar música más hermosa que la que luego produce esta loca mano nuestra.”

<sup>178</sup> Diógenes Laercio (*op. cit.*, VII, 150, 20-21) afirma que para los estoicos la Υλη es “[...] sustancia de todos los seres [...] aquello de lo que procede cualquier cosa que sea (ουσιαν [...] δε εστιν εξ ης οτιδη ποτουιν γινεσται) [...]” La materia es la ουσια de los entes, y los entes son generados (γινεσται) de y por ella. Deleuze va tras las consecuencias perversas que produce esta modificación especulativa que une en el concepto de materia la ουσια y la γενεσις.

<sup>179</sup> *NF*, p. 60. *LDS*: “En su propio descubrimiento Nietzsche entrevió como en un sueño el medio de torcer la tierra, de rozarla, de danzar y de volver a llevar a la superficie lo que permanecía de los monstruos del fondo y de las figuras del cielo. Pero es verdad que fue urgido por una tarea más profunda, más grandiosa, más peligrosa también: en su descubrimiento el vio un nuevo medio de explorar el fondo, de producir en él mismo un ojo distinto, de discernir en él mil voces, de hacer hablar todas estas voces, abandonándose para ser atrapado por esta profundidad que interpretaba y poblaba como nunca antes lo había sido. No soportaba permanecer sobre la frágil superficie [...]. Re-ganar un sin-fondo que renovaba, re-profundizaba [...]” (15ª serie, p. 131).

<sup>180</sup> *PTC*

contingente, múltiple y *productiva*, como multiplicidad de desplazamientos y velocidades, como diferenciación. De allí la maliciosa caracterización del acontecimiento como “transmutación”<sup>181</sup>, “génesis”. De allí la mañosa caracterización de la materia como múltiple transformación azarosa, Y del devenir<sup>182</sup> como imperiosa transformación corporal<sup>183</sup>.

La sofisticación de esta imagen y de este ejercicio problemáticos del pensar se halla en conceptualizar cada hábito, cada acción, cada afección del cuerpo como instalaciones, colocaciones azarosas (καίροι): “[...] el cuerpo es siempre fruto del azar [...]”<sup>184</sup> Cualquier cuerpo, para estos estoicos nietzscheanos de *LDS*, se produce como con-juntos de virtualidades que se expresan como alteraciones: “Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político”<sup>185</sup>. Todo cuerpo es un amasijo de alteraciones (παθοί se podrían llamar; Deleuze utiliza a veces el término afección). Toda alteración es una expresión determinada de la inestabilidad del azar, uno de sus determinados ritmos de arribar. Potencia según potencia, pasión según pasión<sup>186</sup>. Esta es la

---

<sup>181</sup> Cfr. *LDS*, 2ª y 21ª series.

<sup>182</sup> Por otra parte, ya hemos citado en el Pre-facio una confidencia de Deleuze: “En *Lógica del sentido* intenté una especie de composición serial” (“Sobre la filosofía” en *C*, p. 225). *LDS* esboza una teoría de los mecanismos del devenir en términos de series. Cada serie está hecha de puntos singulares de instalaciones del azar. Cada serie es la continuación y re-encadenamiento de una contingencia determinada. Y una multiplicidad de series forma una estructura, entendida esta como “estructura psicosomática” o cuerpo. Cfr. *RE* y *LDS*, 8ª serie.

<sup>183</sup> Eso que tanto obsesiona al pensamiento platonizante. Quien lo expresa con todas sus letras en términos estéticos es Marsilio Ficino en su *Sobre el amor*: “[...] la belleza del cuerpo [está] manchada por el contagio de la fealdad [...]” (Discurso VI, cap. XVIII). La fealdad es el azar mismo y las “máculas corporales” son producidas por su transformación. Una misma imagen se repite siempre: “Lo que se ha echado a perder, justamente se llama roto y dividido [...]” (*Ibid.*, Discurso IV, cap. V), y lo que se rompe y hecha a perder es siempre el cuerpo. Michel Foucault en *Op. Cit.*, habla de esas pequeñas manchas en la piel de las personas que señalan esos pequeños azares y sucesos que han señalado los encuentros violentos de diferentes razas (pp. 25-35). Por su parte Nietzsche en *ibid.*, Libro cuarto, § 276 afirma: “Cada vez más quiero aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas –así será de aquellos que embellecen las cosas. *Amor fati*: ¡que este sea mi amor de ahora en adelante! *No quiero conducir una guerra contra lo feo.*” Las cursivas son mías.

<sup>184</sup> *NF*, p. 60.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> Este trabajo sobre la noción de pasión en Nietzsche se puede hallar ya desde sus primeros textos cuando retomaba re-interpretando la noción de *wille*. En el texto “La visión dionisiaca del mundo” escribe: “Eso que

primera caracterización de *événement* en *LDS*: “atributo del estado de cosas”<sup>187</sup>, “relación de la fuerza con la fuerza”<sup>188</sup>, disposición de múltiples velocidades de desplazamiento. Es en este sentido que la materia deviene un colección contingente de cuotas de potencia y ya no se identifica a lo fragmentario sino a lo ilimitado de las alteraciones. Es en este mismo sentido que “[...] los simulacros devienen a su vez fantasmas [...]”<sup>189</sup>

Todo cuerpo es mezcla contingente<sup>190</sup> de determinadas alteraciones, un funcionamiento de virtudes: “máquinas fantásticas”<sup>191</sup> - “[...] las jugadas de azar más inesperadas y excitantes del «gran niño» de Heráclito, llámese Zeus o acaso [...]”<sup>192</sup>.

Paremos oreja: “[...] es probable que una multiplicidad no se defina por el número de sus

---

llamamos «sentimiento», la filosofía que camina por las sendas de Schopenhauer enseña a concebirlo como un complejo de representaciones y estados volitivos inconscientes” (en *El nacimiento de la tragedia*, p. 250). Por un lado, representaciones, efectos, acontecimientos ideales (*vorstellung*); por otro, estados volitivos inconscientes, pasiones, fuerzas (*Wille*). Lectura estoica del libro de Schopenhauer.

Aquí sólo se ha determinado adrede la genealogía y la geología de la noción de pasión en Nietzsche al pensamiento helenístico y romano, a pequeñas referencias medievales y a menos modernas -sobre todo a pensadores que confronten o presten pretexto para caracterizar mejor la nietzscheana y la deleuziana. Es adrede la determinación, pero también exigida por la singularidad del problema aquí ensayado. Otro trabajo podría ser señalar los lazos que anudan la imagen y el pensamiento aquí caracterizados con el pensamiento del siglo XVII y XVIII, sobre todo con el pensamiento que trabajaba ética, económica, pero ante todo, políticamente “en un campo donde sólo la pasión lucha contra la pasión”. Albert O. Hirschman, en su libro ya clásico *Las pasiones y los intereses. Argumentos a favor del capitalismo antes de su triunfo*, hace cierta “historia endógena” de las técnicas (represión, control y compensación) utilizadas para trabajar con las pasiones en los pensadores de la política de esos siglos. Lo que Hirschman parece dejar de lado en ese texto es que esas técnicas ya existían en los pensadores anteriores.

<sup>187</sup> *LDS*, 3ª serie, p. 34.

<sup>188</sup> *NF*, p. 60.

<sup>189</sup> *LDS*, 23ª serie, p. 193.

<sup>190</sup> La palabra castellana para *événement* es acontecimiento y tiene más claramente el sentido de lo contingente. La palabra proviene de dos raíces latinas: 1) *ad* -preposición de acusativo con varios significados según las relaciones que indica da idea de lugar, tiempo, número u otras basadas en la relación de un objeto con otro o de una dirección hacia un fin propuesto: a, hacia // da ideas de aproximación, acercamiento o llegada // dirección en la que se va // de movimiento hostil: hacia o contra // expresa ideas de enlace, de anexión // ideas de protección y defensa // indica propensión, dirección a, inclinación, acompañamiento y adaptación: por, para, en vista de, relativamente a o en cuanto a-; 2) del participio activo del verbo *contingere* -cuyos principales significados son tocar, asir, coger // suceder, acontecer- que a su vez está compuesto de *cum* -tal designa una relación de unión o compañía: con, en compañía de, en unión de, justamente con- y de *tangere*: tocar, palpar // llegar, arribar // estar contiguo a // tocar (en el sentido de “cuota” o “lo que toca a cada uno”) // causar impresión, conmover // violar, corromper // hacer bromas, mortificar. El verbo latín proviene del término griego *οιγω* que tiene el sentido de tocar.

<sup>191</sup> *LDS*, 11ª serie, pp. 90-91. “La máquina es el conjunto de vecindad hombre-herramienta-animal-cosa, pero es anterior respecto a ellos, puesto que es la línea que los atraviesa y los hace funcionar juntos.” *D*, p. 118.

<sup>192</sup> Nietzsche. *Op. Cit.*, segundo tratado, § 16.

términos. [...] Lo que la define es [...] algo que ocurre *entre* los elementos o entre los conjuntos”<sup>193</sup>. Un cuerpo no está construido orgánicamente de acuerdo a la norma aristotélica de la “buena disposición”<sup>194</sup>. Un cuerpo se caracteriza como alianza producida y mantenida por la continuación de un desplazamiento del azar. Los estoicos afirman por ello que “las mezclas son totales”, ni adhesión (περιγραφην) de pedazos corporales, ni yuxtaposición (παραθεσιν)<sup>195</sup> de dos sustancias diferentes (alma y cuerpo). *Corpora continua* los llama Séneca<sup>196</sup>. Un “mientras” algo insista *entre* las potencias: mientras ciertas potencias co-funcionen, mientras persista un determinado co-funcionamiento de alteraciones inesperadas e inconscientes, un cuerpo singular subsistirá, permanecerá<sup>197</sup>.

---

<sup>193</sup> D, p. 41.

<sup>194</sup> La “buena disposición” se determina en la Política (1254a34-1254b9) así:

“El ser vivo está constituido [συνεστηκεν], en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda [αρχομενον] y el otro es mandado [μεν αρχον]. En el estudio del hombre hay que ver pues al hombre mejor dispuesto [βελτιστα διακειμενον] tanto en su cuerpo como en su alma, y en el cual es visible [δηλον] la preeminencia indicada [θεωρητεον], mientras en los malos o que se hallan en disposición viciosa [μοχθηρων], se diría que a menudo el cuerpo impera sobre el alma, es causa de hallarse en disposición perversa [φανλως] y contraria a la naturaleza. El alma, en efecto, gobierna el cuerpo con dominio despótico, mientras que la inteligencia gobierna el apetito irracional con dominio político y regio; en todo lo cual es manifiesto [φανερων] que es conforme [συμφορον] a la naturaleza y provechoso para el cuerpo ser regido por el alma [...] mientras que al estar todas estas partes en situación de igualdad o en posición contraria, es a todos dañoso”

<sup>195</sup> Laercio. Op. Cit., VII, 151, 8.

<sup>196</sup> Séneca, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*, epístola 121.

<sup>197</sup> Puede encontrarse en “La pregunta por la técnica” de Heidegger otra forma de esta problematización de la permanencia que aparece en Platón como Idea y en todo el platonismo como ουσια o *essentia*: “[...] lo que es en el sentido de lo que dura. Empero piensa lo que dura como lo que perdura (*aei on*). Pero lo perdurante lo encuentra en lo que persevera como lo que permanece en todo lo que adviene”. Allí Heidegger realiza un trabajo etimológico sobre la palabra *wesen* (esencia), entendida desde la *an-wesen* (presencia), de la que deriva vieja palabra *Weserei* (el ayuntamiento donde se reúne la vida de la comunidad y la existencia de la aldea permanece en movimiento). Así, Heidegger habla de *Staatwesen* (los asuntos del Estado) y de *Hauswesen* (las cuestiones de la casa). Lo que pretende con todo esto Heidegger es deconstruir el concepto de esencia como lo que perdura bajo lo que cambia, pero para dirigirlo hacia la palabra *währen* (durar) que dirige hacia *fortwähren* (perdurar), y de allí saltar hacia *gewären* (conceder y acordar) y de allí a *forgewähren* (seguir concediendo y acordando). La inestabilidad de los sentidos de la palabra esencia de pronto llevan hacia la “co-apropiación de la verdad”, hacia el advenimiento-apropiador-propiciador. El *Ereignis* como *Es vermag* (Se puede) y destinar, seguir-dando.

Deleuze, por su parte, en *LDS* utiliza siempre los términos *subsistance* o *insistance*<sup>198</sup> para hablar de la manera en que se erigen, se establecen y se mantienen los cuerpos: los acontecimientos insisten, resisten, se instituyen antes que existir. Una multiplicidad se mantiene ensamblada contingentemente y por la insistencia de una contingencia. Un cuerpo es la continuidad e insistencia en un con-junto de alteraciones azarasas: los estoicos llamaban πνευμα a ese efecto de continuidad y contigüidad<sup>199</sup>; Deleuze, por su parte, siempre nombra en *LDS* una instancia paradójica que recorre distinguiendo y articulando en un cuerpo las líneas virtuales<sup>200</sup>. El cuerpo es fluido. Funciona por contigüidad, por repetición: “Retornar es el ser de lo que deviene”<sup>201</sup>. Repetición de una contingencia, repetición que continua “[...] lo que ha sucedido en su propia dispersión [...]”<sup>202</sup>. Devenir<sup>203</sup>

---

<sup>198</sup> Cfr. *LDS*, 2ª serie y *passim*. Hay un arduo trabajo etimológico a la vez que conceptual en esta distinción existencia/insistencia. Ambas palabras tienen la misma raíz latina y griega. La raíz latina es el verbo *sisto*, *is*, *ere*, *stiti*, *statum*, que tiene al menos ocho principales significados: 1) colocar, poner, establecer; 2) obligar a venir, hacer comparecer ante los tribunales; 3) sostener (lo que se cae), volver a poner en pie; 4) contener, cortar, reprimir, impedir; 5) fijar, retener; 6) ponerse, colocarse, mantenerse, tenerse (en una parte); 7) retenerse, pararse; 8) mantenerse firme, resistir. La raíz griega de *sistere* es *σταρη* e *ισταμι*. Y en griego *ιστημι* significa: 1) situar, colocarse de pie, erigir, poner derecho, erigir, crear, instituir; 2) levantar, alzar, lanzar, suscitar; 3) fijar, inmovilizar, retener, parar, hacer cesar; 4) pesar, colocar en una balanza; 5) ponerse en pie, mantenerse, permanecer, detenerse; 6) estar en, sentarse, comenzar, trabajarse; 7) comportarse, mostrarse, dar pruebas de. La raíz indoeuropea que comparten las palabras griega y latina es *sta*. De allí se deriva el verbo “estar” en el español. La palabra estoica para referirse a los cuerpos, *συστασις*, tiene esa misma raíz. Deleuze por su parte utiliza la palabra francesa *insistance* para caracterizar la manera de los cuerpos en el estoicismo y de los acontecimientos en su reflexión. Un acontecimiento no es, se mantiene, subsiste, o, mejor aún, resiste. La teoría del acontecimiento es también una teoría de la institución y una teoría de la resistencia.

<sup>199</sup> Alejandro de Afrodisia en su *De mixtione* (III, pp. 203-204) habla de ese πνευμα estoico y de las mezclas que articula: “Se supone que todo ser se une en virtud del πνευματος que circula todo el ser, dándole cohesión [διηκοντος]. Así perdura [συνεχεται], se mantiene [σιμμενει] y el todo recibe su influjo [συμπαθες]. Los cuerpos mezclados en el ser, dice que unos se producen por yuxtaposición [μιξεις γινεσθαι] ..., por articulación [συντεθειμεν]”, citado en Elorduy. *Op. Cit.*, 203-204.

<sup>200</sup> Cfr. *LDS*, sobre todo la 8ª serie, pp. 63-66.

<sup>201</sup> *NF*, p. 39.

<sup>202</sup> Foucault, Michel. *Op. Cit.*, p. 27.

<sup>203</sup> Algunos traductores de Deleuze han preferido verter *devenir* por “volverse otro” para marcar la singularidad del concepto, pero aquí hemos preferido mantener la traducción “literal”, puesto que aquella traducción impide pensar en la noción de transformación azarosa, de repetición imperiosa.



es repetir un determinado co-funcionamiento: “perpetua metamorfosis” o “el fluir del acontecer”<sup>204</sup>.

Ha sido *renversé* todo platónico “devenir en vista de la esencia [γενεσις εστι ουσιαν]”<sup>205</sup>. No hay fin o τέλος del múltiple movimiento, tampoco un funcionamiento orgánico de las potencias corporales (οργανα). Y, sobre todo, no hay

---

<sup>204</sup> La noción de devenir Deleuze la re-toma, su crítica a la imagen del pensamiento causal, de Nietzsche pervirtiéndola. En *La ciencia jovial* (libro segundo § 112) Nietzsche escribe un texto llamado “Causa y efecto”, donde afirma:

“Causa y efecto: una dualidad de ese tipo no existe, probablemente, jamás – en verdad, ante nosotros se encuentra una *continuidad* de la cual aislamos un par de trozos; es de la misma manera que percibimos un movimiento, siempre y nada más que puntos aislados, y por consiguiente, en rigor, no lo vemos, sino que lo inducimos. La *instantaneidad* con que se destacan muchos efectos nos conduce a errar, pero sólo es una instantaneidad para nosotros. Existe una *infinita cantidad de sucesos que se nos escapan en este segundo de la instantaneidad*. Un intelecto que viese la causa y el efecto como una *continuidad* y no de la manera como nosotros lo hacemos –como estando arbitrariamente divididos y fragmentados–, que viese el *fluir del acontecer*, desearía el concepto de causa y efecto y negaría toda condicionalidad” (Las cursivas son mías)

Desarrollos de esta idea de un “intelecto” con otra mirada se hallan en Benjamin y en Deleuze. Para el primero por las virtudes del cine y por todas las técnicas visuales, nuestro ojo ha sufrido una modificación, ahora “experimentamos el inconsciente óptico”. En la cámara diferentes movimientos, alejados del poder habitual del ojo de ver causas y efectos, se registran: “movimientos deslizantes, flotantes, supraterráneos” (“La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, § 13, pp. 46-48). En una nota de “Sobre algunos temas en Baudelaire” Benjamin menciona un “aprendizaje de los ojos” y un “arte de mirar” al hablar de la habituación de la mirada ante la multitud (VII, nota 9, p. 106). En “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana” Deleuze habla del tiempo kantiano y lo resume en la frase shakespeariana: “*The time is out of joint*” en esta frase Deleuze diagnostica una “revolución”: “[...] el movimiento se subordina al tiempo. El tiempo ya no se subordina al movimiento que mide, sino el movimiento al tiempo que lo condiciona. [...]” (CC, p. 45). Es en los textos *La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo* donde Deleuze encontrará en la cámara de cine el aparato que encarna esa “revolución” en el pensamiento. La cámara permite percibir lo que hasta ahora los ojos estaban impedidos para ver.

Esta pretensión de ver lo invisible como tal, de percibir la ceguera propia es realmente reciente. Primero, un ejemplo del artista dadaísta Richard Hoelsenbeck en su libro *El hombre nuevo*: “Benvenuto Cellini desea ver el disco solar en sueños, nosotros, en cambio, lo queremos sentir en el día como un poderoso corazón palpitante, como la medida absoluta de nuestra personalidad, como la meta de nuestro espíritu”. Por su parte, Paul Klee en su *Schöpferische Konfession* señala también ese salto problemático en la historia de la percepción moderna al mismo tiempo que una de sus posibles respuestas: “El arte no reproduce lo visible; más bien hace visible. Antes solíamos representar las cosas que se ven en la tierra, cosas que nos gustaba mirar o que nos hubiera gustado ver. Hoy en día revelamos la realidad que se oculta tras lo visible, expresando así la creencia de que el mundo visible es meramente un caso aislado en relación con el universo [...]”. Tanto Hoelsenbeck como Klee piden lo mismo que Benjamin o Deleuze: un nuevo arte de mirar, pero de mirar lo invisible. Es decir, piden una *técnica experimental de lo imprevisible*. Tal pretensión tiene en el pensamiento su correlato: pensar lo no-pensable e impensado como tal, aquí en Deleuze que lleva la versión de pensar el azar productor –Pardo en su *Deleuze: violentar el pensamiento* escribe que lo que habría en Deleuze es una técnica de pensamiento para experimentar el acontecimiento imprevisible.

<sup>205</sup> Platón. *Filebo*, 54c.

sujeto o υποκειμενον que puedan controlar o guiar a su conveniencia o según su voluntad (βουλευσθαι = deliberación<sup>206</sup>) el devenir *évenementiel*: “Sólo hay necesidades: allí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda”<sup>207</sup>. Sólo hay unas potencias que insistentemente maquinan cierta manera determinada y contingente de producir. Siempre de manera in-definida, ilimitada (απειρον<sup>208</sup>), in-acabada, siempre abierta: diferenciada. Lo que cuenta en un acontecimiento son las alianzas (políticas) y las aleaciones, los contagios (de enfermedades), las epidemias, las sintaxis. Sólo cuenta el συντακτον (coordinación), según los estoicos. Deleuze da varios ejemplos de estas alianzas, por ejemplo: hombre-caballo-estribo para el caballero medieval, o un-vampiro-dormir-día-y-despertar-noche para una persona nocturna<sup>209</sup>. La heterogeneidad de las potencias co-funcionando contingentemente es entera, pueden con-formarlo, como en el

---

<sup>206</sup> Cfr. Aubenque, Pierre. “Antropología de la prudencia” en *La prudencia en Aristóteles*, pp.123-174. Allí Aubenque describe como para el pensamiento ético aristotélico “[...] no hay decisión (προαιρεσις) sin deliberación [βουλησθαι] previa” (p. 128). Mostrando la introducción de una posible teoría del υποκειμενον a la teoría del καιρος. Toda decisión exige “alguien” exterior a lo que acontece que lo reflexione y se lo apropie.

La palabra προαιρεσις aparece en la lengua griega en la época de Aristóteles, reemplaza a la palabra del campo del derecho εκ προνοιας. Significa como su antecesora un acto deliberado, una decisión tomada por adelantado (a una acción después realizada: un crimen), un acto premeditado. Es en Aristóteles donde adquiere consistencia conceptual dentro del estudio del carácter del alma, como decisión premeditada frente a una circunstancia particular. Esta alteración conceptual, del derecho a un estudio de la ψυχη, señala la necesidad en Aristóteles de un responsable de los actos y de las cosas. Esta misma necesidad se halla en la noción de βουλησις como deseo de orden intelectual. El deseo en griego se dice ορεξις, pero el deseo sin mediación de la razón. La aparición de βουλησις señala la aparición de un deseo como fruto de las actividades del alma, de un deseo que se somete a la razón luego de que la facultad deseante (το ορεκτικον) acepta lo que la razón ha juzgado como lo que se debe desear. La βουλησις es el deseo del alma, el deseo de un sujeto y no urgencia corporal (cfr. los comentarios de René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif a *L'Éthique à Nicomaque*, tomo II, comentario a la primera parte, libros I-V).

En cambio los estoicos elaboran, según Deleuze, una teoría de la προαιρεσις como intención interior al acto exterior o ποιησις. Una “intuición volitiva”, una intuición producida por, en y como el acontecimiento., cfr. *LDS*, 15ª y 20ª series.

<sup>207</sup> Nietzsche. *La ciencia jovial*, Libro tercero, § 109.

<sup>208</sup> La figura de lo απειρον la tomamos no de Aristóteles o de los presocráticos, sino de los estoicos, quienes afirmaban que la materia era en ella misma ilimitada o, mejor, siempre abierta a la αλλοιωμα. Por ello mismo en los estoicos la υλη es pasiva, pero no por ser receptora de una μορφη o de una *essentia* externa a ella, sino paciente de sus alteraciones. Ya que si la materia no fuera pasiva, afirman los estoicos, entonces “lo que procede de ella no se produciría [γινομενα]” (cfr. Laercio, Diógenes *Op. Cit.*, VII, 130, 5-6). Es una cuestión de γενεσις transformadora por lo que sustentan la pasividad y la ilimitación de la materia.

<sup>209</sup> Cfr. *D*, *passim*.

procedimiento del *collage*, casi cualquier cosa. Lo que los con-junta es su mismo procedimiento diferenciante, su devenir, su diferencia. Un acontecimiento se caracteriza por ello como individualidad múltiple -“[...] el sujeto como multiplicidad [...]”<sup>210</sup>-, individualidad dramática, singularidades<sup>211</sup> azarosas -“[...] más nuestras que nosotros mismos”<sup>212</sup>. Ello excluye de comienzo toda teoría de la identidad, de la ουσια, de la forma, o de la unidad corporal:

“Una cosa, un animal, una persona, sólo se definen por movimientos y reposos, velocidades y lentitudes, [...] sólo hay relaciones cinemáticas entre elementos no formados [...], sólo hay individualidades dinámicas [...]”<sup>213</sup>

Deleuze enuncia esto adecuadamente en *D*: “Individuos o grupos estamos hechos de líneas [...] que trazan pequeñas modificaciones, se desvían, esbozan caídas o impulsos, sin que por ello sean menos precisas, puesto que incluso llegan a dirigir procesos irreversibles”<sup>214</sup>. Lo que cuenta en estos flujos materiales es su capacidad para el establecimiento de conjunciones, relaciones “[...] a través de edades, de sexos, de reinos [...]”<sup>215</sup> que forman disposiciones o dispositivos. De los que cada “elemento” que los conforma es a su vez una multiplicidad de potencias. No hay, por ello, tampoco algo así como una partícula última o

---

<sup>210</sup> Nietzsche. *La voluntad de poder*, “La creencia en el Yo. El sujeto”, § 490.

<sup>211</sup> En la 9ª serie de *LDS* Deleuze define así un acontecimiento: “[...] conjunto de singularidades que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral [...] puntos de contra-efectuación, de inflexión, etc.; collados, nudos, focos, centros; puntos de fusión, de condensación, de ebullición, etc.; puntos de llantos y de alegría, de enfermedad y de salud, de espera y de angustia, puntos llamados sensibles” (p. 67).

<sup>212</sup> *LDS*, 11ª serie, p.90.

<sup>213</sup> *D*, p. 105. Esta caracterización del cuerpo re-plantea la freudiana aparecida en *Más allá del principio del placer*. Allí un “organismo en su máxima simplificación posible” debe conformarse como una “vesícula indiferenciada de sustancia estimulable” (p. 26), pura afectividad.

<sup>214</sup> *D*, p. 141. En *SPF* se halla un ejemplo de cómo utilizar estas herramientas reflexivas al diagnosticar determinados vivientes:

“[...] Por ejemplo: hay mayores diferencias entre un caballo de labor o de tiro y un caballo de carrera que entre un buey y un caballo de labor. Pues el caballo de carrera y el caballo de labor no tienen los mismos afectos ni el mismo poder de afección; el caballo de labor tiene más bien afectos comunes con el buey”( p. 151)

<sup>215</sup> *D*, p. 79.

elemento indivisible, átomo<sup>216</sup> sustancial o de sentido. Un “elemento” de un flujo es él mismo una lucha de poderes y una con-junción de velocidades.

Las fuerzas no se oponen, no están en relación de oposición recíproca, es su propia diferencia de potencial lo que las une. Es su resistencia recíproca la que las une. La diferencia relaciona. Los cuerpos son por ello, en *LDS*, una lucha continua, un pillaje repetido, una sucesión inacabable de saqueos y hurtos. Todo acontecimiento se caracteriza como campo de batalla<sup>217</sup>: πολεμος ο συνταξις<sup>218</sup>. Robos de potencias entre los ensambles de virtualidades (como cuando Marx “invierte” la dialéctica hegeliana apropiándose de sus poderes<sup>219</sup>). Intercambio perpetuo de fuerzas (Monet pinta las nenúfares transformándolas en potencias de asombrar). Cierta fuerza puede pertenecer a dos series heterogéneas (una familia y una época distanciadas por 100 años -los síntomas de una enfermedad pueden producirse de manera discontinua y diferenciada en el tiempo). Ciertas singularidades pueden desaparecer o disminuir su velocidad, pasando inadvertidas (la κρεματιστικη-capitalismo en los griegos) por un ilimitado periodo de tiempo para re-aparecer mucho tiempo después, al aumentar su fuerza, para volverse subrepticamente preeminentes en una diferente con-junción virtual (la insistencia del sujeto en Platón y en la psicología contemporánea, a la vez que sus tendencias estructurales a la depresión).

---

<sup>216</sup> Cfr. la crítica a un cierto atomismo en Nietzsche. *La genealogía de la moral*; y en *NF*, p. 16.

<sup>217</sup> Cfr. *Ibid*, 15ª serie.

<sup>218</sup> Una de los sentidos de συνταξις es orden de batalla o ejército en orden de batalla, cfr. nota 87 y la cercanía con συστασις en el sentido de conflicto o combate.

<sup>219</sup> Hay que entender como apropiación especulativa la archicitada frase de Marx del *Capital*: “El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional” (Postfacio a la segunda edición de 1873). Ciertos textos sobre el precio en los *Escritos económicos filosóficos* hacen suponer el sentido en el que Marx se apropió la dialéctica hegeliana: “[...] el trabajo es el único precio invariable de las cosas [...] no hay nada más azaroso que el precio del trabajo, nada está sometido a mayores fluctuaciones” (p.57).

La manera de llegar de una fuerza que dominará una determinada constelación de fuerzas es siempre inesperada, intempestiva -siempre llega como “lo más imperceptible”<sup>220</sup>. Llega y opera como el *clinamen* en Lucrecio: como el “mínimo de tiempo continuo” que es “más pequeño que el mínimo de tiempo pensable [...] y más pequeño que el mínimo de tiempo sensible”<sup>221</sup> -problema de la ceguera ante la aparición de un φαντασμα<sup>222</sup>. Una fuerza se vuelve dominante cuando sobreviene, pero no como “nueva”, sino como potencia vigorizada -aún cuando sea una “débil fuerza mesiánica”<sup>223</sup>, aún cuando se trate de una potencia que tienda a la debilidad como en el cristianismo<sup>224</sup>. Se impone por su propia

---

<sup>220</sup> D, p. 7.

<sup>221</sup> LDS. “Lucrecio y el simulacro”, p. 320. O como ese Χρονος ολιγος (fr. 143) del poeta lírico griego Semónides, que sobreviene, como dice Solón, “tan de repente como al instante”(fr. 22).

<sup>222</sup> Los conceptos de αμελες y de ψευδος que dominaban la interpretación del lenguaje y de la producción en el platonismo sufre una reformulación positiva en la ceguera en el arribo del azar de la cual nunca se está bien prevenido. Se puede concebir la figura del jorobadito echada a andar por Walter Benjamin como signo de esta re-elaboración. Aparece casi siempre en consideraciones sobre las modificaciones modernas de la sensibilidad (“Sobre algunos temas en Baudelaire”), o sobre un inconsciente óptico (“La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”); pero existen otros párrafos que se hallan bajo la égida de un pensamiento que intenta pensar de manera diferente estas constataciones históricas, pensamiento “religioso” o “metafísico” (la plegaria como atención en “Franz Kafka”; o la teología que “hoy [...] no debe dejarse ver en modo alguno” en las *Tesis sobre filosofía de la historia*). Es acaso el jorobadito es la figura desfigurada de esta atenta desatención. En *Infancia en Berlín hacia 1900* y en el último cuentecillo Benjamín escribe:

“Mi madre me lo reveló sin saberlo. “El torpe” te envía saludos, decía cuando había roto algo o me había caído. Y ahora comprendo de que hablaba. Hablaba del hombrecillo jorobado que me había mirado. A quien este hombrecillo mira, *no pone atención*, ni en sí mismo ni tampoco en el hombrecillo. Se encuentra sobresaltado ante un montón de pedazos [...]. El hombrecillo se me adelantaba a todas partes. *Atento*, me aventajaba el paso. [...] no me hacía nada [...], sino recaudar de cualquier cosa que tocaba *el tributo del olvido* [...]. Así encontré al hombrecillo muchas veces. Sin embargo, *jamás lo vi*. En cambio *él me veía y tanto más claro cuanto menos veía yo de mí mismo*” (pp. 137-138. Las cursivas son mías)

Así Benjamin lee la atención como atentar a lo que no se puede estar atento, pero por una imposibilidad radical de estarle atento. Atención a los movimientos intempestivos del azar. Una desatención radical. Una valiente atención para “Transformar la amenaza del futuro en un ahora pleno, este milagro telepático –el único deseable-, es obra de una presencia de ánimo corpórea” (*Dirección única*, pp. 89-90). Para Nietzsche cada error implica una experiencia que se impone, una manera diferente de vida que se arriba sin previo aviso y ser vista, sobre “patitas de paloma”. Habría que re-leer todo el tema del estudio y del aprendizaje desde Nietzsche, cfr. Pre-facio, nota 24.

<sup>223</sup> Benjamin, Walter. Tesis 2 de las “Tesis de la filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos*, p. 178.

<sup>224</sup> “Por esto rogué tres veces al señor que se retirase de mí, y él me dijo: Te basta mi gracia, que en la flaqueza llega al colmo el poder. [...] Por lo cual me complazco en las enfermedades, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones, en los aprietos, por Cristo; pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte” (2 Corintios, 12, 8-10). Cfr. además *La genealogía de la moral* y su lectura del cristianismo como debilitador del hombre, o la *II Intempestiva* donde se critica a la ciencia moderna porque el tipo de “voluntad

fuerza. Traiciona<sup>225</sup> el papel que hasta ese momento mantenía en la constelación que conformaba (por ejemplo, el παθος de la πισθις en los *Trabajos y días* de Hesíodo mantiene una ambigüedad valorativa, ni bien ni mal<sup>226</sup>; en Aristóteles se vuelve el talante de aquella edad más proclive a las pasiones: la juventud<sup>227</sup>; en cambio con los cristianos la *spes* deviene una de las *passio divinorum* o virtudes teologales de la humanidad esperando la segunda venida de Cristo<sup>228</sup>). El azar se re-dispone en, por y como esa fuerza fortificada que genera un “movimiento forzado” en todo el con-junto:

“En suma, cada una de las disposiciones múltiples conjuntan muchas velocidades de desplazamiento. Dentro de cada disposición algunas velocidades de desplazamiento se hacen extrañas, aberrantes, casi patológicas. Es posible que estas, en la disposición siguiente, sean normalizadas o hallen un nuevo ritmo que no tenían anteriormente.”<sup>229</sup>

Imperiosa re-disposición azarosa que re-distribuye y re-dispone las fuerzas generando diferentes disposiciones. Así, las singularidades que conformaban la τεχνη griega (las necesidades naturales como fundamento-el usuario como apropiador de los productos-las reglas como lo que conforma su práctica-la producción de algo útil su cometido-la

---

de conocimiento” que en ella se emplaza conformándola ha “debilitado la personalidad de los hombres modernos”.

<sup>225</sup> Cito aquí a Benjamin para caracterizar este procedimiento de traición que transforma el acontecer: “Esta traición consiste, en el caso del escritor, en un comportamiento que lo transforma, de abastecedor del aparato de producción, en ingeniero dedicado a la tarea de adaptarlo a los fines de la revolución proletaria” (*El autor como productor*, p. 59); aunque es posible también citar a Deleuze: “En una línea de fuga siempre hay traición. [...] Traicionar las fuerzas estables que quieren retenernos, los poderes establecidos de la tierra. [...] Traicionar a su reino, a su sexo, a su clase, a su propia mayoría [...]. Y es que traicionar [...] es crear” (*D*, p. 54).

<sup>226</sup> Cfr. Hesíodo, *Trabajos y días*, 97-99.

<sup>227</sup> Cfr. *Retórica*, II, 12, 1389a 2-32: “[...] los jóvenes son propensos a los deseos pasionales [...]. La mayoría de las veces viven llenos de esperanza, ya que la esperanza atañe al futuro, mientras que el recuerdo al pasado: ahora bien, los jóvenes tienen mucho futuro y poco pasado”.

<sup>228</sup> “[...] acerca del objeto de la esperanza se tienen en cuenta cuatro condiciones. [...] no hay esperanza sino del bien. [...] que sea futuro, pues la esperanza no se refiere al bien presente ya poseído. [...] se requiere que sea una cosa ardua que se consigue con dificultad, [...] que ese objeto arduo sea posible de conseguir [...]”; “Por lo tanto, en cuanto esperamos algo como asequible gracias a la ayuda divina, nuestra esperanza llega hasta Dios mismo, en cuya ayuda nos apoyamos” De Aquino, Santo Tomás. *Tratado de las pasiones del alma* en *Suma teológica*, 2-2 q. 40; y *Tratado de la esperanza* en 2-2 q. 17-22.

<sup>229</sup> PTC.

ocultación en minorías artesanales de sus reglas y misterios<sup>230</sup>) son re-dispuestas por la tecnología moderna (la producción como fundamento de su práctica-la artificialidad como ámbito de su hacer-la experimentación como condición de su existencia-el dominio de la relación naturaleza/humanidad como su poder máximo-la democratización de sus aparatos como efecto de dominio humano-la impugnación del usuario, del hombre como su apropiador<sup>231</sup>).

En *LDS* lo que se llama *perpetuum mobile*, la “instancia paradójica” o el “punto aleatorio” llega inesperada e inciertamente -“la velocidad más absoluta”<sup>232</sup>-, pero siempre de manera determinada. Los desplazamientos azarosos que producen una modificación en una constelación de fuerzas “[...] vienen como el destino, sin causa, razón, miramiento, pretexto, están ahí como el relámpago, demasiado terribles, demasiado repentinos, demasiado convincentes, demasiado «otros» para ser siquiera odiados”<sup>233</sup>. Sobrevienen singularmente como “[...] intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, un relámpago”<sup>234</sup>. *Amor fati*. Arriban para per-manecer por un “mientras” indeterminado. Trazan determinaciones fatales -pero no epocales. Imponen orientaciones y sucesiones<sup>235</sup>

---

<sup>230</sup> Cfr. Vernant, Jean-Pierre. “Trabajo y naturaleza en la Grecia antigua” en *Pensamiento y sociedad en la antigua Grecia*, passim.

<sup>231</sup> Aquí llamo la atención sobre el tema de la inexperiencia del hombre moderno para apropiarse las potentes energías y la vida liberadas por la tecnología que provoca la consecuente rebelión de la técnica en Benjamin y Heidegger. Para el primero puede consultarse “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, sobre todo el Epílogo donde plantea que “La guerra imperialista es un levantamiento de la técnica, que se cobra con *material humano* las exigencias a las que la sociedad ha sustraído su material natural”; o el párrafo “Hacia el planetario” en el libro *Dirección única*, donde Benjamin retoma una enunciación de Hillel el viejo, “Sólo poseerán la Tierra quienes vivan de las fuerzas del cosmos”, para tratar el tema de la apropiación de la técnica por la clase capitalista y la consecuente “traición de la técnica a la humanidad”. Para Heidegger sobre todo “La pregunta por la técnica” donde habla del peligro que representa para lo humano, y para el mismo advenimiento de la verdad, el que el hombre actualmente sea “inexperimentado aún pero experto quizás en el futuro” frente a la tecnología.

<sup>232</sup> *D*, p. 39.

<sup>233</sup> Nietzsche. *Op. Cit.*, segundo tratado, § 17.

<sup>234</sup> *QF*, p. 42.

<sup>235</sup> Este uso conceptual que aquí hace Deleuze es más claro si nos dirigimos a la etimología española de la palabra acontecimiento, cfr. nota 125, supra. Deleuze hace uso del significado del verbo contingere y del verbo tangere cuando interpreta un *événement* como contigüidad de singularidades, sucesión de cuotas fatales

singulares. Encadenan un conjunto de singularidades y mantienen ciertas sucesiones azarosas. Sobrevienen, dice Deleuze, para dominar por no se sabe cuanto tiempo, para dirigir los cuerpos por una determinada cantidad de tiempo. Echando a andar cada vez instituciones, deseos, hábitos, hegemonías, dominios, normalizaciones singulares y determinadas. Echando a funcionar diferentes acontecimientos: “[...] microsucesos que expresan al deseo y sus azares”<sup>236</sup>. El azar modifica los estados de cosas actuales “tan de repente como al instante”, pero para mantener por un tiempo siempre ilimitado la modificación. Sólo es un acontecimiento el que resiste insistiendo en una orientación sobrevinida. Una disposición diferente de potencias diferentes expresa que sobrevino una determinada colocación del azar. El azar dispone<sup>237</sup> forzosamente una cierta orientación. Fuerza a una determinada forma de vida: “Azar y destino [Τυχη και Μοιρα] le dan [διδωσιν] a los hombres todo [...]”<sup>238</sup>.

---

—así afirma en *K*: “El «contacto», lo «contiguo», es en sí mismo una línea de fuga activa y continua” (p. 91). En español decimos que algo *sucedió* o que algo *pasó* cuando decimos que algo *aconteció*. Así se hallan conjuntamente en la palabra española *suceder* permanecer y sobrevinir. Un acontecimiento es el arribamiento inesperado y su permanencia determinada. Es a la vez la llegada y la persistencia. Un acontecimiento no es la instantaneidad de una aparición, sino el encadenamiento de varias apariciones. Por ello su funcionamiento es de repetición.

*Succéder* en francés significa, no el acontecer u ocurrir de algo, sino el sucederse, el heredarse o el legarse algo. Y la palabra *succès*, gemela morfológica de la palabra española “suceso”, significa éxito, efecto o resultado. Un *succès* es el final de una *succession*, su resultado como herencia de un reino o de una corona. Es la salida de lo que se debe *succéder*. La palabra *succès* es la traducción francesa del *eventus* latino, pero reducido al campo semántico de una sucesión real o de la herencia de la corona. No se puede decir que algo *succède*, sin pensar en un príncipe tomando posesión de la corona. Por ello Deleuze no la utiliza para referirse a la sucesión de un acontecimiento. Un *succès* en francés es sólo el transmitir un reino. En español se puede decir que un suceso es una sucesión, entendiendo por ello que un acontecimiento es su propia transformación. Es Jacques Derrida quien en francés y con el concepto de *héritage* parece reanimar el sentido activo del *eventus* latino, y en conexión con el *événement* francés.

<sup>236</sup> *K*, cap. 5, p. 75

<sup>237</sup> Quizás así habría que interpretar las frases de los poetas líricos arcaicos. Por ejemplo, Simónides: “[...] la verdad se impone [πραγκρατες] [...]” (fr. 224), donde la fuerza, el κρατος es lo primero y no la αλαθεια. Lo que cuenta de la verdad, pero también del mal, de lo falso, de lo confuso y de todo lo demás que aparece es la fuerza con la que se impone y los efectos que produce. Cfr. mi texto: “El olvido en la experiencia griega de la des-gracia. Algunos regodeos líricos”.

<sup>238</sup> Arquíloco, fr. 61.



*Perversión*<sup>239</sup> es la enfermedad y el procedimiento especulativo del estoicismo<sup>240</sup>.

La perversión es el mecanismo inmanente por el que el azar deviene lo corporal mismo, por el que el azar se incorpora. Todo cuerpo es una “disposición perversa”, un error. La inmanencia es el procedimiento especulativo que trabaja *en, sobre y contra* las múltiples luchas de las potencias corporales<sup>241</sup>. La inmanencia siempre se ejerce contra la profundidad y sus mecanismos subversivos, y contra la altura y sus movimientos conversivos. La perversión es el azar trabajando, funcionando de acuerdo a procedimientos de *différent/ciation*<sup>242</sup>. Así la caída presocrática y la re-caída platónica se transforman en el pensamiento estoico y epicúreo en alteración corporal, en *clinamen*. Inclinación y desviación -goce del envejecimiento<sup>243</sup>- antes que destrucción y degradación. Séneca le asegura a Lucilio: “[...] hay mucha distancia entre caer y fluir”<sup>244</sup>. El azar funciona

---

<sup>239</sup> Laplanche escribe que la palabra “perversión” signa en psicoanálisis la “desviación con respecto al acto sexual «normal», definido como coito dirigido a obtener orgasmo por penetración genital, con una persona del sexo opuesto”, además lo describe como el conjunto de comportamientos sexuales que acompaña a todas las atipias en la obtención del placer sexual. A su vez Nietzsche en *La genealogía de la moral* habla de una “cierta perversidad intelectual” y de un mecanismo anímico que hace que un estímulo sexual “se transfigure y ya no comparezca a la conciencia” (tratado tercero, § 9). Deleuze hace funcionar aquí también la etimología. Pervertir proviene del verbo *perverto*, *ís, tēre, tí, sum* que significa trastornar, derribar, poner en desorden, desordenar, echar por tierra, derrocar, revolver de arriba abajo, alterar // abatir, desbaratar, destruir, aniquilar // pervertir, hacer que uno se aparte del cumplimiento de su deber // perder a alguno, consumir su ruina // cambiar o modificar enteramente.

<sup>240</sup> Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia* habla de un procedimiento de “perversión” o “inversión” en la genealogía nietzscheana. Así caracteriza el movimiento genealógico como “El gran juego de la historia es para quien se apodera de ellas [las fuerzas o las reglas de dominación], ocupe el puesto de las que las utiliza, se disfraza para pervertirlas, utilizarlas al revés y volverlas contra los que las habían impuesto; [...] efectos de sustitución, de reemplazamientos y de desplazamientos, de conquistas disimuladas, de giros sistemáticos.” (p. 41); y habla del Acontecimiento como de “[...] una relación de fuerza que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, ella misma se envenena, y otra que surge, disfrazada” (p. 48).

<sup>241</sup> Por eso dice Foucault ambiguamente que “La emergencia se produce siempre en un cierto estado de las fuerzas” (*Op. Cit.*, p. 34). De la misma manera que Nietzsche en la *II Intempestiva*: “actuar contra y por encima de nuestro tiempo”.

<sup>242</sup> Cfr. “El método de dramatización” en *ID*. Allí Deleuze re-utiliza la distinción bergsoniana en términos de virtualidad y actualidad: el azar, lo virtual, está *différentié* y los movimientos azarosos, lo actual, está *différencié*. El azar está *différentié* sin estar *différencié*. El azar es la *différence* y lo *différencié* en sí mismo.

<sup>243</sup> *QF* comienza con la afirmación de la vejez como el momento del planteamiento del problema, de la llegada de una urgencia: “A veces ocurre que la vejez otorga, no una juventud eterna, sino una libertad soberana, una necesidad pura en la que se goza de un momento de gracia entre la vida y la muerte [...]” (p. 7).

<sup>244</sup> Séneca, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*, C.

fluyendo *en, sobre y contra* su inmanencia material antes que en profundidad. El azar funciona como un mecanismo diferenciante que va de su sobrevenir hacia sus múltiples devenires determinados, de lo virtual hacia los acontecimiento actuales, de las fuerzas hacia sus efectos. El procedimiento perverso es metamorfosis. El azar es una multiplicidad de diferencias que se ejercen de determinada manera en cierto momento. Y así como el azar nunca es la pérdida o el decaimiento del camino hacia mejor, tampoco nunca debe caracterizarse como un almacén potencial o un depósito de potencias en espera de actualizarse en lo presente. El procedimiento de efectuación del azar es un mecanismo de determinación de cierta alteración, un mecanismo de perduración contingente de una cierta con-junción de desplazamientos virtuales. El azar se individualiza cuando un con-junto de alteraciones se coagulan o se condensan. Pero nunca se im-pone sin, al mismo tiempo, disponerse, re-ponerse y trans-ponerse. El emplazamiento azaroso es siempre re-emplazamiento y des-plazamiento. Lo que sobreviene llega ya diferenciado y como diferencia. *Eterno retorno*: todo regresa alterado, re-torcido, per-turbado.

Es así como re-lee Deleuze a los estoicos: “[...] llevarán a su desarrollo culminante la distinción fundamental entre los estados de cosas o mezclas de cuerpos en los que se actualiza el acontecimiento, y los acontecimientos incorpóreos [...]”<sup>245</sup> Los comprende sólo re-elaborando esa “dicotomía” estoica de acuerdo con una “[...] dualidad de origen bergsoniana entre el espacio geométrico y la duración abierta, lo extensivo y lo intensivo, entre el material [*matériel*] y lo material [*matériel*] [...]”<sup>246</sup>. Por ello en *LDS* se re-

---

<sup>245</sup> *QF*, p. 127.

<sup>246</sup> Alliez. “Sobre la filosofía de Gilles Deleuze. Una entrada en materia” en [www.multitudes.samizdat.net](http://www.multitudes.samizdat.net). Cfr. los textos “Bergson, 1859-1941” y “La concepción de la diferencia en Bergson” en *ID*.

implementa la distinción estoica Aión/Cronos<sup>247</sup> (acontecimientos/estados de cosas o, en otros términos: azar/destino, sobrevenir/insistir) para signar el procedimiento especulativo perverso. La distinción signa el mecanismo en el que se halla, por un lado, el azar potente o αἰών (azar)<sup>248</sup>, y, por el otro, sus ocasiones de emplazamiento continuo o χρόνος (destino). Una fuerza vital y la duración determinada de su insistencia en un determinado desplazamiento.

Deleuze re-encuentra esa distinción αἰών/χρόνος en términos de la distinción nietzscheana intempestividad/historia de la *II Intempestiva* –y que el re-elabora como devenir/historia o virtual/actual:

“Es que, cada vez más, me he vuelto sensible a una distinción posible entre el devenir y la historia. Es Nietzsche quien decía que nada importante se hace sin una “nube no-histórica”. Esto no es una oposición entre lo eterno y lo histórico, ni entre la contemplación y la acción: Nietzsche habla de lo que se hace, del acontecimiento mismo o del devenir. Lo que la historia aprehende del acontecimiento es su efectuación en estados de cosas, pero el acontecimiento en su devenir escapa a la historia. La historia no es experimentación, es solamente el conjunto de las condiciones casi negativas que vuelven posible la experimentación de algo que escapa a la historia. Sin la historia la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica. [...] El devenir no es de la historia; la historia designa solamente el conjunto de las condiciones tan recientes como sean, de las que se desvía para “devenir”, es decir para crear algo nuevo. Es exactamente lo que Nietzsche llamaba intempestivo.”<sup>249</sup>

Esta distinción estoica-nietzscheana y sus mecanismos de funcionamiento perverso siempre se implementan en el trabajo de Deleuze como armas contra la preeminencia del presente

---

<sup>247</sup> Las palabras griegas utilizadas aquí por Deleuze siguen muchos sentidos. Αἰών signa 1) fuerza de la vida, vida; 2) curso de la vida, tiempo vital, generación; 3) destino, suerte; y 4) edad, etapa de la vida, época, siglo. Y χρόνος signa a su vez 1) tiempo; 2) época determinada, periodo; 3) duración de la vida, edad, época del año; 4) oportunidad, ocasión; y 5) demora, retraso.

<sup>248</sup> Αἰών es el azar, y, éste, la manera del tiempo. Zourabichvili en el artículo “Αἰὼν” de su *Vocabulario de Deleuze* (pp. 10-13) trata de entender el αἰών como el “tiempo ilimitado del acontecimiento”, como un “no-tiempo en el tiempo”. De este modo dice: “[...] hay acontecimiento fuera de una efectuación espacio-temporal, puesto que el acontecimiento no se reduce a ello”. El Αἰών “separa el tiempo del tiempo” y produce los cuerpos determinados.

<sup>249</sup> “El devenir revolucionario y las creaciones políticas”. Entrevista realizada por Toni Negri a Gilles Deleuze en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com); exactamente las mismas palabras en el artículo “Control y devenir” en *C*, pp. 265-266

en la interpretación del tiempo, como *vuv* o ahora<sup>250</sup>. Y quizás, un poco más allá, contra el tiempo empirizante en la modernidad y sus filosofías de la historia que impiden pensar la producción material. De lo que se trata son de alteraciones materiales determinadas, de devenires, no de épocas, edades, desarrollos o progresos. El tiempo es siempre la expresión de la producción de una alteración: “[...] el tiempo es siempre [...] tiempo de actualización, siguiendo la efectuación a ritmos diversos de los elementos de coexistencia virtual. El tiempo va de lo virtual a lo actual [...], y no de una forma actual a otra”<sup>251</sup>. El tiempo es envejecimiento y desgaste corporal, como ya lo temía Aristóteles. Cada devenir es un determinado ritmo del azar, una pasión, y el tiempo su *tempo*. Es así que Jacques Derrida afirma en cierta consonancia con esta problemática: “Lo que es imprevisible, como siempre, es el tiempo, o más bien el ritmo de estas mutaciones ineluctables”<sup>252</sup>. Lo imprevisible no es el tiempo (que siempre puede devenir empirizante en un pensamiento que aún acepte la interpretación moderna), sino las alteraciones urgentes en el con-junto de

---

<sup>250</sup> Deleuze podría asumir para su trabajo las palabras de Derrida: “Comencé, en efecto, por trabajar la herencia filosófica respecto al tiempo –Kant, Husserl, Heidegger sobretodo- y el privilegio del presente en el pensamiento del tiempo. El sentido común [o buen sentido] nos dice que todo está en presente: el pasado y el porvenir se anuncian en modalidades que son siempre las del presente, del presente vivo. Esta es la evidencia que intento complicar un poco” Entrevista para *L’Humanité* (28 de enero de 2004): “Jacques Derrida, pensador del acontecimiento” en [www.humanite.presse.fr](http://www.humanite.presse.fr). Complicar esa forma de problematizar el tiempo donde el presente de indicativo conjugado en la tercera persona del singular tiene un privilegio. Manera de problematizar lo que deviene que es compartida, entre otros, por Hegel y Aristóteles, y que Heidegger critica tan arteramente en *Sein und Zeit*:

“Aristóteles ve en la esencia del tiempo el *vuv*, Hegel en el ahora. Aristóteles concibe el *vuv* como *ορος*, H. toma el ahora como «límite». A. comprende el *vuv* como *στιγμη*, H. interpreta el ahora como punto. Aristóteles caracteriza el *vuv* como *τοδε τι*. H. llama al ahora el «esto absoluto». A. pone, siguiendo la tradición, en relación *χρονος* con la *σφαιρα*, H. subraya el «círculo» del tiempo. A Hegel se le escapa, empero, la tendencia central del análisis aristotélico del tiempo, descubrir una relación de fundamentación (*ακολουθειν*) entre *vuv*, *ορος*, *στιγμη*, *τοδε τι*” (p.465 nota 1).

<sup>251</sup> *RE*, p. 251-252. En *LDS* encontramos otra descripción de esto: “Si las singularidades son verdaderos acontecimientos [maneras de mantenerse del azar en determinados desplazamientos], ellos comunican en un único y mismo Acontecimiento [Azar] que no cesa de redistribuirlos y de las que sus transformaciones forman una *historia*” (9ª serie, p. 68).

<sup>252</sup> Derrida. *Op. cit.*

las fuerzas productoras. La imprevisibilidad es el “momento perverso”<sup>253</sup> en el que la *συστασις* se ejerce como un determinado *χρονος*, es la duración de la diferenciación cuando el azar sobreviene e insiste, o, como se caracteriza en *LDS*, “[...] el presente sin espesor, [...] el presente de la operación pura [...]”<sup>254</sup> -es el “*χρονος ολιγος*” del que ya hablaban los poetas líricos arcaicos. El tiempo siempre es tiempo imprevisible, ese momento de fluctuación e indecisión -es el *καιρος* de los pensadores trágicos.

Nietzsche en *La genealogía de la moral* da un ejemplo de esta distinción:

“Hablando en términos generales, así es como el ideal ascético y su culto sublime-moral, esta ingeniosísima, despreocupadísima y peligrosísima sistematización de todos los medios del exceso de los sentimientos bajo la protección de santos propósitos, se ha inscrito de modo tan terrible como inolvidable en toda la historia del hombre, y por desgracia *no sólo* en su historia...”<sup>255</sup>

Pero, *¿no sólo* en la historia? ¿pues, si no se hallan inscritos en la historia del hombre los efectos del ideal ascético, dónde entonces? Foucault nos da una bella respuesta: “[...] es el cuerpo el que lleva, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad y todo error [...], sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados [...]. El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos [...]”<sup>256</sup>. Los

---

<sup>253</sup> *LDS*, 23ª serie, p. 197.

<sup>254</sup> *Ibidem*. En *QF* (pp. 113-114) Deleuze mismo hace una pequeña geología de su concepto: Ya no se trata de algo histórico, ni tampoco de algo eterno, dice Péguy, se trata de lo *Internal*. He aquí un nombre que Péguy tuvo que crear para designar un concepto nuevo, y los componentes, las intensidades de este concepto. [...] es el infinito Ahora, el *Nun* que Platón ya distinguía de todo presente, lo Intensivo o lo Intempestivo, no un instante, sino un devenir. ¿No se trata acaso una vez más de lo que Foucault llamaba lo *Actual*? [...] Y si hay uno que llama Actual a lo que otro llamaba Inactual, sólo es en función de una cifra del concepto, en función de sus proximidades y componentes cuyos leves desplazamientos pueden acarrear, como decía Péguy, la modificación de un problema (lo Temporalmente-eterno en Péguy, la Eternidad del devenir según Nietzsche, el Afuera-interior con Foucault)

<sup>255</sup> Nietzsche. *La genealogía de la moral*, tratado tercer, § 21.

<sup>256</sup> Foucault. *Op. Cit.*, pp. 31-32.

efectos virtuales se hallan inscritos en el devenir del hombre, en sus potencias y sus azares. Inscritos en su sentido, en el hombre como acontecimiento. En sus alteraciones corporales y en todo aquello que podrá en, para y contra lo por-venir.

Por ello Deleuze habla, y de acuerdo a los mecanismos filosóficos estoicos, de transformación, de μεταβολη, de αλλοιωσις, de αλλοτριου, de alteración, de metamorfosis, pero no de creación o de arribamiento de lo nuevo absolutamente nuevo. Una cita de Estobeo puede ejemplificar mejor los mecanismos especulativos que permiten tales afirmaciones:

“Posidonio afirma que la génesis [γενεσις] y la corrupción [φθορας] ocurren de cuatro modos... de estos cuatro modos, sólo la alteración [αλλοιωσις] afecta a la cosa [ουσια]; los otros tres [división (διαίρεσιν), mezcla (συγχυσις) y disolución completa (εξολων)] afecta sólo a los llamados ποιοι [latín: quales o sujetos afectados de una cualidad], que tienen lugar en las cosas [ουσια].... Porque la ουσια no aumenta o disminuye por suma o sustracción, sino que cambia solamente como cambian los números y las medidas.”<sup>257</sup>

Son las αλλοιωμα σωματικαι lo no-temporal, las αιτιαι σινεκτικαι<sup>258</sup>, las causas próximas, inmediatas, que no necesitan tiempo. Por ello necesariamente se malentenderá el procedimiento especulativo estoico de una entidad intemporal y de sus movimientos extemporáneos si se lee lo intemporal de acuerdo a la eternidad platónica o al motor inmóvil aristotélico.

Toda la técnica de pensamiento y la imagen del cuerpo nietzscheanas, según *LDS*, trabajan con el arsenal conceptual pervertido y la φαντασμα διανοιας transformada del problema estoico (el πολεμος de las fuerzas, la con-formación de con-juntos determinados,

---

<sup>257</sup> Estobeo. *Ecl.*, I, p. 177, citado en Elorduy. *El estoicismo*, pp. 185-186

<sup>258</sup> Cfr. Simplicio. *In categ.*, 9 citado en Elorduy. *Op. Cit.* p. 155.

las alteraciones abruptas de fuerzas empoderadas, la distinción historia/azar) en términos de surgimiento de algo y su utilización en un sistema de fines:

“[...] la causa del surgimiento de una cosa y la utilidad que al cabo tenga, su efectiva utilización e integración en un sistema de fines, son cosas *toto coelo* distintas; que algo existente y de algún modo llegado a término siempre es interpretado después de una y otra vez, por un poder que le es superior, en referencia a nuevos puntos de vista, y una y otra vez se vuelve a confiscar, reformar y redirigir a una nueva utilidad; que todo lo que sucede en el mundo orgánico es un *debelar*; un *enseñorearse*, y que a su vez todo *debelar* y *enseñorearse* es una reinterpretación, una acomodación en la que el «sentido» y la «finalidad» vigentes hasta ese momento tienen que quedar necesariamente oscurecidos o completamente borrados. Por bien que se haya comprendido la *utilidad* de cualquier órgano fisiológico (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma en las artes o en el culto religioso), aún no se ha comprendido nada en lo que respecta a su surgimiento [...] de modo meramente contingente. El «desarrollo» de una cosa, de un uso o costumbre, de un órgano, es [...] la secuencia de procesos de *debelación* más o menos profundos, más o menos independientes unos de otros, que van teniendo lugar a lo largo de ese desarrollo, a las que hay que añadir las resistencias ofrecidas cada vez en su contra, las metamorfosis intentadas con fines de defensa y reacción, y también los resultados de acciones contrarias exitosas.”<sup>259</sup>

La causa del surgimiento siempre es aleatoria y contingente, y su utilización posterior necesaria: un procedimiento de transformación de potencias, procedimiento de devenir. En

*D* Deleuze caracteriza un devenir así:

Devenir no es jamás imitar, ni hacer como, ni conformarse a un modelo, ya fuera el de la justicia o el de la verdad. No hay un término del que se parte. Ni al cual se debe llegar. Tampoco dos términos que se intercambien, la pregunta “¿qué es eso que tu devienes?” es particularmente estúpida. Ya que a medida que alguien deviene lo que deviene cambia tanto como él mismo. Los devenires no son fenómenos de imitación, ni de asimilación, sino de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos.<sup>260</sup>

Los devenires son siempre *αλλοιωμοι*. Por ello se les caracteriza mejor si se habla de transformaciones o de metamorfosis múltiples co-funcionando siempre de manera inestable antes que de desarrollos, procesos o progresos de una identidad.

---

<sup>259</sup> Nietzsche. *La genealogía de la moral*, tratado segundo, § 12.

<sup>260</sup> *D*, p. 6.

El azar siempre es múltiple -sólo hay entidades “perversas polimorfas”. Siempre hay una abundancia de pasiones, una muchedumbre de alteraciones: devenir-mujer, devenir-filósofo, devenir-animal, devenir-fascista, devenir-enamorado, devenir-represor, devenir-invisible, etcétera -es una preocupación política la que rige y exige la teoría de los devenires. Siempre hay una plétora de trastornos arribando y continuándose. Zourabichvili muestra el funcionamiento de un devenir:

“[...] el encuentro o la relación de dos términos heterogéneos que se “desterritorializan” mutuamente. [...] La relación moviliza cuatro términos y no dos, repartidos en series heterogéneas entrelazadas:  $x$  que envuelve y deviene  $x'$ , mientras que  $y$  tomada en esta relación con  $x$  deviene  $y'$ . Deleuze y Guattari insisten constantemente sobre lo recíproco del proceso y sobre su asimetría:  $x$  no “deviene”  $y$  (por ejemplo animal) sin que  $y$  por su cuenta no devenga otra cosa (por ejemplo escritura, o música)”<sup>261</sup>

Los devenires no son ni progresos ni regresos, ni desarrollos ni desperfectos, sino transformaciones o de-formaciones. Cuando Mozart escribe el *Lacrimosa* la tristeza se transforma, deviene una cosa diferente (música), pero sólo si la música deviene a su vez algo diferente (pasión). Así, la tristeza se convierte en una cosa diferente de lo que era y en el mismo movimiento la música se transforma. “Mezclas totales”: pasiones musicales y música pasional.

Se caracterizan mejor los devenires como “colecciones de sensaciones intensivas”<sup>262</sup> que alteran los cuerpos, transformaciones que “[...] repercuten sobre nuestros cuerpos, que nos hacen sufrir, gozar, morir, vivir. [...] que se pegan a nuestra carne [...]”<sup>263</sup>. Alteraciones que nos transforman para con-formarnos y de-formarnos de una determinada

---

<sup>261</sup> Zourabichvili. *Op. Cit.*, artículo “Devenir”, p. 30.

<sup>262</sup> *D*, p. 49.

<sup>263</sup> Pardo. *Op. Cit.*, p. 104.



manera que no necesariamente queremos. “Metamorfosis del mundo”<sup>264</sup>, “afectos o casos del mundo”<sup>265</sup>:

¿Pero qué es exactamente un encuentro con alguien que se ama? ¿Es un encuentro con alguien, o con animales que vienen a poblaros, con ideas que os invaden, con movimientos que os conmueven, con sonidos que os atraviesan? ¿Y cómo separar esas cosas? Yo puedo hablar de Foucault, decir que me dijo esto o aquello, detallar cómo lo veo. Ahora bien, eso no es nada mientras que no sepa reconocer realmente el conjunto de sonidos repetidos, de gestos decisivos, de ideas secas y ardientes, de una atención extrema y de una cerrazón repentina, de risas y de sonrisas que se presienten «peligrosas» en el mismo momento en que uno siente su ternura -y todo ese conjunto como una única combinación cuyo nombre propio sería Foucault.<sup>266</sup>

Dice Deleuze: “[...] el pensamiento sólo puede asir el tiempo a través de numerosos desplazamiento [...]”<sup>267</sup>. Y es en esta “[...] articulación del cuerpo y de la historia [...]”<sup>268</sup> donde el pensamiento -él mismo ya fisiología- deviene la imagen y el ejercicio de una diagnosis de las transformaciones corporales. Cada pensamiento se vuelve síntoma de un cuerpo. Y así cada cuerpo y cada pensamiento se convierten en “La incorporación de los errores fundamentales” y “La incorporación de las pasiones”<sup>269</sup>. Estudio de un azar material: “un nuevo materialismo”<sup>270</sup>.

---

<sup>264</sup> Nietzsche, Friedrich. “Sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral” en *El libro del filósofo*, p. 94.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>266</sup> *D*, p. 15. Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, y en el apartado sobre las Meninas hace un análisis de las potencias de la pintura de Velásquez. Es un análisis de sus transformaciones y metamorfosis inadvertidas, antes que de sus significados (históricos o de cualesquiera otros). Análisis de lo que produce.

<sup>267</sup> *PTC*

<sup>268</sup> Foucault *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 32.

<sup>269</sup> Nietzsche. Texto de 1881 conservado, citado por José Jara en la nota 189 a *La ciencia jovial*, p. 288.

<sup>270</sup> *RE*, p. 245.

## **CAPÍTULO 2: SENTIDO: AZAR EXPRESIVO**

“No tiene usted más que un cuerpo para cubrir su palabra”

Pierre Klossowski. *Robert ce soir*.

“[...] la palabra humana es como una especie de caldero roto con el que tocamos una música para hacer bailar a los osos, cuando lo que nos gustaría es conmover a las estrellas con su son.”

Gustave Flaubert. *Madame Bovary*.

Ahora la crítica: el sentido o “el lenguaje de los acontecimientos”<sup>271</sup>, la lógica o la descripción de como “[...] la materia se hace expresiva [...]”<sup>272</sup>.

En 1954, quince años antes de la redacción de *LDS*, y en un texto sobre el trabajo que realiza Jean Hyppolite en su *Lógica y existencia*, Deleuze admitía una problemática: “La filosofía debe ser ontología, no puede ser otra cosa; pero *no hay ontología de la esencia, no hay más que ontología del sentido*”<sup>273</sup>. Así, la declaración “[...] el Ser es solamente el sentido”<sup>274</sup> se convierte en la aceptación de un problema que Deleuze sólo podrá trabajar hasta 1969 en *LDS*. Allí la problemática de la ontología y del ser son pervertidos y alterados para pensar el problema de la clínica del azar. Ya que la problemática que urge plantear el pensamiento en términos de ser<sup>275</sup> o de esencia no es ya

---

<sup>271</sup> *LDS*, 1ª serie, p. 11.

<sup>272</sup> *QF*, p. 198.

<sup>273</sup> “Jean Hyppolite, *Logique et existente*” en *ID*, p. 18. Casi todas las cursivas de este capítulo serán mías.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>275</sup> Deleuze comparte con Heidegger el diagnóstico de que la pregunta “¿qué es...?” está mal planteada y es inútil para plantear muchos problemas –aunque no cree que la problemática deba dirigirse hacia una pregunta sobre el sentido del ser como *Ereignis*; antes bien hay que dejar de lado, *renvertir* su problemática. Hay regadas por todo el *corpus* deleuziano muchas razones por las que la pregunta por el ser deja de ser pertinente. En *ID* el texto “El método de dramatización” afirma:

“Y sin embargo este privilegio del *¿Qué es...?* se revela confuso y dudoso, incluso en el platonismo y la tradición platónica. Ya que la cuestión *¿Qué es?* sólo anima los diálogos llamados aporéticos. ¿Es posible que la cuestión de la esencia sea la de la contradicción, y que nos lance hacia contradicciones inextricables? [...] La pregunta *¿Qué es?* prejuzga la Idea como simplicidad de la esencia; estamos forzados, por ello, a que la esencia simple comprenda lo inesencial, y lo comprenda *en esencia*, así pues, se contradice” (p. 133).

aquella que se trabaja como pensamiento del azar material. *LDS* es ya el efecto de esa alteración y la máquina que la va a trabajar. Se repite allí el problema (“[...] la filosofía se confunde con la ontología [...]”<sup>276</sup>), pero ahora se hace un desvío hacia el problema de la “univocidad del ser”:

“[...] el ser [...] se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo que se dice [...], el Ser no se dice sin acontecer, [...] la univocidad reenvía a la vez a lo que acontece y a lo que se dice. La univocidad significa que es la misma cosa lo que acontece y lo que se dice: [...] acontecimiento y sentido”<sup>277</sup>

---

Por otra parte, con relación al verbo ser, se halla en *D* (p. 74): “El verbo ser tiene una tara original que consiste siempre en remitir a un Yo, al menos posible, que lo sobrecodifica y lo pone en primera persona del indicativo”.

<sup>276</sup> *LDS*, 25ª serie, p. 210. Causa aún controversias eso que Deleuze llama ontología. Pero la palabra sólo intenta señalar la alteración en la imagen y el ejercicio del pensamiento. La labor deleuziana es comparable a las modificaciones que Jacques Derrida intenta elaborar en el mismo ámbito cuando postula una *hantologie* como pensamiento que plantea la “[...] cuestión del acontecimiento como cuestión del fantasma: ¿qué es un fantasma? ¿qué es la *efectividad* o la *presencia* de un espectro, es decir, de lo que parece permanecer tan inefectivo, virtual, inconsistente como un simulacro? ¿Hay *ahí* entre la cosa misma y su simulacro una oposición que se sostenga?” (*Espectros de Marx*, p. 24). Podría decirse que Derrida trata de discutir con Deleuze en un ámbito muy tradicional del planteamiento de los problemas filosóficos en el pensamiento francés: el ámbito de una cierta “ontología”.

<sup>277</sup> *LDS*, 25ª serie, pp. 210-211. Deleuze dirige estas palabras y argumentos contra muchas teorías del lenguaje que antagonizan en el campo problemático del lenguaje (a la vez contra Heidegger y su teoría del *signar* o mostrar el *Ereignis*; contra los teóricos de los *speech acts* y su distinción constativo-performativo; contra los estructuralistas y su teoría de la significación; contra los fenomenólogos y su teoría de la expresión corporal; contra la filosofía analítica y su empeño de fundar el lenguaje en estados mentales o en designaciones empíricas; contra la teoría comunicacional que privilegia la función del diálogo en Habermas y Appel). Pero acaso es doble pensar que el trabajo sobre la univocidad del ser -de la que afirma Zourabichvili: “Destacar la tesis medieval de la univocidad del ser es ciertamente el aporte más profundo de Deleuze a la historia de la filosofía” (*Le vocabulaire de Deleuze*, “Univocité de l’être”, p. 82)- se dirige directamente contra lo que Pierre Aubenque llama, en *El problema del ser en Aristóteles*, “una teoría de la significación” en Aristóteles. Aubenque muestra como Aristóteles en su lucha contra los sofistas y sus “teorías inmanentistas del lenguaje” con efectos de univocidad ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma = \omicron\nu$ ) elabora una teoría de la significación. Entendida ésta como el privilegio que Aristóteles otorga a la función judicial del lenguaje (*hablar de...*) en la forma de la proposición ( $\alpha\pi\omicron\varphi\alpha\nu\sigma\iota\varsigma$ ) –pues es de las formas del discurso “[...] la única que conlleva referencia a la existencia [...]”-, donde la “inevitable imperfección” del lenguaje, su “imposibilidad” de hacer referencia directa a las cosas exige pensar una “mediación” discursiva hacia la esencia ( $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ) exterior al lenguaje. Y es que hay en Aristóteles una autonomía del lenguaje con respecto a la existencia de las cosas, una vida propia que es la de la convención social (los lugares comunes) dirigida hacia la verosimilitud, que exige sobrepasarse cuando se habla de verdad y de ontología. Y que exige determinar la referencia del lenguaje a la verdad como referencia a la  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  desde una  $\psi\upsilon\chi\eta$  que accede inmediatamente a la existencia de las cosas por las pasiones que le provocan y comunicada a otros, no por figuras retóricas, sino mediante las precisas leyes lógicas del silogismo ejercidos en procedimientos demostrativos ( $\alpha\pi\omicron\delta\iota\zeta\iota\varsigma$ ) (pp. 93-241). De hecho, la interpretación del lenguaje de Aubenque trata de argumentar contra la heideggeriana del  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  como  $\delta\eta\lambda\omicron\nu$  o lo que muestra (cfr. notas 25 y 27 *infra*): “[...] el lenguaje no manifiesta ( $\omicron\upsilon \delta\eta\lambda\omicron\iota$ ), sino que significa, no ciertamente como un instrumento natural de designación, sino por convención humana ( $\kappa\alpha\tau\alpha \sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\kappa\iota\eta\nu$ )” (p. 107). Deleuze elaborará su teoría del lenguaje contra la teoría aristotélica porque asumirá que ella, a partir de problemas platonizantes, ha proyectado todo el ámbito en el que el lenguaje será interpretado como

Es sólo después de haber alterado la imagen y el ejercicio del pensamiento hacia y como un “nuevo materialismo” de las alteraciones urgentes del azar que Deleuze puede re-plantear el problema del lenguaje como sentido *del* acontecimiento o univocidad -problema de la infalibilidad (απρωτον<sup>278</sup>) y perfección del lenguaje, de la imposibilidad de mentir en los sofistas y del lenguaje dialéctico comprensivo en los estoicos.

*LDS* ejerce un pensamiento del lenguaje, pero del lenguaje como sentido<sup>279</sup>. Esta es la otra manera de tratar el acontecimiento en *LDS*: como sentido, y a éste como “[...] lo

---

imperfecto, instrumental y trascendental (“[...] su verdadera función: la de un instrumento, afirma Aubenque, cuya única función es la de la intención que en cada instante lo saca de la inanidad. [...] instrumento imperfecto [...] corregido entonces por el hecho [...] de la comunicación. [...] Ahora bien: el diálogo es posible entre los hombres, pues existe; por consiguiente, las palabras tienen sentido, es decir un solo sentido. [...] y lo que hace que las palabras tengan un sentido definido es que las cosas tengan una esencia”, pp. 126-128).

<sup>278</sup> El concepto de απρωτον es estoico. Diógenes Laercio utiliza dos veces el concepto refiriéndose a los estoicos. La primera se halla en la imagen que los estoicos construyeron del sabio como απρωτον, es decir infalible. Un sabio es infalible, eficaz y sin equívocos, porque sabe utilizar la dialéctica para discriminar lo πιθανον de lo αμφοιβολως. La infalibilidad aquí se interpreta como una capacidad vital que depende de discriminación de los sentidos. La otra referencia la da Diógenes cuando caracteriza las partes que los estoicos afirman ser las de un λογος, y allí afirma que para los estoicos el ρημα, verbo, es un predicado aislado del discurso, un elemento απρωτον, es decir, indeclinable. El verbo es fatal y necesario en el discurso. Un ονομα o una προσηγορια pueden no colocarse en el discurso, pero el verbo es inevitable. La infalibilidad aquí se toma en el sentido de fatalidad, de ineluctable. Deleuze juega con estos dos sentidos cuando habla del lenguaje -también del “hombre libre o revolucionario”-, es fatal por ser verdadero, o fatalmente verdadero, eficaz e inequívoco.

De hecho etimológicamente απρωτον tiene sólo esos dos sentidos. Απρωτος significa o que alguien o algo es infalible o, en gramática, que una partícula es indeclinable. El adjetivo απτως, de donde viene el apto (capaz, diestro, mañoso, talentoso, acertado, adecuado) castellano, significa el o lo que no cae y lo infalible. Para los estoicos el sabio es el que es poderoso, el que utiliza su fuerza diestra y oportunamente, y por ello, que no se equivoca. Para los estoicos el lenguaje siempre afirma en ese mismo sentido: no se equivoca y utiliza su fuerza diestra y oportunamente. *Este sentido de lo indeclinable debe extenderse en Deleuze hasta la imagen de pensamiento que busca: el azar no decae, no recae, no funciona como caída.*

<sup>279</sup> Esta vertiente de *LDS* ha sido con frecuencia dejada de lado. Son muy pocos los textos y comentaristas que estudian esta teoría del lenguaje esbozada en *LDS*. Acaso se debe al punto de vista emplazado por Deleuze en la elaboración de su teoría: punto de vista de “lo que hace posible al lenguaje” -porque *LDS* es también un ensayo de re-pensar la relación palabras/cosas. Es decir, el aspecto de ontología del lenguaje parece desagradar al intento de una pragmática o de un análisis más de acuerdo al dato del lenguaje y sus usos establecidos. Tanto comentaristas como detractores -y aún quienes dudan un poco- se extrañan ante la pretensión de trabajar el lenguaje en el terreno del acontecimiento.

Pero no es tan extraño si esbozamos a grandes rasgos la embrollada problemática del sentido en el pensamiento de la época en que Deleuze comienza a escribir *LDS*. Esta problemática re-aparece en los textos de los fenomenólogos franceses como lo dado en y puesto con la percepción del sujeto (entendida esta vez como “expresión del cuerpo”), contra esta noción casi platónica de sentido (como lo anterior al lenguaje y dado íntegramente en la actividad del espíritu) los pensadores que retomaron las premisas de la lingüística de Sausurre acuñan primeramente una diferente que trata de realizar una “auténtica ontología de la significación” o “semiología general” (Barthes, Roland. “Retórica de la imagen” en *Lo obvio y lo obtuso*, pp. 30 y 47) (cfr.

expresable o lo expresado [...]”<sup>280</sup> *del* acontecimiento. Por ello, *LDS* ensaya un “[...] discurso [...] que trata el sentido [...] como acontecimiento”<sup>281</sup> -y ya no como ουσια, παθεματα της ψυχης ο αποφανσις. Pero caracterizar así al lenguaje parece causar más preocupaciones que alivios, más contratiempos que soluciones. Por ello una cuestión, que se repite con la insistencia de lo que conforma el ensayo mismo, recorre *LDS*: ¿existe la más mínima justificación para re-trabajar algo así como un “lenguaje *de los* acontecimientos”? ¿se puede tratar al lenguaje como una determinada expresión de la materia? ¿no es acaso algo inútil y sin sentido plantear esta cuestión? ¿acaso no bastan para arreglárnoslas con el lenguaje los análisis que actualmente tenemos<sup>282</sup>? Y es que Deleuze comienza su interpretación del lenguaje como sentido -y del sentido como “acontecimiento

---

para esta bella caracterización de la aparición del “estructuralismo” los capítulos 2 y 3 -“El origen humano de la verdad” y “La semiología” respectivamente- del texto *Lo mismo y lo otro* de Vincent Descombes):

“[...] Sausurre imagina, en efecto, que en el origen (puramente teórico) del sentido, las ideas y los sentidos forman dos masas -flotantes, lábiles, continuas, paralelas- de sustancias; el sentido interviene cuando se segmentan al mismo tiempo, de un solo golpe, ambas masas: los signos (así producidos) son, pues, *articuli*; entre estos dos casos, el sentido es, por consiguiente, un orden, pero este orden es esencialmente *división*; la lengua es un objeto intermediario entre el sonido y el pensamiento: consiste en *unir uno y otro descomponiéndolos simultáneamente*; [...] la lengua es el dominio de las articulaciones, y el sentido es ante todo segmentación [...]” (Barthes, Roland. *La aventura semiológica*, p. 52)

En *LDS* Deleuze discute esta problemática del sentido re-elaborada por la semiología; pero también la de otros dos ámbitos: el heideggeriano del que los fenomenólogos habían abrevado (“¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir con la palabra «ente»? En manera alguna. Y así es cosa, pues, de hacer de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del ser” *Ser y tiempo*, epígrafe); y un problema heredado de las artes de vanguardia: la destrucción del arte tradicional y de sus forma de significar, es decir, un ataque desde el arte a la representación y su manera de interpretar el sentido.

<sup>280</sup> *LDS*, 3ª serie, p. 34.

<sup>281</sup> *Ibid*, 15ª serie, p. 131.

<sup>282</sup> Este cuestionamiento que problematiza la misma necesidad de lo que intenta el trabajo de *LDS* se expresa en el texto de la siguiente manera: “¿hay alguna cosa, *aliquid*, que no se confunda ni con la proposición o los términos de la proposición, ni con el objeto o el estado de cosas que designa, ni con la vivencia, la representación o la actividad mental de aquel que se expresa en la proposición, ni con los conceptos o incluso las esencias significadas? [...] ¿es preciso reconocer una instancia tal, suplementaria; o debemos arreglárnoslas con lo que ya tenemos, la designación, la manifestación y la significación? En cada época la polémica se replantea (André de Neufchâteau y Pierre d’Ailly contra Rimini, Brentano y Russell contra Meinong) [...] Es difícil responder a aquellos que quieren bastarse con palabras, cosas, imágenes e ideas [...] ¿Se dirá al menos que es útil, y que es preciso admitirlo por su utilidad? Ni siquiera eso [...]” (3ª serie, p. 31).

del lenguaje”<sup>283</sup>- con la cuestión no de la justificación de la existencia de una tal interpretación, sino de la urgencia de su re-elaboración<sup>284</sup>. Es la problemática que produce y es producida por el libro: ¿es preciso pensar, de nuevo, el lenguaje en términos de acontecimiento? Y si es así, ¿cuál es la urgencia que lo exige?

Lo que urge a pensar en *LDS* es el problema de un lenguaje inmanente, superficial. Problema de un pensamiento inmanentista del acontecimiento en el que “[...] todo el devenir y sus paradojas afloran, se multipliquen y se re-produzcan en el lenguaje”<sup>285</sup>. Problema de pensar un lenguaje inmanente al acontecimiento: lenguaje *del* acontecimiento y acontecimiento *del* lenguaje -es la manera de funcionar de este genitivo lo que aquí está en juego, otra manera del problema judicativo de la lengua: *hablar de...*, del *querer decir* o del signo o referencia. Para ello Deleuze trabaja en *LDS* a los post-platónicos: “Los dos grandes sistemas antiguos, epicureísmo y estoicismo, intentaron asignar a *las cosas lo que vuelve posible al lenguaje*”<sup>286</sup>. Pero las cosas como acontecimientos: “Son los acontecimientos los que *vuelven posible* el lenguaje”<sup>287</sup>. Un lenguaje *de* las cosas, *de* sus alteraciones. Deleuze utiliza siempre la misma consigna para afirmar este tratamiento del lenguaje: “El acontecimiento *pertenece* esencialmente al lenguaje, está en una *relación*

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, 26ª serie, p. 216.

<sup>284</sup> Y es que Deleuze muestra como desde los estoicos y epicúreos una discusión atraviesa la filosofía del lenguaje: entre quienes aceptan un cierto pensamiento del acontecimiento y su dimensión lingüística (En la antigüedad la sofística, el estoicismo y el epicureísmo, en el siglo XIV los ockhamistas Nicolas d'Autrecourt y Gregorio de Rimini y a finales del siglo XIX Nietzsche y Meinong, cfr. *Ibid.*, p. 30) contra quienes ni la suscriben, y menos aceptan sus conclusiones en el lenguaje.

<sup>285</sup> *Ibid.*, 2ª serie, p. 34. Aquí uso alterada la traducción de Morey ya que me es más conveniente, aunque tiene complicaciones. Lo que Morey traduce como “[...] hacen que todo el devenir y sus paradojas afloran en el lenguaje” en Deleuze es “[...] *font monter dans le langage tout le devenir et ses paradoxes*”. Pero *monter* tiene muchos sentidos: subir, elevarse, ascender, crecer, montar, ponerse, armarse. Por ello he decidido modificar la traducción de Morey, pero manteniendo el sentido de aflorar que él intenta imprimir a su traducción, ya que de cierta manera enseña un sentido de la expresión que está en Deleuze no sólo como “asomar a la superficie”, sino también como “florecer” y “multiplicarse”.

<sup>286</sup> *Ibid.*, 26ª serie, p. 214.

<sup>287</sup> *LDS*, 26ª serie, p. 212.

*esencial* con el lenguaje; pero el lenguaje es *lo que se dice* de las cosas”<sup>288</sup>; o en otra formulación: “Entre estos acontecimientos-efectos y el lenguaje, o incluso *la posibilidad del lenguaje*, hay una *relación esencial: pertenece* a los acontecimientos el ser expresados o expresables, enunciados o enunciables por proposiciones al menos posibles.”<sup>289</sup>

*Volver posible el lenguaje* es el índice del problema que constituye el ensayo deleuziano de este ejercicio e imagen inmanente del lenguaje. Este problema se profiere sin rodeos primeramente de forma negativa en el prólogo -“El porvenir de la lingüística”- al libro *La alienación lingüística* de Henri Gobard. Al analizar la discusión que mantiene Gobard con la lingüística Deleuze afirma:

“[...] ¿qué es lo que distingue las categorías de Gobard de aquellas que se encuentran en los lingüistas, claramente en los partidarios de una sociolingüística? Es que, en éstos, *el lenguaje está aún presupuesto*, e, incluso si ellos *pretenden no suponer nada del lenguaje*, permanecen en el interior de universales del tipo sujeto, objeto, mensaje y código, competencia ... etc., que remiten a un género de lenguas y sobre todo a una forma de poder en estas lenguas [...].”<sup>290</sup>

Estas, se podría pensar, casi imperceptibles querellas que Deleuze dirige a la sociolingüística (dar por supuesto una imagen del lenguaje que privilegia “[...] el carácter informativo del lenguaje y la asimilación de la lengua a un código [...]”<sup>291</sup>, o, dicho de otro modo, suponer una imagen comunicacional del lenguaje que no se hurta de ciertos mecanismos de poder que dominan el lenguaje y las relaciones entre las lenguas -cuestión del “imperialismo del inglés americano”, de “un capitalismo propiamente lingüístico”<sup>292</sup>)

---

<sup>288</sup> *Ibid*, 3ª serie, p. 34.

<sup>289</sup> *Ibid*, p. 22.

<sup>290</sup> *AL*, p.12.

<sup>291</sup> *AL*, p. 13.

<sup>292</sup> El problema de Deleuze en ese prólogo es “¿Cómo una lengua toma el poder, en un país, o incluso a escala mundial? ¿Mediante qué medios conjurar el poder lingüístico?” (p. 10). Es decir el problema de construir una “pragmática política” como imagen del lenguaje, así escribe en la p. 13:

“Hoy se dibuja en ciertos lingüistas (por ejemplo Ducrot) una tentativa por poner en duda el carácter informativo del lenguaje y la asimilación de la lengua a un código; para subordinar los problemas semánticos y también



re-formulan una problemática que se halla en las notas para un curso de retórica que Nietzsche impartió en Basilea entre los semestres de 1872 y 1873. Allí, en la parte llamada “Relación entre retórica y lenguaje”, se problematiza un “hecho” que se antoja naturalmente dado y, por ello, sin dificultades: “En términos generales creemos que manejamos la lengua de un modo *burdamente empírico* [...]”<sup>293</sup>. De esta creencia moderna de un uso “burdamente empírico” del lenguaje Nietzsche sostiene, en el texto denominado “Del origen del lenguaje”, que tiene cierta semejanza con la creencia religiosa de un verbo divino creador y con la creencia antigua de “[...] un lenguaje anterior al lenguaje”<sup>294</sup>. Así, en el Antiguo testamento “[...] el lenguaje en cuanto tal *se daba por supuesto*”<sup>295</sup>. Y termina afirmando la problemática que su pensamiento vehicula: “Los pueblos guardan silencio sobre el *origen del lenguaje*; no conciben el mundo, los dioses y los hombres sin él”<sup>296</sup>. Así, para Nietzsche ese uso burdamente empírico tiene su origen en la imagen del lenguaje que la sustenta, aquella que lo da por supuesto. Nietzsche en esos textos nombra algunas suposiciones (*θεσις*) que conforman esa imagen del lenguaje y que dominaba su época: la de un lenguaje libre de artificios retóricos para la comunicación de la verdad, la de la relación inmediata del lenguaje con los conceptos o esencias de las cosas, la idea de una conciencia (individual o colectiva) pensante como generadora del lenguaje, la de la oposición aporética que designa a la convención o a la naturaleza como esencias del

---

sintácticos a una verdadera pragmática o política, que deje libre los agenciamientos de poder puestos en juego en una lengua, como posibilidades lingüísticas de lucha contra esos poderes; para poner en cuestión las ideas de homogeneidad estructural de una lengua, o de universales de lenguaje (comprendida la “competencia”...).”

El problema de Deleuze es ensayar una imagen política del pensamiento que trabaje el lenguaje, una imagen política del lenguaje mismo y el ejercicio de un lenguaje político en el pensamiento.

<sup>293</sup> Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo*, p. 139.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>295</sup> *Ibidem.*

<sup>296</sup> *Ibidem.*

lenguaje, la de una cierta “nominación arbitraria” y autónoma como problematizadora de la comunicación de la verdad, la de realidad del lenguaje dada antes de su uso. Nietzsche añade: lo único que aquí se evita con todas estas presuposiciones es problematizar la génesis *del* lenguaje. Así, Nietzsche trabaja la distinción dar-por-supuesto/génesis.

Pero con esta re-formulación Nietzsche repite-altera una problemática que re- aparece insensible e inevitablemente en los pensadores desde el siglo XVIII (Nietzsche cita en sus textos a Hamann, Herder y Schopenhauer), pero que ya ha recorrido toda la historia de occidente, planteándose en el pensamiento de los sofistas y en el *Fedro* y *Cratilo* de Platón en los siglos VI y V de la Grecia clásica, pasando por pensadores como Dante en el siglo XII y por Jean-Jacques Rousseau y su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* en el siglo XVII: la génesis del lenguaje<sup>297</sup>. Así Deleuze, en el mencionado prólogo a *La alienación lingüística*, puede afirmar ahora de manera positiva el problema que conduce el trabajo de Gobard, pero tal afirmación conviene más a su trabajo: “Mientras que los [...] procedimientos de Gobard no se contentan con completar los precedentes [de los lingüistas]<sup>298</sup>, ellos preparan una *génesis compleja*”<sup>299</sup>. Así, la cuestión de dar por supuesto

---

<sup>297</sup> Jacques Derrida en su artículo “La lingüística de Rousseau” encuentra en los textos de la semiología y lingüística de la época en que escribe este texto (1967-1968) la repetición de la problemática del origen del lenguaje. Así escribe:

Entre los lingüistas se acrecienta el interés por la genealogía de la lingüística, y al reconstruir la historia de la prehistoria de su ciencia, encuentran en ella, a veces con admirativo reconocimiento, numerosos antepasados. Este interés por el origen del lenguaje (proscrito desde del siglo XIX) y cuando cierto genetismo -o generativismo [el de Chomsky]- reasume sus derechos. Sería posible mostrar que no se trata de una simple coincidencia. (p. 23)

Lo que interesa aquí es este señalamiento sobre el re-planteamiento del problema del origen del lenguaje en la misma época que Deleuze escribe *LDS*. Además del señalamiento de Derrida del re-planteamiento en términos de generativismo. Deleuze buscará re-formular esta problemática a partir de cierta poética que Nietzsche esboza en sus estudios de retórica.

<sup>298</sup> Aquí Deleuze se refiere a los procedimientos dualistas o binarios que la sociolingüística utiliza al analizar el problema del bilingüismo y del dominio múltiple y mundial del inglés americano sobre las otras lenguas, pero que quedan en la simple oposición de una lengua alta y una lengua baja, de una lengua mayor y de una lengua menor, de una lengua de poder y una lengua del pueblo, cfr. *AL*, p. 10.

el uso del lenguaje es, otra vez, el índice y un manera de expresar la constelación problemática que se plantea para y en el pensamiento como el de una determinada génesis del lenguaje. El problema de la génesis del lenguaje y su manera de plantearlo (dar-por-supuesto/génesis) se repiten, en Nietzsche y en Deleuze, al trabajar cuestiones diferentes. Los procedimientos deleuzianos preparan una determinada génesis compleja.

En el texto *Sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral* Nietzsche modifica la manera de plantear la problemática de la génesis del lenguaje, y la dirige hacia la problemática -que Deleuze trabaja en *LDS* y afirma es la de los post-platónicos<sup>300</sup> - de la relación entre el lenguaje y las cosas: “Por otra parte, ¿qué sucede con las convenciones del lenguaje? ¿Son tal vez productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”<sup>301</sup>. La distinción dar-por-supuesto/génesis es desplazada hacia la versión convenciones/cosas. Las distinciones se remueven e incorporan puesto que conforman una sola embrollada constelación problemática: la de un lenguaje que refiera el poder genético.

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>300</sup> Es interesante la selección de los estoicos y de los epicúreos para pensar el lenguaje. Se podría conjeturar una discusión con Heidegger. En el texto “Tiempo y ser” Heidegger hace una acusación a los pensadores estoicos:

La relación entre el mostrar y lo por él mostrado –relación nunca desarrollada puramente, en sus propios términos y los de su origen- se transforma más tarde en una relación convencional entre un signo y un designado. [...] Desde los tiempos del helenismo (Stoa) el signo procede de un fijamiento, se le decreta como el instrumento para una designación mediante la cual la representación está enfocada y dirigida de un objeto sobre otro objeto. Designar ya no es mostrar en el sentido de un dejar-aparecer. La alteración del signo de algo que muestra a algo que designa reside en la mutación de la esencia de la verdad. (p. 182)

En resumen, los estoicos han degradado (otra manera de hablar de la mutación), han olvidado los poderes del lenguaje que, según Heidegger, en Aristóteles y Platón se vislumbran: un lenguaje que haga patente lo que se muestra o ἀποφαίνεσθαι, lenguaje que signe el advenimiento de la verdad.

Foucault en *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx y Deleuze en LDS* piensa a partir de y con los pensadores opuestos a la tradición platónica: los sofistas, los rétores, los gramáticos antiguos, los estoicos. Habría que leer cuidadosamente estas selecciones en el pensamiento, y, sobre todo, tomarlas en cuenta.

<sup>301</sup> Nietzsche. *Op. Cit.*, p. 88.

Las distinciones nietzscheanas son recíprocamente transformables: dar-por-supuesto=convención y génesis=cosa, o dar-por-supuesto/cosa y convención/génesis. Porque el problema que constituye el texto no es el de explicar la posibilidad de una creación poética opuesta a unas convenciones rígidas y ya institucionalizadas por una tradición o una sociedad, tampoco el de la posibilidad de decir a partir de un código convencional lo nuevo que se genera fuera del código, y mucho menos el de la creación de nuevos lenguajes y, consiguientemente, de nuevas convenciones sociales y humanas que darían sentido al mundo natural amenazante. Puesto que ni convención es uso reglamentado y ya codificado de la sociedad -antes bien es allí un “medio de conservación”, una manera agonística de subsistir<sup>302</sup>-, ni cosa es un objeto puesto por un sujeto a cuya verdad se accede de cierta manera -toda cosa es una “enigmática X”, “sólo una X que nos resulta inaccesible e indefinible”, de la que sólo se tienen impresiones y efectos.

La discusión en la que aquí se inmiscuye Nietzsche es la de saber si la función y los poderes del lenguaje se agotan en manifestar, expresar o comunicar (de un hombre a otro hombre, de las cosas al lenguaje, de las cosas al hombre, del lenguaje al hombre) de manera burda y empíricamente adecuada algo así como una verdad, concepto o esencia de las cosas<sup>303</sup>. Y, más exactamente, si es que las funciones referenciales o de designación del

---

<sup>302</sup> Es que una convención en este texto, pero es posible afirmar que en el pensamiento de Nietzsche también, es dable pensarlo propiamente no como prejuicio, como ley, como fondo común social de donde extraer lo debido para hacer o decir, sino habría que hacerlo resonar con las nociones de conveniente (πρεπον), convincente (πειθο) y de convenio. Una convención se interpreta con relación a la vida y la subsistencia de cierta manera de vivir, así escribe Nietzsche: “[...] la obligación que, para existir, impone la sociedad: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales, o bien –hablando en términos morales-: [...] la obligación de mentir de acuerdo con una convención firme, de mentir gregariamente según un estilo obligatorio para todos” (p. 92). Una convención es una manera conveniente de subsistir en un cierto determinado momento de peligro.

<sup>303</sup> Problema de la teoría del conocimiento moderna en su versión científicista -y de la “pobreza de experiencia”, cfr, Benjamin, Walter. “Sobre el programa de la filosofía futura” en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, pp. 7-19- de la relación de representación del sujeto con el objeto (¿cómo saber si la idea que el sujeto elabora de una cosa es al menos semejante a la cosa que representa? ¿cómo

lenguaje a las cosas se describen adecuadamente en términos de la imagen de génesis del lenguaje que opone una relación presupuesta y dada naturalmente (φύσει) y una relación presupuesta y dada convencionalmente (θεσει)<sup>304</sup>. Puesto que lo que hace Nietzsche en el texto es problematizar la manera de funcionar de la técnica referencial: ¿cómo funciona la referencia, qué produce, a qué cosa remite? Y es que hay que atender con amor y precaución, puesto que en ningún momento Nietzsche reniega de la función designadora del lenguaje, por ninguna parte la problemática de una cierta génesis del lenguaje excluye absolutamente el poder judicativo del lenguaje (*El árbol es verde*), antes bien, el texto se dedica a re-valorar y re-interpretar esa función en términos de tal problemática. Otra imagen y ejercicio de la función referencial del lenguaje: designación de la génesis, o génesis *del* lenguaje y lenguaje *de la* génesis. Por ello, Nietzsche pregunta: “¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”

Nietzsche se ve urgido a trabajar este problema de la referencia según un determinado funcionamiento retórico del lenguaje, y escribe:

“No existe en absoluto una «naturalidad» no retórica del lenguaje a la que acudir: *el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas*. La fuerza que Aristóteles llama retórica, la que consiste en *desenmarañar y hacer valer, para cada cosa lo que es eficaz y produce impresión*, es, al mismo tiempo, la *esencia del lenguaje*, el cual guarda la misma relación -mínima- que la retórica a lo verdadero, a la esencia de las

---

determinar la representación como adecuada?) -que tiene la forma de la teoría aristotélica de las pasiones del alma como signos, indicios o denotaciones de las cosas-, y al que Nietzsche responde:

Ahora bien, en mi opinión la «percepción exacta» -es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto- es un absurdo contradictorio, pues entre dos esferas absolutamente dispares, como son el sujeto y el objeto, no existe ninguna casualidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino a lo sumo un comportamiento *estético*, quiero decir, una transposición indicativa, una traducción balbuceante a un idioma totalmente extraño, para lo cual, en cualquier caso, se requiere una esfera y una fuerza intermedias, libres en cuanto a su capacidad poetizadora e imaginativa (Nietzsche, *Op. cit.*, p. 95)

Entre la cosa y el sujeto no hay “percepción adecuada” sino “traducción balbuceante” y “transposición indicativa”, entre el sujeto y el objeto no hay más que estética.

<sup>304</sup> Nietzsche afirma en la parte “Del origen del lenguaje” que con la manera que re-formula la génesis del lenguaje “[...] quedan recusados todos los ingenuos puntos de vista anteriores. Entre los griegos, el problema de saber si el lenguaje es *thesei* o *physei* [...]” (p. 178).

cosas; no pretende instruir, sino *transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetiva. El hombre que conforma el lenguaje [...] aprehende [...] excitaciones: no devuelve sensaciones, sino simples copias de las mismas. Las sensaciones provocadas por una excitación de los nervios, no alcanza a la cosa en cuanto tal: dicha sensación aparece al exterior a través de una imagen. De todos modos todavía queda por saber cómo una imagen sonora puede traducir un acto del alma [...] No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino nuestra manera de relacionarnos con ellas, lo pithanón*<sup>305</sup>

Aquí Nietzsche no parece interesado en pensar una supuesta naturaleza del lenguaje (que como toda naturaleza sería su-puesta), sino eso que es lo *pithanón* del lenguaje (en griego *πιθανόν*<sup>306</sup>, y de acuerdo a los estoicos: “*Πιθανον* es un *ἀξιωμα* que arrastra [*αγον*] al asentimiento [*συγκαταθεσιν*] [...]”<sup>307</sup>) -puesto que su pensamiento no se halla bajo el control de la problemática de la arbitrariedad o adecuación del signo en el funcionamiento referencial del lenguaje. Todo el armamento especulativo que allí se despliega (la producción y re-producción de impresiones, la excitación nerviosa, la eficacia de una imagen, la técnica) trata de caracterizar las potencias del lenguaje. La aceptación de un funcionamiento retórico del lenguaje busca elaborar la problemática del lenguaje en términos de potencias que produzcan impresiones en los cuerpos. Y es que hay que, con un cuidado obsesivo, describir la tarea de la *τεχνη*<sup>308</sup> retórica en Nietzsche: desenmarañar y

---

<sup>305</sup> *Ibid*, pp. 140.

<sup>306</sup> El término *πιθανος* tiene cinco sentidos principales en griego: 1) que es capaz de persuadir, que algo u alguien es persuasivo o creíble; 2) que algo agrada, que es agradable o capaz de; 3) que algo es plausible, verosímil o probable; 4) que alguien es crédulo; y 5) que alguien es obediente o dócil. El verbo que le corresponde es *πιθεο* (-ω) que signa el obedecer. Pero también tiene la misma raíz que *πειθο* o la persuasión. Pero también con *παθος*, con pasión. *Πιθανον-πειθο-παθος* funcionan en la teoría estoica, sofística y nietzscheana del lenguaje como un solo mecanismo.

<sup>307</sup> Laercio, Diógenes. *Los filósofos estoicos*, VII, 75, 1.

<sup>308</sup> Nietzsche es inequívoco, cuando plantea una retoricidad del lenguaje hay que entenderlo en términos de técnica. La retórica es la *τεχνη* del y como lenguaje. Por ello escribe en la página 169 de “Extractos del curso de historia de la elocuencia griega”: “... *Ars, techne*, designa la técnica *retórica kat`exochen* [por excelencia] [...]” No hay esencia del lenguaje, hay técnica.

hacer valer, para cada cosa lo que es eficaz y produce impresión, es decir, caracterizar el lenguaje como fuerza<sup>309</sup>.

El lenguaje es caracterizado en términos sofísticos de eficacia, poder, potencia, producción de efectos<sup>310</sup>. Pero si funciona como producción de impresiones, es porque la

---

<sup>309</sup> Nietzsche hace un uso tramposo de la definición aristotélica de retórica. En *Retórica*, I, 2, 1335b 25-26 Aristóteles la definió como “[...] la facultad [δυναμις] de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer [πιθανον]”. Pero en el apartado “Concepto de retórica” del libro *El libro del filósofo*, Nietzsche confronta dos conceptos de retórica (una centrada en la personalidad individual, la otra en el libre juego de las potencias) que la antigüedad había conocido. La segunda es la aristotélica que utiliza en el texto *Sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral*, pero la primera es la de los sofistas Corax y Tisias: *retorike esti peithous demiourgos* (la retórica es creadora y dueña de la persuasión). De esta definición afirma: “Resultaba difícil incluir en el *horismós* [limitación, definición] el *peithein*, el *dicendo persuadere*, ya que el efecto no es la esencia de la cosa en cuestión, y, además, en los mejores discursos, a veces, la persuasión falla” (p. 128). Nietzsche parece no hacer caso del uso del concepto δυναμις en Aristóteles -como fuerza del alma para perfeccionarse- y lo confunde con δημιουργος -como fabricante, artesano o productor.

Jean-Pierre Vernant en *Sociedad y pensamiento en la antigua Grecia* afirma que δημιουργος es, en Homero y Hesíodo, el productor del pueblo, el obrero popular o artesano. Y se utiliza el término para delimitar a todas aquellas actividades que, en favor de un δημος [pueblo], se ejercen fuera del οικος [casa]. Para Homero y Hesíodo estas actividades no producen nada, pues hasta un mendigo es nombrado δημιουργος. Por ello, se contraponen al agricultor que trabaja, se esfuerza en el πονος [trabajo esforzado]. La vida sin trabajo esforzado del δημιουργος se contrapone a la vida sometida al arbitrio divino. Para Homero y Hesíodo, lo mismo que para Platón, los agricultores, si trabajan, hacen algo: πραξις [acción]. Πονος y δημιουργος se contraponen como lo privado-divino a lo público-técnico. Para cierto pensamiento religioso griego el δημιουργος está muy cerca de la ποιησις de las τεχναι, y, por ello, de la producción inútil. No así para los sofistas que consideran a la ποιησις y a la τεχνη la acción propiamente humana.

Nietzsche somete a la definición de Aristóteles a una lectura sofística, ya que el lenguaje del que habla Nietzsche es un lenguaje de la πειθο antes que, como en Aristóteles, un lenguaje para signar la ουσια de la cosa, el υποκειμενον. Por ello escribe que la persuasión y su efecto “no es la esencia de la cosa en cuestión”. Antes bien “falla” al decir la esencia por que el lenguaje pretende primeramente afectar, alterar. Nietzsche lo dice, mientras que para Aristóteles la retórica busca los medios para encontrar la manera que la verdad de “cada caso” se mencione, para los sofistas la “cosa en cuestión” se juega en la fuerza persuasiva, o mejor, *pithanón*.

<sup>310</sup> El lenguaje se caracteriza por sus efectos, por su poder de impresionar o excitar. Este poder se llama persuasión. Nietzsche retoma en esta definición del lenguaje la problemática sofística. Jean-François Lyotard, en la sesión del 07/02/1975 dentro de su curso *La lógica que nos urge. Curso sobre Nietzsche y los sofistas*, afirma del lenguaje sofista:

“El problema es saber quién decide quién ha ganado. ¿Quién tiene razón? Los sofistas dicen que el problema de saber quién tiene razón es un problema estúpido, grosero, vulgar. El problema es saber quién ha ganado. Es muy diferente. Los sofistas se plantean simplemente la cuestión de los efectos de cada una de sus tesis. Estas se sustentan siempre delante de un público, y es por lo efectos que el público experimentará de tal o de tal manera –y ustedes pueden ver que los efectos pueden ser muy sofisticados: pueden ser efectos artísticos-técnicos, meta-efectos, que no conciernen en absoluto a la convicción. [...] Se trabaja el discurso en vista de producir efectos. ¿La gente puede controlarlos? Los sofistas buscan efectivamente producir estos efectos, hacen presuposiciones sobre la manera en la que funcionarán sobre los auditores, pero evidentemente el mayor efecto será

fuerza misma es caracterizada en términos del mecanismo de impresión estoica, como excitación nerviosa: el lenguaje sólo produce efectos fisiológicos<sup>311</sup>. Su *τεχνη* funciona generando *αλλοιωσεις*. De allí la caracterización que elabora Nietzsche de la palabra: “¿Qué es una palabra? La reproducción sonora de una excitación nerviosa”<sup>312</sup>. Y Deleuze

---

siempre obtenido por un suplemento de arte [...]. Así pues, no se busca decir lo verdadero, ello no tiene ningún interés. He aquí un tipo de discurso que procede por los efectos. Es exactamente así que su posición de palabra se llama *techné*. Es un arte.[...] Lo que es importante, es que se habla para obtener efectos. Es evidente que la gente presente no pueden estar convencida, cuando se está en una posición de escucha de los sofistas [...] no se puede estar convencido” (en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)).

Liotard señala de pasada y rápidamente la lectura que los sofistas dieron a *πιθανον*. Marcel Detienne en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* afirma que *πιθανον* pertenece al igual que *πιστις*, *πειθο* y *κρατος* al mismo ámbito de la palabra mágico-religiosa. Pertenece al poder de realizar una potencia de gobierno. Los dioses “dicen y llevan a cabo”, “realizan mediante la palabra”, la palabra del adivino y del oráculo es una potencia, una fuerza que realiza: “La palabra provista de eficacia no está separada de realización; de entrada es realidad, realización, acción” (p. 65). La palabra mágica-religiosa en Grecia es “[...] un aspecto necesario de la *Alétheia*” (p. 69), toda palabra del adivino o del rey se realiza en el presente absoluto de su realización. Es, por ello, capaz siempre de persuadir, de realizar, de hacer creer. La verdad se identifica con esta eficacia o potencia.

Una modificación en la historia griega seculariza la palabra y la dirige hacia una agonística político-militar. Poco a poco la *πειθο* en el pensamiento filosófico, heredero de la palabra mágico-religiosa, se distingue de la verdad y se identifica a lo *ψευδος* y la *λεθη*: “[...] el plano de la *Aletheia-Dike-Pistis* está en las sectas filosófico-religiosas, radicalmente separado del de la *Peitho*” (p. 133). La potencia eficaz, por ejemplo en Platón, sólo se aceptará para la verdad, lo persuasivo es ineficaz, un error, una sola apariencia de verdad. Es con los sofistas y sus *Δισσοι λογοι* que la *πειθο* y el *πιθανον* adquieren todo su poder de realizar. La sofística es un pensamiento que no recurre a la noción de una verdad sustancial que soporta los cambios, sino a un engaño eficaz, a efectos superficiales. El *κρατος* en estado puro. Lo que importa en el lenguaje es persuadir -y no convencer, que es la versión platónica de la persuasión sofista; pues convencer siempre se dirige a las *δυναμεις* de una *ψυχη* a las que se vence al demostrar la verdad, lo que es mejor para ella de acuerdo a su esencia. La persuasión es la producción de una imagen eficaz. En el texto de los *δισσοι λογοι* se define un arte de engañar “[...] haciendo que el mayor número de cosas se parezcan a lo verdadero” (3, 10, apud *ibid*, p. 111), este arte puede ser la pintura, el arte de las imágenes. La *πειθο* sofista se dirige a las imágenes, no a la verdad. Pero las imágenes son los efectos producidos por las fuerzas ejercidas en la palabra. El *κρατος* es *εικων*. Por ello, el poeta Simónides afirma que “La palabra es la imagen [*εικων*] de la realidad”, efecto de una fuerza.

<sup>311</sup> Si por un lado Nietzsche modifica la definición aristotélica de la retórica con la sofística, por otro reformula la fuerza en términos estoicos de impresión. Es el concepto *τυποσις* el que hace funcionar toda la filosofía estoica. El conocimiento es para los estoicos fruto de una elaboración de una impresión. Puesto que afirmaban, según Diógenes Laercio, que el conocimiento funciona según los mecanismo de la *αισθησις* y la *φαντασια*, ambas se caracterizan como “impresión [*τυποσιν*] en el alma”. La palabra griega *τυποσιν* es, según Diógenes Laercio, una “traslación metafórica [*μετενηνεγμενον*]” de las señales impuestas en la cera por un anillo, pero después afirma que la impresión es una relación de *αλλοιωσις* entre cuerpos (VII, 50, 20). La fuerza de *πιθανον* del lenguaje, su “esencia”, es una capacidad de alterar los cuerpos. La persuasión es una desviación o modificación de un cuerpo. Por ello, debe describirse la relación del lenguaje con las cosas como un cuerpo a cuerpo. Nietzsche así obtiene unas consignas para su pensamiento de los poderes de la palabra: los efectos provocados son corporales y las imágenes producidas alteraciones materiales.

<sup>312</sup> Nietzsche. *Op. Cit.*, p. 89.



escribe en *LDS*: “Toda palabra es física, afecta directamente el cuerpo”<sup>313</sup>. Y hay que sacar todas las conclusiones de esta re-interpretación materialista-potencial, sofisticado-estoica, del lenguaje: la relación comunicativa hombre/hombre (πειθο) y la relación cosas/hombre (πιθανον) se caracterizan como impresiones. Pero, y esto es lo más difícil de caracterizar, la relación cosas/lenguaje pertenece al mismo ámbito fisiológico de alteraciones corporales (τυποσις<sup>314</sup>). Así como los cuerpos humanos no se relacionan con las cosas sino bajo la forma de potencias, del mismo modo la relación del lenguaje con las cosas se halla constituida como una impresión, como una alteración corporal. El lenguaje no se relaciona con la esencia de las cosas, sino solamente con impresiones o efectos. El problema de la génesis del lenguaje se encauza en este movimiento: el lenguaje se genera en una impresión, de acuerdo a una alteración potencial de las cosas. El lenguaje es productor de excitaciones, alteraciones, efectos<sup>315</sup>. Con estos tan pequeños señalamientos

---

<sup>313</sup> *LDS*, 13ª serie, p. 107.

<sup>314</sup> La palabra τυποσιν viene de τυπος, de ella proviene la palabra castellana *tipo*, cuyos sentidos son muchos, van desde el golpe, la marca impresa por un golpe, la huella, la impronta, el sello, los caracteres grabados y signos de escritura, imagen, figura, modelo, ejemplar, síntoma de una enfermedad, carácter, complexión o constitución física hasta la forma de la expresión, la impresión de un ruido y la demanda contra un deudor. Esa ambigüedad se juega en la teoría del conocimiento estoica –también en Nietzsche y Deleuze–, ya que una impresión patológica tiene más que ver con la escritura o con el trazado que con la apropiación o el intercambio espiritual (en Platón) o la asimilación alimenticia (en Hegel).

<sup>315</sup> Podría problematizarse el concepto de efecto o de imagen que hecha a funcionar la sofística, puesto que su campo conceptual se aproxima al de fenómeno o al de una cierta apariencia. Clement Rosset en su texto *La anti-naturaleza* escribe de la técnica sofística:

“No se trata de que lo real sea negado: pero se confunde con su propia apariencia, que lo agota sin dejar «restos» idealistas y metafísicos. La apariencia no tiene aquí un sentido engañoso o peyorativo: la palabra φαίνομενον designa, por el contrario, la totalidad de lo real, al igual que cada hombre percibe y aprueba un aspecto. Al reducir el ser a la apariencia, el pensamiento sofista obedece a una inspiración rigurosamente materialista: no se trata de eliminar la realidad de las apariencias, sino, por el contrario, de afirmarla sin ambages [...]” (pp. 151-152).

Pero tal caracterización hace eco del § 54 de *La ciencia jovial*, en la que Nietzsche afirma: “¡Qué es para mí ahora la «apariencia»! En verdad, no es lo opuesto a una esencia cualquiera [...]. La apariencia es para mí lo que actúa y lo viviente mismo, yendo tan lejos en su burla de sí misma como para hacerme sentir que aquí no hay no hay más que apariencia, luces fatuas y baile terrestre [...]”. Tanto Rosset, Deleuze y Lyotard (“Ello significa que Nietzsche habla desde un ámbito en el que el discurso filosófico no puede ser mantenido. La cuestión es saber que discurso sostiene, éste es precisamente el discurso del sofista”. Lyotard. *Op. Cit.*, sesión

Nietzsche se coloca en cierta línea sofística de pensamiento donde la problemática de la génesis *del* lenguaje y la de la relación palabra/cosa con-forman una misma constelación problemática. Sexto Empírico escribe que Gorgias aseguraba que

El discurso nace a consecuencia de las cosas que desde el exterior nos afectan, a saber, las cosas sensibles: del encuentro [εγκυρησεως] con lo

---

del 06/0371975) sostiene que hay en Nietzsche una re-formulación del pensamiento sofista -respecto al pensamiento estoico sólo Deleuze lo sostiene, puesto que según él la apariencia es un efecto potencial como los que los estoicos y epicúreos estudiaban en la forma de simulacros o fantasmas.

Frente a este concepto de efecto se puede colocar una re-formulación del fenómeno. Aquella que re-elabora la noción de fenómeno y no la de fantasma. En *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre se halla un índice de esta re-elaboración:

“El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se apuntaba con ello a suprimir cierto número de dualismos que causaban embarazo a la filosofía, y a remplazarlos por el monismo del fenómeno. ¿Se ha logrado hacerlo? [...] Al reemplazar así una diversidad de oposiciones por un dualismo único que las fundamenta, ¿hemos ganado o perdido? [...] hay ahí un legítimo problema: *el del ser de ese aparecer*. [...] Lo que las precedentes consideraciones implican es que el ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar a la condición fenoménica [...]; y que, en consecuencia, desborda y funda el conocimiento que de él se tiene” (pp. 15-20)

Tal re-interpretación sartriana proviene de Martin Heidegger que en *El ser y el tiempo* § 6 ensaya pensar según la consigna “*La ontología sólo es posible como fenomenología*” (C, p. 47). Allí escribe:

“Como significación de la expresión «fenómeno» hay por ende que *fixar* ésta: *lo que se muestra en sí mismo*, lo patente. Los φαινόμενα, los «fenómenos», son entonces la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz [...] *Fenómeno* –el mostrarse en sí mismo– significa una señalada forma de hacer frente algo. *Apariencia*, por el contrario, mienta una relación de referencia dentro del ente mismo –y que es ella misma un ente–, de tal suerte que *lo que hace referencia* (lo que anuncia) sólo puede cumplir su posible función cuando se muestra en sí mismo o es «fenómeno»” (pp. 39-41)

Y termina expresando la ontología fenomenológica así: “«Fenomenología» quiere, pues, decir: *αποφαινεσθαι τα φαινόμενα*: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo” (C, p. 45).

Nietzsche reniega totalmente del concepto de fenómeno a favor de una noción poética o técnica de efecto o imagen, así en *Sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral* escribe:

La palabra «fenómeno» implica muchas seducciones, por lo cual la evito todo lo que puedo, ya que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico. Un pintor que no tenga manos y que se proponga expresar mediante el canto a imagen que tiene delante revelará en este cambio de esferas mucho más que lo que el mundo empírico descubre de la esencia de las cosas (p. 95).

Al realizar estas observaciones no se intenta el completo análisis de las diferencias y similitudes de las problemáticas antes enumeradas, pero sí se pretende marcar señales que sirvan para caracterizar mejor el intento deleuziano. Pues, si él afirma que lo que hace no es fenomenología, es más, que ataca directamente a cualquier forma de fenomenología en pos de una fisiología del acontecimiento, entonces habría, al menos, que tomar en cuenta el impulso que vehicula y poder describirlo. La elección de Nietzsche, que no es la de Husserl, en pensar el acontecimiento es ya suficiente signo de la diferencia.

líquido resulta para nosotros el discurso relativo a dicha cualidad; y de la presentación del color resulta el discurso que lo traduce. Siendo así, no es el discurso el que traduce lo que está fuera de nosotros, sino más bien es lo que está fuera de nosotros aquello que resulta revelador del discurso.<sup>316</sup>

Del mismo modo Nietzsche afirma una intempestividad del encuentro corporal: “Nuestras *expresiones verbales* no esperan jamás a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos proporcionen sobre la cosa un conocimiento exhaustivo y hasta cierto punto respetable. *Surgen en el momento mismo en que se siente la excitación*”<sup>317</sup>. Surge inmediatamente, en el momento de la impresión potencial y como reproducción de la alteración. El lenguaje es un efecto del encuentro entre cuerpos, y, a la vez, él mismo genera efectos: patología genética *del* lenguaje, efecto de potencias y potenciador de efectos. Así es como Nietzsche vuelve a poner en funcionamiento una patho-logía, esta vez del lenguaje.

En otra parte del mismo texto modifica la argumentación de la génesis del lenguaje apelando a una determinada naturaleza<sup>318</sup>. Se anota allí: “[...] cuando intentamos

---

<sup>316</sup> Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, 85.

<sup>317</sup> Nietzsche. *Op. Cit.*, p. 140. Esta referencia a una inmediatez intempestiva señala hacia la re-lectura que Nietzsche hace del problema de la génesis del lenguaje que tradicionalmente se resolvió con el “modelo catastrofista”. Derrida así llama, en el artículo “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas”, a la pretensión en Rousseau de que el lenguaje apareció de una “sola vez” y por una “catástrofe” que hace a la naturaleza salir de ella y desarrollar sus virtualidades.

Pierre Aubenque en el capítulo primero, “Ser e historia”, de *El problema del...* desarrolla una idea sobre la catástrofe en relación con la aparición de las artes que Aristóteles enuncia en *Meteorológicas*: “Las mismas opiniones reaparecen periódicamente entre los hombres, no una vez, ni dos, ni unas cuantas, sino infinitas veces” (I, 14, 351b 8 ss.). Pero asegura Aubenque que la reaparición periódica de las opiniones debe entenderse de acuerdo a idea cataclísmica del progreso de los conocimientos y de las artes del hombre. Así, interpreta ese pasaje del siguiente modo: “[...] la decadencia no es propia del hombre, puesto que las caídas sucesivas se deben a cataclismos cósmicos [...]” (pp. 72-73). A cada cataclismo los conocimientos y las artes sufren una regresión “perdiéndose cada vez”, y cada vez comenzando a ser re-inventados. No hay referencia de una utilización de esta teoría al lenguaje y su origen, sólo se utiliza, según Aubenque, para hablar de las artes y sus desarrollo. Pero es bien posible que Rousseau hubiera conocido esta tesis por Aristóteles o por algún autor aristotélico y la halla re-elaborado.

Nietzsche utiliza en lugar de la teoría catastrofista la teoría estoica de las αιτια σινεκτικαι, las causas próximas, inmediatas, que no necesitan tiempo para ejercerse. Por ello, afirma un cierto surgimiento del lenguaje repentino y pasional, un surgimiento inmediato, sin tiempo y entendido en términos de contacto entre cuerpos.

<sup>318</sup> Siempre es problemático el concepto de naturaleza en Nietzsche. Primero no es *natura* o φυσικς como esencia, función o forma. En el § 109 de *La gaya ciencia* Nietzsche hace la siguiente anotación: “¿Pero cuándo acabaremos con nuestras precauciones y protecciones? ¿cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras de dios? ¿cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿cuándo podremos

comprender a estos hombres superiores (de la Antigüedad) y sus pensamientos sólo como síntomas de corrientes espirituales, de instintos que siguen viviendo, tropezamos con la naturaleza. Lo mismo sucede cuando avanzamos hasta el *origen del lenguaje*<sup>319</sup>. La génesis del lenguaje se halla no en la naturaleza-esencia de las cosas -pues “Comparando las lenguas se vio claramente que resulta improbable su formación a partir de la naturaleza de las cosas”<sup>320</sup>-, sino en algo que Nietzsche llama instinto, carácter, o *ethos*<sup>321</sup>. Así se anota posteriormente: “... lo que no es más que *aparentemente histórico*, por ejemplo, las lenguas, que en realidad forman parte de los *productos de la naturaleza*.”<sup>322</sup> Así, escribe Nietzsche:

“Es preciso decir forzosamente que el origen del lenguaje *no* es cuestión de pensamiento.

*El lenguaje no es producto consciente, individual o colectivo.*

[...] El lenguaje es demasiado complicado para ser elaborado por un solo individuo; para serlo por la masa tiene demasiada unidad, es un organismo completo.

---

comenzar, nosotros hombres, *a naturalizarnos* con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?” Aquí Nietzsche distingue las “sombras de dios” de una “naturaleza pura”. Pero la pregunta que salta inmediatamente es: ¿cuál es el problema que Nietzsche trabaja con esta noción de “naturaleza pura”? En un fragmento póstumo de la primavera-otoño de 1881 (apud Jara, José. Nota 96 a *La gaya scienza*, p. 276) Nietzsche vuelve a la problemática: “Mi tarea: la deshumanización de la naturaleza y luego la naturalización del hombre, una vez que se ha ganado el concepto puro de «naturaleza»”. Ya en la *Introducción teórica sobre verdad...* Nietzsche había dado algunas formulaciones sobre la manera de entender la naturaleza: “[...] la naturaleza no conoce ni formas ni conceptos, ni por tanto géneros, sino sólo una X que nos resulta inaccesible e indefinible” (p. 91). Y afirma que deberíamos comprenderla como una “suma de relaciones” y de “efectos”.

La problemática es la de la  $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  estoica. Rosset en *La anti-naturaleza*, al trabajar a Cicerón, caracteriza así la natura para los estoicos: “[...] se descubre que la naturaleza, sea cual sea la definición propuesta, está en cualquier caso considerada como una fuerza (*vis*): si nos negamos a ver en ella una fuerza inteligente y orientada hacia un objetivo, al menos estamos obligados a considerarla como «una cierta fuerza desprovista de razón, que determina en el cuerpo los movimientos necesarios»” (p. 257). La naturaleza es una suma de fuerzas, de efectos que se determinan o se efectúan como movimientos corporales. No hay nada de pensamiento de la esencia en esta imagen de la naturaleza estoica -por ello no se acepta aquí la esencialización de la naturaleza que Rosset cree encontrar en los estoicos. Nietzsche parece estar discutiendo lo mismo, una “naturaleza pura” funcionaría como una fisiología del azar.

<sup>319</sup> Nietzsche. *Ibid.*, “Fragmentos sobre el lenguaje”, p. 174.

<sup>320</sup> *Ibid.*, “Del origen del lenguaje”, p. 179.

<sup>321</sup> *Ibid.*, “Pureza, claridad y conveniencia de la «elocutio», p. 150. Aquí se prefiere alterar las problemáticas que acarrean tales palabras hacia el problema de las pasiones y del cuerpo.

<sup>322</sup> *Ibidem.*

Por tanto, no queda más remedio que considerar al lenguaje como producto del instinto, tal como sucede con las abejas, las hormigas, etc.”<sup>323</sup>

Pero, y permítase este salto interpretativo súbito<sup>324</sup>, todos esos conceptos (naturaleza, instinto, carácter o *ethos*) utilizados allí por Nietzsche hay que interpretarlos en términos de συστασις: co-funcionamiento de potencias, co-funcionamiento de alteraciones materiales.

Nietzsche sigue así con la interpretación sofisticado-estoica del lenguaje, por ello el lenguaje se caracteriza como un cuerpo -con todo y sus instintos, su carácter y su manera patológica de funcionar. Pues la *πειθο*, la *πιθανον* y la *τυποσιν* como conceptos para comprender la genética *de la* palabra nos precisan a volver, una y otra vez, a aquello que enseña Séneca en la Carta CXVII sobre lo corporal para los estoicos: “[...] todo lo que obra es cuerpo. [...] lo que toca a un cuerpo es cuerpo. [...] lo que se mueve es cuerpo. [...] es

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, “Del origen del lenguaje”, pp. 177-178. Nietzsche cita en este mismo texto una parte de la *Filosofía de la mitología* de Schelling donde el lenguaje es caracterizado como organismo: “Sucede con el lenguaje lo mismo que con el ser orgánico: creemos verlo formarse ciegamente y nos es imposible negar la insondable intencionalidad, hasta en los menores detalles, de dicha formación” (p. 181).

<sup>324</sup> Salto demasiado meditado. Es en el § 36 de *Más allá del bien y del mal* donde Nietzsche señala claramente la imagen y el ejercicio de pensamiento que ensaya:

Suponiendo que ninguna otra cosa esté «dada» naturalmente más que nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra «realidad» más que justo a la realidad de nuestros instintos, -pues pensar es tan sólo un relacionarse esos instintos entre sí-: ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no *basta* para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o «material»)? Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una «apariencia», una «representación» (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos, -como una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita-), como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, permanecen aún sintéticamente ligadas entre sí, -como una *forma previa* de la vida. -En última instancia, no es sólo que esté permitido hacer ese intento: es que, visto desde la conciencia del *método*, está mandado (Las cursivas son del autor).

Nietzsche intenta no una filosofía de la apariencia (un idealismo), del fenómeno (una fenomenología) o de la representación (empírica o trascendental), sino una fisiología de los efectos, una afectiva de las efectuaciones, un materialismo azaroso de las fuerzas. Y conforme a esa fisiología, a esa clínica según terminología de Deleuze, habría que intentar pensar el lenguaje: un cuerpo-lenguaje de las fuerzas corporales que generan efectos virtuales. Y a este tratamiento del lenguaje Deleuze lo llama lógica del sentido una patho-logía.

corporal, por tanto aquello que es hecho como aquello que hace [...].”<sup>325</sup> Por esta razón Nietzsche nos presenta su especulación sobre la génesis del lenguaje como un “examen histórico y fisiológico”<sup>326</sup>: el lenguaje es, a la vez, “[...] lengua de la afectividad [...].”<sup>327</sup> y tiene su “[...] origen en las pasiones [...].”<sup>328</sup> -una determinada paradoja parece esbozarse entre pasividad y productividad, entre pasión y génesis, que Deleuze nomina en *LDS* “génesis pasiva”.

Este examen histórico-fisiológico del lenguaje es caracterizado por Nietzsche en otra parte como filología. De ella anota: “La filología ... es ... ciencia de la naturaleza en la medida en que se esfuerza por sondear el instinto más profundo del hombre, el instinto del lenguaje”<sup>329</sup>. La filología es el desenmarañamiento y la evaluación de las potencias del lenguaje. La filología como examen fisiológico de esos cuerpos virtuales llamados lenguas. “Filología de la existencia”<sup>330</sup> que examina la región específica del campo virtual donde la génesis patológica y la pasión genética del lenguaje se producen. Así, si la retórica como *τεχνη* examina fisiológicamente “cada cosa” en su eficacia y sus fuerzas (la *τυποσιν* de las cosas), la filología examina fisiológicamente el “instinto del lenguaje” en su eficacia y

---

<sup>325</sup> Séneca, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*, carta CXVII, pp. 108-110.

<sup>326</sup> *Ibid*, p. 179.

<sup>327</sup> *Ibid*, “Fragmentos sobre el lenguaje”, p. 173.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> Nietzsche. “Fragmentos sobre el lenguaje”, p.175.

<sup>330</sup> La expresión es de Peter Sloterdijk, la usa en su libro *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, p. 45. El argumento de Sloterdijk, que aquí se sigue, es afirmar que a la aparición de *El origen de la tragedia* Nietzsche produce un desplazamiento en la imagen y el ejercicio de la ciencia filológica, pues ahora se tratará de estudiar “[...] el terreno de juego de bruscas y sombrías energías y del cuerpo sonoro de fuerzas universales y anónimas” (p. 44). Así, según Sloterdijk, “[...] lo vital se convirtió cada vez más en objeto de los estudios filológicos” (p. 44), ya que la filología nietzscheana “[...] pretendía investigar las conexiones entre existencia y lenguaje” (*Ibidem*).

Ejemplos de este uso de la filología y del lenguaje en relación a las pasiones se hallan en Séneca. En la carta CXXI anota: “[...] enseñame que eso que llaman [los más, el vulgo] felicidad es algo ligero y vano, y cómo se convierte en infelicidad con la misma facilidad con que se le añade una sílaba”. La relación entre la pasión felicidad y la pasión infelicidad y su distinción se tratan en términos de prefijos. La sílaba *in* convierte la palabra felicidad en infelicidad, pero lo escrito supone que con “la misma facilidad” con la que se “añade” entre palabras se transforma la pasión felicidad en infelicidad propuesta por el vulgo.

sus fuerzas (lo *πιθανον* del lenguaje). La *τεχνη ρετορικη* permite estudiar la génesis patológica del lenguaje (¿cuál es la relación entre los cuerpos y el lenguaje? ¿de dónde le viene al lenguaje el poder de afectar? ¿acaso no de que es también un cuerpo?) y la filología permite estudiar las metáforas extintas<sup>331</sup> (“errores petrificados”) que han sido convenientes en ciertos determinados acontecimientos o potencias genéticas del lenguaje (¿por qué ciertas convenciones han sido convenientes en ciertos momentos? ¿de dónde han sacado su persuasión ciertas maneras de vida y convivencia? ¿de dónde les vino a determinadas instituciones pasionales su dominio sobre otras diferentes en circunstancias precisas?). La filología en este sentido se caracterizaría como el estudio de los desplazamientos metafóricos habituales del cuerpo-lenguaje que han convenido en y para ciertos acontecimientos -en estos planteamientos nietzscheanos estos desplazamientos habituales no son tratados en términos de una cierta memoria, antes bien hay un cierto pensamiento del hábito o del *εθος*, un pensamiento de los hábitos incorporados por los cuerpos al enfrentarse a los acontecimientos y utilizados como “medios de conservación”. La cuestión en Nietzsche es que no es posible estudiar la génesis del lenguaje como patología corporal (como retórica fisiológica) sin, a la vez -en el mismo movimiento y con el mismo funcionamiento-, estudiar las fuerzas y los habituales efectos (como filología fisiológica) producidos por el cuerpo del lenguaje.

Así pues, la génesis del lenguaje se genera como efecto virtual en el intercambio pasional (de una pasión genética o *τυποσιν*), pero el lenguaje mismo genera pasiones como cualquier otro cuerpo (como lengua de las afecciones o *πιθανον*). Así se llega a la

---

<sup>331</sup> Nietzsche en “La expresión por tropos” (p. 161) afirma que “[...] una lengua es un diccionario de metáforas extinguidas.” Al hacerlo Nietzsche no piensa en términos de los significados históricos de las palabras, sino en términos de los desplazamientos que han sido convenientes en cierto momento. Un diccionario es el compendio de esos mecanismos que ya han funcionado en otra determinada situación.

aceptación nietzscheana del lenguaje como un cuerpo singular y diferente a los otros cuerpos. Un cuerpo entre otros cuerpos<sup>332</sup> -teoría inmanentista y materialista del lenguaje. Es desde y con esta imagen y ejercicio que se problematiza el concepto de referencia y se re-elabora su problemática<sup>333</sup>: ¿cómo un cuerpo puede remitir, referir, querer decir,

---

<sup>332</sup> Nietzsche y Deleuze se colocan en cierta línea en la que Lucrecio en *De rerum natura* piensa la voz y el lenguaje:

“El sonido y la voz se oyen primero cuando sus elementos insinuados en el oído, el órgano tocaron, porque de corporal naturaleza debemos confesar que se componen el sonido y la voz, puesto que impelen los sentidos. La voz frecuentemente lastima la garganta, y los clamores la tráquea irritan [...]. Así que las palabras y las voces constan de corporales elementos, supuesto que nos pueden hacer daño [...]” (IV, 523-572)

“Enseñó al hombre la Naturaleza las varias inflexiones de la lengua, y la necesidad nombró las cosas. Así como los niños en la infancia, por no poder darse a entender, acuden a los gestos y muestran con el dedo los objetos presentes, cada uno siente en sí mismo aquellas facultades que puede usar. [...] ¿Será, por fin, acaso maravilla que, teniendo los hombres voz y lengua, diesen distintos nombres a las cosas según les afectasen, cuando oímos la variedad de voces y sonidos que hacen los animales y las fieras conforme se suceden en sus almas el miedo o el dolor o el regocijo? [...] Pues si las diferentes sensaciones al animal obligan, siendo mudo, a proferir sonidos diferentes, ¿cuánto más natural es que haya el hombre podido designar diversas cosas entonces con sonidos peculiares?” (V, 1028-1090)

Lucrecio piensa que el lenguaje humano es como el grito de los animales, la diferencia se produce por la diferencia de cuerpo. Es una diferencia fisiológica, según los efectos que producidos por ciertas potencias corporales.

Lucrecio extrae su imagen y ejercicio del lenguaje de Epicuro. En la *Carta a Heródoto* (75) éste escribe: “Por tanto los nombres desde el principio no se formaron por convención, sino que la propia naturaleza de los hombres percibieron las sensaciones propias según cada pueblo y adquiriendo las propias representaciones formaron la palabra según cada sensación y cada representación, de forma que resultó algo diferente según los lugares y pueblos”. Epicuro señala la génesis patológica del lenguaje, y, además, un cierto funcionamiento del lenguaje en términos de singularidad. El lenguaje se determina como lógica de la singularidad, lógica de las impresiones singulares.

Los estoicos compartían esta imagen e interpretación del lenguaje como un cuerpo independiente y diferente de los otros. Diógenes Laercio refiere que la teoría del lenguaje estoica tenía como punto de partida una creencia muy difundida (*πλειστοις δοκει*): la voz (*φωνη*). Esta es definida como “aire percutido”. La voz según Diógenes es un cuerpo (produce un efecto) y es el objeto sensible propio del oído. Pero de acuerdo a esta caracterización tanto los animales como los hombres tienen voz. La diferencia se juega en términos fisiológicos. En el animal el aire es percutido por un “impulso” (*ορμη*). En cambio, en el hombre la voz es “articulada” (*εναρθρος*) y procede de la razón. Pero la razón en los estoicos debe entenderse como ese desplazamiento singular de azar que mantiene un cuerpo como un determinado devenir. La diferencia es la manera que animales y hombres responden ante el azar. La articulación debe comprenderse a partir de la relación entre el cuerpo del lenguaje y un diferente cuerpo. Así se preguntará siempre en la dialéctica estoica si un *corpus* lingüístico está o no articulado a un cuerpo diferente.

<sup>333</sup> En *F* Deleuze re-lee así la problemática foucaultiana de la relación entre lo visible y lo enunciable en *Las palabras y las cosas*, cito por extenso:

Así pues, ¿de qué forma la no relación es una relación? O acaso hay una contradicción entre estas dos declaraciones de Foucault: por un lado, «por



expresar, significar a otro cuerpo? O más formalmente: ¿cómo un con-junto de potencias con sus pequeñas o grandes alteraciones, con sus pillajes determinados y singulares puede referirse a otra συστασις singular y diferente<sup>334</sup>? Pero para re-elaborar el funcionamiento

---

más que se diga lo que se ve, lo que se ve nunca aparece en lo que se dice, y por más que se haga ver, mediante imágenes, metáforas, comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que resplandecen no es el que despliegan los ojos, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis»; por otro «entre la figura y el texto hay que admitir toda una serie de entrecruzamientos, o más bien ataques lanzados entre una y otro, flechas dirigidas contra el blanco adverso, labores de zapa y de destrucción, lanzazos y heridas, una batalla...», «cataratas de imágenes en medio de las palabras, relámpagos verbales que jalonan los dibujos...», «incisiones del discurso en la forma de las cosas», y a la inversa [Deleuze cita *Las palabras y las cosas*, p. 25, y *Esto no es una pipa*, pp. 30, 48, 50]. Los dos textos no se contradicen en nada. El primero dice que no existe isomorfismo u homología, ni forma común a ver y a hablar, a lo visible y a lo enunciable. El segundo dice que las dos formas se insinúan una en otra, como en una batalla. La invocación de una batalla significa precisamente que no existe isomorfismo (pp. 94-95)

Y es que Deleuze lee la relación foucaultiana de las palabras y las cosas en términos de lucha de fuerzas. Sólo un análisis de las estructuraciones de las fuerzas pudo, según Deleuze, darle a Foucault las herramientas para *renvertir* el estructuralismo. De allí el ataque a la noción de isomorfismo u homología en el estructuralismo. Nietzsche contra el estructuralismo, cfr. además Derrida, Jacques. “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas”.

Se podría fácilmente mostrar que la problemática cosas visibles/lenguaje ya está en Gorgias: “[...] incluso aunque la palabra tenga realidad, difiere del resto de lo real, y en especial los cuerpos visibles son diferentes de las palabras, ya que lo visible es captado por un órgano y la palabra por otro” (Sexto Empírico. *Op. cit.*, VII, 65 y ss.). O también: “Los cuerpos visibles son completamente diferentes de las palabras. Pues el medio por el que se capta lo visible es completamente diferente de aquel por el que se captan las palabras. Siendo así, el discurso no revela en modo alguno la mayoría de las cosas a que se refiere [τα υποκειμενα], de la misma manera que unas cosas no revelan en modo alguna la naturaleza de otras” (*Ibid.*, 83-87). La problemática se plantea en términos de cosas que remiten a otras cosas, o, mejor, de cuerpos batallando con cuerpos.

<sup>334</sup> Este es el problema de los sofistas de la referencia del lenguaje a las cosas. Pierre Aubenque caracteriza así las teorías sofísticas. En el *Adversus matematicos* (VII, 84 y 86) de Sexto Empírico se halla esta cita de Gorgias para caracterizar esa problemática:

“El medio que tenemos de expresar es el discurso [ω γαρ μηνυομεν εστι λογος], y el discurso no es aquello a que se refiere, no es lo ente [λογος δε συκ εστι τα υποκειμενα και οντα]; por tanto, lo que nosotros comunicamos a los demás no es o ente, sino el discurso, que es diferente de aquello a que se refiere. Como el discurso es una cosa [υποκειμενον] y un ser, es imposible que nos revele la cosa [υποκειμενον] a que se refiere y el ser”

El lenguaje es una cosa entre las cosas, un cuerpo entre cuerpos. Así el problema se centra en la manera de relacionarse de un cuerpo a otro, de un ente a otro ente. Esta relación de un cuerpo con otro se llama referencia.

No se acepta aquí la idea de Aubenque de que “Gorgias ignora el desdoblamiento en cuya virtud el discurso como realidad sensible quedaría borrado ante otra realidad *significada* [...]” (p. 100). Con ello termina atribuyéndole a Gorgias la idea de un “carácter sustancial, cerrado sobre sí mismo, del discurso” (p. 101). El problema de esta idea es que asume que el lenguaje es significativo o judicativo solamente, haciendo caso omiso de la teoría de la palabra que se ensaya en los sofistas. Contrariamente, se acepta la idea de que

de la referencia como relación entre cuerpos Nietzsche debe aventurar primeramente una diferente caracterización del signo. Signo no es ya lo que era para toda una imagen de pensamiento, y eso que San Agustín define tan bien: “Un signo es una cosa que además de la imagen asimilada por los sentidos, hace venir por sí misma al pensamiento alguna otra cosa”<sup>335</sup>. Signo no es ya relevo o sustituto<sup>336</sup>. En el apartado “Del origen del lenguaje”

---

todas las tesis sofisticadas “[...] descansan en un principio común: el de la adherencia de la palabra y el ser, [...] una unidad real [...]”(p. 103). Esta adherencia es lo que el llama una “teoría inmanentista del lenguaje”, ambas “realidades” palabra y ser son cuerpos que se confrontan en ciertos determinados momentos.

<sup>335</sup> Apud Barthes. *Op. Cit.*, p. 36, nota 28. Toda la cuestión se batallará en la manera y el funcionamiento de ese “hacer venir”.

<sup>336</sup> Michel Foucault en *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx* asegura que en el día de hoy es posible una diferente manera de utilizar y conceptuar el signo. Afirma que “[...] cada cultura, es decir, cada forma cultural de la civilización occidental, ha tenido su sistema de interpretación, sus técnicas [...]” (p. 7). Y que tiene un “sueño”, el de “[...] constituir algún día una especie de Corpus general, una Enciclopedia de todas las técnicas de interpretación que hemos conocido desde los gramáticos griegos hasta nuestros días” (p. 5). Tal Enciclopedia tendría como “introducción general” una consigna, la de que “[...] el lenguaje en las culturas indoeuropeas ha producido siempre dos clases de sospecha [...]” (p. 6) -así cada forma cultural sería una forma determinada de “sospechar”-:

- 1) lo que los griegos llamaban *allegoria e hyponoia*”: “[...] la sospecha de que el lenguaje no dice exactamente lo que dice. El sentido que se aprehende, y que se manifiesta de forma inmediata, no tiene quizás en realidad sino un sentido menor que protege, encierra, pero a pesar de todo, transmite otro sentido; éste sería a la vez el sentido más importante y el sentido «que está por debajo»”;
- 2) el *semáion* de los griegos: la sospechas de que “[...] el lenguaje rebasa la forma propiamente verbal, y que hay muchas otras cosas que hablan y que no son lenguaje. Después de todo se podría decir que la naturaleza, el mar, el susurro de los árboles, los animales, los rostros, las laderas que se cruzan, todo esto habla; puede que haya lenguajes que se articulan en formas no verbales” (p. 6)

Y Foucault, con estos instrumentos especulativos (el *semáion* y la *allegoria*, o el sentido y la expresión, en la nomenclatura deleuziana), diagnostica el lenguaje en nuestra época: “Estas dos sospechas [...] no han desaparecido, y siguen siendo todavía contemporáneas nuestras, ya que [las] hemos vuelto a pensar, precisamente a partir del siglo XIX [...]” (p. 6). Por ello, se le impone estudiar las técnicas contemporáneas de interpretación, estudiar las maneras de ejecutarse de las sospechas actualmente –“Para entender qué sistema de interpretación fundamentó el siglo XIX, y, como consecuencia, a qué sistema de interpretación pertenecemos nosotros todavía [...]” (p. 7). Foucault acepta que a partir de los siglos XVII y XVIII, con el pensamiento cartesiano y baconiano, la manera clásica, basada en la semejanza, quedó en “entredicho”. Y sólo hasta la aparición de los pensamientos de Marx, Nietzsche y Freud se situó “[...] una nueva posibilidad de interpretación y [se ha] fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica” (p. 9). La alteración que se despliega en las técnicas de interpretación actuales se ejerce como y en una re-interpretación del signo: Marx, Nietzsche y Freud, afirma Foucault, “Han cambiado en realidad la naturaleza del signo y han modificado la forma en que generalmente se interpretaba el signo” (p. 11). Para Foucault el signo en esta “hermenéutica” emplazada en estos pensadores no es la referencia a otra cosa, o la remisión a un algo original o esencial (ya cosa o ser del mundo, intención de un sujeto o estructura del lenguaje), antes bien “[...] adquiere [una] nueva función de recubrimiento de la interpretación” (p. 21). Ahora “[...] la interpretación precede al signo [...]” (p. 20), los signos no son significantes unidos a su significado, sino que son

Nietzsche anota: “En lugar de la cosa, la sensación no aprehende más que un *signo*. [...] *el lenguaje es la retórica* porque únicamente pretende transmitir una *dóxa* [un efecto potencial], no una *epistéme* [una verdad de la esencia]. [...] el lenguaje no expresa nunca jamás una cosa en su integridad, sino que se limita a *señalar un signo que le parece relevante*”<sup>337</sup>. Caracterización del signo como señal. Pero, ¿señal de qué? ¿cómo funciona una señal?

En la *Introducción teórica sobre la verdad...* Nietzsche se ocupa largamente de ello y anota, abundando primeramente sobre su negación a interpretar la relación lenguaje/cosas en términos de una referencia burda y empírica de la verdad o esencia de las cosas:

“Ahora bien, el hecho de concluir en una causa exterior a nosotros a partir del estímulo nervioso es ya el resultado de una aplicación errónea e injustificada del principio de la razón. [...] Comparados entre sí, los diversos lenguajes demuestran que con las palabras nunca jamás se llega a la verdad, a una expresión adecuada, pues si no, no existirían tantos idiomas. [...] Por tanto, en la génesis del lenguaje no existe un proceso lógico y todo el material en el cual y con el cual trabajará y construirá más adelante el hombre de la verdad, el investigador, procede, si no del reino de Jauja, tampoco desde luego de la esencia de las cosas”

Pues si el funcionamiento del lenguaje es retórico, es decir, una técnica corporal de producción de impresiones sobre otros cuerpos, entonces el problema de la referencia debe re-plantearse en los términos de esta determinada constelación problemática:

Si la verdad fuera el único elemento determinante en la *génesis del lenguaje* y el punto de vista de la certeza lo fuera de las *designaciones*, ¿cómo podríamos legítimamente decir: la piedra es dura como si conociésemos lo «duro» y no simplemente como una *excitación* totalmente subjetiva?

Es decir, ¿cómo el cuerpo del lenguaje “habla”, “dice” el cuerpo de las cosas? Y si no es más que una impresión de las cosas lo que tenemos para designarlas, además de ser una

---

interpretaciones o ponen en funcionamiento interpretaciones. Pero una interpretación es un con-junto de fuerzas co-funcionando en un determinado sentido, cfr. *NF*.

<sup>337</sup> Nietzsche. “Relación entre retórica y lenguaje”, pp. 140-141.

impresión “totalmente subjetiva” -es decir, de un cuerpo totalmente singular-, ¿habría por ello que entender esa impresión como la referencia? Finalmente Nietzsche afirma su interpretación de cierto funcionamiento referencial del lenguaje:

“¡qué arbitrariedad de *transposición*! [...] Hablamos de una «serpiente»: la denominación no alcanza más que al movimiento de torsión y, por tanto, podría aplicarse también al gusano. ¡Qué delimitaciones tan arbitrarias! ¡Qué preferencias tan parciales, unas veces de una cualidad de una cosa y otras veces de otra!”

De este modo, se re-elabora el funcionamiento referencial del signo. Un signo es caracterizado como la señal de un movimiento determinado dentro de un conjunto más amplio, como la indicación de un determinado desplazamiento corporal<sup>338</sup> -Deleuze, en el apéndice a *LDS* “Klossowski o los cuerpos-lenguaje”, caracteriza así el signo en Nietzsche: “[...] el trazo [*trace*: huella, pista, señal, rastro, indicio] de una fluctuación, de una intensidad [...]”<sup>339</sup>. El ejemplo de la serpiente parece claro: la denominación sólo alcanza a un determinado movimiento del animal. El movimiento del animal es lo que en su denominación, en su nombre, se indica. No su esencia, no su naturaleza, no su verdad, sino la simple impresión que un determinado movimiento a causado en otro cuerpo (en este caso el humano). El simple efecto de una fuerza. Todo cuerpo es “designado según un efecto”<sup>340</sup>. Y Nietzsche afina su concepto de signo y de referencia del siguiente modo:

---

<sup>338</sup> Nietzsche vuelve a utilizar el término “señal” en *La genealogía de la moral* en este sentido específico de señal de alteraciones:

“[...] todos los fines, todas las utilidades son sólo *señales* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y le ha impreso desde ella misma el sentido de una función; y la entera historia de una «cosa», de un órgano, de un uso o costumbre, puede ser así una continuada cadena de signos de interpretaciones y correcciones siempre nuevas y cuyas causas no tiene por qué formar un mismo contexto, sino que, antes bien, en determinadas circunstancias se suceden y se relevan unas a otras de modo meramente contingente” (tratado segundo, § 12)

Una señal no es propiamente un rastro de otra cosa -y así signo-, se trata más bien de la singularidad misma de un arribamiento del azar, del indicio de una alteración en un campo determinado de fuerzas.

<sup>339</sup> *LDS*, “Klossowski o los cuerpos-lenguaje”, p. 346.

<sup>340</sup> *Ibid*, p. 142.

El creador del lenguaje se limita a *denominar las relaciones de las cosas para con los hombres* y para expresarlas acude a las metáforas más audaces. Primero *transpone* una excitación nerviosa a una imagen: primera metáfora. Nueva *transformación* de la imagen en un sonido articulado: segunda metáfora. Y en cada caso, *salto completo de una esfera a otra totalmente nueva y distinta*.

No hay esencia o ser que sea referido por el lenguaje: “[...] no tenemos más que metáforas de las cosas, metáforas que no corresponden en absoluto a las entidades originarias [...]”<sup>341</sup>. Sólo hay excitaciones nerviosas, sólo hay metáforas. Se llega a la extraña caracterización de signo como metáfora. Una señal, una metáfora = un signo, una alteración. Designar se vuelva el efecto de una “trasposición indicativa” o la indicación alterada de una trasposición. El lenguaje no puede proceder de manera referencial sin ejercer metáforas, no puede referirse a un movimiento sin señalarlo con otro movimiento.

Pero al caracterizar el signo como “trasposición indicativa”, como señal de un movimiento, apenas se ha echado a funcionar el procedimiento referencial del lenguaje. Y es que al llegar hasta aquí -a la aceptación de que el lenguaje es un cuerpo diferente e independiente de los otros, a la aceptación de que la relación entre ellos es de contactos virtuales y de señalamientos metafóricos de movimientos- la cuestión de la relación lenguaje/cuerpos sigue un tanto enigmática. Nietzsche orienta esta cuestión hacia la problemática de la imitación: “[...] también en la retórica existe una «imitación de la naturaleza» como medio capital de persuasión”<sup>342</sup>. La trasposición indicativa de cierta manera imita. Un cuerpo, el lenguaje, de alguna manera imita al cuerpo al que se refiere. La caracterización de este funcionamiento de imitación-referencia Nietzsche nos ha dicho ya que es metafórica. El signo es metafórico, la indicación traspositiva es metafórica, la imitación es metafórica: la imitación transpone. Toda designación es impropia.

---

<sup>341</sup> Todas las notas anteriores de Nietzsche pertenecen a una misma secuencia de ideas en la *Introducción teórica sobre la verdad...*, pp. 89-90.

<sup>342</sup> Nietzsche. “El discurso característico en relación con el «ornatus»”, p. 151.

En la parte “Relación entre retórica y lenguaje” Nietzsche re-elabora una caracterización de la antigua teoría retórica de los tropos:

“El procedimiento más importante de la retórica son los *tropos*, las designaciones impropias. Ahora bien, en sí mismas y desde el comienzo, en cuanto a su significación, todas las palabras son tropos. [...] *sinécdoque*, ante una «co-implicación» [...] una visión parcial sustituye a la visión plena e integral. [...] *metáfora*, que no crea palabras nuevas, sino que desplaza la significación. [...] *metonímia*, conmutación de la causa y del efecto [...]”<sup>343</sup>

Pero Nietzsche ya ha alterado aquí la teoría de los tropos ejercida en la imagen aristotélica de pensamiento<sup>344</sup> -como una sistematización de los mecanismos que el lenguaje ha producido en cierto momento (como “historia” o “recuento histórico” de la múltiple petrificación de las maneras en como el lenguaje ha respondido a un determinado acontecimiento). Ya que si la “esencia” del lenguaje es un poder corporal, entonces habría que interpretar todas estas “designaciones impropias” no en el sentido de que se opusieran a unas designaciones supuestamente propias, sino, al pie de la letra, como *αλλοτριου*<sup>345</sup>,

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, “Relación entre retórica y lenguaje”, pp. 140-142.

<sup>344</sup> Según Nietzsche la metáfora “designa relaciones y no objetos” (“La expresión por tropos”, p. 161), la metáfora designa los efectos que se producen los cuerpos al relacionarse, hurtarse o compartir fuerzas. Nietzsche en ningún momento en sus definiciones de los tropos utiliza aquellas que Aristóteles da en sus escritos sobre el lenguaje. Por ejemplo, en la *Poética* Aristóteles define la metáfora como la “[...] transferencia [*αλλοτριου*] del nombre de una cosa a otra; del género a la especie, de la especie al género o según analogía [*αναλογον*]” (1457b 6-33); y más adelante, en el § 21 escribe de la metáfora que es “[...] dar a un objeto un nombre que pertenece a algún otro; la transferencia [*αλλοτριου*] puede ser del género a la especie, de la especie al género, o de una especie a otra, o puede ser un problema de analogía.” Aristóteles utiliza la palabra *αλλοτριου* para señalar pasajes, movimientos, desplazamientos de, en su caso, del ονοματος de una cosa a otra. Para Aristóteles se trata de desplazamientos inter-lingüísticos (de una palabra a otra), y de acuerdo a su teoría del lenguaje como *συμβολον* de las pasiones del alma. Nietzsche modifica esta postura al poner en discusión la *ψυχη* y hablar del lenguaje como cuerpo independiente y diferente a los otros cuerpos. Así los desplazamientos referirán ahora a las relaciones entre desplazamiento virtuales, a efectos potenciales.

<sup>345</sup> La palabra *αλλοτριου* utilizada por Aristóteles en la *Poética* es traducida por García Bacca como transferencia, y por García Yebra por traslación de acuerdo a la traducción latina que la traduce por *translatio*. La palabra griega, que significa lo mismo que *αλλοτριος*, signa cinco campos semánticos preferentes con varios sentidos cada uno: I) en referencia a la propiedad privada significa: 1) algo de otro o ajeno; 2) en sentido figurado funciona como lo no propio; y 3) en relación con el modo de ser, las opiniones o la suerte de cada uno funciona como lo ajeno o lo no propio, que no le corresponde. II) En círculo sociales amplios: 1) círculos familiares y de conocidos significa como extraño, no familiar, no pariente, alejado, desconocido; 2) en relación con la ciudad se utiliza para designar lo extraño, lo extranjero y lo que es propio de otros pueblos; 3) en la filosofía helenística se utiliza en el sentido de lo ajeno; 4) en general se utiliza como lo ajeno a o lo

αλλοιωσεις, o desplazamientos. El lenguaje como todo cuerpo es una “máquina fantástica” que debe funcionar mediante los desplazamientos, incorporados como hábitos, que la hacen co-funcionar. Nietzsche caracteriza estas alteraciones del lenguaje como metáfora, metonímia y sinécdoque; pero éstas a su vez son caracterizadas, no como figuras o formas básicas, ni como una reserva de un sentido común del lenguaje, sino como mecanismos singulares de desplazamiento de potencias. La metáfora (desplazamiento de fuerzas), la metonímia (conmutación de efectos) y la sinécdoque (co-implicación de fuerzas) son caracterizadas como ciertos mecanismos de desplazamiento virtual del cuerpo del lenguaje. Y al igual que todo cuerpo en la teoría de Nietzsche el lenguaje funciona de acuerdo a un mecanismo perverso. Cada tropo es un mecanismo de alteración singular. El lenguaje le hace sufrir a otro cuerpo hurtos de sus fuerzas, desviaciones de sus potencias en la forma de sus propias desviaciones. Sólo así es posible entender las frases que hablan de las “transformaciones”, las “transposiciones” el “salto completo de una esfera a otra totalmente nueva y distinta”. No es que las cosas sean lenguaje, sino que el lenguaje altera en su propio cuerpo los desplazamientos determinados de las cosas -la palabra serpiente *no se parece* al animal así llamado- y los efectos que producen las cosas<sup>346</sup> -no es el mismo temor

---

extraño a. III) En contextos en los que hay una situación de oposición u hostilidad funciona como: 1) en general como contrario, adverso, hostil o enemigo; 2) en filosofía como contrario u opuesto. IV) En términos de fenómenos físicos y fisiológicos: 1) en relación a la ciencia funciona como efecto producido por un agente externo, extrínseco o no propio; 2) cuando se utiliza para una opinión funciona como inapropiado, inadecuado, que no tiene que ver con la realidad; 3) en términos alimenticios se habla de una comida inadecuada o no conveniente. IV) Como adverbio significa: 1) hostilidad o algo desfavorable; 2) de manera absurda. El verbo αλλοτριω funciona de muchas maneras: 1) enajenar, apartar, privar, despojar; 2) considerar ajeno, no relacionado; 3) rechazar, ser rechazado; 3) ser raro, extraño; 4) apartarse, separarse, enemistarse, volverse con otro; 5) ser enajenado, caer en otras manos, perderse; 6) permanecer ajeno, no darse a conocer; 7) estar demasiado alejado, ser inaccesible; 8) en filosofía: ser sacado de su condición, ser enajenado, ser ajeno, no tener relación.

<sup>346</sup> Es en este sentido que Nietzsche re-elabora las problemáticas de la retórica y la oratoria antiguas. Lo que a Nietzsche le interesa de la retórica y de las artes oratorias es, de acuerdo a Diodoro que es citado por él en sus cursos de retórica, que en ellas “[...] las cosas no aparecen más que como las presenta la fuerza del orador” (Nietzsche. “Extractos del curso de historia de la elocuencia griega”, p. 167). Es esta capacidad de poder modificar la relación cosas/hombre que se llama *πειθο* y *πιθωνο*, por ello anota: “[...] la ventaja de las

el que *provoca* en nosotros el animal a la palabra que lo designa. La problemática se orienta así hacia el problema de la “traducción balbuceante” de una “esfera a otra totalmente nueva y distinta”. El problema ahora es de malas traducciones. Y la traducción como el problema de la apropiación por un determinado cuerpo de las potencias de otro. Un problema de relación entre metabolismos, entre los diferentes movimientos azarosos de cuerpos totalmente diferentes. Así Nietzsche anota en *Más allá del bien y el mal*: “Lo peor que se deja traducir de una lengua a otra es el *tempo* de su estilo: el cual tiene su fundamento en el carácter de la raza, o, hablando fisiológicamente, en el *tempo* medio de su «metabolismo»”<sup>347</sup>. Siempre entre ambos metabolismos, entre ambos conjuntos de desplazamientos virtuales hay una trasposición, un salto, una alteración. Siempre hay μεταβολη, αλλοτριου, αλλοιωσις. Así la palabra τροπή debe entenderse ahora no como inversión del significado de las palabras, sino como alteración de los efectos de un cuerpo por otro cuerpo. Un signo es la señal de esa alteración, de esa perversión que el lenguaje produce.

Siempre hay alteración de las fuerzas de un cuerpo cuando pasan a otro diferente. Siempre hay apropiación y desvío de sus efectos. Una referencia es así una trasposición, una alteración. Por ello el lenguaje siempre es traductor, su “esencia” es una traducción alterante. Y todo signo, toda señal es traducción. Este es el poder genésico del lenguaje, un poder alterante-traductor -ya que en la problemática tal como Nietzsche la re-formula es imposible tratar de la génesis del lenguaje sin elaborar el poder productor del lenguaje: toda

---

figuras retóricas está en la impresión sensible que producen [...]” (Ibid., “La expresión por tropos”, p. 163). Son estas impresiones, estos τυποσιν, lo que constituye toda la relación hombre/hombre y hombre/cosas. Así, afirma que los sofistas y los oradores “Tienen en sus manos «la opinión sobre las cosas» y, por tanto, *los efectos de las cosas sobre los hombres* [...]” (Ibid., “Extractos del curso de la elocuencia griega”, p. 168). Los efectos de las cosas sobre los hombres se entiende en términos de impresiones, pero éstas pueden ser modificadas al ser alteradas mediante los poderes que el lenguaje ejerce y que son diferentes, en términos de fuerzas, a los de los otros cuerpos.

<sup>347</sup> Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*, § 28, p. 52.



alteración es genésica. Pero el poder productor no debe interpretarse como creación poética a partir de formas o códigos ya establecidos o de reglas bien estipuladas. De este poder genésico del lenguaje escribe Nietzsche: “[...] el hombre enmudece [...] o habla con *metáforas claramente prohibidas o mediante construcciones conceptuales inauditas para responder de un modo creador [...] a la impresión de la poderosa intuición del presente*”<sup>348</sup>. Es decir, cuando intempestivamente un desplazamiento en un cuerpo impresiona otro cuerpo (en este caso un cuerpo humano), éste responde con construcciones del lenguaje hasta entonces inauditas. Responde modificando las convenciones convenientes antaño y extintas en el determinado momento del arribamiento de un presente poderoso. Responde alterando las convenciones y lo hasta entonces conveniente para poder designar, diagnosticar la manera singular como ha sobrevenido el azar. Así Nietzsche modifica la función εὐριστική o de *inventio*<sup>349</sup> de la retórica clásica con esta re-elaboración del poder genésico del lenguaje. No hay propiamente en Nietzsche una teoría de los τοποι pertinentes (υπαρχοντας) de los cuales extraer, como de un sentido común -

---

<sup>348</sup> Nietzsche. *Introducción teórica a verdad...*, p. 100.

<sup>349</sup> Michel Foucault en *La verdad y las formas jurídicas* muestra como en la noción que Nietzsche utiliza en *Sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral* para caracterizar la invención o descubrimiento del conocimiento por los animales inteligentes es *Erfindung*. La palabra es traducida por Foucault al francés por *invention*. Y la distingue en ese texto de *Ursprung*. Así escribe: “Cuando [Nietzsche] habla de «invención» tiene *in mente* una palabra que opone a invención, la palabra «origen». Cuando dice «invención» es para no decir «origen», cuando dice *Erfindung* es para no decir *Ursprung*” (p. 20). Y caracteriza así la invención: “[...] es, por una parte, una ruptura y por otra algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable [...] que] fue debido a oscuras relaciones de poder [...]” (p. 21). Y pone por ejemplo la aparición de la religión en la historia del mundo: “[...] la religión carece de origen, no tiene *Ursprung*, fue inventada, hubo una *Erfindung* de la religión; en un momento dado ocurrió algo que la hizo aparecer. La religión fue fabricada [...]” (p. 21). Así Foucault interpreta la *Erfindung* de acuerdo al concepto, trabajado en *Nietzsche, la genealogía, la historia, de Entstehung* o surgimiento.

Lo que hay en estos textos de Foucault sobre Nietzsche es lo que aquí esbozamos: una re-elaboración de la noción retórica de *inventio* a partir del tratamiento de un materialismo de las fuerzas azarosas. Así, una invención se produce a una singular llegada del azar. Por ello para Foucault una invención es caracterizada como fabricación.

obtenidos ya por deducción de los significados psicológicos<sup>350</sup>, ya del uso social, ya del sujeto creador y espontáneo o ya de las estructuras universales de la lengua-, las figuras de la posible designación de una modificación del mundo. La *inventio* se da como técnica de respuesta ante la llegada de una alteración material, como respuesta a la “impresión de la poderosa intuición del presente”. El lenguaje es respuesta, y su producción es la traducción de una impresión singular -sólo se halla aquello que se puede decir, las palabras convenientes para decirse, en un determinado acontecimiento cuando es el mismo acontecimiento, de acuerdo a toda la fatalidad de su llegada alterante, la que exige una respuesta singular<sup>351</sup>.

Con esta re-formulación de los poderes genésicos del lenguaje Nietzsche se coloca así en la línea de una problemática del estoicismo. Séneca en la Carta CXVII le escribe a Lucilio:

Hay especies de cuerpos, como ésta, de hombre, y ésa, de caballo; de ellas se siguen los movimientos de los ánimos, que enuncian los cuerpos. Esos movimientos tienen *algo propio y distinto* de los cuerpos. Por ejemplo, veo a Catón que anda: *el sentido lo muestra y el alma lo cree*. Lo que veo es un cuerpo al que se dirigen los ojos y el alma. Después digo: Catón anda. Lo que ahora digo no es un cuerpo, sino cierta *enunciación sobre un cuerpo*, a la que unos llaman «proposición» [*effatum*], otros «enunciado» [*enuntiatum*], otros «dicho» [*dictum*]. Así, cuando decimos «sabiduría» entendemos algo corporal; cuando decimos «sabe» hablamos acerca de un cuerpo; pero es muy diferente nombrar una cosa o hablar acerca de ella.

Referir los movimientos de un cuerpo mediante los diferentes movimientos de un cuerpo diferente no es lo mismo que ver esos movimientos o ejercerlos. Como dice Deleuze: “el

---

<sup>350</sup> Cfr. al menos el libro II de la *Retórica* de Aristóteles, sobre todo las partes sobre los entimemas y los lugares comunes.

<sup>351</sup> Lyotard ha mostrado la relación, en la sofística, del *καιρος* y la *εὐρησις*:

“[...] no se puede decir cualquier cosa, eso se aprende, y lo que se aprende es una cierta actitud; el sofista es alguien que tiene, en relación a la argumentación del adversario, una cierta actitud, [...] será necesario que agarre el buen momento para intervenir, para atacar, que sepa en que lugar va poder hacer su retorsión, esto es lo que es un arte. Va necesitar refinar cierto sentido del tiempo. Se está en el juego y en una cierta relación con el tiempo que no está definido” (*Op. Cit.*, sesión del 07/02/1975)

lenguaje es *lo que se dice de las cosas*". El lenguaje no es aquello a lo que se refiere, pero tampoco eso que es referido es lenguaje. El funcionamiento referencial, "entiende y malentiende" las potencias de los otros cuerpos<sup>352</sup>, tiene "algo propio y algo distinto" de las cosas a las que se refiere. Y si la relación debe entenderse en términos de una inmanencia materialista donde el lenguaje es inmanente al conjunto de los cuerpos virtuales<sup>353</sup>, entonces hay que entender la relación de referencia en términos de conveniencia y de inconveniencia. Es verdad que las potencias de referencia del lenguaje funcionan como "designaciones impropias" porque son las maneras como el cuerpo-lenguaje señala alterando los movimientos que acontecen en y sobre un cuerpo diferente. Pero, al mismo tiempo, Nietzsche anota: "[...] dado que la ventaja de las mismas está en la impresión sensible que producen, es preciso evitar todo tipo de inconveniencia."<sup>354</sup> Nietzsche utiliza, alterando de acuerdo a su problemática, un criterio retórico: "Para hablar correctamente [...] hay que tener presente [...] también lo conveniente [...]"<sup>355</sup>. No se deben atender sólo las fuerzas alternantes del lenguaje, sino también la conveniencia con la que esas mismas

---

<sup>352</sup> En este sentido Nietzsche plantea la "seducción del lenguaje" como respuesta habitual y desviada de la potencia singular que acontece:

Un cuanto de fuerza es precisamente ese mismo cuanto de impulso, voluntad, eficacia; o, más bien, no es absolutamente nada distinto de precisamente ese impulso, ese querer, esa eficacia mismos, y sólo bajo la *seducción del lenguaje* (y de los *errores básicos de la razón en él petrificados*), que *entiende y malentiende* toda eficacia como causada por algo que es eficaz, por un «sujeto», puede *parecer de otro modo* (*La genealogía de la moral*, primer tratado, § 13, p. 80)

<sup>353</sup> Cfr. Lyotard. *Op. Cit.*, sesión del 16/05/1975 y Martínez de la Escalera, Ana María. *Interpretar en filosofía*, (p. 52) donde se afirma respecto al texto: "[...] la economía de fuerzas, lejos de pertenecer al orden del texto singular, pertenece más bien al orden del acontecimiento en que el texto es simplemente una referencia más."

<sup>354</sup> Nietzsche. "La expresión por tropos", p. 163.

<sup>355</sup> *Ibid.*, "Pureza, claridad y conveniencia de la «elocutio»", pp. 148-149. Aristóteles en *Retórica* escribe: "La expresión será adecuada [το πρεπον] siempre que exprese las pasiones y los caracteres y guarde analogía con los hechos establecidos" (III, 7, 1408a10-11). Lo que pondrá a discusión Nietzsche es la analogía como funcionamiento de la expresión conveniente. Nietzsche recuerda los criterios de la conveniencia en la tradición retórica: "[...] a quien y ante quien se habla en qué momento, en qué lugar, con qué ocasión." Pero, y de acuerdo a la interpretación que aquí esbozamos, todos estos criterios deben re-leerse desde una teoría del acontecimiento, donde el auditorio, el lugar, el momento, las reglas del lenguaje y otros factores que determinan un discurso o una enunciación forman parte de un *Κατοπος* singular.

fuerzas se refieren a las cosas -otra manera de llamar a la εὑρεσις-; es decir, lo ajustado de las relación entre esas alteraciones ocasionadas por el funcionamiento del lenguaje y esos diferentes desplazamientos de los otros cuerpos. El problema es ahora το πρεπον.

Pero este valor de la retórica debe interpretarse ahora desde la dialéctica estoica y la teoría de los enunciados comprensivos. La problemática de la relación entre con-juntos virtuales que urge pensar a Nietzsche lo lleva a demandar, como en el ejemplo de Séneca -cuándo se enuncia “Catón anda” y un cuerpo al que se dirigen los ojos y el alma mueve ciertamente sus extremidades para andar-, ¿cómo es que siguen los desplazamientos del decir a los del andar de un cuerpo diferente? Hay “algo propio y distinto” en ese acto. Lo “distinto” es la alteración que los desplazamientos metafóricos hace sufrir a las αλλοιωσεις del cuerpo referido -así funciona el lenguaje-, pero lo “propio” de esos αλλοιωσεις debe ser referido allí mismo, en esos mismos desplazamientos metafóricos cuando conforman los mismos desplazamientos corporales -así funcionan los cuerpos. Es decir, el problema es el de cómo diagnosticar las enfermedades de un cuerpo, describir el sabor de una naranja o hablar de amor al ser amado sin equivocarse, sin siempre fallar -Nietzsche ataca cierta tradición platonizante que le ha atribuido al lenguaje las características de inadecuación y arbitrariedad cultural; así el lenguaje siempre aparece como equivocación, error, olvido, caída. Según Diógenes Laercio un enunciado comprensivo (καταληπτικη)<sup>356</sup> es aquel que

---

<sup>356</sup> Según Diógenes (VII, 54, 1-2) “El criterio de la verdad sostienen ellos [los estoicos] que viene a ser [τυγχανειν] la φαντασιαν comprensiva [καταληπτικεν], es decir, la que procede de una cosa real [υπαρχοντος] [...]” Así, para los estoicos la αληθεια se juega en la καταληψις. A su vez καταληψις significa en griego 1) que se puede recoger u obtener; 2) ser comprensible; y 3) estar tomado, asido o apresado. Λεπτος significa cogido, aprehendido y comprensible. Significa que una cosa ha venido a generarse en su expresión, una cosa ha devenido lenguaje por su propia fuerza. Una cita de los *Primeros académicos* de Cicerón (Luculo, XLVII *apud* Brun Jean. *El estoicismo*, p. 24) puede enseñar este doble sentido de estar tomado:

Con excepción del sabio, nadie sabe nada; y eso Zenón lo demostraba mediante un gesto: adelantaba su mano con los dedos extendidos: «esta es la representación», decía; luego contrayendo un poco los dedos: «éste es el

expresa una φαντασια que “[...] procede de una cosa existente [γινομενην απο υπαρχοντος] y en conformidad con la cosa existente [αυτο το υπαρχον] en sí misma ha quedado impresa [εναπεσφραγισμενην] y grabada [εναπομεμαγμενην]”<sup>357</sup>; y al contrario, un enunciado no comprensivo (ακαταληπτικη) es aquel que no procede de una cosa existente o no ha quedado grabada en conformidad. Así, la comprensión es el mecanismo por y en el que las palabras que refieren a un cuerpo determinado formando parte de cierta manera de los efectos -φαντασιαν- producidos por un cuerpo. La conveniencia-comprensión no es, dice Nietzsche, la “expresión conveniente” de la esencia de las cosas o de la verdad como adecuación de los significados de las palabras a los estados de cosas que refieren, la conveniencia funciona antes bien como la con-formidad de impresiones provocadas entre el lenguaje y una cosa determinada. La conveniencia es el convenio, el ajuste, la correspondencia entre los efectos que produce un cuerpo y los efectos generados por el lenguaje. La conveniencia es el con-venir de los desplazamientos del lenguaje y de los cuerpos: un determinado trazo azaroso continúa de un cuerpo al lenguaje.

Por otra parte, la tradición retórica entendió la *propietas* como aquella “[...] palabra que caracteriza a una cosa del modo más completo, *quo nihil inveniri potest significatius*

---

asentimiento»; después, cuando había cerrado por completo la mano y mostraba el puño declaraba que esa era la comprensión, por lo cual le dio el nombre de καταληψις que no fue utilizado antes de él. En seguida aproximaba la mano izquierda y decía que esa era la ciencia, sólo poseída por el sabio

La anécdota es inequívoca: el procedimiento del conocimiento estoico refiere tanto a la comprensión, a la correspondencia entre las τιποσιν corporales, las φαντασιαν y los αξιωμας que los expresan, y los puños levantados en señal de αγον. La καταληψις es la correspondencia impresión-fantasia-enunciación, pero también es la potencia de un procedimiento especulativo.

<sup>357</sup> Laercio. *Op. Cit.*, VII, 50, 21-24.

[imposible hallar nada más pleno de significación]”<sup>358</sup>. La palabra apropiada es aquella que incorpora, abarca, incluye, contiene, comprende la caracterización más plena de la cosa a la que refiere. Así, la palabra *serpiente* sólo alcanza hasta el “movimiento de torsión” del cuerpo al que la palabra ensaya referir -el trazo va del cuerpo a la palabra-, ese movimiento sólo es uno determinado de los que hace este animal (también mastica ratoncitos, sisea con su lengua, mueve a veces su cola, otras parecen bailar, etcétera), a parte de compartirlo con otros seres (el gusano, la lombriz o el caracol), pero aún así la palabra caracteriza del “modo más completo” el cuerpo al que se refiere (la serpiente serpentea en su movimiento de torsión, el gusano gusanea en su carcomer la madera, la lombriz lombricea en su moverse en la tierra o en los intestinos, y el caracol caracolea en el movimiento espiral y en lo cascaroso de su caparazón), está “plena de significación” del devenir del cuerpo referido. La palabra serpiente comprende el movimiento del cuerpo al que se refiere, así la palabra sigue su movimiento. El movimiento en *serpiente* “imita” el movimiento que hace el cuerpo-serpiente<sup>359</sup>. La palabra escuchada co-produce determinados efectos propios del cuerpo visto, imaginado o sentido -el trazo va de la palabra al cuerpo. Así, lo *πρεπον* en el discurso y la *propietas* de las palabras debe ser interpretada como comprensión de los movimientos de un cuerpo en el cuerpo del lenguaje: lo “propio” y lo “conveniente” se caracteriza como un determinado devenir en el que convienen a la vez al lenguaje y las cosas -Deleuze lo re-plantea como una “[...] coexistencia de dos caras sin espesor, de tal

---

<sup>358</sup> Nietzsche. “Pureza, claridad y conveniencia de la «elocutio»”, p. 146. Nietzsche enseña que siempre hubo cierta ambigüedad en la retórica en este punto. Así, cita a Quintiliano, quien da al menos tres definiciones de *propietas*: 1) uso popular y vulgar; 2) significación original; 3) la significación más antigua. Quintiliano define la propiedad de las palabras ya remitiéndose a un uso, ya remitiéndose a la originalidad de las palabras, y en ello acercándose a un problema metafísico planteado por Platón respecto al significado de las palabras.

<sup>359</sup> Siempre podría confrontarse estos señalamientos nietzscheanos con aquellos que Walter Benjamin hace en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. Allí Benjamin apela a una teoría del lenguaje como expresión para afirmar que “[...] está en la naturaleza de todas las cosas comunicar su contenido espiritual” (p. 59). Hay también allí, como en Nietzsche, una teoría de la traducción y una teoría de la materialidad y su técnica.

manera que se pasa de la una [de un cuerpo] a la otra [al lenguaje] siguiendo la largura [de un trazo]<sup>360</sup>: problema de re-producción y de re-traducción. Si entre las cualidades del árbol se halla el color verde, la enunciación *El árbol es verde* se hallará comprendida por el cuerpo que ambos con-forman. Todo cuerpo está constituido por desplazamientos heterogéneos entre sí pero que están en un co-funcionamiento singular y alterante. Por ello, la enunciación que comprenda un cuerpo virtual debe co-funcionar con él, con-formando otro cuerpo (como cuando se dice *te amo*): un cuerpo con-formado por enunciados del lenguaje y por movimientos de los cuerpos.

Queda por entender lo impropio de una palabra y la inconveniencia de un discurso. Lo impropio no debe leerse, según Nietzsche, desde la imagen del error o de la falsedad del lenguaje: no es que se falle al tratar de referir la verdad de las cosas, las intenciones de un sujeto o la esencia de las formas reales. Lo impropio, lo “distinto” en la enunciación es la alteración que sufre un cierto devenir de la esfera de las cosas a la esfera del lenguaje (como cuando no sucede nada cuando se dice *te amo*). Hay por ello no-comprensión, distinción de cuerpos: el enunciado va por un lado (“Catón anda”) y el cuerpo referido por otro (Catón pensando). Los poderes poéticos del lenguaje generan otro cuerpo distinto, un cuerpo que no “resuena” con el cuerpo referido (una mentira, una poesía -puede ser que la expresión *te amo* refiere al cuerpo de los odios, o al de los juegos, o, acaso, al de lo inútil). Lo “distinto” debe así leerse al pie de la letra: es la generación de un cuerpo distinto o la con-formidad o responsabilidad con un cuerpo distinto al que pretende referir. Los trazos corporales y lógicos se distinguen esta vez.

El lenguaje como cualquier otro cuerpo funciona por alteración y desplazamiento modificador -por pillaje. Pero también por ensamblaje singular, por correspondencia

---

<sup>360</sup> *LDS*, 3ª serie, pp. 33-34.

azarosa, por insistencia determinada. Insistencia del ensamblaje-alteración o diferencia. Tanto el enunciado conveniente como el inconveniente funcionan como alteraciones. Pero alteración comprensiva, responsable, conveniente en un caso, y alteración impropia, inconveniente, no comprensiva en otro. El lenguaje trabaja por transformaciones que siguen otras transformaciones (imita) y transformaciones que transforman transformaciones (poetiza). Para Nietzsche todo signo señala esos desvíos y sólo así puede diagnosticarse sin equivocación, sin error, el sentido de los movimientos de los cuerpo. De nuevo, como en los sofistas y los estoicos, el lenguaje es *απτότων*. Funciona de manera unívoca (sólo expresa relaciones alterantes de fuerzas) y de manera fatal (sólo expresa los forzosos y repentinos desplazamientos virtuales).

Será el pensamiento platónico el que ponga a discusión en términos de verdad y de alma el tratamiento sofístico del lenguaje. La *ψυχαγωγία* platónica como retórica filosófica o uso filosófico de la retórica se puede caracterizar como una re-interpretación psicologista de la retórica. Para Platón la retórica sofista es la *τεχνη* “[...] de cambiar poco a poco, pasando en cada caso de una realidad a su contraria por medio de la semejanza [*εικος*] [...]”<sup>361</sup>. Para el Aristóteles de la *Retórica* la *τεχνη* sofista se define con palabras cercanas: “[...] convertir el argumento más débil en el de más fuerza [...]”<sup>362</sup>. En ambos detractores de la sofística esa transformación de las fuerzas se da de acuerdo al funcionamiento del lenguaje caracterizado como *εικος* -otro nombre para caracterizar el mecanismo de lo *πιθανον* del cuerpo virtual del lenguaje: lo probable, la verosimilitud, la

---

<sup>361</sup> *Fedro*, 262b.

<sup>362</sup> Aristóteles. *Retórica*, II, 23, 1402a23. Clement Rosset escribe en *La anti naturaleza* para mostrar otra relación entre la sofística y el pensamiento de Nietzsche: “Favorecer el argumento débil [...] en contra del argumento fuerte [...] supone, pues defender la fuerza frente a la debilidad, como quería Nietzsche [...]” (*Ibid*, p. 155).



similitud, lo convincente. Con este mecanismo se pueden “cambiar”, “convertir” los efectos de las cosas y hacer que parezcan lo contrario a las impresiones que ellas han provocado<sup>363</sup>, o en términos platonizantes que aparezcan de una manera contraria a lo que en verdad son. Y tanto Platón como Aristóteles siempre les discutirán a los sofistas el uso de este mecanismo “[...] sin haber llegado a conocer lo que es cada una de las cosas que existen [...]”<sup>364</sup>. Siempre les argumentarán a los sofistas no conocer la verdad de las cosas, no “tener el coraje de decir la verdad”, sólo jugar con las apariencias. En esta interpretación platónica de la retórica los efectos producidos por el lenguaje, el funcionamiento del lenguaje para los sofistas, son ahora sólo indicaciones que se asemejan a una verdad totalmente distinta de ellas: el signo es indicio que dirige hacia otra cosa que él mismo. Platón en el *Fedro* utiliza la palabra πλαττω<sup>365</sup> para designar este funcionamiento del

---

<sup>363</sup> Estos procedimientos son los utilizados por los sofistas y los post-socráticos. Platón es el mejor caracterizador de este arte sofística de las potencias genéticas del lenguaje, en el *Fedro* define en los siguientes términos un arte de contradecir o αντιλογική -que sólo es descripción de los procedimientos de los δισσοί λόγοι-: “[...] para todos los tipos de discurso una sola arte por cuya virtud cualquiera de los potentes en palabra sería capaz de hacer todo semejante a todo y con los medios que pudiere [...]” (261d). Así en la *República* (479a-480a) se halla una caracterización, o juego, de un determinado funcionamiento de los discursos contradictorios y su poder eficaz de engaño: “Un hombre que no es un hombre, viendo y no viendo un pájaro que no era un pájaro, encaramado en una rama que no era una rama, arrojó y no arrojó una piedra que no era una piedra”. Se puede citar también al poeta lírico Simónides, padre de los sofistas, con un argumento retórico: “Si Simónides es cretense y dice verdad cuando afirma que los cretenses son mentirosos, entonces los cretenses no son mentirosos” -el argumento produce retorsiones que lo hacen indecidible.

Esta imagen productiva del lenguaje se asemejará al uso que los estoicos hicieron posteriormente de la dialéctica y sus argumentos paradójicos. Por ejemplo, el argumento del segador: “O bien segarás mañana o bien no segarás; en uno u otro caso el hecho de segar no se produce «tal vez», sino real y verdaderamente, luego no existen hechos que se produzcan «tal vez»”. O el llamado “Cuernos”: “Si algo no perdiste, eso tienes; cuernos no perdiste; luego cuernos tienes.” O aquel de Crisipo: “Si dices algo, esto pasa por la boca; dices *un carro*, luego un carro pasa por tu boca”. También entre los megáricos se halla este uso del lenguaje, claramente en Ebulides de Mileto: “Si tu dices *yo miento* y dices verdad, entonces tu mientes, tu mientes diciendo *yo miento*, y por consiguiente, tu no mientes. Y si tu mientes diciendo *yo miento* es así que tu mientes” (citado en Lyotard. *Op. Cit.*, sesión del 17/04/1975).

Deleuze en *LDS* encontrará el mismo uso del lenguaje en Lewis Carroll; por ejemplo, el estribillo del Snark: “Puedes acosarlo con dedos, y también acosarlo con cuidado. Puedes cazarlo con tenedores y esperanza” (apud *LDS*, 4ª serie, p. 39).

<sup>364</sup> Platón. *Fedro*, 262b.

<sup>365</sup> Πλαττω proviene de πλασσω: 1) modelar, formar, adornar; 2) fabricar, forjar, idear, inventar; y 3) fingir, simular, inventar.

lenguaje<sup>366</sup>. Así en la imagen y el ejercicio del pensamiento platónico-aristotélico lo εικος se hallará subordinado a la αληθεια. Para Platón y Aristóteles por encima o más allá -en la αληθειας πεδιον, en el εχω τοπον- de los efectos de verosimilitud del lenguaje está la verdad de las cosas. Ahora la verosimilitud se relaciona a la verdad, y el signo a una cosa, no valen por ellos mismos -ni su mundo político sofista: de la elocuencia y de la persuasión, de los tribunales, de las discusiones (αμφισβετες) y de las controversias (αντιλογικη).

Toda esta ardua re-elaboración platónica de la retórica sofista devendrá en el *De interpretatione* (1, 16a3) toda una imagen aristotélica del lenguaje como συμβολον de las παθηματα del alma:

Los sonidos emitidos por la voz [φωνη] son los símbolos de los estados del alma [ψυχη παθηματων συμβολα], y las palabras escritas [γραφομενα], los símbolos de las palabras emitidas por la voz [φωνη]. Así como la escritura [γραμματα] no es [ουδε πασι τα αυτα] la misma para todos los hombres, las palabras habladas [φωναι] no son [ουδε ταυτα] tampoco las mismas, mientras que los estados del alma de los que tales expresiones son inmediatamente signos [μεντοι ταυτα σημεια πρωτων] resultan idénticos en todos, así como también son idénticas [ταυτα ομοιωματα] las cosas [πραγματα] de las que dichos estados [παθημηθη της ψυχης] son imágenes [ηδη ταυτα].<sup>367</sup>

---

<sup>366</sup> Platón. *Fedro*, 246c: “El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pues no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente, nos figuramos [πλαττομεν] a la divinidad [...]. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras.”

<sup>367</sup> La anterior traducción aparece en el libro de Aubenque. *Op. Cit.*, p. 105. También podemos citar la de Heidegger en *De camino al habla*, p. 181:

Es pues, lo que (tiene lugar) en la fonación vocal, un demostrar de aquello que en el alma se da como padecimientos, y lo escrito es un mostrar de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma con todos (los hombres), así tampoco los sonidos vocales son los mismos. De lo que, sin embargo, estos (sonidos y escritura) son primeramente un mostrar, esto es lo que en todos (los hombres) es idénticamente padecido en el alma; y las cosas, de las cuales estos (padecimientos) constituyen representaciones aproximándose a la igualdad, son también las mismas.

No es causalidad que Aubenque y Heidegger retomen el mismo párrafo de Aristóteles para iniciar sus interpretaciones. Heidegger mismo en el texto “Un diálogo del habla entre un Japonés y un Inquiridor” reconoce que desde sus primeros textos (trabajo de habilitación en 1915 con el texto “La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Scoto”) el problema que se le imponía era el del “habla y ser” (“Sólo sé una cosa: la meditación acerca del habla y del ser determina desde el comienzo mi camino de pensamiento [...]”, pp. 71-72), y que en la construcción de su problemática el texto de Brentano *De la significación*

Toda la cuestión se halla en un con-junto de relaciones que co-funcionan de acuerdo a un solo mecanismo. Para Aristóteles la relación principal con la que trata de describir el funcionamiento del lenguaje, y aquí se halla toda la re-formulación del problema de la relación lenguaje/cosas, es la de las pasiones del alma y las cosas (en una relación que *casi* toma la forma epistemológica de un sujeto en relación con un objeto). Ésta se escenifica primeramente en la relación voz/cosas y se define como *συμβολον*<sup>368</sup>. Así, la *φωνη* es el *συμβολον* de las *παθεματα*<sup>369</sup> της ψυχης producidas por las cosas -pues el lenguaje se relaciona con el alma y no con las cosas. Pero esta relación se pone en resonancia con otra, la relación escritura/voz, y de este modo afirma Aristóteles que *γραμματα* es *συμβολον* de la *φωνη*. Para esta relación simbólica se reserva el término *σημειον*<sup>370</sup>. El mecanismo del con-junto de tales relaciones funciona en términos de lo mismo y de lo semejante (*ταυτα και ομοιωμα*). Así, las pasiones se asemejan a las cosas -se hallan en “una relación inmediata y natural”<sup>371</sup> con ellas-, las voces se les asemejan menos y las grafías ya muy poco -pues se hallan en “una relación mediata y convencional”<sup>372</sup> con las cosas. Pero si se atiende cuidadosamente, lo que en verdad está en relación de *ομοιωμα* con las cosas

---

*múltiple de lo existente según Aristóteles* fue decisivo. Aubenque, de hecho, le discute a Heidegger su interpretación del lenguaje en Aristóteles.

Nietzsche antes que ellos ya pone en discusión, sin aceptar ya el territorio teológico en el que todavía flota el problema del lenguaje en Aristóteles, en Heidegger y Aubenque, y altera este postulado aristotélico del lenguaje o habla como símbolo de las pasiones del alma.

<sup>368</sup> En griego *συμβολον* significa: 1) señal, indicio que hace reconocer, marca distintiva; 2) presagio, auspicio; 3) símbolo; 4) seña para reconocerse; 5) arras; 6) permiso de residencia concedida a los extranjeros; 7) sello; 8) ficha de asistencia; 9) contrato, convenio. *Συμβολη* significa aproximación, encuentro y ajuste.

<sup>369</sup> La palabra griega *παθεμα* tiene al menos cinco sentido, aunque todos están emparentados con *παθος* o *παθεισις*: 1) enfermedad; 2) aflicción, desgracia, infortunio, accidente; 3) afección; 4) acción de soportar, de sufrir; y 5) acontecimiento, accidente. Para Aristóteles los acontecimientos sólo le pasan al alma, los acontecimientos son accidentes del alma, le pertenecen al alma.

<sup>370</sup> *Σημειον* significa en griego: 1) signo, marca, seña; 2) señal, indicio, prueba; 3) presagio, prodigio, signo mandado por los dioses; 4) constelación; 5) bandera; 6) emblema imagen, figura; y 7) límite.

<sup>371</sup> Aubenque. *Op. Cit.*, nota 45, p. 105.

<sup>372</sup> *Ibidem*.

(que son idénticas a sí mismas) son las pasiones del alma (según Aristóteles, idénticas en todos los hombre) y no el lenguaje (que es diferente a las cosas y a las pasiones del alma). Éste, como voz, sólo entra en una segunda instancia en relación de semejanza con las cosas, puesto que entra en relación de *συμβολον* o de *σημειον* semejante con las pasiones del alma. Aristóteles deja sin trabajar la relación pasiones/cosas, pero lo que sí expresa es que la relación voz/pasiones es de alguna manera secundaria.

Pero aquí re-encontramos la misma treta que en lo tocante a los pasiones de los cuerpos: la *ψυχη* como una *ουσια* que se apropia de lo que (le) acontece. Ahora el alma es el sustrato de las pasiones, como *υποκειμενον* de ciertos *συμβηβεκος*. Pero, en el mismo movimiento, al esbozar un cierto funcionamiento de semejanza y de igualdad como relación entre las pasiones y el lenguaje Aristóteles hace dable una desviación en las teorías inmanentistas del lenguaje de los sofistas hacia una teoría del alma en relación con lo que le sucede. Pierre Aubenque ha señalado claramente esta intención aristotélica de desviar la teoría del lenguaje sofista cuando afirma en *El problema del ser en Aristóteles*: “No hay exageración alguna al decir que la especulación de Aristóteles tuvo por principal objetivo responder a los sofistas [...]”<sup>373</sup>. Y muestra la particularidad aristotélica de esta desviación cuando enuncia, junto con Werner Jaeger, que “[...] Aristóteles ha sido el primero que «rompe el vínculo entre la palabra y la cosa, entre el *λογος* y el *ον*», así como el primero que elabora una teoría de la *significación*, es decir, de la separación y relación a un tiempo entre el lenguaje como *signo* y el ser como *significado*”<sup>374</sup>. Pero lo asombroso no es esto, esta tan obvia y natural ya distinción entre el lenguaje y el ser. Lo asombroso es la

---

<sup>373</sup> Aubenque. *Op. Cit.*, p. 93.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 98. En Platón aún se halla cierta teoría de la expresión en su noción de participación, en él aún los nombres participan de las ideas, de los seres reales. Hay un trastorno de esta teoría de la expresión en la teoría de las significaciones de los nombres diferentes a la esencia idéntica a sí misma de Aristóteles.

introducción del concepto de ουσια en la especulación sobre el lenguaje. Tal concepto permite conceptualizar una relación en términos de ομοιωμα entre las pasiones y las cosas, y ya no como relación perversa o alterante entre cuerpos virtuales. Ahora la relación lenguaje/cosas esta mediada por la relación alma/ser (sujeto/verdad). Por ello la imagen y el ejercicio aristotélico del lenguaje estarán siempre obsesionados por la posibilidad de fallar al decir la verdad, por la viabilidad de equivocarse al referir el ον. “El ser se dice de muchas maneras [λεγεται πολλαχως], pero siempre por relación a un término único, a una misma naturaleza [προσ εν και μιαν τινα φυσιν], y no por homonimia”<sup>375</sup>, dice Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*. El lenguaje siempre se halla en relación (προσ εν) a la ουσια, con relación a un término (ον) que está en relación de ομοιωμα con la ουσια de las cosas. Sólo hay semejanza entre las cosas y las palabras. El lenguaje trabaja por verosimilitud y no por verdad. Así, ya no se trata de cuerpos en conflictos virtuales en el plano de las fuerzas azarosas, sino de dos zonas alejadas del ser: la del υποκειμενον real y la de la significación semejante. En el λογος se guarda una cierta “historia” humana (de esa zona del ser: la ψυχη) de los significados de las palabras -sólo así se entiende el “diccionario” de los significados de términos en el libro V de la *Metafísica*-, por ello siempre una cosa “λεγεται πολλαχως”, se puede decir en varios sentidos<sup>376</sup>.

---

<sup>375</sup> Aristóteles. *Metafísica*, IV, 2, 1003a33.

<sup>376</sup> En esta línea de pensamiento platonizante, la teología mística llega también a negar, radicalizando la separación entre el lenguaje y las cosas, el poder apto del lenguaje sofístico o estoico. Instala a su vez una teología negativa donde el lenguaje no dice lo supraesencial pero dice muchas cosas que le son similares -de nuevo las palabras son verosímiles y no verdaderas. Escoto Eriúgena escribe que en el lenguaje de la teología αποφατικη, definida como la teología que “[...] niega que la divina esencia o substancia sea alguna de las cosas que son, esto es que puedan ser dichas o entendidas” (458a-b), “[...] no es irracional [...] que se puedan predicar de Él todas las cosas que existen, desde las más altas hasta las más bajas, por cierta similitud o disimilitud, o contrariedad, u oposición, ya que por Él son cuantas cosas de Él pueden predicarse” (*División de la naturaleza*, 510d). Esta manera de decir depende de una teología καταφατικη y de un lenguaje cuya

Y siempre se podría preguntar ¿de dónde de viene esa posibilidad de decir en varios sentidos? ¿cómo es posible decir de muchas maneras un ser? ¿cómo es posible equivocarnos? Es aquí donde la teoría de la ψυχη funciona. Los múltiples significados de los seres que el lenguaje puede significar son producidos por y en las παθηματα de la ψυχη. Lo que hay en Aristóteles es una lógica del alma, un lenguaje de los padecimientos del alma: psico-logía. El lenguaje y las cosas ya no entran en relación inmediata de conflictos virtuales, sino en una relación psicológica de semejanza. He aquí la teoría del lenguaje de Aristóteles: las ουσιαι tienen un solo sentido que se halla referido equívocamente, por semejanza, en su definición, pero las pasiones de los hombres permiten decir de muchas más maneras las cosas, y, así, las palabras permiten el equívoco -las pasiones y las palabras no terminan de ser idénticas a las cosas, sólo semejantes. Esto produce que la referencia sea interpretada como indicación de un más allá lejano y de acuerdo a un temor a equivocarse. Ahora una separación media entre el lenguaje y las cosas, separación que se trata de salvar con la teoría del alma. Esta es la premisa: la ουσια siempre está más allá del λογος, pertenecen a dos zonas ontológicas diferentes.

“El ser *siempre está más allá* de sus significaciones: si bien *se dispersa en ellas, no se agota en ellas*, y, si bien cada una de las categorías es inmediatamente ser, todas la categorías juntas nunca serán el ser entero. Es preciso conservar, pues, el término *ser* a fin de designar *ese más allá*.”<sup>377</sup>

---

función es pensar la relación cosas/lenguaje en términos de la ομοιωμα de la retórica, pero entendida al modo aristotélico. Así para Escoto Eriúgena la predicación de las cosas supraesenciales debe hacerse de “[...] modo catafático, esto es, afirmativo, lo predicamos todo, sea nominalmente, sea verbalmente, pero no propiamente, sino traslativamente [...]” (522a-b) -es decir, retórica o metafóricamente. Pero inmediatamente después de afirmar todo de modo catafático de Dios se niega todo lo afirmado de él, y se predica de Él de modo “[...] ya no traslativamente, sino propiamente [...]” (522b). Pero esta propiedad de la predicación al hablar de la divinidad es la negación. La esencia del lenguaje es la imposibilidad de decir, puesto que la esencia de dios es Inefable. Y “¿Quién y qué puede hablar del Inefable, del Cual no se puede hallar ni propiamente un nombre, ni propiamente una palabra o una voz, ni es que puede llegar a ser Aquel que , «Él solo tiene la inmortalidad y habita en una luz inaccesible»?” (522c).

<sup>377</sup> Aubenque, Op. cit., p. 183.

Así, según Aubenque, “[...] nadie ha proclamado más alto que Aristóteles su desconfianza hacia el lenguaje”<sup>378</sup>. La referencia es “[...] resultado de un fallo accidental y corregible del discurso humano [...]”, de una “ambigüedad de la expresión”<sup>379</sup> -esta es la versión aristotélica de la alteración corporal sofista. Y lo raro es que para Aubenque, como lo fue antes para Descartes, el fallo, la ambigüedad del lenguaje es “corregible” porque siempre se tendrá la relación alma/cosas para verificar una y otra vez la verdad de lo que el alma ha padecido antaño, de lo que se dice. Toda una imagen del lenguaje comenzará con estos señalamientos de Aristóteles<sup>380</sup> sobre la ομοιωμα -esta imagen del lenguaje sólo se puede generar a partir de la teoría de το αυτο de las ιδεαι en Platón y del lenguaje figurativo o simulador de la verdad idéntica a sí misma<sup>381</sup>. Para esta imagen, el lenguaje se caracteriza

---

<sup>378</sup> *Ibid*, p. 98.

<sup>379</sup> *Ibid*, p. 183.

<sup>380</sup> Uno de los intentos más conspicuos por entender esta esencia del lenguaje en términos de προσ εν, se halla en la teoría medieval de la analogía. Santo Tomás en *De los principios de la naturaleza* fue el que la elaboró sin ambages:

“[...] debe saberse que de tres maneras puede predicarse algo de muchos: unívoca, equívoca y analógicamente. Se predica unívocamente lo que se predica según el mismo nombre y según la misma noción, por ejemplo la definición, a la manera como animal se predica del hombre y del asno. [...] Se predica equívocamente lo que se predica de algunos según el mismo nombre y según diversa noción, como can se dice del animal que ladra y de la constelación celeste, que sólo conviene en el nombre y no en la definición o significación; pues lo que se significa por el nombre es la definición [...]. Se dice que se predica analógicamente lo que se predica de muchos, cuyas nociones son diversas pero se atribuyen a uno solo, como lo sano se dice del cuerpo animal, de la orina y de la bebida, pero sin significar enteramente lo mismo en todos” (pp. 53-54)

Para Tomás de Aquino está predicación analógica es la que es adecuada para significar la relación de προσ εν entre lenguaje y cosas. El lenguaje es un αναλογον del ens. El lenguaje en la predicación analógica se dice de uno solo pero sin significar lo mismo siempre. Esta manera de definir la analogía está de acuerdo con la forma como Aristóteles plantea la referencia al ser: “el ser se dice de muchas maneras pero siempre por relación a un término único, a una misma naturaleza”.

Así Deleuze en la 25ª serie de *LDS* escribe que la relación de analogía entre las palabras y las cosas “[...] fue siempre una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de dios, del mundo y del yo [...]” (p. 210).

<sup>381</sup> Deleuze muestra esta genealogía en el apéndice a *LDS* “Platón y el simulacro”: “El modelo platónico es lo Mismo [...]. La copia platónica es la Semejanza [...]. A la identidad del modelo o del original corresponde la similitud ejemplar, a la pura semejanza de la copia corresponde la similitud llamada imitativa” (p. 299). Es Aristóteles quien lleva esta máquina especulativa platonizante a su fundamentación empirizante y a su extensión a todos los rincones de las cosas.

como *οργανον* de un usuario<sup>382</sup> que se atarea en la empresa de decir la *ουσια* de las cosas, cuyo funcionamiento se despliega en una “historia” de unos significados y de unas leyes de uso semejantes, por convención, a las cosas.

Para Nietzsche estos señalamientos platónico-aristotélicos han construido una determinada imagen del lenguaje que domina en gran medida el ejercicio de pensar el lenguaje de su época -y se podría afirmar que aún en ciertas zonas de nuestra contemporaneidad sigue vigente esta imagen. Imagen donde siempre el alma humana emplea lenguaje como una historia de los significados para intentar decir la verdad de las cosas idénticas a sí mismas. Se hallan aquí ya los componentes de lo que Nietzsche llamó un “manejo burdamente empírico del lenguaje” -y que Walter Benjamin caracterizó como “enfoque burgués del lenguaje”: “[...] la palabra es el medio de comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre”<sup>383</sup>. Lo que realmente le interesa a Nietzsche, según Deleuze, es problematizar la psico-logía aristotélica que media y da sentido a la relación *λογος/πραγματα*. Lo que le interesa es problematizar el mecanismo de ese lenguaje de los padecimientos-del-alma. Para ello desplaza el pensamiento hacia una fisiología de las impresiones. Una retórica-filología de los efectos del cuerpo-lenguaje (sin sujeto, sin leyes o significados convencionales del lenguaje, sin esencia de las cosas).

*LDS* es una cierta re-elaboración de lo que Nietzsche produjo acerca de la retoricidad del lenguaje. Pero para Deleuze únicamente es dable re-pensar tal constelación

---

<sup>382</sup> La teoría aristotélica del lenguaje se halla supeditada a una teoría de las *τεχνη ποιητικη*, en donde “[...] se considera menos el proceso de fabricación, la *ποιησις*, que el uso que se hace de ella, la *χρησις*” (Vernant, Jean-Pierre. *Sociedad y pensamiento en la antigua Grecia*, p.271). Es decir, el *λογος* como *οργανον* del alma está supeditado a la *χρησις*, a la necesidad de un usuario. Así Aristóteles inscribe que “[...] el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos [...]” (*Acerca del alma*, III, 8, 432a1); y que “[...] es necesario que el arte [*τεχνη*] utilice [*χρησθα*: disponga de, se apodere de, haga uso de] sus instrumentos y el alma su cuerpo” (*Ibid*, I, 3, 407b25-26).

<sup>383</sup> Benjamin. *Op. Cit.*, p. 62.



problemática en términos de una cierta dialéctica estoica<sup>384</sup> re-interpretada como teoría del sentido *événementiel*. Así *LDS* es un trabajo de alteración de toda la problemática de la retoricidad del lenguaje en Nietzsche: el problema de la relación lenguaje/cosas entendida como relación entre cuerpos -relaciones entre multiplicidades de virtualidades perversas-, la pregunta por la génesis del lenguaje -efectos azarosos del encuentro entre cuerpos-, la aceptación de una producción de impresiones como “potencia del lenguaje”<sup>385</sup> -cierta potencia “metafórica” del lenguaje-, el problema de un signo fisiológico -señal de una alteración corporal mediante otra alteración en el cuerpo-lenguaje metafórico. *LDS* es una dialéctica de los efectos *événements* de lenguaje. Y es que esta re-elaboración de la dialéctica estoica tiene dos funciones: 1) controvertir otra vez, continuando con lo que ya hizo Nietzsche, pero de acuerdo con una imagen y un ejercicio del sentido virtual, la

---

<sup>384</sup> Jean Brun en su libelo introductorio al pensamiento estoico escribe sobre la pretensión de la lógica estoica y sus estudios sobre la proposición: “A diferencia de la proposición aristotélica, no se reduce a un juicio atributivo del tipo *Sócrates es mortal*, sino que enuncia acontecimientos: *Es de día, Dion se pasea*” (p. 25). Diógenes Laercio escribe que los estoicos siempre utilizaban en sus análisis del lenguaje los *αξιωμα*: *Ἐμερα εστι, Διον περιπατει*. Estudiaban la relación de los *αξιωμα* con las *πραγματα*, es decir los efectos de las cosas mediante los efectos del lenguaje. Así escribe Crisipo: “Una *αξιωμα* es lo que puede ser negado o afirmado por sí mismo, por ejemplo: *εμερα εστι, Διον περιπατει*. Se llama *αξιωμα* a partir de ser aprobado (*αξιουσθαι*) o ser desechado (*αθετεισθαι*); porque quien dice *εμερα εστι* da la impresión de estar aprobando el hecho de que sea de día” (Laercio. *Op. Cit.*, VII, 65, 3-6). Y es que el criterio de verdad para los estoicos es la relación comprensiva en el lenguaje de los efectos de las cosas. Deleuze enfatizará estos señalamientos llamando sentido a esa comprensión.

Otra re-elaboración de la teoría estoica del lenguaje se halla en Roland Barthes. En la página 42 de la parte sobre el significado de “Elementos de semiología” Barthes escribe:

“Pero estas discusiones siguen impregnadas de psicologismo, y sería preferible tal vez seguir el análisis de los estoicos. Estos distinguían cuidadosamente la *φαντασια λογικη* (representación psíquica), el *τυγχανον* (la cosa real) y el *λεκτον* (lo «decible»). El significado no es ni la *φαντασια λογικη* ni el *τυγχανον*, sino el *λεκτον*. Ni acto de conciencia ni realidad, el significado no puede ser definido más que en el interior del proceso de significación de una manera casi tautológica; es ese «algo» que el que emplea el signo entiende por él.”

Son diferentes las problemáticas que interpretan a los estoicos. Barthes interpreta los conceptos de la teoría del lenguaje estoica desde una concepción lingüística de la lengua, lo hace para echar y conjurar todo psicologismo de una teoría del lenguaje (así lo decible estoico es interpretado como significado independiente del sujeto que lo profiere). Deleuze, y de acuerdo a su problemática trata a toda costa de no confundir el sentido, como *λεκτον*, con el significado. Aquí Barthes lee el *λεκτον* estoico a partir de la tradición retórica. Helena Beristain asegura que el sentido en la tradición retórica se entiende como “aquello que el emisor ha querido expresar”.

<sup>385</sup> *LDS*, 5ª serie, p. 41.

interpretación aristotélica del λογος como imagen del lenguaje; y 2) alterar, con la reformulación de la teoría del cuerpo mediante el concepto de acontecimiento, el planteamiento retórico del lenguaje en Nietzsche. Deleuze nomina esta re-elaboración de la problemática nietzscheana el “paso del signo al sentido”<sup>386</sup>.

En una primera lectura esta re-interpretación de la dialéctica estoica, como imagen y ejercicio del lenguaje-sentido, debe interpretarse como una maniobra de deslinde de la imagen del λογος como αποφανσις<sup>387</sup> –se podría quizás añadir aquí, que también, aunque de otra manera, como αποφαινεσθαι. Y no es que la interpretación aristotélica del lenguaje, en la forma moderna de una teoría proposicional del lenguaje -lo que para Nietzsche era el manejo burdo, para Benjamin la teoría burguesa y para Heidegger la interpretación gramatical del lenguaje-, sea para Deleuze la única que se ha formulado en el devenir del pensamiento filosófico, sino que es la que más ha dominado la historia del pensamiento hasta nuestra época. Para deslindarse de esta interpretación Deleuze repite hasta el cansancio que el sentido “[...] no se confunde ya más con la proposición que lo expresa [...]”<sup>388</sup>, y que no hay que confundir el funcionamiento del sentido con el “círculo de la proposición”<sup>389</sup>.

---

<sup>386</sup> *Ibid.*, “Klossowski o los cuerpos-lenguaje”, p. 346. Para Deleuze tales términos y tal *passage* se hallan ya trabajados de cierta manera en algunos pasajes nietzscheanos -por ejemplo, en *La genealogía de la moral*: “La forma es fluida, pero el «sentido» lo es todavía más...” (segundo tratado, §12, p. 125).

<sup>387</sup> La αποφανσις para Aristóteles es una proposición atributiva, del tipo *Sócrates es mortal*. Así en *De interpretatione* (4, 17a 2): “No todo discurso es una proposición (αποφανσις), sino sólo aquel en que residen lo verdadero y lo falso” (citado en Aubenque. *Op. Cit.*, nota 60, p. 108) Pero la verdad y la falsedad de una proposición se piensan en términos de los hechos a los que son atribuidos: “[...] es gracias a los hechos del caso, a su existencia o no existencia, que un juicio se llama verdadero o falso” (*Categorías* cap. V). Por ello, “[...] el error y la verdad no tienen lugar al afirmar que Cleón es blanco, sino también que lo era o lo será” (*Acercas del alma*, III, 6, 430b4-5). Es decir, cuando una proposición no dice o deja de decir del caso que intenta designar, cuando ya no se atribuye lo que hay. Así, la sofística será una perpetuadora de fantasmas.

<sup>388</sup> *LDS*, 3ª serie, p. 34. También en Heidegger hay una problematización de la interpretación proposicional como forma de pensar el lenguaje. Desde *Ser y tiempo* Heidegger implementa una interpretación diferente del λογος:

---

“[...] λογος no quiere decir, o en todo caso no quiere decirlo primariamente, juicio, si por éste se entiende un «unir» o un «tomar posición» (reconocer-rechazar). Λογος en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que δηλουν, hacer patente aquello de que «se habla» en el habla. Aristóteles ha explanado con más rigor esta función del habla llamándola αποφαινεσθαι. El λογος permite ver algo (φαινεσθαι) [...]” (p. 43)

Esta interpretación del λογος como mostrar es retomada en la conferencia de 1957 “De camino al habla”, allí se escribe: “En la gran época de los griegos, el signo se entiende sobre la base del mostrar y viene acuñado sobre ésta a los fines del mostrar” (p. 182). En el artículo “Tiempo y ser” Heidegger retorna sobre la distinción juicio/λογος utilizada en *Ser y tiempo*, pero ahora caracteriza lo que el llama “la interpretación gramatical del lenguaje”:

“¿O estamos nosotros ahora perplejos sólo porque *nos hemos dejado equivocar por el lenguaje*, dicho más rigurosamente, *por la interpretación gramatical del lenguaje*, desde tal error nosotros miramos rígidamente a un Ser, que debe dar, pero que precisamente él mismo no se da? Si decimos: Se da Ser, Se da Tiempo, entonces expresamos proposiciones. Según la gramática, una proposición consta de sujeto y predicado. El sujeto no tiene que ser necesariamente un sujeto, en el sentido de un yo y de una persona. Por eso, la gramática y la lógica toman a las proposiciones con Se como impersonales y como proposiciones sin sujeto. [...] Empero, ¿qué mienta este «Se»? Filología y Filosofía del lenguaje han pensado acuciosamente sobre ello, sin que hayan encontrado una aclaración verdadera. El ámbito de significación mentado en el Se, se extiende desde lo baladí hasta lo demoníaco. El «Se», dicho en la frase «Se da Ser», «Se da Tiempo», nombra, presumiblemente, algo característico, en lo que vamos a entrar aquí. [...] Según la interpretación lógico-gramatical, aquello de lo que se dice algo, se muestra como sujeto; υποκειμενον, lo ya preyacente de alguna manera presente. Lo que se enuncia del sujeto, predicado, se muestra como lo ya com-presente, lo συμβεβηκος, *accidens*: la sala está iluminada. [...] Con respecto a que en el decir «Se da Ser», «Se da Tiempo», no se trata de proposiciones sobre lo ente, y que, no obstante, la construcción de las frases, orientada exclusivamente a tales proposiciones, fue proporcionada por medio de los gramáticos greco-romanos, prestemos atención, al mismo tiempo, a que, contra todas las apariencias, en el decir «Se da Ser», «Se da Tiempo» no se trata de proposiciones, que siempre se establecen en la construcción de la relación-sujeto-predicado. Empero, ¿de qué otra manera podremos nosotros traer ante la mirada al citado «Se», nombrado en el decir «Se da Ser», «Se da Tiempo»?” (pp. 368-369)

Heidegger trata de pensar aquí la pretensión de “abandonar el superar y abandonar la Metafísica a sí misma”, de “pensar Ser sin respecto a la Metafísica” (p. 376), ensayando un pensamiento del *Ereignis* de la verdad. Pero para ello debe poder decir este acontecimiento-propiciador-apropiador desde él y hacia él, debe encontrar un “decir de la cosa misma” en la que la cosa se muestre a sí misma, en la que “se vuelva intuible aquello que se dice”. Por ello, cierto cuidado con y del lenguaje, por ello, la sospecha de que el lenguaje, o, mejor aún, la interpretación metafísica (entiéndase lógico-gramatical centrada en la proposición judicativa) del lenguaje impide pensar el acontecimiento-propiciador-apropiador. Por ello escribe: “Se trata de superar constantemente los impedimentos que hacen fácilmente insuficiente un tal decir” (p. 376). *Otra versión de la impotencia, insuficiencia o imperfección del lenguaje.*

<sup>389</sup> Cfr. *LDS*, 3ª serie. De la misma manera José Luis Pardo anota convenientemente en su libro *Deleuze: violentar el pensamiento*: “[...] la pregunta por el sentido no puede plantearse en el terreno mismo de la proposición, [...] y sólo da lugar a conclusiones filosóficamente relevantes cuando se desplaza hacia la pregunta por el acontecimiento” (p. 94).

Deleuze comienza el deslinde-alteración de la imagen del lenguaje-proposición con una cuestión que elabora la problemática de la relación proposición/acontecimiento: “[...] hay muchas relaciones en la proposición; ¿cuál es la que conviene [...] a los acontecimientos?”<sup>390</sup> Son tres, afirma, las “relaciones de la proposición” que se reconocen: designación, manifestación y significación. Deleuze alega que es imposible dar cuenta del sentido si aceptamos este ejercicio del lenguaje y su arsenal de relaciones. Para Deleuze todo el con-junto de relaciones que se aceptan para y como el lenguaje-proposición no convienen para el acontecimiento=sentido. En esta imagen proposicional el lenguaje se relaciona con un sujeto que se manifiesta, con unos estados de cosas que son designados y con unas estructuras universales significadas. Y Deleuze se pregunta: “¿puede ser localizado el sentido en una de estas tres dimensiones, designación, manifestación o significación?” A lo que responde con la negativa: “De la designación a la manifestación, después a la significación, pero también de la significación a la manifestación y a la designación, somos arrebatados en un círculo que es el círculo de la proposición”<sup>391</sup>. Este mecanismo circular está con-formado, según Deleuze, por tres componentes que se relacionan recíprocamente: mundo-yo-leyes del lenguaje. Un dispositivo tripartita. Pero, si se atiende cuidadosamente, este funcionamiento ya es el de la imagen de pensamiento producido en la interpretación aristotélica del lenguaje: ουσια-ψυχη-λογος.

El lenguaje en esta interpretación mantiene relaciones con un sujeto, con un mundo y con las leyes de lenguaje, pero no con el sentido. Para ello Deleuze vuelve a poner en funcionamiento una “cuarta dimensión de la proposición”: la expresión. Esta dimensión

---

<sup>390</sup> *Ibid*, 3ª serie, p. 22. Los nombres que Deleuze utiliza para las relaciones que la proposición tiene con el sujeto, las cosas y la reglas del lenguaje son totalmente malintencionados. Cada nombre remite a ciertas teorías del lenguaje ejercidas en la época en que escribe *LDS*.

<sup>391</sup> *Ibid*, p. 27.

conviene con una imagen y un ejercicio de pensamiento que echa a andar un cierto materialismo de las potencias corporales: ni las cosas, ni las reglas de la lengua, ni los estados psíquicos del hablante pueden hacer posible el lenguaje. Sólo los acontecimientos, los múltiples efectos virtuales producidos entre dos cuerpos, pueden producir sentido, produciendo, a la vez -en el mismo movimiento y con el mismo mecanismo-, el lenguaje como expresión. Así, negando la confusión del sentido con la interpretación proposicional del lenguaje, Deleuze profiere dos preceptos: 1) el sentido “[...] no existe fuera de la proposición que lo expresa. Lo expresado no existe fuera de su expresión”, y 2) “[...] no se confunde en absoluto con la proposición, tiene una «objetividad» completamente distinta. Lo expresado no se parece en lo absoluto a su expresión”<sup>392</sup>. De este modo, el sentido se expresa en el “lenguaje”, pero no se reduce a él. El sentido, como lo *πιθωνον* en Nietzsche, es la insistencia de desplazamientos corporales entre lo expresado (cuerpo) y lo que lo expresa (lenguaje). Pero Deleuze dice algo más en contra de la teoría aristotélica de la relación de *ομοιωμα* entre el lenguaje y las cosas: lo expresado no se parece a su expresión; es decir, entre el lenguaje y el cuerpo existen alteraciones de potencial al momento de la expresión de un desplazamiento virtual<sup>393</sup> -es decir, aún falta caracterizar el lenguaje en su singular co-funcionamiento potencial y en su diferencia con otros cuerpos.

---

<sup>392</sup> *Ibid*, p. 33.

<sup>393</sup> En la 5ª serie de *LDS* se halla otro ejemplo, esta vez al interior del cuerpo del lenguaje, para caracterizar el sentido como subsistencia material-potencial, y, a la vez, distinguir la interpretación del lenguaje como sentido de la interpretación del lenguaje como proposición. Deleuze produce una paradoja llamada de la “proliferación indefinida” a partir de la pregunta ¿cuál es el sentido de una proposición cualquiera? Y la resume así: “[...] nunca digo el sentido de lo que digo. Pero, en compensación, puedo tomar el sentido de lo que digo como el objeto de otra proposición de la que, a su vez, no digo el sentido” (*Ibid*, p. 41); o así: “[...] dada una proposición que designa un estado de cosas, se puede siempre tomar su sentido como lo designado de otra proposición” (*Ibidem*) -José Luis Pardo da otra versión de esta paradoja: “No es diferente con las palabras: el sentido de una lo contiene otra, y así el diccionario nos conduce indefinidamente de palabra en palabra por un laberinto semántico sin salida, y sin entregarnos jamás una sola de esas «cosas» que se supone designadas por las palabras” (*Op. Cit.*, p. 94). Así cuando se pregunta que quiere decir “te amo” sólo se puede responder con otra proposición cualquiera como su significado: “te adoro”, “quiero casarme contigo”, “te

Nietzsche contravenía primeramente la imagen aristotélica del lenguaje haciéndole sufrir la problemática de la referencia de las palabras a las cosas, y mediante el artificio de una “indicación traspositiva” que acababa en una determinada caracterización del signo. Por ello, los textos nietzscheanos sobre la retoricidad del lenguaje desembocaban en la caracterización de una serie de trasposiciones: trasposición de una excitación nerviosa ο τυποσιν en una φαντασια λογικη, y de allí a la trasposición en una palabra. Y era caracterizada esta sucesión traspositiva como un salto de una excitación corporal de un cuerpo hacia otro cuerpo -en el caso de la caracterización del signo: una excitación se sucedía de un cuerpo hacia el cuerpo metafórico del lenguaje. Pero de ello se deriva, según Deleuze, otra problemática: “La palabra nunca es igual a un lenguaje. Ella espera aún el resultado, es decir, el acontecimiento que hará efectiva la formación”<sup>394</sup>. Para Deleuze en *LDS* el problema del lenguaje se ha desplazado, no sigue ya la problemática referencial de la palabra, ahora conduce por el problema del sentido de un acontecimiento y del lenguaje

---

deseo carnalmente”, “estoy jugando”, “te miento abominablemente”. Pero el sentido de esta nueva proposición debe enunciarse con otra proposición cualquiera: “te idolatro”, “¿quieres compartir tu vida para siempre conmigo?”, “¿pasarías la noche conmigo?”, “sólo es un chiste”, “realmente te odio”. Y al llegar aquí, como en insistencia de pregunta de niño pequeño, el sentido de esta nueva proposición debe ser enunciada por otra proposición, y el sentido de ésta por otra...

Así pues, ¿dónde está el sentido de una proposición? ¿dónde se halla? ¿qué «cosa» debe ser nombrada el sentido de una proposición? ¿qué le da sentido a la proposición? Gorgias lo ha dicho ya: los cuerpos exteriores y diferentes al lenguaje. El sentido de una proposición se halla en una singular alteración corporal que atraviesa una o varias determinadas συστασεις. Es que el sentido debe confundirse con “la más alta potencia del lenguaje” (*Ibidem*): la de hacer proliferar “entidades verbales”. Alteración de la alteración, pero ahora en el lenguaje. Así, Deleuze en un tono muy diferente al estructuralismo, acepta la impotencia del hablante en relación al lenguaje. Pero además afirma: “[...] con el lenguaje no puede haber relación contractual [...]” (*D*, p. 98). Es decir, el lenguaje no puede ser dominado por una institución humana. Su poder productor depende de su propio cuerpo, de sus alteraciones virtuales, depende del azar que lo produce.

<sup>394</sup> *LDS*, 32ª serie, p. 272. El problema es el de los estoicos. Así para ellos, asegura Diógenes, “[...] es distinto el decir [λεγειν] algo del proferir [διαφερει] algo: pues se profieren voces, en cambio, se hablan asuntos [πραγματα], que, por tanto, además resultan ser expresables [λεκτα τυγχανει]” (VII, 57, 13-15). Los animales profieren y los hombre dicen, los animales no expresan asuntos.

Deleuze utiliza esta distinción para afirmar en *LDS* que el sonido no es el lenguaje, pero tampoco la palabra lo es, sino que hace falta el sentido, el τυγχανον estoico, para que sea producido el lenguaje (cfr. *LDS*, pp. 261-272). Este es un desplazamiento entre el problema nietzscheano y el deleuziano, que estará marcado por el problema en *LDS* de la “palabras esotéricas”, palabras que *conjugan* las cosas y el lenguaje de diferentes maneras alterantes.

como sentido -es decir: cómo llega el sentido a las palabras<sup>395</sup>. Este es el paso del signo al sentido.

La inscripción de este *passage* se halla marcada en pureza en los textos deleuzianos. En *NF* se caracterizaba, de acuerdo al pensamiento nietzscheano, el sentido en términos de fuerzas: “Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que se apodera de ella o se expresa en ella”<sup>396</sup> -así Eric Alliez ha escrito convenientemente: “[...] el sentido no aparece más que en la relación de la cosa con la fuerza de la que es el *signo* [...]”<sup>397</sup>. Pero en *LDS* el lenguaje es caracterizado, de acuerdo al estoicismo, como λεκτον<sup>398</sup>. El lenguaje es lo “decible”. Pero lo “decible” no como lo que se entiende o se expresa por parte del o de lo que emite una proposición, sino que “[...] lo decible

---

<sup>395</sup> Es en este sentido que Deleuze se interesó por el estructuralismo y su principio de que son las relaciones estructurales entre los elementos lo que produce el sentido como división de un orden (cfr. Barthes, Roland. “Elementos de semiología”, p. 52; *LDS*, 8ª serie; y *RE*). Pero este principio está intervenido por el nietzscheano de una συστασις corporal: “[...] nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas-. *L'effet c'est moi*: ocurre aquí lo que ocurre en toda colectividad bien estructurada y feliz, que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad. Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas «almas» [...]” (*Más allá del bien y del mal*, § 19)

<sup>396</sup> *NF*, p. 10.

<sup>397</sup> Alliez, Eric. *Deleuze filosofía virtual*, p. 25.

<sup>398</sup> Λεκτον viene de λεγω: 1) decir, hablar; 2) declarar, anunciar de un oráculo; 3) designar, nombrar; 4) significar, querer decir; 5) elegir; 6) alabar; 7) recitar, contar; 8) leer; 9) mandar decir a alguien. De allí λεκτικός (ser capaz de hablar; lo relativo al arte de decir; y dialogar) y λετικως (usando con habilidad las palabras; en el sentido de..., con la significación de...). Hay que ser muy atentos a que la palabra utilizada por los estoicos para referirse al lenguaje tiene como un significado específico el leer y la *lectura*, es decir, una relación con la escritura; y también con la raíz de la palabra castellana alegar. Pero también es la raíz de la palabra *electo*, sentido que se halla en la palabra griega λεκτος (escogido, recogido; decible, que puede decirse; que se ha de decir).

Martin Heidegger en “El camino al habla” recuerda que el lenguaje pensado metafísicamente siempre señala al habla, y “[...] el habla se haya representado desde antiguo inmediatamente a partir de estos fenómenos [las herramientas vocales], lo atestiguan los nombres que las lenguas occidentales se dieron a sí mismas; γλωσσα, *lingua*, *langue*, *langage*” (p. 181). Y para dejar y cambiar de pensamiento, sin abogar por la metafísica occidental de la φωνη, recurre a la noción de Decir (*Sagen*): “*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración*” (p. 188, las cursivas son del autor). De lo que no se acuerda Heidegger es que en la “tradición” del pensamiento occidental se halla, al menos, la vertiente y versión estoica, donde lenguaje proviene de λεγω y λεκτος antes que de φωνη y γλωσσα.

[το λεκτον] es lo que subsiste [υφισταμενον] [...]”<sup>399</sup>. Y de pronto esta alteración, este salto del signo al sentido gestionado por Deleuze, hay que expresarlo en forma de una serie de preguntas: ¿“lo que subsiste” de qué, en qué y dónde? ¿hay “algo” que subsista? ¿qué es subsistir? Nietzsche en su caracterización de signo daba señales: un signo es una “indicación traspositiva”, el trazo de una alteración. Así Deleuze en “Klossowski o de los cuerpos-lenguaje”, y siguiendo la determinación nietzscheana del signo, signa “[...] el «sentido» como el movimiento por el cual la intensidad se señala a sí misma señalando a lo otro, se modifica ella misma modificando a lo otro, y vuelve sobre su propio trazo”<sup>400</sup>. Y hay que tantear con demasiado cuidado esta caracterización del paso del signo al sentido. Se halla aquí un retruécano, un énfasis perverso, una retorsión de más -Deleuze a veces utiliza para expresar este mecanismo especulativo la palabra repliegue- del funcionamiento referencial. No hay que confundir signo y sentido. Ya no se halla en ese texto solamente el problema de la designación de las cosas por el lenguaje como en los textos nietzscheanos sobre retórica, el problema se ha modificado hacia una cierta producción expresiva de la materia. Por ello, el sentido es caracterizado ahora como la alteración señalándose a sí misma. Es decir, si un signo señala un determinado desplazamiento corporal efectuado, en el sentido se señala el desplazamiento como tal, señalándose en sus determinadas potencias. Es por ello que en *LDS* se caracteriza el sentido como lo expresable *del* acontecimiento, expresión *en y como el* lenguaje de un determinado desplazamiento efectuado. En *LDS* el

---

<sup>399</sup> Laercio. *Op. Cit.*, VII, 63, 6. Υφισταμενον proviene en griego del verbo υφιστημι: 1) poner debajo o al lado de, poner secretamente, poner en emboscada, poner como cimiento; 2) poner debajo, suponer, sentar como base, oponer; y 3) ponerse o deslizarse bajo, encargarse de, emprender, soportar, resistir, sedimentar, formar poso, emboscarse, ponerse detrás, ceder, alzar de debajo, salir a luz, ser, existir, subsistir. En el pensamiento estoico el υφισταμενον puede ocupar el puesto del υποκειμενον aristotélico. Pero en lugar de ser caracterizado como una identidad esencial, debe serlo como lo que se resiste y subsiste en lo que se alza desde debajo, en su salida a la superficie. Es decir, lo que en los conjuntos virtuales es azaroso.

<sup>400</sup> *LDS*, “Klossowski o los cuerpos-lenguaje”, p. 346.



lenguaje funciona como mecanismo de expresión<sup>401</sup> *del* sentido de un acontecimiento; mejor dicho, se confunde con ese mecanismo de expresión. Y la expresión es la subsistencia en el lenguaje de una alteración en otro cuerpo. La subsistencia es una sucesión de alteraciones azarasas en cuerpos diferentes, un co-funcionamiento de cuerpos. Y de acuerdo a este mecanismo de subsistencia se puede gestionar al sentido como la relación expresiva entre el lenguaje-cuerpo y un diferente cuerpo virtual, y a esta relación como una alteración metafórica de una metamorfosis virtual, un desplazamiento en el desplazamiento.

Esta ya era la constelación problemática que Gorgias echaba a funcionar para trabajar un lenguaje inmanente producido como efecto de encuentro entre cuerpos diferentes, lenguaje “adherido” al cuerpo: “La palabra se origina a partir de las cosas del mundo exterior en cuanto se presentan a nosotros (esto es, a partir de lo sensible). [...] Si esto sucede así, la palabra no es representativa del mundo exterior, sino que *es el mundo exterior el que vuelve significativa la palabra*”<sup>402</sup>. Es una alteración expresiva continua de un cuerpo singular a otro lo que produce un determinado sentido. Por ello, Deleuze, tratando de re-formular la problemática que los planteamientos de Gorgias y de Nietzsche vehiculan, en *LDS* trabaja el sentido como *τυγχανον*<sup>403</sup>. En la 11ª serie de *LDS* anota: “El

---

<sup>401</sup> Martin Heidegger siempre desconfió de la expresión, en alemán *Ausdruck*. Para él la expresión siempre debe ser entendida como “exteriorización de una interioridad y se refiere a lo subjetivo” (“Un diálogo del habla”, p. 98). Heidegger entiende la expresión desde la noción de *Erlebnis* o “experiencia vivida”, pero afirma que ésta “[...] indica siempre: retrotraer a un Yo la vida y lo vivido. La experiencia vivida como el reenvío de lo objetivo al sujeto” (p. 97). Así, en el texto “El camino al habla” trata en Wilhem von Humboldt el habla como la “expresión del pensamiento” o “labor del espíritu”. Mostrando con ello que Humboldt se halla dentro de la metafísica moderna de la subjetividad.

La noción deleuziana de expresión debe entenderse desde una reformulación de la interpretación nietzscheana de la subjetividad como multiplicidad de potencias, como emplazamiento del azar, como singularidad azarosa. Lo que Deleuze llama la “cuarta persona del singular” (cfr. *LDS* 15ª, 16ª y 19ª series; *NF*).

<sup>402</sup> Sexto Empírico, *Op. Cit.*, 65 y ss.

<sup>403</sup> *Τυγχανον* proviene de *τυγχανω*: 1) alcanzar, obtener, conseguir; 2) encontrar, hallar; 3) encontrarse, hallarse, estar presente; 4) caer, tocar en suerte, participación; y 5) suceder, ocurrir, acontecer. Deleuze utiliza

sentido es efectivamente *producido* [...], el sentido es siempre un *efecto*. No solamente un efecto en el sentido causal; sino un efecto en el sentido de «efecto óptico», «efecto sonoro», o mejor efecto de superficie, efecto de posición, efecto de lenguaje”<sup>404</sup>. De nuevo: el sentido es un efecto virtual (visual, sonoro, táctil, gustativo, significativo, de movimiento de cuerpos, de procesos de individuación, etcétera) -por ello Deleuze re-inscribe las conclusiones sofisticado-estoicas de Nietzsche: “El lenguaje deviene posible por la frontera que lo separa de las cosas, de los cuerpos [...]”<sup>405</sup>. Pero el lenguaje al ser efecto virtual, asegura Deleuze, deviene esta vez sentido porque funciona como un determinado efecto expresivo de los movimientos de las cosas. Escribe Gorgias: “con lo líquido *resulta* para nosotros el discurso relativo a dicha cualidad; y de la presentación del color *resulta* el discurso que lo traduce.” Anota Nietzsche: el signo *serpiente* alcanza el movimiento del cuerpo-serpiente. Como afirma Deleuze en *LDS* la relación entre las palabras y las cosas es de expresión: entre un acontecimiento y su sentido no hay sino expresión -la “presión de lo indecible por devenir decible” (Barthes). Así, el “[...] sentido aparece aquí como el efecto de [un] funcionamiento [...]”<sup>406</sup>, un determinado efecto de los múltiples azarosos desplazamientos virtuales que con-funcionan en un acontecimiento. O, más puntualmente, un acontecimiento que co-funciona con otros acontecimientos. Es en este sentido que afirma Deleuze la coextensión del devenir y del lenguaje.

Deleuze de este modo entiende la *LDS* como una re-elaboración, en términos de fuerzas y efectos virtuales, del estudio estoico del lenguaje o dialéctica<sup>407</sup> como

---

este triple sentido de acontecimiento, participante en otro acontecimiento (como expresión) y de resultado del encuentro entre cuerpos.

<sup>404</sup> *LDS*, 11ª serie, pp. 87-88.

<sup>405</sup> *LDS*, 23ª serie, p. 194.

<sup>406</sup> *RE*, p. 262.

<sup>407</sup> Diógenes Laercio hace una muy buena caracterización del estudio estoico del lenguaje o lógica. Ésta está dividida en retórica y dialéctica. La primera se define como “[...] ciencia del hablar bien acerca de las

“[...] esa ciencia de los acontecimientos incorpóricos tales como son expresados en las proposiciones, y de los *lazos* de acontecimientos tales como son expresados en las *relaciones* entre las proposiciones. La dialéctica es el arte de la *conjugación* (cfr. los *confatalia* o series de acontecimientos incorpóricos que dependen unos de otros)”<sup>408</sup>

Para Deleuze como para los estoicos el tratamiento dialéctico se distingue del tratamiento retórico<sup>409</sup>. Éste trata propiamente de la discusión de la manera conveniente de decir un determinado desplazamiento -problema de designación apropiada-, en cambio la dialéctica trata de la relación de desplazamientos entre, al menos, dos cuerpos -o mejor: es el problema de la *transmisión* de un acontecimiento. Y en acuerdo a esto Deleuze anota que la *LDS* trabaja el problema de la “comunicación de los acontecimientos”<sup>410</sup>: de la conjugación de los cuerpos singulares entre sí, pero sobre todo de un cuerpo singular a su expresión como sentido (una circunstancia histórica se expresa en los reclamos y actos políticos de un

---

cuestiones sobre exposición ininterrumpida [...] (VII, 42, 22-23); y, de acuerdo a la tradición retórica, se definen tres tipos: deliberativa, judicial y laudatoria. En cambio se define la dialéctica como “[...] ciencia de disputar correctamente acerca de las cuestiones que se tratan mediante preguntas y respuestas; ciencia de lo verdadero, de lo falso y lo que no es ni una cosa ni otra” (VII, 42). A Deleuze le interesa esta aceptación de lo que no es ni falso ni verdadero que es la fuerza del lenguaje entendido como lo problemático: el azar. Las partes de la dialéctica son según Diógenes: A) las cosas significadas (*σημαινομενον*); que son las *φαντασιων τοπον* (las impresiones fantásticas) y las *λεκτων αξιωματα* (proposiciones expresables); y B) el lenguaje o *φωνης τοπον*. De acuerdo con los estoicos la utilidad de la dialéctica versa en no precipitar el juicio, saber cuándo ha de dar uno su asentimiento y cuándo no, aprender a no proceder a la ligera, poseer una “[...] razón fuerte para hacer frente [*ισχυρον*] a lo verosímil [*τοικος*] hasta el punto de no ceder [*ανεικαιοτητα*] ante ello [...]”(VII, 47, 14), e impedir la frivolidad ante lo que sucede.

Nietzsche en la parte “Concepto de retórica” cita a los estoicos, quienes, según él, acuñaron una definición de la retórica diferente a las de los sofistas y la platónica. Pero muestra que la distinción es problemática. Afirma (p. 136) por ello una “[...] afinidad entre retórica y dialéctica: una especie de *erística* ampliada, aunque sea éste un concepto excesivamente estrecho.” La retórica y la dialéctica son afines para Nietzsche puesto que ambas dependen de una concepción problemática del lenguaje.

<sup>408</sup> *LDS*, 2ª serie, p. 18

<sup>409</sup> En la edad media encontramos de nuevo esta distinción retórica/dialéctica apropiada por un cierto pensamiento cristiano en la *División de la naturaleza* de Escoto Eriúgena. Allí está anotado que “Retórica es la disciplina que examina plenamente y bellamente los temas contingentes que hacen referencia a la persona, la materia, la ocasión, la cualidad, el lugar, el tiempo y la oportunidad. Y más brevemente puede definirse: Retórica es la disciplina aguda y abundante acerca de los temas contingentes según sus siete circunstancias” (475a). En cambio, la dialéctica se define como “[...] la disciplina que investiga con exactitud los conceptos racionales comunes del espíritu” (*Ibidem*). Hay en esta distinción una re-elaboración de la distinción estoica de acuerdo a la distinción platónico-aristotélica verdad/verosimilitud. La verdad se halla en “los conceptos racionales comunes” -una versión cristiana de los lugares comunes de Aristóteles y de las pasiones del alma-, y la verosimilitud se halla en la contingencia o momento en que esos conceptos comunes serán discutidos o formulados.

<sup>410</sup> Este es el nombre de la serie 24ª de *LDS*, pp. 198-207.

grupo excluido, los horrores de un exterminio se expresan en el testimonio de un testigo - imagen fotográfica, imagen de video, escritura o conversación de una víctima-, la pasión amorosa en las palabras o caricias amables dirigidas al cuerpo amado). Y expresión entendida, al menos aquí, como subsistencia en dos cuerpos de una misma alteración: comunicación de una singularidad, de un determinado desplazamiento del azar entre varios cuerpos. Y por ello Deleuze una y otra vez, con una insistencia desmesurada, niega que lo que él trabaja sea pensamiento retórico<sup>411</sup>: porque una cosa es la *impresión* o *comprensión*

---

<sup>411</sup> Deleuze parece siempre tener una relación ambigua con la retórica y sus tropos. Este escozor respecto a la retórica viene de formulaciones nietzscheanas sobre la relación pensamiento/lenguaje. En *La genealogía de la moral*, tercer tratado, § 8, Nietzsche anota: “[...] quien piensa *con palabras* piensa como orador y no como pensador (deja traslucir que en el fondo no piensa cosas, no piensa objetivamente, sino sólo en relación con cosas, que en realidad se piensa a *sí mismo* y a sus oyentes).” Nietzsche aquí regresa a las lecciones de retórica y de oratoria, pero ha dejado de lado la relación de impresión corporal y sólo piensa en un orador al estilo platónico-aristotélico, que sólo escucha sus padecimientos y los de su público.

Deleuze encuentra que Nietzsche en esa formulación del problema le da más relevancia al concepto de impresión virtual que al de una trópica retórica. Por ello hay regadas por todos sus textos formulaciones que niegan que pensar sea pensar metafóricamente. Se citan aquí varias: “Nosotros no hacemos, ni muchísimo menos, un uso metafórico, nosotros no decimos: es «como» [...]. Lo que hacemos es servirnos de términos desterritorializados, es decir, arrancados de su dominio [...]” (*D*, p. 22); “*Diarios* 1921: «Las metáforas son una de las muchas cosas que me hacen desesperar en mi actividad literaria». Kafka elimina deliberadamente cualquier metáfora, cualquier simbolismo, cualquier significación, así como elimina cualquier designación. [...] La cosa y las tras cosas ya no son sino intensidades recorridas por los sonidos o las palabras desterritorializadas que siguen la línea de fuga” (*K*, p. 37); “El estilo es esencialmente metáfora. Sin embargo, la metáfora es esencialmente metamorfosis [...]” (*PS*, p. 60). En *LDS* la problemática de la retórica se da en términos de pensamiento inmanente del lenguaje *versus* un lenguaje de la trascendencia, así escribe: “[...] el lenguaje se despliega de acuerdo a relaciones de eminencia, de equivocidad, de analogía. Estos tres grandes conceptos de la tradición son la fuente de donde todas las figuras de la retórica manan.” (34ª serie, pp. 287-288)

Hay en Walter Benjamin una discusión respecto a la retórica muy cercana a la de Deleuze. Es significativo que sean dos nietzscheanos en los que se hallan estas renuencias a aceptar la retórica como modo de pensar. En el caso de Benjamin trata de pensar las modificaciones que la escritura sufrirá por efecto de la reproductibilidad técnica moderna. Así, en el texto “*Censor jurado de libros*” del libro *Dirección única* (pp. 38-39) inscribe:

“La escritura, que había encontrado en el libro impreso un asilo donde llevaba su existencia autónoma, fue arrastrada inexorablemente a la calle por los carteles publicitarios y sometida a las brutales heteronomías del caos económico. Tal fue el severo aprendizaje de su nueva forma [...] Y antes de que el hombre contemporáneo consiga abrir un libro, sobre sus ojos se abate un torbellino tan denso de letras volubles, coloreadas, rencillosas, que sus posibilidades de penetrar en la arcaica quietud del libro se ven reducidas. Las nubes de langostas de la escritura, que al habitante de la gran ciudad le eclipsan ya hoy el sol del pretendido espíritu, se irán espesando más y más cada año. Otras exigencias del mundo de los negocios llevan más lejos. Con el archivo se conquista la escritura tridimensional, es decir, un sorprendente contrapunto a la tridimensionalidad de la escritura en su origen, cuando era

de una cosa en una palabra u oración -inventar la expresión conveniente para una situación singular-, y otra la expresión o desprendimiento de una potencia de un acontecimiento determinado a uno diferente -producir la sucesión, la persistencia, el alargamiento de lo inventado. La dialéctica tal como la piensa aquí Deleuze, siguiendo las señales nietzscheanas de un sentido fluido y de una impresión corporal, trata de la conjugación metamorfósica-metafórica virtual entre cuerpos virtuales, trata de los devenires singulares que suceden *en y por* el lenguaje. Y es que en el sentido, afirma *LDS* apropiándose del lenguaje leibniziano, “[...] lo imposible es ahora un medio de comunicación”<sup>412</sup>. Un determinado efecto azaroso deviene vínculo expresivo o lenguaje. Así, el lenguaje ya no es otra “cosa”, otro “ser” o “sujeto” que se interpondría entre el hombre y el mundo (conformándole a aquel una visión del mundo, un hogar) o entre las cosas del mundo para que dialoguen (como en una interpretación mágico-chamánica), sino es un cuerpo-expresándose-como-tal (lo que no implica la identidad de las cosas y las palabras), una pura expresión material. Como afirma Benjamin: el lenguaje no tiene contenido, se agota en su oficio de expresión<sup>413</sup>. El lenguaje es sólo sentido, y el sentido es la expresión de las

---

runa o quipo [fichero...] Pero no cabe la menor duda de que la evolución de la escritura no quedará eternamente ligada a las pretensiones de dominio de una actividad caótica en la ciencia y en la economía, y de que más bien vendrá el momento en que la cantidad se transforma en calidad, y la escritura, que se adentra cada vez más en el ámbito gráfico de su nueva y excéntrica plasticidad, *se apoderará de golpe de sus contenidos objetivos adecuados*. En esta *escritura pictográfica*, los poetas, que como en los tiempos más remotos serán en primer término y sobre todo expertos en escritura, sólo podrán colaborar si hacen suyos los ámbitos en los que (sin darse demasiada importancia) se lleva a cabo la construcción de esa escritura: los del diagrama estadístico y técnico. Con la *instauración de una escritura internacional variable*, ellos renovarán su autoridad en la vida de los pueblos y *descubrirán un papel frente al cual todas las aspiraciones tendentes a renovar la retórica resultarán triviales ensoñaciones.*” (Las cursivas son mías)

Benjamin impide pensar una renovación de la retórica en el campo de la poesía, antes bien piensa la posibilidad de una escritura que no se reduce a sus funciones retóricas.

<sup>412</sup> *LDS*, 24ª serie, p. 203.

<sup>413</sup> Cfr. Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, p. 64.

alteraciones materiales -de este modo Walter Benjamin en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” afirma esta identidad paradójica cuando acepta el dispositivo expresivo como mecanismo del lenguaje: “[...] la expresión, de acuerdo al sentido más íntimo y completo de su naturaleza, sólo puede entenderse como *lenguaje*”<sup>414</sup>.

La constelación problemática estoica que urge a *LDS* se deja entonces describir como sigue: cuando Nietzsche trataba de caracterizar la conveniente relación corporal entre las cosas y el lenguaje sirviéndose del concepto de tropo retórico al hablar de lo *πιθωνον*, debía introducir del pensamiento estoico el concepto de *τυποσιν*. Eso es lo que Deleuze enfatiza anotando: “La *metamorfosis* es lo contrario de la metáfora”<sup>415</sup>. Y afirma que el tratamiento dialéctico preocupado por la relación virtual entre acontecimientos erradica la distinción propiedad/impropiedad -“Ya no hay sentido propio, ni sentido figurado, sino distribución de estados en el abanico de la palabra”<sup>416</sup>- que subyace a la imagen platónico-aristotélica del lenguaje -generada a la vez que la distinción verdad/verosimilitud. Un ejemplo de esta diferente imagen y ejercicio del lenguaje:

He aquí mi pregunta: ¿cómo consideran ustedes al pensador? ¿cómo piensan ustedes al pensador? El pensador es una *personne* [nadie y persona], ¿pero cómo lo consideran? Digo al azar: ustedes pueden considerarlo como un combatiente intrépido, un supremo combatiente. Pueden considerarlo como un sublime trabajador. Pueden considerarlo como un jugador inveterado. Yo no sé lo que eso quiere decir. Si eso quiere decir algo, es que *no son metáforas*. Hablar es hablar *literalmente*. Hablo literalmente si digo “el pensador es un combatiente supremo”, o si digo “el pensador es un trabajador infatigable”, o si digo “el pensador es un jugador inveterado”, y a Dios gracias la lista no está evidentemente cerrada, eh...<sup>417</sup>

---

<sup>414</sup> *Ibid*, p. 60.

<sup>415</sup> *K*, p. 37. En *RE* escribe que “[...] el estructuralismo presta mucha atención a la metáfora y a la metonimia. [...] Son incluso *los* dos factores estructurales [...]”, pero a poco Deleuze aclara que estos nombre no expresan las figuras trópicas de una retórica cualquiera, sino “[...] que expresan los dos grados de libertad del desplazamiento [...]” (*RE*, p. 258). La metáfora y la metonimia son mecanismos de desplazamiento antes que figuras.

<sup>416</sup> *Ibidem*.

<sup>417</sup> *IMIT* (curso en Vincennes del 17/05/1983) en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)

Deleuze plantea una determinada “literalidad” al expresar el sentido de un acontecimiento en el lenguaje. El sentido funciona, en el lenguaje, como una cierta literalidad. Nada de metáforas cuando se habla del sentido de un acontecimiento, sólo el sentido del acontecimiento que *se dice* literalmente. El problema de la traducción deviene el de una cierta descripción de alteraciones corporales: *passage* del signo al sentido, de la traducción a la descripción, de la traslación a la comunicación de la traslación. Univocidad e infalibilidad del lenguaje: sentido es el desprendimiento y sucesión de una alteración que va de las cosas a las palabras o de las palabras a las cosas. Expresa el co-funcionamiento de lenguaje expresante y cuerpo expresado en un sólo acontecimiento. Esta es la expresión. Por ello Deleuze escribe: “[...] las funciones del lenguaje son inseparables de movimientos de desterritorialización y de reterritorialización [...]”<sup>418</sup>.

El problema del sentido en *LDS* es el del encuentro (disyunción) y enlazamiento (comunicación) entre con-juntos virtuales y, por ello, el de la insistencia de una alteración entre cuerpos, de cómo un desplazamiento subsiste o se desvía entre dos συστασεις -“Todo pasa en la frontera de las cosas y de las proposiciones”<sup>419</sup>. François Zourabichvili afirma convenientemente la problemática que la imagen y el ejercicio del lenguaje deleuziano fuerza y produce a pensar:

“[...] una «asignificancia»<sup>420</sup> que no se presta ya al reconocimiento o interpretación, y donde las cuestiones «¿qué pasa?», «¿cómo va eso?»

---

<sup>418</sup> *AL*, p. 13.

<sup>419</sup> *LDS*, 2ª serie, p. 18.

<sup>420</sup> Esta referencia deleuziana de lo asignificativo se retoma de los estoicos. Éstos, refiere Diógenes Laercio, poseían una palabra que puede estar desprovista de significado (ασημαντος) que tiene como función, en la dialéctica estoica, sólo señalar el devenir, señalar las alteraciones del cuerpo a las que ninguna palabra pueda describir o caracterizar, funciona como la señal de efectos azarosos intempestivos. La palabra estoica es βλιτυρι. Ésta no tiene otro significado que la de señalar ese efecto. Para los estoicos βλιτυρι es la respuesta inmediata del cuerpo del lenguaje para tratar de comprender un determinado desplazamiento del azar. Deleuze en la 11ª serie de *LDS* cita a Sexto Empírico, en *Adversus Logicos* (VIII, 133), que remite también la referencia a la palabra estoica βλιτυρι. Pero Sexto añade que los estoicos utilizaban siempre esta palabra con otra que era la referencia de esta palabra: σκινδαποςος. Así cuando les preguntaban a los estoicos qué

toman un ascendente definitivo sobre «¿qué es lo que eso quiere decir?»: no renuncia al sentido, sino al contrario lo toma como productividad, en un rechazo de la confusión sentido-significación [...]»<sup>421</sup>

De este modo, la relación entre el lenguaje y los cuerpos debe tratarse como una relación de inmanencia entre lo expresado y su expresión. Por ello, el sentido debe gestionarse como la insistencia-inmanencia virtual de una alteración y, a la vez, como conformación de otros acontecimientos. Ya que como un determinado efecto virtual del encuentro entre cuerpos potenciales el lenguaje es sentido por el funcionamiento de sus alteraciones virtuales como alteraciones expresivas, y, a la vez -como el mismo movimiento y el mismo mecanismo-, producción pasional de relaciones *con* y *entre* los cuerpos -eso que Nietzsche llamaba la “génesis *del* lenguaje”. El sentido se caracteriza a la vez como acontecimiento del lenguaje y producción de acontecimientos *en* y *por* el lenguaje. Se articula con un acontecimiento

---

significaba βλιτυρι, ellos respondían que significaba σκινδαποςος. Deleuze comenta que la segunda palabra funcionaba como la referencia de un determinado desplazamiento del azar, por que lo que refería era precisamente el azar en el lenguaje. La referencia de βλιτυρι es un acontecimiento, la referencia de σκινδαποςος es el lenguaje como acontecimiento o sentido.

<sup>421</sup> Zourabichvili. “Devenir” en *Le vocabulaire de Deleuze*, p. 31. Este concepto de “asignificancia” utilizado por el mismo Deleuze trata de re-elaborar ciertas frases y un concepto que Nietzsche formula en *La genealogía de la moral*. Allí Nietzsche escribe:

De acuerdo a esta regla, según la cual el concepto de preeminencia político siempre se resuelve en un concepto de preeminencia anímico [...]. Así es como, por ejemplo, «puro» e «impuro» la primera vez que nos salen como distintivos de un cierto estamento, y también aquí un «bueno» y un «malo» experimentan más tarde un desarrollo en un sentido que ya no es estamental. Por lo demás, que nadie tome de antemano estos conceptos de «puro» e «impuro» en un sentido demasiado grave, demasiado amplio o incluso simbólico: sucede más bien que todos los conceptos de la humanidad antigua se han entendido al comienzo, en una medida que apenas podemos imaginarnos, de un modo basto, tosco, externo, estrecho, directa y especialmente *asimbólico*. El «puro» es, desde el comienzo, meramente un hombre que se lava, que se prohíbe determinados manjares que acarrear enfermedades, que no se acuesta con las mujeres del pueblo bajo, que siente repugnancia por la sangre: ¡no más, no mucho más! (primer tratado, § 6, p. 61)

¿Qué es esto *asimbólico*? El ejemplo que Nietzsche elabora distingue el surgimiento “histórico” de ciertas prácticas (pureza refiriéndose a la práctica de lavarse) de su interpretación posterior (pureza en el sentido de cómo el hombre sin pecado o el feliz). El surgimiento es tosco, externo y simbólico, su desarrollo es grave y simbólico. Deleuze interpreta esto simbólico en términos de cuerpos de desplazamientos azarosos, pero lo llama asignificante. Lo simbólico-asignificante es el azar. Pero asignificante no signa lo inefable, sino otra relación con el lenguaje que aquella de la equivocación o del error como en la imagen platonizante del lenguaje.



como su expresión y a la vez hace devenir diferentes acontecimientos lingüísticos y corporales (discursos amorosos, órdenes, instrucciones, lamentos, gemidos, etcétera). El sentido es parte de un acontecimiento y productor de diferentes acontecimientos: “[...] es a la vez palabra y objeto [...]”<sup>422</sup>. El sentido es la expresión-alteración de una συστασις singular. Extensión, estiramiento, de un con-junto singular de efectos. Por ello, cuando un determinado acontecimiento singular se expresa se altera a la vez *en* y *como* otro acontecimiento diferente, lingüístico o de efecto sobre otro cuerpo. El sentido como acontecimiento del lenguaje es co-funcionamiento de múltiples y azarasas virtualidades expresivas (lo que Nietzsche llamaba tropos) y, por ello, productor de efectos. El sentido es alteración-producción material<sup>423</sup>.

Así, el lenguaje, como toda constelación virtual, se confunde con sus efectos. El sentido son las potencias del lenguaje, lo que en Nietzsche caracterizaba como lo *πιθωνον*. Las potencias o los efectos de los efectos (el lenguaje *de* lo visible, la expresión *de* lo sentido, lo decible *de* lo gustado, lo enunciable *de* un cuerpo). La persistencia decible de los efectos de las fuerzas corporales: el discurso sobre un cuerpo sigue los movimientos de ese mismo cuerpo. Sucesión de efectos: subsistencia de las metamorfosis en las metáforas y la persistencia de las metáforas en la metamorfosis - “[...] todo pasa *por* el lenguaje y pasa *en*

---

<sup>422</sup> *LDS*, 8ª serie, p. 66.

<sup>423</sup> Esta interpretación del sentido como expresión material alterante puede entenderse sólo en una discusión contra la teoría del Decir como apropiación de y en *das Ereignis* en Martin Heidegger. En “El camino al habla” Heidegger escribe que “El Decir es el recogimiento que vertebrado todo aparecer de lo que, en sí, es múltiple mostrar y que, en todas partes, deja permanecer en sí mismo a lo mostrado” (p. 191), o “El advenimiento apropiador recoge el trazo abriente del Decir y lo despliega en estructura de los múltiples modos del Mostrar” (p. 192). En Heidegger el *Ereignis* funciona de cierta manera como apropiación o como lo propio de toda multiplicidad del Decir. Hay una cierta apropiación de lo múltiple que la teoría del sentido material quiere trastornar. La discusión puede traducirse como una discusión de la caracterización y funcionamiento del acontecimiento: entre un Acontecimiento y una multiplicidad de acontecimientos. Entre la diferencia entre el ser y el ente como το αυτο y la diferencia como αλλοιωσις generativa.

el lenguaje [...]”<sup>424</sup>. El sentido es el con-junto de los efectos producidos por el lenguaje, pero sólo si el lenguaje se trata como συστασις φυσικη y el sentido se trabaja como con-formado por metáforas como αλλοτριου virtuales o αλλοιωσις. Cuerpo-y-palabra. Este embrollo y confusión virtual se hallan plenamente elaborados en el apéndice a *LDS* “Klossowski o los cuerpos-lenguaje”. Allí se inscribe:

“El cuerpo es lenguaje porque es esencialmente «flexión». En la reflexión, la flexión corporal queda como desdoblada, escindida, opuesta a sí, reflejada sobre sí [...]. Pero si el cuerpo es flexión, el lenguaje también. Y es preciso una reflexión de las palabras, una reflexión en las palabras, para que aparezca al fin liberado de todo lo que lo recubre, de todo aquello que oculta el carácter flexional de la lengua”<sup>425</sup>

Para este embrollo cosa-lenguaje Deleuze reserva en *LDS* el concepto de paradoja<sup>426</sup>. La paradoja “Tiende una faz hacia las cosas y una hacia las proposiciones”<sup>427</sup>. Está siempre con-formada, al menos, por un doble sentido (como los δισσοι λογοι sofistas). De hecho se caracteriza de una manera más conveniente como sentido múltiple. El sentido siempre es com-puesto, una multiplicidad de virtualidades. La paradoja es el funcionamiento del sentido, el sentido *del* lenguaje y “la pasión del pensamiento”<sup>428</sup>. Deleuze para caracterizar la paradoja trabaja lo que llama “palabras esotéricas”: procedimientos del lenguaje que con-juntan y mezclan de varias maneras las alteraciones

---

<sup>424</sup> *LDS*, 5ª serie, p. 47.

<sup>425</sup> *Ibid*, “Klossowski y los cuerpos-lenguaje”, pp. 331-332.

<sup>426</sup> La palabra paradoja viene del griego παραδοξον que signa lo mismo: paradoja. Παραδοξος signa así lo contrario a la esperanza u opinión común, lo extraordinario, lo increíble, lo inesperado o maravilloso. Παραδοξολογεω signa el decir cosas extraordinarias o increíbles y una παραδοξολογια es un relato de cosas increíbles, una narración maravillosa. A su vez, el verbo παραδοξοποιεω significa hacer cosas extraordinarias o milagros. En retórica, según Helena Beristain, paradoja puede caracterizarse como una *coincidentia oppositorum*, es decir, una relación íntima, en una unidad sintáctica, de términos contradictorios. Así define la paradoja como: “Figura de pensamiento que altera la lógica de la expresión pues aproxima dos ideas opuestas y en apariencia irreconciliables que manifestarían un absurdo si se tomarán al pie de la letra [...] pero que tienen una profunda y sorprendente coherencia en su sentido figurado.” Y añade Beristain que la oposición en una paradoja es sólo aparente porque se resuelva en un pensamiento más prolongado, apela a un sentido mayor, a “otra realidad”. Recuerda también Beristain allí mismo que en el francés se utiliza en un sentido más etimológico de “opinión contraria a la opinión” de discusión de una δοξα. Así Gilles Deleuze afirma en la 12ª serie: “[...] la paradoja se opone a la *doxa* [...]”.

<sup>427</sup> *LDS*, 3ª serie, p. 34.

<sup>428</sup> *Ibid*, 12ª serie, p. 92.

que pasan entre y por el lenguaje y las cosas. En *LDS* se laboran tres procedimientos paradójicos o palabras esotéricas:

“[...] las *contractantes* que operan una síntesis de sucesión sobre una sola serie y actúan sobre los elementos silábicos de una proposición o de una sucesión de proposiciones para extraer el sentido compuesto («conexión»); las *circulantes* que operan una síntesis de coexistencia y de coordinación entre dos series heterogéneas, y actúan directamente de una vez sobre el sentido respectivo de estas series («conjunción»); las *disyuntivas* o palabras-valija que operan una ramificación infinita de las series coexistentes, y actúan a la vez sobre las palabras y los sentidos, los elementos silábicos y semiológicos («disyunción»)»<sup>429</sup>

Es este último procedimiento, el disyuntivo o alterante, el que puede convenientemente llamarse paradójico: un con-junto de sentidos co-funcionando, una multitud de alteraciones lingüísticas co-operando para producir más sentidos, para producir más efectos en el lenguaje. Deleuze afirma que los demás procedimientos (contractante y circulante) se hallan fundados en este procedimiento (toda contracción y toda conjunción son maneras de la disyunción que trabajan produciendo un sentido). El procedimiento paradójico es un procedimiento genético, transformativo. Esto es lo que llama Deleuze “la fuerza de las paradojas” o “la potencia de la paradoja”: un “poder de génesis”<sup>430</sup> - “[...] la operación más general del sentido: es el sentido el que hace existir lo que expresa y, pura insistencia, se hace entonces existir en lo que expresa”<sup>431</sup>. El lenguaje hace insistir como sentido una multiplicidad de alteraciones materiales, pero siempre las hace insistir como paradojas, como persistencias generadoras de otros con-juntos singulares de efectos. Toda una “pragmática” del lenguaje -el mecanismo perverso del acontecimiento.

Así, el sentido como paradoja es sentido múltiple, una colectividad de devenires que acontecen *entre y en* el lenguaje y las cosas -*passage* de la trasposición en la palabra a una

---

<sup>429</sup> *Ibid.*, 7ª serie, p. 62. Deleuze utiliza siempre ejemplos de los textos de Lewis Carroll, aunque Deleuze cita también a Rabelais y Swift como productores de palabras esotéricas. Cfr. *ibid.*, 7ª serie, pp.57-62.

<sup>430</sup> *Ibid.*, 3ª serie, 31.

<sup>431</sup> *Ibid.*, 23ª serie, p. 194.

multiplicidad de trasposiciones en el sentido. Así, como un acontecimiento-material es una multiplicidad de alteraciones virtuales, el acontecimiento-sentido siempre debe caracterizarse como una multiplicidad de expresiones, de efectos *en y por* el lenguaje: todo acontecimiento es mutante, transmutante, transformante, traspositivo, por ello su descripción se multiplica, se ramifica. Deleuze reserva la noción de infinitivo para cada una de estas transformaciones de los con-juntos de devenires que con-forman los sentidos en el lenguaje. Deleuze trata la “génesis lingüística” como verbo infinitivo:

“Pero en virtud de la relación y del contacto complejos entre la expresión y lo expresado [...] debemos concebir un infinitivo aún no atrapado en el juego de las determinaciones gramaticales, independiente no sólo de toda persona, sino de todo tiempo, de todo modo y de toda voz (activa, pasiva, reflexiva): infinitivo neutro para el puro acontecimiento [...] que representa lo extra-posicional de todas las proposiciones posibles [...]”<sup>432</sup>

Cada sentido-acontecimiento debe caracterizarse como infinitivo singular. Así, Deleuze imagina en *LDS* un lenguaje constituido por verbos. Para Platón el lenguaje estaba constituido por dos dimensiones (sustantivos-adjetivos/verbos) que repetían las dimensiones de las cosas (Ideas-copias/simulacros), para Aristóteles la constitución era tripartita (sustantivos/verbos/adjetivos) que reflejaba la tripartición en las cosas (sustancia/accidentes/categorías). Para Deleuze el problema se desplaza hacia la univocidad *événementielle* y articulante del verbo. Deleuze no hace sino re-trabajar la noción de verbo de los estoicos. Para éstos, el  $\rho\eta\mu\alpha$  se caracterizaba como un predicado aislado y elemento indeclinable ( $\alpha\pi\tau\omega\tau\omicron\nu$ ) del  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , y según Diógenes, “[...] designa algo que puede ser coordinado con una cosa o varias [ $\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\omicron\nu\ \tau\iota\ \sigma\upsilon\nu\tau\alpha\kappa\tau\omicron\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \eta\ \tau\iota\nu\omicron\nu$ ] [...]”<sup>433</sup>. Para Deleuze este carácter de  $\sigma\upsilon\nu\tau\alpha\kappa\tau\omicron\nu$  del verbo es lo que lo con-forma como acontecimiento-del-lenguaje. Si el devenir material es  $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ , el sentido es  $\sigma\upsilon\nu\tau\alpha\zeta\iota\varsigma$

---

<sup>432</sup> *Ibid*, 30ª serie, p. 250.

<sup>433</sup> Laercio. *Op. Cit.*, VII, 58, 24-25.

(sin-taxis, co-ordinación, con-taxis, con-tacto de múltiples alteraciones). El verbo en infinitivo instala en el lenguaje un régimen transformacional y pasional. El infinitivo sintetiza-disyunta, comunica y pervierte, las diferentes y múltiples relaciones alterantes entre las cosas y el lenguaje, entre todos los cuerpos dables. La sintaxis tiene un poder *événementiel*, la potencia y el mecanismo de expresar las múltiples y singulares maneras de la conveniencia entre cuerpos. Más convenientemente, el infinitivo expresa las transmutaciones singulares de una *συστασις* en devenir. El procedimiento infinitivo del lenguaje señala el acontecimiento-devenir que atraviesa y conforma el acontecimiento-sentido en el lenguaje. El *continuum* transformativo del infinitivo conviene con la insistencia singular de una determinada colectividad de impresiones virtuales: *el verdear del árbol, el sisear de la serpiente, el enamorar del amante, el testimoniar del testigo, el tecnificar del hombre*. La fluidez de una transformación.

Todo sentido-infinitivo es singular, sólo se produce, como todo cuerpo, en determinadas situaciones. El sentido es *événementiel* y el lenguaje circunstancial. Del trabajo de Deleuze se podría decir lo mismo que él dice del de Gobard: “Procede como polemista o como una suerte de estratega, él mismo cogido en una situación. Se instala en la situación real donde las lenguas se enfrentan efectivamente”<sup>434</sup>. Deleuze utiliza el término estilo para designar cada una de esas singularidades en el lenguaje, cada una de esas múltiples maneras de disyuntar. Un estilo es un “régimen de signos”<sup>435</sup> -y los signos singularidades, devenires-: “El estilo es esencialmente metáfora. Sin embargo, la metáfora es esencialmente metamorfosis, e indica como cambian sus determinaciones dos objetos, como cambian incluso el nombre que las designa, en el nuevo medio que les confiere la

---

<sup>434</sup> *AL*, p. 9.

<sup>435</sup> Cfr. *D*, pp. 117-138.

calidad común”<sup>436</sup>. El estilo con-yunta, sin-tetiza, una colectividad de acontecimientos para que co-funcionen en un determinado momento pese a sus movimientos perversos de disyunción. El estilo es el régimen συντακτική (con-táctico) del lenguaje. El sentido es una multiplicidad de trasposiciones, la paradoja es un con-junto de sentidos y el estilo es una co-lectividad (con-junto de lectividades) de paradojas. *Passage* de la palabra al estilo, de la trasposición singular entre una alteración del cuerpo y un tropo del lenguaje al con-junto de metamorfosis entre varias alteraciones y varias metáforas: la problemática en *LDS* debe expresarse, así como la dialéctica estoica, como la problemática del discurso, la problemática de la comunicación o transmisión entre colectividades de sentido. Pues siempre hay una “infinitud de regímenes de signos”, una infinitud (infinitividad) de estilos<sup>437</sup>. Cada estilo singular señala las transformaciones tácticas del lenguaje en su encuentro con las cosas, las múltiples maneras de sus con-tactos. Cada singular estilo expresa un con-junto de devenires determinados en el lenguaje y en el escritor: el con-junto de cuerpos que trabajan en y como un acontecimiento singular. Cada estilo es una colectividad táctica, estratégica de paradojas que con-forman un acontecimiento (Benjamin: la técnica, el mesianismo, la pobreza de experiencia, etcétera; Borges: la fantasía, el cuento, las metáforas naturales, le metafísica, etcétera; Hegel...) *LDS* es un estudio sobre el estilo como estilística y como crítica de los estilos.

---

<sup>436</sup> *PS*, p. 60. Deleuze cita aquí a Proust: “Se puede hacer que se sucedan indefinidamente en una descripción los objetos que figuraban en el lugar descrito, pero la verdad sólo empezará en el momento en que el escritor tome dos objetos diferentes, establezca su relación, análoga en el mundo del arte a la que es la relación única de la ley causal en el mundo de la ciencia, y los encierre en los anillos necesarios de un bello estilo” (Proust, Marcel. *Le temps retrouvé* 2, III, 889 *apud ibid.*, pp. 59-60).

<sup>437</sup> En *LDS* Deleuze analiza en la 6ª serie (pp. 52-55) los estilos transformativos de un gran número de escritores. En *CC* Deleuze regresa sobre este estudio.

Así *LDS* se produce como una “lógica de la múltiple afirmación”<sup>438</sup>, una “lógica del sentimiento”<sup>439</sup> que funciona paradójicamente de acuerdo a cada singular alteración y a cada singular συνταξις de una συστασις determinada. O más convenientemente, el sentido es el azar *en y como* el lenguaje, la producción disyuntiva, alterante, perversa y azarosa en el lenguaje. Pues la constelación problemática, la imagen y el ejercicio del lenguaje-sentido, para Deleuze, es el de una cierta expresión del azar -“Se diría que es *su propia* metáfora, y *su propia* metonímia”<sup>440</sup>. Problema del azar expresivo, de la expresión material. El azar deviene lenguaje como sentido. La lógica del sentido es un lenguaje del azar generativo, la inscripción o descripción corporal de sus efectos, de sus maneras singulares de funcionar.

Así, *LDS* es genealogía en dos sentido: como crítica de las pasiones singulares que generan un determinado discurso, de las pasiones emplazadas y orientadas en ciertas palabras, de los devenires en los que las palabras se inmiscuyen y que las dirigen -como *genealogía*-, y, a la vez -en el mismo movimiento y como el mismo dispositivo-, como clínica de un lenguaje de la génesis, lógica de la producción, azar en el lenguaje -como *genealogía*.

---

<sup>438</sup> *NF*, p. 30. Este ejercicio del lenguaje se halla en consistencia con la imagen del pensamiento que Deleuze busca elaborar: “Concibo la filosofía como una lógica de las multiplicidades [...]” (“Sobre la filosofía” en *C*, p. 233). Ejercicio del lenguaje y del pensamiento que, de acuerdo a su funcionamiento de acontecimiento singular, puede articularse, una vez más, con “una lógica y una historia sofistas”. Así, Jean-François Lyotard escribe de esta lógica sofista: “[...] lógica del cada, del caso singular [...]. Esta lógica consiste en consentir cada trazo que aparece en cada situación, en cada acontecimiento. [...] lógica de cada acontecimiento, de cada instante” (*Op. Cit.*, sesión del 06/03/1975).

<sup>439</sup> Nietzsche. *La genealogía de la moral*, tercer tratado, § 17.

<sup>440</sup> *RE*, p. 258.





## CAPÍTULO 3: ACONTECIMIENTO: AZAR PRODUCTOR

Mas, si me hicieran caso, no andaríamos amando el daño, ni poniendo el ánimo en la amargura nos torturaríamos.

Semónides

No me hace grande lo que me sucede, sino lo que yo hago, y no me parece a mí que sea cosa de sentirse grande porque a uno le toque el primer premio de la lotería.

Sören Kierkegaard. *Temor y temblor*.

Al final insiste el problema que *LDS* elabora: el azar productor. Pues el “[...] problema en sí mismo es la realidad del elemento genético [...]”<sup>441</sup>, de la pura producción, de la pura metamorfosis, de la pura génesis continua. O como escribe Derrida: “[...] de lo que se trata aquí es del concepto de *producción* en su relación con el fantasma”<sup>442</sup>, con el acontecimiento.

*LDS* elabora el concepto de acontecimiento como sentido y, a la vez -coextensiva, inmanente, unívoca y embrolladamente-, como devenir. Por ello, hasta aquí el acontecimiento ha sido descrito como el singular acoplamiento perverso de συστασις de alteraciones potenciales y de συνταξις de pasiones expresivas. O mejor, como la multiplicidad de articulaciones singulares que se producen entre la multiplicidad pasional de los cuerpos y sus múltiples expresiones perversas. Pero, descrita de esta manera, aún insiste la problemática singular que el pensamiento deleuziano echa a funcionar. Las caracterizaciones del sentido y del devenir no describen cabalmente el acontecimiento en *LDS*. El problema del acontecimiento insiste como *diferencia articuladora*. De allí la exigencia deleuziana de no confundir el acontecimiento con la proposición singular donde y como el sentido *se expresa* y con el estado de cosas determinado donde y como el devenir *se efectúa*<sup>443</sup>. Así se ha de acometer aún la tarea de elaborar el acontecimiento tan sólo

---

<sup>441</sup> *LDS*, 12ª serie, p. 147.

<sup>442</sup> Derrida. *Espectros de Marx*, p. 93.

<sup>443</sup> Es preciso ser cuidadoso con las afirmaciones deleuzianas de esta no-confusión: el acontecimiento “[...] no se confunde ya más con la proposición que lo expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa” (*LDS*, 3ª serie, p. 34). Y es en pos de este cuidado que no se aceptará aquí la afirmación de que Deleuze sólo quiere distinguir, por una parte, el sentido de la proposición que lo dice, y, por otra, el devenir de su efectuación espacio-temporal, al modo del procedimiento heideggeriano de la diferencia velada entre el ser y el ente -o *Ereignis* como correspondencia del decir y el habla (cfr. Heidegger. “El camino al habla” en *De camino al habla*). Y es que, como afirma Miguel Morey: “[...] el empleo, por Deleuze, del término «acontecimiento» puede ocasionar malos entendidos desde el momento en que también se ha usado para traducir parte del contenido semántico del heideggeriano *Ereignis*, voz con la que a partir de la *Kehre* (giro) se designa el «sentido del ser» en los escritos del autor de *Ser y tiempo*” (Morey. *Op. Cit.*, p. 94). Se ha

como “[...] vinculación que se efectúa al azar”<sup>444</sup>. Pero una vinculación azarosa que insiste - Deleuze repite por todo *LDS* que el acontecimiento no existe, sino que insiste. Por ello, pensar una diferencia que articula azarosamente cuerpo y lenguaje, es pensar también la insistencia metamórfica del sobrevenir de una constelación *événementielle*. El acontecimiento en *LDS* debe caracterizarse como génesis continua, metamorfosis persistente, alteración incesante, transmutación insistente, diferenciación tenaz. Pues hay que dar cuenta de la metamorfosis metafórica como *lo que produce* transposiciones de

---

perdido todo el trabajo que Deleuze elabora en *LDS* cuando se confunde el procedimiento del concepto deleuziano de *événement* con el del heideggeriano *Ereignis*.

Ni siquiera se acepta aquí la interpretación del concepto deleuziano del acontecimiento a la manera de la re-formulación derridiana del problema heideggeriano del *Ereignis* como irreductible “arribo absoluto”:

“[El acontecimiento] es otro nombre para lo que, en lo que llega, no se llega a reducir ni a negar (o sólo a negar). Es otro nombre para la experiencia misma que es siempre experiencia del otro. El acontecimiento no se deja subsumir en ningún otro concepto, ni siquiera el de ser. El «hay» o el «que haya algo y no más bien nada» compete tal vez a la experiencia del acontecimiento más que a un pensamiento del ser. La llegada del acontecimiento es lo que no puede ni debe impedirse nunca, otro nombre del futuro mismo. [...] Es en ese punto donde un pensamiento del acontecimiento abre siempre cierto espacio mesiánico, tan abstracto, formal y desértico, tan poco «religioso» como debe serlo, y es también en ese punto donde esta pertenencia mesiánica no se separa de la justicia, que distingo aquí una vez más del derecho [...]. Si el acontecimiento es lo que viene, adviene, sobreviene, no basta decir que ese *venir* no «es», que no viene a ser lo mismo que alguna categoría del ser. El sustantivo (*la venida*) o el verbo sustantivado (*el venir*) no agotan tampoco el «ven» del que vienen. A menudo intenté, en otros lugares, analizar esta especie de apóstrofe preformativo, este llamado que no se pliega al ser de nada de lo que es. [...] Hay que pensar el acontecimiento a partir del «ven» no a la inversa. «Ven» se dice al otro. [...] el acaso no se deja reducir [...] sigue siendo imprevisible, habla de sí mismo como en el *origen* de otro mundo, o en *otro* origen de este mundo. El acontecimiento no se reduce al hecho de que algo acontezca. [...] El recién llegado debe ser absolutamente otro, otro que espero no esperar, que no espero, cuya espera está hecha de una no espera [...]” (*Ecografías de la televisión*, pp. 24-27)

<sup>444</sup> *ES*, p. 13. Y es que para pensar el acontecimiento de lo que se trata, según Deleuze, es de diferenciar, unívoca e inmanente, lo virtual y lo actual, la materia-pasional y el efecto-virtual, el sobrevenir y el insistir, el cuerpo y el lenguaje, la producción y la (re)producción, la diferencia y la repetición. Así Eric Alliez escribe que pensar el acontecimiento es “[...] pasar la diferencia ontológica entre lo virtual-material de lo que se parte y los actuales-individuales materiales a los cuales se llega” (“Sobre la filosofía de Gilles Deleuze, una entrada en materia” en [www.multiplicitudes.samizdat.net](http://www.multiplicitudes.samizdat.net)). Lo que hace Deleuze aquí es re-pensar la distinción que Nietzsche hace en el segundo tratado de *La genealogía de la moral* entre el surgimiento de una cosa y su posterior utilidad. Allí Nietzsche plantea esa distinción como herramienta para pensar la metamorfosis de las fuerzas. Deleuze tratará como sobrevenir el surgimiento y como insistencia la persistencia de una alteración.

sentidos, y dar cuenta de la metamorfosis virtual como *lo que genera* alteraciones materiales: “El acontecimiento subsiste en el lenguaje, y sobreviene a las cosas”<sup>445</sup>. Y lo que sobreviene y subsiste sobreviene y subsiste tan sólo como *azar*: devenir = azar material y sentido = azar lingüístico. Este es el problema de *LDS*. Allí el azar es elaborado tan sólo como *producción*<sup>446</sup> -de vidas diferentes, de oportunidades de vida mejor. El acontecimiento en el pensamiento deleuziano debe caracterizarse como azar productor, y a la vez como insistencia de la producción azarosa -el enigma de lo que Nietzsche llamaba *ciencia jovial* y Marx *revolución*: una teoría de la subjetividad como resistencia y una política de la jovialidad.

Si es cierto que el concepto deleuziano de acontecimiento y sus caracterizaciones como devenir y como sentido sólo pueden concebirse como la repetición y re-elaboración

---

<sup>445</sup> *LDS*, 4ª serie, p. 37.

<sup>446</sup> El problema de la producción que Deleuze trata es nietzscheano -como surgimiento intempestivo-, pero también le incumbe a la teoría estructuralista apareciendo en la re-formulación de la distinción entre la estructura y la génesis. Pero también Deleuze parece pensar en las discusiones marxistas y de los allegados al marxismo sobre la producción y la reproducción:

“[...] la práctica corriente no se desembaraza de estas dificultades elementales y la conciencia común parece de buenas a primeras no poder oponer más que reservas verbales al principio de la utilidad clásica, es decir, de la utilidad pretendidamente material. Ésta tiene teóricamente por objetivo el placer –pero únicamente bajo una forma temperada, el placer violento es tenido por *patológico*- y se deja limitar a la adquisición (prácticamente a la producción) y a la conservación de los bienes por una parte (se aúna aquí, es verdad, la lucha contra el dolor cuya importancia basta en sí misma para marcar el carácter negativo del principio del placer introducido teóricamente en su base). En la serie de representaciones cuantitativas ligadas a esta concepción de la existencia plana e insostenible, únicamente la cuestión de la *reproducción* se presta seriamente a la controversia [...]” (Bataille, Georges, “La noción de gasto” en *La parte maldita*, 1933, p. 30)

“La reproducción de las condiciones de producción es, entonces, la condición última de la producción [...] ¿En qué consiste, entonces, *la reproducción de las condiciones de producción?*” (Althusser, Louis. “Ideología y aparatos del estado, 1970, p. 97)

Cualquier pensamiento técnico tratará de reformular esta noción. Así Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* y en *El autor como productor* esboza una teoría de la producción. Uno de los últimos avatares de esta reformulación se halla en *Espectros de Marx* de Jacques Derrida.

de la problematización estoica del cuerpo y de la problematización retórica de la expresión conveniente, también es verdad que puede concebirse como la re-elaboración de la problematización del *καιρος*<sup>447</sup> de los trágicos y de los sofistas griegos<sup>448</sup>. Y si la palabra griega aparece marcada solamente en uno de sus textos -en *PSM* de 1967 Deleuze describe el cuadro nosográfico masoquista como aquel que “[...] capta la ocasión, *kairos* [...]”<sup>449</sup>-, en cambio el interés por la problematización del concepto conforma la labor especulativa deleuziana. En la antigüedad el trabajo filosófico sobre el concepto parece haberse dejado de lado<sup>450</sup>, pues parece que funcionaba como un *sensus communis* del pensamiento antiguo<sup>451</sup>. Lo difícil para los pensadores antiguos era pensar sin recurrir al *καιρος*<sup>452</sup>. Tal

---

<sup>447</sup> *Καιρος* puede traducirse de múltiples maneras: medida conveniente, justa medida // momento oportuno, tiempo favorable, ocasión // oportunidad, conveniencia // ventaja, utilidad // tiempo presente // estación // lugar conveniente; en plural *οι καιροι* significa las circunstancias. Aquí se preferirá la traducción de lo conveniente como más adecuada para mostrar algunas implicaciones del concepto de acontecimiento en Deleuze.

<sup>448</sup> A Deleuze arriba la problematización del *καιρος* griego directamente del trabajo nietzscheano sobre lo que llamó lo intempestivo (*die Unzeitgemäß*). Pues a la vez que Nietzsche reformulaba la retórica y la filología, también lo hacía con los conceptos que en la retórica antigua eran utilizados. Así en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche escribe: “Para hablar correctamente no hay que tener presente sólo lo útil, sino también lo conveniente. [...] criterios: a quien y ante quien se habla, en qué momento, en qué lugar, con qué ocasión” (pp. 148-149). Y lo intempestivo es una reformulación, en términos de fuerzas, del *καιρος*. Así Nietzsche reinauguraba el campo problemático del *καιρος* en la modernidad. Deleuze lo seguirá: *Καιρος-Unzeit-Événement*.

El interés deleuziano en tal problema lo enfrenta directamente con el Heidegger que también había sido heredero del Nietzsche de la intempestividad. Pues el concepto heideggeriano de *Ereignis* tiene “[...] relación con lo que el joven Heidegger aún llamaba con su nombre tradicional: el *kairós*” (Borges-Duarte, Irene. “Introducción a la presente edición” en von Herrman, Friedrich-Wilhelm. *La “segunda mitad” de ser y tiempo*). Heidegger repiensa el sentido del ser desde el problema del *καιρος*. Deleuze le discute la imagen y utilización que echa a andar en su lectura. Así se conforma una constelación especulativa problemática: *καιρος-Unzeit-Ereignis-événement*. Respuestas a un problema. Maneras de repensar el azar.

<sup>449</sup> *PSM*, p.27.

<sup>450</sup> Un autor antiguo nos deja marcas de esta falta: “Ningún orador hasta el momento presente ha definido la teoría de la ocasión, incluido Gorgias de Leontini, que por primera vez intentó escribir sobre el tema y no dijo nada digno de relieve” (Dionisio, *De comp. Verb.* 12). Después de la antigüedad será hasta el renacimiento y el barroco que algunos autores allegados a la retórica retomarán la teoría del *καιρος*, aunque sin darle un matiz filosófico.

<sup>451</sup> Aún para aquellos pensadores que tratan de pensar fuera del *καιρος* e inventar otra imagen del pensamiento el concepto es omnipresente. En el Platón del *Fedro* es necesaria la noción de *Kairos* allí cuando habla de la psicagogía y afirma que para dominar este arte, además del conocimiento de los tipos de alma de los hombres, debe poseer el conocimiento del “[...] tiempo de hablar y el de abstenerse de hacerlo y discernir la oportunidad de un discurso [...]” (*Fedro*, 272a). Por otra parte, la *τεχνη* para Platón, quien sigue toda la tradición griega que piensa a partir del *καιρος*, consiste en utilizar ciertas fuerzas (*δυνάμεις*) en un tiempo

dificultad para dejar de pensar y utilizar este concepto, que se puede rastrear en autores como Platón, Aristóteles y sus seguidores, se halla en lo que este concepto hacía pensable: lo que los griegos llamaban τυχη, el azar. Pierre Aubenque caracteriza el καιρος así: “[...] el momento donde el curso del tiempo, insuficientemente dirigido, parece titubear y vacilar, para el bien como para el mal [...]”<sup>453</sup>. Lo que hace dable concebir el concepto del καιρος es pensar el funcionamiento del azar: “*inestabilidad radical*”<sup>454</sup>.

Καιρος expresa la llegada de un “χρονος ολιγος”, un pequeño tiempo que sobreviene “tan de repente como al instante”. Pero la llegada no es la de una cosa ya especificada, sino la del arribo de algo que es caracterizado como lo “conveniente” mismo. A su vez, esta conveniencia expresa la llegada imprevista de una potencia (κρατος) singular de producir (ποιεσις) ο αιον. El concepto καιρος expresa la fuerza mayor del momento inesperado, el arribo urgente y singular del azar. Pues la conveniencia, que se

---

favorable (καιρω) y como conviene (εν τι δεοντι). En *República* II, 370 b Platón afirma que “[...] cuando al hacer una tarea se ha dejado pasar el buen momento [καιρον], para éste [el trabajador] todo está perdido”; más adelante le llama el “momento deseado” o “las exigencias de la tarea ejecutada”. También Aristóteles se halla bajo su embrujo. En *Ética a Nicómaco* II, 1104a9 escribe que “Menester es que quienes han de actuar [πραττοτας] atiendan siempre la oportunidad del momento [καιρον] como se hace en la medicina y el pilotaje”.

<sup>452</sup> El mayor logro de los pensadores que trataban de pensar fuera del campo problemático del καιρος fue acuñar el concepto de κεισθαι = yacer = situación. Esta formulación se encuentra en marcha ya en Platón y Aristóteles: el καιρος es interpretado espacial y temporalmente como el lugar y el momento donde y cuando un ente o sustancia se pone. Lo que va a contar desde ahora es la posición de la sustancia o del sujeto y no el aquí-ahora de la aparición. Esta reformulación tendrá una llegada en Escoto Eriúgena y su definición de la situación de una sustancia: “[...] posición de alguna creatura, visible o invisible. Valga como ejemplo: de un cuerpo se dice que yace o que está de pie; y también del espíritu se afirma que «yace» si permanece quieto y que «se yergue» si vigila atento. Por esto la categoría recibe a veces el nombre de «estado», ya que el movimiento refiere al tiempo” (Eriúgena, Juan Escoto. *División de la naturaleza*, 465c).

Así el καιρος será interpretado cristianamente como caída -que llega hasta Wittgenstein. Y pondra en funcionamiento en la modernidad, con la secularización de las estructuras de pensamiento, los términos circunstancia, ocurrencia, situación, acaecimiento. El καιρος no es una circunstancia histórica, el acontecimiento no es la posición de un ser. El acontecimiento es de otro modo que caer.

<sup>453</sup> Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote*, p. 104 citado en Alliez, Eric. *Les temps capitaux*, p. 16.

<sup>454</sup> Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*, p. 62. “Nunca un encuentro llevado a cabo y que no sea breve sino duradero podrá garantizar que mañana aún durará, en vez de deshacerse. Igual habría podido no tener lugar, puede *no seguir* teniendo lugar [...]. La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado [...], sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día [...]” (*Ibid.*, p. 39).

traduce a veces como oportunidad o tiempo favorable, expresa tan sólo el arribo de una potencia pasional. El *καιρος* sobreviene como pura incertidumbre en lo que llega. Pues el azar se confunde con una pura potencia singular de producir. Por ello nada se halla asegurado en el *καιρος* y todo es imprevisto, inesperado, titubeante, vacilante e inaudito a su llegada. Así la *τυχη* arriba potente e imprevisiblemente. Pero aunque azaroso, el *καιρος* llega fatalmente: “[...] lo sucedido no se puede dar por no acontecido” asegura el poeta lírico arcaico Simónides (fr. 247). El *καιρος* es otro nombre para la *αναγκη* (urgencia). El potente *καιρος* arriba de un modo tan repentino e imprevisible como ineludible e irresistible. Se impone como contingencia de las fuerzas. Para los pensadores del *καιρος* nada se hurta a esta experiencia del potente azar fatal.

Sería adecuado hasta cierto punto caracterizar el concepto *événement* en Deleuze con la descripción del *καιρος*: como azarosa llegada fatal de una potencia singular. Pero hacer esto sería desatender los desplazamientos especulativos que produce el trabajo deleuziano. Y es que por cierta alquimia fisiológica deleuziana el concepto del acontecimiento reproduce, para alterar, la problematicidad del *καιρος*. Nietzsche en el concepto de *Unzeit* ya había reformulado el *καιρος* en términos de un cierto azar “histórico”, pero ahora Deleuze desplaza este azar hacia el concepto de producción<sup>455</sup>. Deleuze altera la *ποιησις* que ya correspondía al momento conveniente. El *événement* expresaría la problematicidad del *καιρος*, pero de un *καιρος productor*, expresaría la

---

<sup>455</sup> Este desplazamiento es una constante en todos los pensadores de la técnica moderna. El “poder de actuar sobre las cosas”, como llama Valery a la técnica en su texto “La conquista de la ubicuidad”, y su aumento en la técnica moderna señala una modificación histórica, antropológica, epistemológica y ontológica en términos de poder de producir lo que aparece como actualidad. Hay algo así como una “ontología” de la potencia en todos los pensadores modernos de la técnica. Se halla en Marx, en Heidegger, en Althusser, en Barthes, en Valery, en Foucault, en Benjamin, en la noción de “artefactualidad” de Derrida. Para todos estos autores el “hoy” que habitamos y nos habita se diferencia del “ayer” por la intromisión de un aumento de poder sobre las cosas que produce la técnica moderna.

problematicidad del azar, pero de un *azar productor*, de la fatalidad, pero de una *fatalidad de la resistencia*. Esta es la singularidad del pensamiento deleuziano y todo su esfuerzo especulativo se ejercería en ese desplazamiento que insiste en pensar el problema del ejercicio de una política de la resistencia<sup>456</sup>.

*LDS* para trabajar este concepto de acontecimiento como azar<sup>457</sup> productivo se afana en la imagen con la que habitualmente se piensa el concepto de producción. Para Deleuze tal imagen de la producción se con-forma de la confusión de la producción con la creación y de la caracterización causal que Platón hizo de la ποιησις. La serie 31ª de *LDS* caracteriza convenientemente la faena especulativa de *renverser* esta imagen. Allí se escribe: “[...] *rebrousser le chemin de la création divine* [volver atrás o desandar a contrapelo el camino de la creación divina]”<sup>458</sup>. Es decir, para derrocar-alterar la imagen de pensamiento que domina el concepto de producción hay que alterar-derrocar la imagen divina de la creación que, a su vez, es interpretada habitualmente de acuerdo a la caracterización causal de la ποιησις en el platonismo.

---

<sup>456</sup> Así Toni Negri ha re-descubierto que en Deleuze “[...] el problema fundamental es el de comprender los espacios extensivos de la resistencia”.

<sup>457</sup> Y es que la imagen del azar siempre la ha dominado la conceptualización aristotélica:

“Es sabido que, para Aristóteles, el azar (τυχη) es la coincidencia entre una concatenación *real* de causas y efectos y una relación *imaginaria* entre el medio y el fin: así ocurre con el acreedor que va al ágora a pasearse y encuentra «por azar» a su deudor (*Fís.*, II, 5, 196b33). La τυχη remite siempre, por tanto, a una intención humana ausente: en este sentido, se opone lo απο τυχης (que traduciremos por *accidental*, a falta de un término más idóneo y que se distinga mejor de los demás sentidos de *accidente*) no solamente a lo necesario, sino a lo intencional (απο διανοιας).” (Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*, p. 184, nota 321)

El azar se conceptualiza como concatenación indefinida de series causales. Pero con ello se desatiende una caracterización del azar como intempestivo arribo de lo diferente.

<sup>458</sup> *LDS*, 31ª serie, p. 256. Marx tiene reflexiones análogas: “La *creación* es, por ello, una representación muy difícilmente eliminable de la conciencia del pueblo. La *generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación” (*Manuscritos de economía y filosofía*, Tercer manuscrito, p. 154)



En el artículo “Producción” de su *Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora escribe que usualmente producción indica la “acción y efecto de la operación de algún ser”. Y cita una consigna escolástica que resumiría este tratamiento habitual: *operari sequitur esse*; es decir, “el obrar sigue al ser”. O como lo re-traduce Ferrater Mora: “sólo cuando hay un ser se puede decir que este ser produce algo”. Aquí el mecanismo del concepto se halla en el énfasis en el ser que ejerce una acción, en la determinada forma de obrar de un ser. Así, el concepto de producir de cierta manera se desplazaría, para identificarse, al concepto del ser que obra algo. Esta caracterización parece corresponder sin inconvenientes a las definiciones que el mismo Ferrater Mora da de creación: 1) “producción *humana* de *algo a partir de alguna realidad preexistente*, pero en tal forma que lo producido *no se halle necesariamente* en tal realidad” (sentido moderno); 2) “producción *natural* de algo a partir de *algo preexistente pero sin que el efecto esté incluido en la causa*, o sin que haya estricta necesidad de tal efecto” (sentido griego); 3) “producción *divina* de *algo a partir de una realidad preexistente*, resultando un orden o un cosmos de un anterior caos”; y 4) “producción *divina* de *algo a partir de la nada* o creatio ex nihilo” (sentidos cristianos y judíos)<sup>459</sup>. Y aunque en todas las precedentes definiciones la referencia a un ser actuante se halle un tanto velada por la formulación escrita que acentúa la acción del ser creador como la creación, no es difícil hallar la misma preeminencia: lo que cuenta en la creación es la acción del ser que actúa. Siendo tres tipos de seres, según estas caracterizaciones, los que pueden ejercer la creación: el hombre, la naturaleza y dios. Sólo las acciones de dios, de la

---

<sup>459</sup> Creatio est factio alicujus de nihilo dice Alberto el Grande en *Summa de Creaturis* I, quaest. 1, art. 2 citado en el , artículo “Creación” del *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* de Lalande.

Habría que aclarar aquí que la discusión se centra en la lectura habitual, en la imagen que normalmente domina el pensamiento de la creación. Se deja de lado la multiplicidad que los conceptos de producción, fabricación, creación, etcétera, sufren en las varias tradiciones y en los muchos pensadores que han disputado sobre el problema. Un ejemplo es la afirmación que hace Maimónides en *La guía de los perplejos* contra el pensamiento aristotélico: “[...] todo el abismo que separa la *creación* de la *fabricación*” (citado en Chalier, Catherine. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, p. 28).

naturaleza y del hombre serían producciones<sup>460</sup>. Ferrater afirma además que hay dos modos de hacerlo: a partir de algo preexistente o a partir de la nada, pero siempre es creado algo que no existía antes. Pero lo que parece funcionar aquí es un cierto amasijo conceptual entre la producción y la creación. Producir no es primeramente hacer venir algo distinto, sino la actuación de un ser que “produce” algo que no existía antes de tal actuación de ese ser “productor”. El efecto queda fuera del trabajo de producción, su importancia es menor que la del ser productor. Nada se juega en lo que es hecho venir y todo en el ser que hace venir. Hay un cierto desprecio del efecto. Una desconsideración especulativa hacia el efecto se halla en la teoría de la causalidad.

Las caracterizaciones de creación-producción habituales tienen como paradigma la interpretación causal de la ποιησις platónica. Ésta se halla disgregada por todos sus diálogos, y sus formulaciones más convenientes se hallan en el *Sofista* y en el *Banquete*: “Llamamos productiva [...] a toda potencia que llega a ser causa de que fuese ulteriormente lo que antes no existía”<sup>461</sup>, y “Respecto a todo aquello que en un principio no existe y que después se lleva al ser, decimos que el que así lo lleva lo produce y que lo llevado a existencia es producido”<sup>462</sup>. Si se lee cuidadosamente se hallan ya los elementos que Ferrater encontrará en toda definición de la acción de producir o crear: “aquello que actúa” o causa (el sujeto de la creación), aquello sobre lo que se ejerce la acción productiva -eso que Ferrater llamaba “realidad preexistente”- (la materia pasiva) y “lo que llega a ser”, y que “antes no existía”, o el efecto. Y lo que aparece mejor formulado aquí, y que atraviesa

---

<sup>460</sup> Aquí encontramos en otro ámbito lo que Deleuze llamaba el “círculo de la proposición” y que implica un círculo ontológico. Dios-naturaleza-hombre para la creación se corresponden a ουσια-ψυχη-λογος para la proposición.

<sup>461</sup> Platón, *Sofista*, 265b.

<sup>462</sup> Platón, *Banquete*, 205b. Habría que observar esta aceptación platónica de lo que es producido como algo que “no existía” antes de la producción. Si es verdad que no es creatio ex nihilo, también es cierto que hay un cierto desplazamiento que parece deslizar el concepto platónico de la producción al religioso de creación.

también las definiciones que Ferrater hace de producción, es el concepto de causa<sup>463</sup>. Así, habitualmente la creación y la producción se entiende a partir de la distinción de causa/efecto<sup>464</sup>. El ser que actúa es la causa independiente de un efecto determinado y dependiente de la causa. Tal acción de un sujeto que determina lo que actúa se llama producir. Así, habitualmente: producir = crear = causar = actuar de un actor.

Deleuze *renverse* este hábito re-produciendo una cierta “[...] disociación entre crear y fabricar”<sup>465</sup>. Y para ello Deleuze vuelve a poner en funcionamiento, para alterar y trasponer, una distinción, latente en toda la cultura griega, que Aristóteles expresó en la *Política*. Esta distinción afirma: “[...] la producción [ποίησεως] tiene, en efecto, un fin diferente [ετερον] a ella misma, la acción [πραξεως] no la tiene; porque el fin es la misma [αυτη] acción realizada”<sup>466</sup>. Según Aristóteles una cosa es actuar y otra producir. Y tal

---

<sup>463</sup> Lalande en su *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* remite la noción de producción a la de “Determinar”. Así, producir sería ocasionar otra cosa pero en el sentido de prescribirle, de delimitarle sus límites. El énfasis se pone no en la acción de provocar algo diferente sino en la acción de establecer los límites de alguna cosa. Este acento sobre la determinación se halla en las lecturas que interpretan la producción en términos de causalidad: la causa ejerce una determinación sobre su efecto.

<sup>464</sup> Heidegger en “La pregunta por la técnica” y en discusión con la teoría de la causalidad trata de re-formular la noción de ποιησις. Así, se halla escrito allí:

“Todo reside en que pensemos el pro-ducir en su completa vastedad y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un pro-ducir, *poiesis*, no es solamente el confeccionar artesanal, ni solamente el aparecer y configurar en imagen poético-artística. También la *physis*, el abrirse por sí solo, es un pro-ducir, es *poiesis*. La *physis* es inclusive *poieses* en el más alto sentido. Pues el *physei* presente tiene el abrir del producir en sí mismo (*en eautō*), por ejemplo, el abrir de la flor en el florecer. Por el contrario, lo producido artesanal y artísticamente, por ejemplo la copa de plata, no tiene lo abierto del pro-ducir en sí mismo, sino en otro (*en állo*), en el artesano y el artista” (p.57)

Deleuze ataca esta re-formulación porque, si es verdad que altera la causalidad, aún hecha mano de una cierta dimensión trascendente de la creación. La distinción Ser/ente y la diferencia entre ellos como pro-ducir es heredera de la creación divina, o mejor, de la referencia a un movimiento primero, anterior a la producción: el movimiento del *Ereignis*.

<sup>465</sup> Lazzarato, Mauricio. “Reality shows: el sujeto y la experiencia. Variaciones sobre algunos temas benjaminianos” en [www.multitudes.samizdat.net](http://www.multitudes.samizdat.net)

<sup>466</sup> Aristóteles. *Política*, VII, 1325b. Es de esta distinción de la que echó mano todo pensador que intentó alterar la imagen habitual de la producción. Marx coloca toda su ciencia en la atención a esta distinción. Es posible hallar en el concepto de producción que Marx utiliza una re-formulación de esta distinción aristotélica. Un ejemplo: “Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma” (*Manuscritos de economía y filosofía*, Primer

distinción se elabora sobre el producto, sobre el efecto: cuando se actúa no hay un producto externo a la acción, en otras palabras sólo cuenta lo que el ser actuante hace -aquí no hay distinción con la caracterización platónica de ποιησις y que Aristóteles llama πραξις-, pero cuando se produce un efecto externo a la acción que realiza el producto entra en juego<sup>467</sup>. El actuar otra vez se refiere a un sujeto de la acción, en Aristóteles a un sujeto moral (la práctica de la virtud se acaba en la acción del sujeto que la realiza), pero producir no se agota en la acción misma, hay un algo diferente a ella, un producto que difiere de la acción de producir (la producción de levitas no se agota en la acción misma de hacerlas, sino que de pronto hay otra cosa como levita que se distingue de la acción de hacerla). Este algo diferente a la acción de la causa productiva en la formulación de Aristóteles es lo que altera el platonismo y su idea de ποιησις-creatio.

Deleuze insiste en los desplazamientos que produce este énfasis puesto sobre el efecto<sup>468</sup> en la ποιησις aristotélica. Pero la distinción aristotélica aún se sostiene sobre el

---

manuscrito, p. 108. Las cursivas son mías). Marx discute la distinción misma entre πραξις y ποιησις, de hecho encuentra que no hay acción del sujeto, sino su producción -esta línea de la reflexión será seguida en parte por Althusser en su reflexión sobre los “aparatos ideológicos de estado” y por otra por el Foucault de las “tecnologías del yo”. Deleuze sigue con esta alteración producida por Marx.

<sup>467</sup> Kant vuelve distinguir aristotélicamente lo moral (πραξις o práctico) de lo técnico (ποιητική o estético), pero vuelve a la distinción para hacer subjetivo y trascendental el producto de la producción. Cfr. *Primera introducción a la “Crítica del juicio”*, sobre todo el § 1.

<sup>468</sup> Las filosofías antiguas que *LDS* trabaja son, según Deleuze, filosofías del efecto que alteran-derrocan la imagen causal de la producción. Así en la 2ª serie escribe:

“Lo que operan [los estoicos] es una disociación completamente nueva de la relación causal. Desmembran esta relación para hacer una unidad de cada lado. Remiten las causas a las causas, y afirman una unión de las causas entre ellas (destino). Remiten los efectos a los efectos y establecen ciertos lazos de los efectos entre sí. Pero en absoluto de la misma manera: los efectos incorporales nunca son causas unos respecto a los otros, sino solamente «casi-causas» que siguen leyes que expresan acaso en cada caso la unidad relativa o la mezcla de los cuerpos de los que dependen como de sus causas reales. [...] Los epicúreos operan otra disociación de la causalidad que funda también la libertad: conservan la homogeneidad de la causa y del efecto, pero cortan la causalidad según series atómicas cuya independencia relativa está garantizada por el *clinamen* [...]. En los dos casos se comienza por disociar la relación causal en lugar de distinguir tipos de causalidad como hacía Aristóteles o como hará Kant”(pp. 15-16)

concepto de un sujeto del cambio porque “Para [...Aristóteles] es ποιειν lo que supone κινειν, no a la inversa, la ποιησις no es más que una modalidad propiamente humana de la κινησις [...]”<sup>469</sup> del ser. Es decir, en Aristóteles el concepto de la ποιησις supone el concepto de movimiento de un sujeto, en este caso del usuario de una τεχνη<sup>470</sup>. El concepto de producción se halla supeditado al de acción, y, de este modo, al de creación. En vez de hacer usanza del movimiento del ser Deleuze utiliza la lectura nietzscheana de la tragedia que pone el énfasis sobre el efecto para derrocar-alterar la imagen de la producción como acción de un sujeto. Según Nietzsche, los griegos en la tragedia “[...] no tenían puestas sus miradas en modo alguno en el obrar, el δραμα, sino en el padecer, el παθος”<sup>471</sup>. De igual modo en *LDS* el énfasis se desplaza hacia el παθος, hacia lo que acontece. Es decir, la noción de efecto es alterada: en lugar del efecto de una causa, es el efecto como pasión. Pero no pasión de una ψυχη, sino παθος como καιρος. Todo efecto se confunde con un καιρος: la llegada fatal de una potencia azarosa singular. *LDS* repite hasta el hartazgo que el événement es un efecto, un resultado. En el concepto de producción deleuziana sólo se pensarán productos<sup>472</sup>. Y los efectos serán tratados como pasiones corporales (políticas, sociales, institucionales, escriturísticas, amorosas, etcétera.). Esta reformulación altera-derroca absolutamente toda referencia a una creación divina.

---

Pero contra los estoicos escribe en la 24ª serie: “Sin embargo, parece que, según los textos parciales y decepcionantes que mantenemos, los estoicos no pudieron conjurar la [...] tentación de volver a la simple causalidad física [...]” (p. 200). Así, Deleuze contra esa tentación elaborará un concepto de efecto productor.

<sup>469</sup> Beaufret, Jean. *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*, p. 139.

<sup>470</sup> Para Platón y Aristóteles el τελος de las τεχναι es otra que el de la ποιησις o producción de un objeto. En ellas “[...] se considera menos el proceso de fabricación, la ποιησις, que el uso que se hace de ella, la χρησις” (Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*, p.271). La χρησις es la satisfacción de una carencia o de una necesidad humana. Esta satisfacción de una necesidad humana es el τελος de la ποιησις. La ποιησις se halla en el pensamiento platonizante al servicio de la πραξις como actuación del usuario de una técnica. Por ello cualquier τεχνη es κατα φυσιν.

<sup>471</sup> Nietzsche. “El drama musical griego”, en *El origen de la tragedia*, p. 207.

<sup>472</sup> “[...] la filosofía [...] no tiene que buscar causas; debe escrutar efectos” (p. 15), afirma Deleuze en *ES*. La filosofía debe producir y diferenciar efectos.

Contra la imagen habitual o platonizante de la producción Deleuze echa a funcionar en *LDS* la imagen de una producción azarosa -lo que Deleuze llama una imagen afirmativa del pensamiento: “[...] crítica total que es al mismo tiempo una creación, positividad total [...] crítica absoluta, y también creación determinada [...]”<sup>473</sup>. Para Deleuze la producción acontece como la singular llegada súbita de una potencia virtual determinada. *LDS* habla del acontecimiento como “poder de génesis” o solamente como “génesis”<sup>474</sup>. Acontecimiento = producción. Así todo acontecimiento es génesis y funciona como producción. La inmanencia de la producción y del azar se llama acontecimiento. En *LDS* toda producción funciona *événementiellement*, funciona solamente como *arriver* (acontecer y llegar). Y como producción el acontecimiento para Deleuze siempre es llegar, nunca posponerse o esperanza -no es mesiánico. Tampoco se confunde con un acaecimiento - “[...] hay mucha distancia entre caer y fluir”<sup>475</sup>, entre *Fall* y *evenire*. No hay que confundirlo tampoco con la factualidad de una situación -no es una circunstancia histórica. Aún menos con un reapropiarse -no se puede caracterizar como retraimiento del acaecimiento de la verdad. Siempre es la llegada singular e imprevista de una potencia determinada. El acontecimiento es la afirmación de lo diferente que arriba. Siempre es la producción de la llegada súbita de una singular articulación múltiple de pasiones corporales y de palabras expresivas. El acontecimiento es una verdadera “génesis ontológica y lógica”<sup>476</sup>. Por ello

---

<sup>473</sup> “Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento” en *ID*, pp. 192 y 189.

<sup>474</sup> La problemática de la génesis es una constante en el pensamiento deleuziano. Así puede consultarse su artículo de 1963 “La idea de génesis en la estética de Kant” o su conferencia de 1987 “¿Qué es el acto de creación?”. O en *RE* y en relación con el problema de la génesis y la estructura en el estructuralismo Deleuze escribe: “[...] no se puede oponer ni lo genético a lo estructural, ni el tiempo a la estructura. La génesis, como el tiempo, va de lo virtual a lo actual, de la estructura a su actualización; las dos nociones de temporalidad múltiple interna, y de génesis ordinal estática, son en este sentido inseparables del juego de las estructuras” (*ID*, p. 252). Y después: “[...] las estructuras [...] proporcionan los únicos medios para realizar las ambiciones de un verdadero método genético” (p. 252, nota 14).

<sup>475</sup> Séneca, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*, C.

<sup>476</sup> *LDS*, 17ª serie, p. 144.

para Deleuze todo cuerpo es productor y todo lenguaje poético. Así Deleuze puede escribir del sentido: “[...] la operación más general del sentido: es el sentido el que hace existir lo que expresa y, pura insistencia, se hace entonces existir en lo que expresa”<sup>477</sup>.

Como acontecimiento la génesis también es siempre singular, múltiple y material. El pensamiento que despliega Deleuze sobre el acontecimiento productor “[...] es *de circunstancias*. Contrariamente a Heidegger (entre otros), Deleuze no cree que haya acontecimientos metafísicos, que decidieran sobre nuestro destino”<sup>478</sup>. Cada producción es singular, cada llegada de un azar múltiple. No hay algo así como un destino histórico del advenimiento de la verdad. No hay algo así como la conformación destinal de lo que acontece por un sólo sentido. Sólo subsiste la producción singular y azarosa de una conjunción múltiple de acontecimientos con-formados por desplazamientos singulares y azarosos. Deleuze escribe:

Las preguntas tienden generalmente hacia un futuro (o un pasado). El futuro de las mujeres, el futuro de la revolución, el futuro de la filosofía, etc. Pero mientras tanto, mientras que uno anda a vueltas con esas preguntas, hay devenires que actúan en silencio, que casi son imperceptibles. Pensamos demasiado en términos de historia, personal o universal, pero los devenires pertenecen a la geografía, son orientaciones, direcciones, entradas y salidas. Hay un devenir-mujer que no se confunde con las mujeres, su pasado y su futuro, y las mujeres deben entrar en él para poder escapar a su pasado y a su futuro, a su historia. Hay un devenir-revolucionario que no se confunde con el futuro de la revolución, y que no pasa forzosamente por los militantes. Hay un devenir-filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, y que pasa más bien por todos aquéllos que la historia de la filosofía no logra clasificar<sup>479</sup>.

Toda producción de un acontecimiento se lleva a cabo de manera múltiple y singular (la tecnología moderna se produce como la conformación singular de los múltiples efectos que son producidos en los encuentros de una *τεχνη* griega con el aumento de poder que el hombre alcanza con el capitalismo, con una política democrática, con una cultura jurídica

---

<sup>477</sup> *Ibid*, 23ª serie, p. 194.

<sup>478</sup> Maniglier, Patrice. “Un metafísico en el siglo” en *Magazine littéraire* 406, p. 27.

<sup>479</sup> *D*, p. 6.

defensora de los derechos del hombre, con una moral que promueve una sensibilidad empobrecida, etcétera; la humanidad se produce como la conformación de las múltiples potencias producidas en los singulares y azarosos enfrentamientos contra otros cuerpos: animales, políticos, económicos, tecnológicos, etcétera). Pero a la vez cuando un acontecimiento arriba insiste de múltiples maneras singulares (el capitalismo es a la vez una manera de producir, una moral, un discurso, una política, etcétera; el amor es la copulación de los cuerpos, la convivencia cercana, un discurso, un anhelo que enloquece al cuerpo, etcétera). Pero además de singular y múltiple Deleuze insiste que el arribo azaroso de un acontecimiento es fatal. Pero cuando se afirma esta fatalidad del acontecimiento sólo se hace para expresar que toda producción funciona como el efecto afirmativo del arribo azaroso de una multiplicidad singular de determinadas potencias productivas (cuando el amor arriba exige cambio de hábitos; cuando en el derecho se instituye la figura del delito contra la humanidad el ejercicio legal debe transformarse obligatoriamente). Lo que es fatal es el azar-productor. Y es que en Deleuze el azar se confunde con el destino. Sólo es fatal la producción múltiple y singular de acontecimientos singulares y múltiples -Althusser: “[...] en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes”<sup>480</sup>. Es esta fatalidad del arribo azaroso el efecto material del acontecimiento. En este sentido escribe Clément Rosset que la fatalidad del arribo azaroso significa que lo “[...] fortuito no deja de estar con todo marcado por el sello de lo ineluctable”<sup>481</sup>. La producción *événementielle* es material porque es fatal (el cuerpo amado es material porque produce la exigencia en el cuerpo amante de deseos y conductas diferentes; la materialidad de la filosofía es la

---

<sup>480</sup> Althusser. *Op. cit.*, p. 60.

<sup>481</sup> Rosset. *La fuerza mayor*, p. 88.



producción de imágenes nuevas y ejercicios diferentes de pensamiento; la materialidad del capitalismo es la imposibilidad de dejar de lado el concepto de trabajo y las maneras de vivir que produjo con su llegada). Este es el sentido del materialismo azaroso deleuziano: un materialismo de la producción que pone en funcionamiento una materia que se confunde con la producción azarosa. Para *LDS* producción = materia.

Pero si la producción *événementielle* es singular, material y múltiple, aún queda describir cómo funciona -resta por describir cómo funciona esta imagen productiva del pensamiento. La 24ª serie de *LDS* muestra tal funcionamiento. Allí Deleuze glosa al Nietzsche de *Sobre verdad y mentira...*: “[...] hay primeramente una relación de incompatibilidad primera, *événementielle*, que la causalidad física no hace más que inscribir secundariamente en la profundidad de los cuerpos, y que la contradicción lógica no hace más que traducir enseguida en el contenido del concepto”<sup>482</sup>. Deleuze escribe: hay “primero” una alteración *événementielle* o llegada súbita de una fuerza singular (*αλλοιωσις*), múltiple y material que “secundariamente” se inscribe-traduce (*πρεπον*) en y como cuerpo-lenguaje. Pero hay algo que no ajusta aquí: ¿cómo que “primeramente” arriba súbitamente la alteración *événementielle*, y después, “secundariamente”, llega (¿también súbitamente?) la inscripción-traducción corporal-lingüística? ¿cuál es el funcionamiento de esta distinción en la técnica de pensamiento inmanente e unívoco? Trabajar tal distinción requiere una pequeña desviación. En todo *LDS* sólo se hallan tres formulaciones de una distinción entre accidente y acontecimiento. La primera enuncia abruptamente: “[...] la distinción [...] está entre el acontecimiento, de naturaleza ideal, y su efectuación espacio-

---

<sup>482</sup> *LDS*, 24ª serie, p. 200.

temporal en un estado de cosas. Entre el *acontecimiento* y el *accidente*”<sup>483</sup>. La segunda dice, un poco más claramente: “El acontecimiento no es lo que acontece (accidente), *está en lo que acontece* [...]”<sup>484</sup>. Y la tercera, más precisa, afirma que la técnica especulativa deleuziana “[...] es inseparable de una fuerza selectiva: en lo que acontece (accidente) *selecciona* el acontecimiento puro”<sup>485</sup>. Afirma Deleuze: “lo que acontece” difiere el “acontecimiento puro”, el acontecimiento puro *se halla* en “lo que acontece” pero no se confunden con ello, y más, el acontecimiento puro tiene que ser *seleccionado* en “lo que acontece”.

Bello problema: accidente  $\neq$  acontecimiento. Así, lo que llega “primeramente” es el “acontecimiento puro” o simple azar productivo, y lo que arriba “secundariamente” es “lo que acontece” o efecto. Y aquí es donde la relación inmanente se pone a funcionar en *LDS* como relación entre el acontecimiento azaroso y sus re-emplazamientos y des-plazamientos singulares (corporales o/y lingüísticos). Pero, y esta es la potencia del pensamiento deleuziano, en *LDS* la técnica de pensamiento inmanente e unívoca funciona como *azar productivo*. El accidente-emplazamiento singular es el producto del acontecimiento-azar que es la producción. Surge aquí sin ambigüedades ni equívocos el mecanismo paradójico de *LDS*: la relación productiva, según Deleuze, es una “[...] relación inmanente que hace del producto algo productor, al mismo tiempo que es producido”<sup>486</sup>. O como Deleuze escribe en *AE*: “[...] identidad producto-producir...”<sup>487</sup>. El azar productivo sobreviene “primeramente” y el accidente, como su producto, (re)produce de una determinada manera la llegada imprevisible de su arribo, repite “secundariamente” el azar “primero”. Y de

---

<sup>483</sup> *Ibid*, 9ª serie, p. 68.

<sup>484</sup> *Ibid*, 21ª serie, p. 175.

<sup>485</sup> *Ibid*, 21ª serie, p. 177.

<sup>486</sup> *Ibid*, 14ª serie, p. 116.

<sup>487</sup> *AE*, p. 13.

pronto surge el funcionamiento del azar productivo. Pues para *LDS* el producto deviene la producción *événementielle* misma. Para Deleuze el funcionamiento del azar productor no se termina con su llegada, sino que se persiste posteriormente como su repetición azarosa en y como sus efectos. El azar insiste, se repite<sup>488</sup>. El producto es la repetición o (re)producción de la llegada singular de un azar productor. Lo que el producto efectúa es la insistencia de la producción *événementielle*. Y es que cada llegada azarosa insiste en y como sus efectos. La producción azarosa funciona como insistencia. Lo único que insiste es la producción. De hecho, el producto debe confundirse con la insistencia, la repetición de una diferencia que sobreviene<sup>489</sup>: producción = (re)producción. La insistencia de la producción<sup>490</sup>, la insistencia del azar, “[...] la insistencia de lo que no está dado”<sup>491</sup>, la insistencia de lo por venir. O como escribe Deleuze: “[...] únicamente subsiste el Acontecimiento, el

---

<sup>488</sup> Por ello Deleuze distingue en *LDS* dos imágenes de la repetición la cristiana y la nietzscheana:

La repetición nietzscheana no tiene nada que ver con la kierkgaardiana, o más generalmente la repetición en el eterno retorno no tiene nada que ver con la repetición cristiana. Ya que lo que la repetición cristiana hace volver, lo hace volver una vez, nada más que una vez: las riquezas de Job y el hijo de Abraham, el cuerpo resucitado y el yo reencontrado. Hay una diferencia de naturaleza entre lo que vuelve «una vez por todas», y lo que vuelve para todas las veces, una infinidad de veces (“Klossowski o los cuerpo-lenguaje”, p. 349).

<sup>489</sup> En *NF* Deleuze trabaja otra distinción, pero a través del mismo mecanismo inmanente: origen de la diferencia/diferencia en el origen (Cfr. *NF*, p. 16). En ese texto se llega a mostrar, tal como en la paradoja del producto y la producción en *LDS*, la “identidad de la diferencia y del origen” (*Ibidem*); es decir, la inmanencia entre la producción y la diferencia, entre la perversión y la producción.

<sup>490</sup> François Zourabichvili expresa la diferencia de esta teoría deleuziana de la producción *événementielle* de diferencias de la teoría de la producción fenomenológica heideggeriana:

“La fenomenología «fracasa» al pensar la heterogeneidad fundamental en juego en el devenir (en términos deleuzianos estrictos: no es su problema, plantea otro problema). En efecto, sólo piensa un *devenir-mimo* (la forma naciendo, la aparición de la cosa) y no lo que debería ser un pleonasma: un *devenir-otro*. ¿No es esto lo que expresa la desarticulación heideggeriana de la palabra *Ereignis* (acontecimiento) en *Ereignis* (venido-en-lo-propio)?” (Zourabichvili, *Op. cit.*, artículo “événement”, p. 39)

<sup>491</sup> Zourabichvili, *Op. cit.*, artículo “Virtual”, p. 89.

Acontecimiento solo, *Eventum tantum* [...]”<sup>492</sup>. *Sólo el azar sobreviene, subsiste e insiste como producción: “producción de producción”*<sup>493</sup>.

Pero tal repetición no acontece sin ser a la vez producción azarosa, llegada repentina de una multiplicidad de diferentes potencias singulares. La pareja acontecimiento/accidente debe traducirse en la distinción producción/producto, que debe re-traducirse en la pareja producción/(re)producción, que a su vez debe traducirse de nuevo en los pares llegada/insistencia, sobrevenir/subsistir o diferencia/repetición. Unívocamente la (re)producción es producción y la repetición diferencia: (re)producción = producción. El accidente-producto es el acontecimiento-producción repitiéndose perversamente<sup>494</sup>, la insistencia del acontecimiento como producción de diferentes acontecimientos singulares y

---

<sup>492</sup> *LDS*, 24ª serie, p. 207.

<sup>493</sup> *AE*, p. 13.

<sup>494</sup> Deleuze luchó para que este procedimiento perverso se diferenciara del procedimiento heideggeriano del acaecimiento de la verdad o *Ereignis*. Para el *Ereignis* heideggeriano Deleuze encuentra, en el texto “Un precursor desconocido de Heidegger: Alfred Jarry” (en *CC*, pp. 128-139), una técnica de la *reversión*. Técnica de “doble movimiento” (des-apropiarse/apropiarse, ἀληθεια/λεθη). Primero en la relación de un pensamiento sin referencia al ser de lo ente con la metafísica: “El ser se muestra dos veces: una vez con la metafísica, en un *pasado inmemorial*, puesto que retraído respecto a todo pasado de la historia, el siempre Ya-pasado de los griegos. Una segunda vez en relación con la técnica, en un *futuro inasignable*, pura inminencia o posibilidad siempre futura”. Después en el mecanismo del *Ereignis* como retraimiento ontológico, en la reversión hacia sí mismo en su Dar-se. Pero también halla este procedimiento especulativo en el lenguaje como Signar de la Cosa. Y es que para Deleuze el *Ereignis* siempre funciona como *reversa* hacia sí mismo.

Deleuze encuentra esa técnica heideggeriana de la reversión en el gesto de su ontología. Ésta busca salirse del error que se-da el propio *Ereignis* en su olvido, como pensamiento metafísico y técnico, para alcanzar su propio sentido. Y este es uno y sólo uno: lo propio, το αὐτο. El pensamiento heideggeriano trata de aprehender a duras penas lo que Se-da solo. Lo mismo y único que urge. Pues Heidegger piensa la producción pura en lugar de la pura producción como Deleuze.

Por ello no se acepta aquí la lectura althusseriana del *Ereignis* heideggeriano:

“Ahora me parece que sé de fuente cierta que no hay vida sin gasto, ni riesgo, y en consecuencia sin sorpresa, y que la sorpresa y el gasto (gratuito, no mercantilizado: es la única definición posible del comunismo) no sólo forma parte de toda la vida, sino que son la vida misma en su verdad última, en su *Ereignis*, en su surgimiento, su llegar a ser, como tan bien dice Heidegger.” (Althusser, Louis. *El porvenir es largo*, p. 143)

Es en este mismo sentido -la falta de una teoría inmanente de la producción- que Benjamin se enfrentaba también a la teoría heideggeriana de la historicidad. En la carta del 20 de enero de 1930 dirigida a Scholem Benjamin afirma “El entrechoque [conflicto, enfrentamiento] de nuestras dos maneras, muy diferentes, de trabajar la historia”. Y en la carta del 25 de abril de 1930 Benjamin le propone a Brecht una lectura crítica de la obra heideggeriana con el propósito de “demoler a Heidegger”. Pero es el *Libro de los pasajes parisinos* donde un fragmento afirma que: “Es en vano que Heidegger busque salvar la historia mediante la fenomenología, de manera abstracta, gracias a la historicidad” (cfr. para todas estas citas el libro *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses “Sur le concept d'histoire”*, pp. 3-4).

múltiples -lo que Deleuze llama “causalidad metonímica”<sup>495</sup>. El acontecimiento funciona como la continua (re)producción perversa de los efectos producidos por una súbita, singular y determinada llegada del azar (como una herida que cicatriza, como el hábito del amor, como el gusto por el vino, como las letras del enamorado, como la triste tragedia en la memoria o en el olvido). El término efecto se utiliza en *LDS* para caracterizar esta insistencia del acontecimiento, el efecto perverso en la producción azarosa. Y es que el funcionamiento del azar productivo debe caracterizarse como *diferenciación continua*, metamorfosis de un singular, múltiple y fatal arribo azaroso de una cierta potencia -*CM* utiliza el término “variación continua”<sup>496</sup> y *LDS* el de “disyunción sintética afirmativa”<sup>497</sup>. El acontecimiento es metamórfico, una multiplicidad de metamorfosis continuadas - Deleuze: “[...] el conjunto de caminos indirectos creados en cada ocasión para poner de manifiesto la vida de las cosas”<sup>498</sup>. La producción *événementielle* funciona como la continuación productiva de acontecimientos. Esta es la inmanencia *événementielle* deleuziana: inmanencia de la producción y la (re)producción, de la azarosa llegada de una potencia singular y de su repetición azarosa en una *συστασις* virtual, la insistencia de la producción<sup>499</sup>. Así escribe Deleuze en *CC*: “[...] hace falta una segunda afirmación para que

---

<sup>495</sup> *RE*, p. 253.

<sup>496</sup> *CM*, clase del 24 de enero de 1978 en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)

<sup>497</sup> *LDS*, 24ª serie, p. 204. Esta caracterización de la producción como diferenciación continua de una llegada imprevista del azar puede hallarse en Nietzsche: “Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *darse libre curso* a su fuerza -la vida misma es voluntad de poder-: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto” (*Más allá del bien y del mal*, § 13, p. 34).

<sup>498</sup> “La literatura y la vida” en *CC*, pp. 12-13.

<sup>499</sup> Este concepto y ejercicio del acontecimiento que pone a funcionar un dispositivo metamórfico inmanente es lo que diferencia el pensamiento de Deleuze de todos los de aquellos autores que plantean el acontecimiento a partir de la interpretación heideggeriana. En ésta una cierta trascendencia o diferencia evita la inmanencia de la producción y del producto, puesto que aún exige pensar una cierta figura de la creación divina. De allí las distinciones Ser/ente, Destinar/destino, etcétera. En los herederos heideggerianos esta distinción permanecerá como lo que arriba y a lo que arriba irrumpiendo y transformando.

Así la lectura althusseriana del encuentro aleatorio como la distinción entre el aquello que ya haya tenido lugar y su posterior toma de consistencia en un cuerpo: “Para que *un ser sea* (un cuerpo, un animal, un

la afirmación esté a su vez afirmada. Hace falta que se desdoble para poder reiterarse. [...] afirmación de la afirmación [...]”<sup>500</sup>. Esta (re)afirmación es afirmación de la producción.

El acontecimiento no insiste si no es funcionando como continuada metamorfosis productiva de múltiples acontecimientos con-formados como una multiplicidad de desplazamientos aleatorios. Marx muestra en los *Manuscritos de economía y filosofía* como el dinero con el arribo del capitalismo deviene la potencia singular en la que se transforman y continúan los vínculos sociales:

“[...] el vínculo de todos los vínculos, [...] la verdadera fuerza creadora. [...]que] transforma igualmente las reales fuerzas esenciales humanas y naturales en puras representaciones abstractas y por ello en imperfecciones, en dolorosas quimeras, así como, por otra parte, transforma las imperfecciones y quimeras reales, las fuerzas esenciales realmente impotentes, que sólo existen en la imaginación del individuo, en fuerzas esenciales reales y poder real”<sup>501</sup>

Cada cuerpo y cada palabra arriban, funcionan como y hacen llegar diferentes desplazamientos metamórficos y metafóricos azarosos. Repiten el azar que los conforma

---

hombre, un Estado o un Príncipe) es necesario que un encuentro haya tenido lugar (pretérito perfecto de subjuntivo)” (Althusser. *Para un materialismo aleatorio*, p. 59). O la lectura derridiana del acontecimiento como irrupción y transformación de un contexto:

“El acontecimiento como lo que llega [acontece, arriba], imprevisiblemente, singularmente. No solamente «esto» que arriba, sino lo «que» arriba, el arribante [lo aconteciendo]. [...] Todo ello concierne a «(lo [esto]) que arriba», el acontecimiento en tanto que imprevisible. Puesto que un acontecimiento que se prevé ya arribó, ya no es un acontecimiento. Lo que me interesa en el acontecimiento es su singularidad. Tiene lugar una vez, cada vez una vez. Así pues, un acontecimiento es único e imprevisible, es decir, sin horizonte” (Derrida. “Jacques Derrida, pensador del acontecimiento”, entrevista para *L’Humanité* del 28 de enero de 2004 en [www.humanite.presse.fr](http://www.humanite.presse.fr))

“[...] el puro acontecer singular de lo que ocurre, de lo que me ocurre o de quien llega (lo que denomino *el/lo arribante*) -si lo hay, si hay algo semejante- implicaría una irrupción que hace estallar el horizonte, interrumpiendo toda organización performativa, toda convención o todo contexto convencionalmente dominable. Esto equivale a decir que dicho acontecimiento no tiene lugar sino allí donde no se deja domesticar [...]. Si lo que ocurre pertenece al horizonte de lo posible, incluso de un performativo posible, no ocurre, en el sentido pleno de la palabra [...]” (*Universidad sin condición*, pp. 71-72)

<sup>500</sup> “Misterio de Ariadna según Nietzsche” en *CC*, p. 145.

<sup>501</sup> Marx. *Op. cit.*, Tercer manuscrito, pp. 177-181.

como συστασες fisiológicas o como συνταζες estilísticas (el capitalismo sólo domina las formas de vida actuales porque diferencia sus efectos: se apropia de las técnicas de transmisión, promueve cierta sensibilidad empobrecida, se agencia de las políticas, etcétera; el amor persiste en las metamorfosis que lo constituyen: el deseo sexual deviene compañía, el dolor se vuelve placer, los hábitos se comparten, se desplaza a un poema o una película, etcétera). Por ello Eric Alliez puede escribir que lo “[...] virtual se actualiza diferenciándose de tal manera que [...] la actualización es creación de lo diferente, individuación. Creación continua de diferencias, o producción de divergencias [...]”<sup>502</sup>.

Georges Didi-Huberman en su libro *Imágenes a pesar de todo* nos da un bello ejemplo del funcionamiento de la (re)producción o insistencia *événementielle*. En su libro Didi-Huberman desarrolla una “fenomenología” material de un acontecimiento visual. Su trabajo se centra en pensar cuatro pequeñas fotográficas que capturan una parte de la maquinaria de la solución final que fueron tomadas clandestinamente en agosto de 1944 cerca del crematorio V en Birkenau, en Polonia, por cinco miembros de la resistencia polaca de Auschwitz que pertenecían a un *Sonderkommando*. La pregunta que guía la labor especulativa que ejerce sobre esas fotografías es: “¿qué puede realmente significar, bajo semejante sometimiento, el verbo *resistir*? ¿Sublevarse?”<sup>503</sup>. Y trata de desplegar tal problema mediante la consideración de las condiciones singulares de producción de las fotos, de la situación en que fueron tomadas por los miembros del *Sonderkommando*, para hacer caso del peligro de vida o muerte que corrieron. Según Didi-Huberman ello es pensar “[...] su estatuto de acontecimiento visual”<sup>504</sup>. Las fotos, afirma Didi-Huberman, fueron

---

<sup>502</sup> Alliez. “Sobre la filosofía de Gilles Deleuze. Una entrada en materia” en [www.multitudes.samizdat.net](http://www.multitudes.samizdat.net)

<sup>503</sup> Didi-Huberman, Georges. *Imágenes a pesar de todo*, p. 21.

<sup>504</sup> *Ibid*, p. 65.

producidas en “[...] un cuerpo a cuerpo”<sup>505</sup> de los *Sonderkommando* y del aparato fotográfico contra la maquinaria nazi de la solución final. De acuerdo con Didi-Huberman las marcas materiales del enfrentamiento de la “urgencia” de transmitir lo que acontecía y la imposibilidad de hacerlo quedaron inscritas en las fotografías. Se entretiene sobre manera en la foto que captura la incineración de cuerpos ya gaseados donde una marca oscura dejada por la necesidad del miembro del *Sonderkommando* de esconderse en la cámara de gas para tomar la foto, y en la foto sin ortogonalidad ni orientación correcta en la que sólo aparecen las copas de los árboles y que captura la condición peligrosa en que la fotografía fue tomada. Lo que aparece en las fotos (la oscuridad de la cámara de gas y las copas de los árboles) son las marcas de lo que acontecía. El acontecimiento echado a andar con la solución final deja efectos singulares en las fotos que los miembros del *Sonderkommando* le arrebataron a la maquinaria nazi. Están allí, materialmente. La imagen de las copas de los árboles y la imagen del recuadro oscuro de la cámara de gas expresan el temor del miembro del *Sonderkommando* ante peligro de ser atrapado y la exigencia de resistir con la transmisión de las imágenes. Las imágenes son un efecto de lo que allí acontecía. Por ello escribe Didi-Huberman que las fotos son “[...] breves instantes en un *continuum*”<sup>506</sup> *événementiel*. Y de una manera más teórica escribe

“Sin duda, podemos hablar de esta imagen en términos de *après-coup*, pero a condición de que precisemos que ese *après-coup* puede formarse en lo inmediato, que puede formar parte de la génesis misma de la imagen. En ese instante, él transforma la *mónada temporal* del acontecimiento en un complejo *montaje del tiempo*. Como si el *après-coup* fuera, aquí, contemporáneo del impacto. He aquí por qué, en la urgencia por ofrecer el testimonio de un presente, al que el testigo sabe perfectamente que no va a sobrevivir, en el seno mismo del acontecimiento, surgen –pese a todo– las imágenes”<sup>507</sup>

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 56.



En las imágenes, arrebatadas en el cuerpo a cuerpo de los miembros del *Sonderkommando* contra una parte de la maquinaria de muerte de la solución final, se repite, (re)produce, insiste un efecto de lo que allí acontecía. Pero además, Didi-Huberman afirma que sólo asumiendo de esta manera las imágenes se puede responder, responsabilizarse ante el acontecimiento de resistencia de los miembros del *Sonderkommando*, que sólo así se puede insistir en su resistencia. La resistencia de los miembros del *Sonderkommando* insiste en la metamorfosis que sufre con y en la resistencia de quien se responsabiliza ante ella -analiza su materialidad, hace una pesquisa historiográfica, las pone en relación con los testimonios escritos, discute sobre ellas, etcétera.

Pero este ejemplo es apropiado porque también expresa otro mecanismo del acontecimiento. No sólo ilustra convenientemente el funcionamiento de la (re)producción *événementielle*, sino que también escenifica el mecanismo político que exige la imagen afirmativa o productiva que echa a funcionar el pensamiento deleuziano. *LDS* re-afirma alterando cierto dispositivo del *καιρος*: el arribo singular de una potencia determinada siempre funciona como resistencia afirmativa ante el azar -metamorfosis de la figura griega del *ανθρωπος* que implementa técnicas para resistirse a los efectos desastrosos del azar<sup>508</sup>.

---

<sup>508</sup> Para Gorgias y los sofistas griegos la imagen del hombre era la de un hombre técnico y, por ello, resistente. Su oficio humano era la de tratar “[...] de dominar la ocasión y de plegarse a la oportunidad (lo que los griegos llaman el *kairos*)” (De Romilly, Jacqueline. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, p. 103). Un ser técnico y resistente de lo que arriba, hurtador de vida. Por ello el *καιρος* aparece como “[...] el momento sobre el cual es preciso saltar si se quiere ganar. [...] y es preciso ir rápido porque dura muy, muy poco tiempo, no solamente para pasar, sino para decidirse a pasar. Hay algo como una relación con el tiempo que sentimos fundamental en lo que se llama lo político” (Lyotard, *Op. cit.*, 06/03/1975). Es por ello que “La verdadera distinción, según los sofistas, se sitúa a otro nivel: consiste en reconocer las apariencias favorables y las apariencias ingratas, a fin de prever, y eventualmente favorecer, las circunstancias en las cuales las apariencias estarán o no dotadas de brillantez [= potencia de generar vida]. De aquí surge una teoría, no de la esencia, sino de la circunstancia favorable (*χαίρος* [*sic*] [...])” (Rosset. *La anti naturaleza*, p. 151). Se trataría para los sofistas de devenir el operador del azar.

Es dable afirma que una reformulación de lo humano en términos de resistencia y de potencia genética está siendo llevada a cabo desde hace algún tiempo: “[...] hoy es imposible definir lo político si no es como la forma en la que la integridad de la vida humana se da. Y cuando digo vida humana me refiero a la historicidad, a los complejos maquínicos que unen la historicidad a la naturaleza, hablo de la metamorfosis

Para Deleuze una confusión ontológica-política<sup>509</sup> es exigida: producir = resistir<sup>510</sup>. Para Deleuze todo acontecimiento funciona como la labor de una resistencia singular (¿quién? ¿cuándo? ¿cómo? ¿dónde? ¿cuánto?). Para Deleuze sólo se produce un *aliquid évènementiel* cuando la afirmación e insistencia de una potencia singular se confunden con una resistencia singular. Esta resistencia singular debe concebirse a la vez como un trabajo sobre lo que acontece y una producción de lo que acontece. Tal resistencia singular debe confundirse con una cierta fabricación de un acontecimiento. Esta fabricación se lleva a cabo cuando una o un con-junto de potencias singulares logra maniobrar las potencias del azar. Para Deleuze toda resistencia es una técnica. Deleuze nomina “*contra-efectuación*”<sup>511</sup> al mecanismo de esta técnica de resistencia. Contra-efectuar es lograr poner en funcionamiento un artilugio para confundirse con el azar -lo que Deleuze llama en otras partes revolución<sup>512</sup>. Deleuze habla de ello como lo que hay que aprender del estoicismo<sup>513</sup>:

---

continua que reúne la humanidad en una transformación y en una consolidación” (Negri, Toni. “Deleuze y la política” entrevista en *Archipiélago* 17, p. 19). Benjamin jala hacia esa nueva relación pensamiento/política, hacia ese nuevo avatar de la relación pensamiento/vida humana. Hay veces que Benjamin la señala de pasada: “Nos hemos hecho pobres. Hemos ido integrando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menor de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo «actual» [...]. En sus edificaciones, en sus imágenes y en sus historias la humanidad se prepara a sobrevivir, si es preciso, a la cultura” (“Experiencia y pobreza”, p. 173); otras veces directamente: “[...] el hombre venidero no logra su forma auténtica en el espacio natural sino en el espacio de la humanidad [...] humanidad que se mantiene en la destrucción [...]” (*Karl Kraus. Hombre universal en Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, p. 185-187). Una humanidad que logra “mantenerse virilmente” (p. 166). Allí es donde Deleuze persigue en su pensamiento esa nueva relación: “[...] la relación de la ontología y del hombre histórico” (*ID*, p. 22). Hombre resistente y productor.

<sup>509</sup> En una entrevista que Bruno Karsenti hace a Étienne Balibar, aquel asegura que hay “una consigna deleuziana”: “¡la verdadera política es la ontología!”. Balibar contesta que para él y para Althusser esa afirmación debería entenderse al revés: “la verdadera ontología es la política” (Balibar, Étienne. “Una filosofía política de la diferencia antropológica. Entrevista con Bruno Karsenti” en [www.multiplicidad.net](http://www.multiplicidad.net)). Aquí se sostiene que para Deleuze ambas afirmaciones se confunden.

<sup>510</sup> Estos desplazamientos del *καίρος* hacia la producción son modernos e implementados por la técnica. Sólo con el aumento del poder sobre las cosas que la técnica permite es que se puede concebir el acontecimiento no sólo como lo que ocurre solo y sin poder de oponérsele, sino también como lo que se puede producir y a lo que se puede resistir produciendo otros acontecimientos.

<sup>511</sup> *LDS*, 21ª serie, p. 176.

<sup>512</sup> El tema de la revolución y de su re-formulación es un tema continuo en Deleuze: “Se dice que las revoluciones tienen un mal porvenir. Pero no se deja de mezclar dos cosas, el porvenir de las revoluciones en la historia y el devenir-revolucionario de la gente. No es la misma gente en los dos casos. (“El devenir

“[...] el sabio [estoico] quiere «corporalizar» en él el efecto incorporeal. [...] no crea, «opera», y sólo quiere lo que acontece”<sup>514</sup>. El sabio estoico quiere fabricarse un cuerpo azaroso, una συστασις para operar lo que acontece, que siempre es el azar. Cuando tal potencia singular, en este caso el sabio estoico, logra operar las potencias del azar, entonces produce una metamorfosis *évènementielle* -“[...] la metamorfosis es la extracción de la entidad no existente [del azar productor] para cada estado de cosas [...]”<sup>515</sup>. Fabricarse un cuerpo azaroso es devenir una potencia productiva, es devenir revolucionario. La resistencia debe confundirse como una cierta (re)insistencia en la producción azarosa de vida.

En *LDS* una consigna política con-forma todo: “[...] devenir la casi-causa de lo que se produce en nosotros, el Operador, producir [...]”<sup>516</sup>. Fabricarse con el propio cuerpo un cuerpo azaroso es devenir el operador del azar. Y devenir el operador del azar implica que una singular potencia (un hombre, un animal, una guerra, un dinero, una mujer, etcétera) se afirma resistiendo porque logra poner en funcionamiento un artilugio para confundirse con el azar productor que altera, produce y con-forma cada συστασις. Operar = resistir. Pero operar el azar no es apoderarse de él, tampoco hacerlo desaparecer, mucho menos luchar contra él. Operar es devenir la producción de vida, fabricarse un cuerpo productor de vida. Operar es (re)sistir en la producción. El operador “[...] no razona en la Necesidad del hecho consumado, sino en la contingencia del hecho por consumir”<sup>517</sup>. El operador pervierte la pervisión, maniobra las desviaciones, gobierna las metamorfosis, hurta las potencias del

---

revolucionario y las creaciones políticas”. Entrevista realizada por Toni Negri a Gilles Deleuze en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com))

<sup>513</sup> *LDS*, 22ª serie, p. 184.

<sup>514</sup> *Ibid*, 20ª serie, p. 172.

<sup>515</sup> *Ibid*, 31ª serie, p. 254.

<sup>516</sup> *Ibid*, 21ª serie, p. 174.

<sup>517</sup> Althusser. *Op. cit.*, p. 39.

azar para producir cuerpos, pasiones, palabras diferentes<sup>518</sup> (enamorar al cuerpo amado, acabar con la estupidez, resistirse al odio del hombre, acabar con la vergüenza por la humanidad, decidir algo para y como lo que venga, prometer un mejor por venir). El operador es el operante de máquinas *événementielles*. El operador logra embrollarse con “[...] el presente de la operación pura, [...] de la contra-efectuación, [...] que viene [...]”<sup>519</sup> a (re)producir, a (in)sistir, a (re)sistir en la producción de vida. El operador (re)siste en la producción fabricando artilugios vitales que producen más oportunidades de vidas.

Según Deleuze esto es lo único que hay que aprender. Pero es el aprendizaje más arduo -Marx: “Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuento amor, no produce amor recíproco, si mediante una *exteriorización vital* como hombre amante no te conviertes en *hombre amado*, tu amor es impotente, una desgracia”<sup>520</sup>. Pero también es el más alegre. El pensamiento que pone en funcionamiento una atención sobre el azar y sus efectos *événementiels* debe funcionar como pura política de la alegría. El acontecimiento es pura afirmación del por venir que produce vida. Y devenir el operador de las potencias del azar implica una “[...] fuerza de rechazar [*négliger*: rehusar, olvidar] el horror [...]”<sup>521</sup>. Olvidar la estupidez, la crueldad, las heridas, el odio, el resentimiento. Rechazar los acontecimientos “[...] que obstruyen el porvenir o traen la muerte consigo, acontecimientos que ponen fin a la posibilidad del acontecimiento [...]”<sup>522</sup>. Pues para Deleuze no hay acontecimiento sin alegría -Foucault: “No creáis que es necesario estar triste para ser militante, incluso si la

---

<sup>518</sup> Pues según la máxima homérica que aconseja “esquivar la abrupta ruina” el hombre resistente se agencia de lo conveniente de la urgente aparición, transformándolo en “[...] ese momento en el que la acción humana acaba de encontrar un proceso natural que se desarrolla al ritmo de su propia duración” (Vernant, Jean Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*).

<sup>519</sup> *LDS*, 23ª serie, p. 197.

<sup>520</sup> Marx. *Op. cit.*, Tercer manuscrito, p. 181.

<sup>521</sup> *LDS*, 29ª serie, p. 238.

<sup>522</sup> Derrida. *Ecografías de la televisión*, p. 24.

cosa que se combate es abominable”<sup>523</sup>. Para Deleuze todo acontecimiento es alegre. Tal alegría es la misma (re)afirmación de la producción de afectos azarosos. Por ello escribe Rosset: “[...] la absoluta integridad de la alegría y del amor, que consiste en *volver a quererlos siempre y siempre del mismo modo*”<sup>524</sup>. Alegres mentiras, cuerpos alegres. Así escribe Deleuze:

“Que en todo acontecimiento esté mi desgracia, pero también un esplendor y un estallido que seca la desgracia, y que hace que, querido, el acontecimiento se efectúe sobre su punta más estrecha, en el filo de una operación, tal es el efecto de la génesis [...]”<sup>525</sup>

Pues al devenir el alegre operador de las potencias del azar y producir un artilugio vital se logra “[...] alcanzar el punto en el que la guerra es llevada contra la guerra, la herida, trazada en vivo como cicatriz de todas las heridas, la muerte convertida en querida contra todas las muertes. [...] que quiere ahora no exactamente lo que acontece, sino algo *en* lo que acontece, algo por venir conforme a lo que acontece [...]”<sup>526</sup>. Se logra “alcanzar esta *política*, esta *guerrilla* [...]”<sup>527</sup> de devenir el operador de lo que acontece, de producir lo por venir, de producir lo que arriba (tomar una decisión, persistir es una promesa -ese “[...] poder responder de sí *como futuro* [...]”<sup>528</sup>, de dar la propia palabra para el futuro, de mantenerla *en, para el y como futuro*). Este es el mecanismo de la consigna deleuziana: “*devenir digne de ce qui nous arrive*”. No dejarse arrastrar simplemente por las potencias del azar y sus efectos, por la fatalidad del arribo de un acontecimiento cualquiera, sino seleccionar en la llegada azarosa aquello que nos permitirá producir vida. Volverse un pervertidor del azar, un seleccionador de la vida. Volverse no un sujeto accidental atrapado

---

<sup>523</sup> Foucault. “El antedipo: una introducción a la vida no fascista” en *Archipiélago* # 17, p. 90.

<sup>524</sup> Rosset. *La fuerza mayor*, p. 108. Las cursivas son mías.

<sup>525</sup> *LDS*, 21ª serie, p. 175.

<sup>526</sup> *Ibid*, 21ª serie, p. 175.

<sup>527</sup> *Ibid*, 22ª serie, p. 184.

<sup>528</sup> Nietzsche. *La genealogía de la moral*, Segundo tratado, § 1,p. 97.

en lo que acontece, sino un acontecimiento productivo. Un “quien” productor de vida. Pero un “quien” “[...] que no se refiere a un individuo o una persona sino a un acontecimiento, es decir, a las fuerzas diversamente relacionadas [...] y a la relación genética que determina estas fuerzas [...]”<sup>529</sup>. Por eso afirma Kierkegaard: sólo me hace grande lo que yo hago. Sólo así se alcanza esa onto-política que sólo sabe de producir efectos vitales: “La política es una experimentación activa, puesto que nadie puede saber de antemano lo que va pasar [...]”<sup>530</sup>. La política es la “experimentación-vida”<sup>531</sup>, “la prudencia del experimentador”<sup>532</sup>. Una política de la alegría. Una política *évènementielle* que se prolonga en una ética *évènementielle*<sup>533</sup>: “Lo que ahora preguntamos es, de qué modo estará siempre el ánimo con igualdad, y cómo caminará con próspero curso, siéndose propicio y mirando sus cosas con tal alegría que no sea interrumpido, perseverando en un estado plácido, sin desvanecerse ni abatirse”<sup>534</sup>. No poner el ánimo en la amargura: “La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, que es aquello que puede conjurar la vergüenza, o responder a lo intolerable”<sup>535</sup>.

Y aquí se reencuentra lo ya escrito en el Pre-facio: *LDS* es un tratado sobre la producción. Sólo de esta manera puede entenderse las afirmaciones deleuzianas de *LDS* como “una especie de composición serial”<sup>536</sup>. *LDS* es un tratado sobre un “verdadero

---

<sup>529</sup> *Pti*, p. 55.

<sup>530</sup> *D*, p. 156.

<sup>531</sup> *Ibid*, p. 57.

<sup>532</sup> *Ibid*, p. 158.

<sup>533</sup> *LDS*, 20ª serie, p. 173: “[...] una ética [...] prolonga necesariamente la lógica del sentido”.

<sup>534</sup> Lucio Anneo Séneca. “De la tranquilidad del ánimo” en *Tratados filosóficos*, II, p. 35.

<sup>535</sup> “El devenir revolucionario y las creaciones políticas”. Entrevista realizada por Toni Negri en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)

<sup>536</sup> “Sobre la filosofía” en *C*, p. 225.

método genético”<sup>537</sup>. Puro pensamiento afirmativo: pura ontología de la alegría, pura política inventiva, puro lenguaje poético, pura ética productiva.

---

<sup>537</sup> *RE*, p. 252, nota 14.

## CONCLUSIÓN

“En el fondo, se supera todo lo demás, nacido como se está para una existencia subterránea y combativa; se vuelve una y otra vez y otra a la luz, siempre se vive de nuevo una hora dorada de la victoria, y ahí se está, como se ha nacido inquebrantable, más lejano, como un arco al que toda necesidad no hace sino tensar más. Pero de cuando en cuando, ¡concededme -suponiendo que hay favorecedoras celestiales, más allá del bien y del mal- una mirada, una mirada a algo perfecto, que haya salido bien hasta al final, feliz, poderoso, triunfante [...]”

Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*.



Sí, sí. No me lo escondo no he logrado escribir una *thesis*, sino una *hypothesis* donde la *inventio* erótica, la εὐρεσις amorosa domina. Se trata más bien de un necesidad amorosa, de una labor disparatada, no un embeleso patético o defensa irresponsable. Confieso los problemas. Amor por cierto cuerpo deleuziano. Quisiera aquí creer en lo que escribe Deleuze aunque sea un poquito, aunque -insisto en ello- sin embeleso patético o irresponsabilidad conceptual. Quisiera que esta *hypothesis* fuera leída como una novela de aventuras amorosas (con sus peleas, besitos, disputas, escarceos, decepciones y tiempo, mucho tiempo, dado).

Lo asumo: no puede estar bien escrita esta cartita del corazón. Puede que este trance de la escritura sea el destino de los manuscritos amorosos. La terrible fatalidad del encuentro entre el amor y la escritura. He emprendido la labor de pensar a partir de los conceptos de este filósofo con un conjunto de deseos especulativos y pasionales, pensativos y corporales, preocupados y apasionados, políticos y filosóficos. No me hago ninguna esperanza ni ilusión -con esa desilusión con la que uno se acerca a quien ama y no sabe si nos podrá amar. Hay tantas fallas, pifias. Pero quisiera que se me concediera que toda la responsabilidad no sea sólo mía. O como en el *Fedro* (234c) Platón escribe que escribe Lisias: “Por lo que a mí respecta, me parece que ya he dicho bastante, pero si echas de menos alguna cosa que se me hubiera escapado, pregúntame”.

Hay tantas descuidos, imprudencias, indiscreciones, traspies, negligencias. No quiero hacerme una buena voluntad sobre la elaboración de mis afanes amorosos. No me hago quimeras. Primeramente este escrito aquí no es una *thesis* de licenciatura. Grave descuido, embarazosa necesidad de chiflado de amor. Todas las incorrecciones lo demuestran. Mas valórese, no mi esfuerzo aún insuficiente, sino el afán amatorio que

impone mis simplezas y necesidades. Pero a cambio me gustaría ser prudente y no tener coartadas conmigo mismo: 1) falta desarrollar del concepto principal que ha movido la escritura de esta *hypothesis*: la producción *événementielle*, y 2) De nuevo la dificultad de describir el cuerpo amado. Por ello quisiera que la cantidad total de las faltas no fueran solamente achacadas a mi y mis cegueras pasionales.

Es con esta merced por mis bregas de pasión que aún tengo confianza en que el concepto de acontecimiento es una de las grandes apuestas del pensamiento reciente. Deleuze me lo ha enseñado en largas noches de escarceos. Tengo fe, es cierto, (aunque un poco alocada, también es cierto) en esta experiencia del pensar que Deleuze implementa. Tengo fe en que el concepto acontecimiento debe entenderse como uno de los envites mayores del pensamiento que se elabora después del siglo XIX. Deleuze utiliza la palabra acontecimiento en un momento preciso (después de escribir las monografías sobre Hume, Bergson, Kant y Nietzsche, y al momento de comenzar su labor propiamente filosófica), después la palabra desaparecerá poco a poco (ya no se halla, más que en contadas ocasiones, en trabajos como *CC* o *QF*). La palabra desaparecerá, pero el concepto, es decir, el problema -que dirige su utilización y le da sentido- continuará. Y es que el concepto de acontecimiento incumbe allí a donde el pensamiento moderno, es decir, la *experiencia* moderna ha llegado. Es una respuesta a tal problema. Abriendo otra problemática a otra experiencia -y a otro concepto de experiencia. Esta experiencia va ligada para Deleuze con una imagen y un ejercicio de una cierta subjetividad política. La figura del hombre como resistente político. Es este resultado algo que quiero defender y seguir trabajando. Fe un poco atolondrada, pero que quiere ser, a la vez, muy prudente con los efectos que provoca y quiere provocar.

No quisiera que me faltara saber político, “sabiduría fisiológica” -como la llama Nietzsche. Quisiera mucho más saber como producir alegría, amor, vida política. Eso si me importa. Quisiera tanto saber ya producir vida política. Quisiera saber de política.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. *Acta Poética* 6. Otoño 1986. UNAM, IIFil.
- AA. VV. *Archipiélago* 17 Gilles Deleuze: *Desear, Crear, Resistir*. Otoño 1994.
- AA. VV. *Archipiélago* 50 *Literatura y filosofía*. Marzo-Abril 2002.
- AA. VV. *Archipiélago* 40 *Nietzsche entre dos milenios*. Febrero-Marzo 2000.
- AA. VV. *Magazine littéraire* 406. *L'effet Deleuze. Philosophie, esthétique, politique*. Febrero 2002.

- Alliez, Eric *Deleuze philosophie virtuelle*. France, Synthélabo, 1996. [col. Les Empêcheurs de penser en rond].
- “Sur la philosophie de Gilles Deleuze, une entrée en matière” en [www.multitudes.samizdat.fr](http://www.multitudes.samizdat.fr)
- Althusser, Louis *Para un materialismo aleatorio*. Trad. de Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez. Madrid, Arena Libros, 2002.
- “Algunas reflexiones del último Althusser” Entrevista de 1984 hecha por Fernanda Navarro en *Utopías* 8, febrero-marzo de 1991, pp. 12-13.
- Aristóteles *Acerca del alma*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1988.
- L'Éthique à Nicomaque. Tome II commentaire, 1er partie, livres I-V*. Trad. al francés por René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif.
- Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1990.
- Poética*. Trad. de Juan David García Bacca. México, UNAM, 1946.
- Retórica*. Trad. de Quintín Racionero. Barcelona, Gredos, 2000.
- Aubenque, Pierre *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Taurus, 1974.
- Bataille, Georges *La part maudite. Précédé de La notion de dépense*. Paris, Minuit, 1967.
- Beaufret, Jean *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*. Paris, Minuit, 1973.
- Benjamin, Walter *Dirección única*. Trad. de Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. Madrid, Alfaguara, 1988.
- Discursos interrumpidos*. Trad. de Jesús Aguirre. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- El autor como productor*. Trad. de Bolívar Echeverría. México, Itaca, 2004.
- Iluminaciones I (Imagen y sociedad)*. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus, 1994.
- La metafísica de la juventud*. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós, 1993.
- Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. de Roberto J. Vernengo. México,

- Origen-Planeta, 1986.
- Brun, Jean  
*El estoicismo*. Trad. de Thomas Moro Simpson. Buenos Aires, Eudeba, 1962.
- Cuvillier, A  
*Petit vocabulaire de la langue philosophique*. Paris, Librairie Armand Colin, 1925.
- De Aquino, Santo Tomás  
*De los principios de la naturaleza*. Trad. de José Antonio Miguez. Buenos Aires, Aguilar, 1981.  
*El ente y la esencia*. Trad. de Juan R. Sepich. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1940.
- Deleuze, Gilles  
*Crítica y clínica*. Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1997.  
“Cursos de los martes en la Universidad de París VIII, Vincennes: Espinoza” en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com). Trad. de Ernesto Hernández.  
“De cristo a la burguesía” en *Archipiélago* 15. pp.  
“Deseo y placer” en *Archipiélago* 23. *Al borde del sujeto*. pp.  
*Empirismo y subjetividad*. Trad. Hugo Acevedo. Barcelona, Gedisa, 1996.  
*Foucault*. Trad. de José Vázquez Pérez. Barcelona, Paidós, 1987.  
“L’avenir de la linguistique”, prólogo a Gobard, Henri. *L’alliénation linguistique*, Paris, Flammarion, 1976. pp. 9-14.  
*L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1955-1974*. Paris, Minuit, 2002.  
*Lógica del sentido*. Trad. de Miguel Morey y Víctor Molina. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.  
*Logique du sens*. Paris, Minuit, 1969.  
*Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1986.  
*Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.  
“Qu’est-ce que l’acte de création?” Conferencia dictada el 17 de mayo de 1987 en la fundación Femis en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)  
*Spinoza: Filosofía práctica*. Trad. de Antonio

- Escotado. Barcelona, Tusquets, 2001.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix  
*El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Trad. de Francisco Monge. Barcelona, Paidós, 1985.
- Kafka por una literatura menor.* Trad. de Jorge Aguilar Mora. México, Era, 1978.
- Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Trad. de José Vázquez Pérez. Pre-textos.
- ¿Qué es la filosofía?* Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1997.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire  
*Diálogos.* Trad. de José Vázquez. Valencia, Pre-textos, 1980.
- Derrida, Jacques  
*Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.* Trad. de José Luis Alarcón y Cristina de Peretti. Valladolid, Trotta, 1995.
- “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas” en *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista* (compilación de Richard Macksey y Eugenio Donato). Trad. de José Manuel Llorca. Barcelona, Barral editores, 1972.
- “Jacques Derrida, pensador del acontecimiento.” Entrevista para *L’Humanité* del 28 de enero de 2004 en [www.humanite.presse.fr](http://www.humanite.presse.fr)
- “La lingüística de Rousseau” en Lévi-Strauss, Claude *et al. Presencia de Rousseau* (Selección de José Szabón), pp. 21-44. Trad. de José Szabón. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- Universidad sin condición.* Traducción de Cristina Peretti y Paco Vidarte, Trotta, Madrid, 2002.
- Descombes, Vincent  
*Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978).* Trad. de Elena Benarroch. Madrid, Cátedra, 1982.
- De Romilly, Jacqueline  
*Les grands sophistes á l’Athènes de Périclèss.* Paris, Editions de Fallois, 1988.
- Elorduy, Eleuterio  
*El estoicismo. Tomo I.* Madrid, Gredos, 1972.
- Escoto Eriúgena, Juan  
*División de la naturaleza.* Trad. de Francisco José Fortuny. Madrid, Planeta-Agostini, 1996.
- Foucault, Michel  
*La verdad y las formas jurídicas.* Trad. de Enrique Lynch. Barcelona, Gedisa, 1980.

- Nietzsche, la genealogía, la historia.* Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 2000.
- Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx.* Buens Aires, Antigua casa editorial cuervo.
- Foulquié, Paul (Dir.) *Diccionario del lenguaje filosófico.* Trad. De César Armando Gómez. Madrid, Labor, 1966.
- Gilson, Étienne *El ser y la esencia.* Trad. de Leandro de Sesma. Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer.
- Gorgias *Fragmento y testimonios.* Buenos Aires, Aguilar, 1966.
- Heidegger, Martin “Bâtir, Habiter, Penser” en *Essais et conférences.* Trad. del alemán por André Préau. Gallimard, 1958.
- De camino al habla.* Trad. de Ives Zimmermann. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.
- El ser y el tiempo.* Trad. de José Gaos. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas.* Trad. de José Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1960.
- “La pregunta por la técnica” Trad. de Oscar Terán.
- “La sentencia de Anaximandro” en *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo 1941.* Trad. de Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza Universidad, 1944.
- “Tiempo y ser” en *ECO Revista de la cultura de occidente.* Tomo XXII/4, febrero 1971, pp. 345-376.
- Hirschman, Albert O. *Las pasiones y los intereses. Argumentos a favor del capitalismo antes de su triunfo.* Trad. de Eduardo I. Suárez. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Jolivet, Régis *Vocabulaire de la philosophie. Suivi d'un tableau historique des écoles de philosophie.* Lyon, Librairie Emmanuel Vitte, 1946 [2è edition].
- Laercio, Diógenes *Los filósofos estoicos.* Trad. de Antonio López Eire. Barcelona, PPU, 1990.
- Lalande, André *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía.* Trad. Luis Alfonso (Dir.). Buenos Aires, El Ateneo, 1966 (1960, 8ª edición francesa [1902-1912]).
- Lazzarato, Mauricio “Reality shows: el sujeto y la experiencia. Variaciones sobre algunos temas benjaminianos” en



- www.multitudes.samizdat.net
- Löwy, Michael  
“«Avertisseur d'incendie»: la critique de la technologie chez Walter Benjamin” en [www.multitudes.samizdat.net](http://www.multitudes.samizdat.net)  
*Walter Benjamin. Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses “Sur le concept d'histoire”*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Liotard, Jean-François  
“La logique qu'il nous faut. Cours sur Nietzsche et les sophistes” en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)
- Marx, Karl  
*Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. México, Editorial sexto piso, 2004.  
*El capital. Crítica de la economía política*. Trad. de Wenceslao Roces. México, F. C. E., 1973.
- Nietzsche, Friedrich  
*Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1991.  
*II Intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 1999.  
*El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*. Trad. de Ambrosio Berasain. Madrid, Taurus, 1974.  
*La ciencia jovial. La gaya scienza*. Trad. de José Jara. Caracas, Monte Avila, 1992.  
*La genealogía de la moral*. Trad. de José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2000.  
*Más allá del bien y del mal*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, Folio, 2002.
- Pardo, José Luis  
*Deleuze: Violentar el pensamiento*. Colombia, Cincel Kapelusz, 1992.
- Platón  
*Diálogos III*. Trad. de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledo Iñigo. Madrid, Gredos, 1997.  
*Diálogos V*. Trad. de Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. Luis Cordero. Madrid, Gredos, 2000.  
*Hippias mayor. Fedro*. Trad. de Juan David Bacca. México, UNAM, 1966.
- Rosset, Clément  
*La anti naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*. Trad. de Francisco Calvo Serraller. Madrid, Taurus, 1974.

- Sartre, Jean-Paul *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica.* Trad. de Juan Valmar. Barcelona, Altaza, 1993.
- Séneca, Lucio Anneo “De la tranquilidad del ánimo” en *Tratados morales.* Trad. de José M. Gallegos Rocafull. México, UNAM, 1991.
- Consolación a Helvia. Cartas a Lucilio.* Trad. Juan Carlos García-Borrón. Navarra, Salvat, 1971.
- Trías, Eugenio *El artista y la ciudad.* Barcelona, Anagrama, 1983.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm *La “segunda mitad” de ser y tiempo.* Trad. de Irene Borges-Duarte. Valladolid, Trotta, 1997.
- Zourabichvili, François *Le vocabulaire de Deleuze.* París, Ellipses, 2003.