



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL DEVENIR DE LAS FUERZAS

Aproximaciones a lo trágico-político en Gilles Deleuze

Informe final para optar al grado de Licenciado en Filosofía

JUAN ANDRÉS TAPIA ARAYA

Profesor guía: Dr. Carlos Contreras Guala

Santiago, 2018

ÍNDICE

RESUMEN.....	3
INTRODUCCIÓN	5
1. FUERZAS, POTENCIA, DIFERENCIA.....	8
1.1 LA CUESTIÓN DE LA CRÍTICA.....	8
1.2 SEGÚN NIETZSCHE.....	14
1.3 SEGÚN LA DIALÉCTICA	22
2. DIALÉCTICA Y NIHILISMO.....	27
2.1 RESENTIMIENTO Y MORAL	28
2.2 MALA CONCIENCIA Y DOLOR	33
2.3 IDEAL ASCÉTICO Y NIHILISMO.....	38
3. HOMBRE E HISTORIA: DEVENIR-REACTIVO	40
4. ETERNO RETORNO Y DEVENIR-ACTIVO	46
CONCLUSIONES.....	61
BIBLIOGRAFÍA.....	64

Resumen

El presente escrito tiene por objetivo reconocer en el pensamiento temprano de Gilles Deleuze un carácter trágico. Dicho carácter es reconocible a partir del modo en que Deleuze plantea su lectura de Nietzsche centrada en las fuerzas y sus devenires, la cual se haya en confrontación con el pensamiento dialéctico, y más precisamente, antes que meramente oponerse a este, lo excede. De este modo, en el primer capítulo abordamos el modo de comprensión de las fuerzas y la potencia desde ambas perspectivas. En el segundo, es expuesta la manera en que para Deleuze la dialéctica no es más que un pensamiento nihilista que al representar las fuerzas, termina por negarlas a partir de la trascendencia. El tercer momento se limita a señalar la total desconfianza de Deleuze respecto de la concepción del hombre y de la historia propias de la dialéctica que, al estar soportadas por el nihilismo, expresan un devenir-reactivo de las fuerzas. Finalmente, el cuarto capítulo aborda el modo en que, a partir del eterno retorno, en tanto pensamiento ético, alegre y destructor, se hace posible interrumpir el nihilismo, afirmar las fuerzas y su devenir-activo, poniendo en juego una afirmación inmanente de la vida.

Palabras clave: Deleuze, fuerzas, potencia, devenir, trágico, dialéctico.

... aunque la putrefacción ya está en el origen, en ella crecen espléndidas flores.
Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*

INTRODUCCIÓN

Si hubiera que plantear una de las motivaciones principales de los inicios de la obra deleuziana, esta sería el abrir un espacio para el pensamiento que se hallara lejos de la filosofía como institución y de su historización rígida y determinante.¹ En ese sentido, comparte con varios pensadores de su generación un aire de época por sacar de la asfixia al pensamiento, donde la cuestión pasaba, tal como Foucault lo dejó en claro, por salir de la totalización que produjo Hegel en Francia, escapando de él «bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche».² De ahí nuestra consideración de *Nietzsche y la filosofía* (1962)³ como un recomienzo de la filosofía en Deleuze, libro gestado largamente en silencio después de su primera publicación, cuya lectura y comentario más que producir un monstruoso hijo de Nietzsche, como Deleuze osa decir de su práctica lecto-escritural, más bien cabría advertir en él, el influjo nietzscheano que quedará alojado en su propio pensamiento.⁴

¹ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo (Santiago de Chile: Edición electrónica Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, s/f), 6.

² Michel Foucault, *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, 1ª ed. (Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992), 58.

³ NF, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, 11ª ed. (Barcelona: Editorial Anagrama, 2016), 17, 275. NPH, 9,223.

⁴ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, 6–7: «Pero, ante todo, el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa [...] Fue Nietzsche, a quien leí tarde, el que me sacó de todo aquello. Porque es imposible intentar con él semejante tratamiento. Es él quien te hace hijos a tus espaldas».

También cabe advertir que los comentarios en Deleuze, nunca son tales, sino que hay que advertir una «causa común al autor comentado y [a]l autor que comenta».⁵ De este modo, al exponer a Nietzsche como pensador trágico, consideramos que Deleuze mismo se ubica en ese terreno, en la medida en que es desde allí que se hace posible una filosofía lejos del suelo dialéctico.⁶ Así, el primer capítulo trata sobre la concepción de las fuerzas, la potencia y la diferencia, vistas desde la perspectiva de trágica de Nietzsche y desde la perspectiva dialéctica.

En el segundo capítulo se expone el modo en que la dialéctica ha sido el pensamiento que sostiene el nihilismo. A partir del análisis de las ficciones por las que opera, se dejan entrever una serie de problemas que consideramos relevantes. El resentimiento como soporte de la moral a partir de la cual se condenan los seres. La mala conciencia como suelo sobre el que el dolor hace culpable la existencia. Finalmente, el ideal ascético como expresión de la negación de la vida en su totalidad: el nihilismo.

En el tercer capítulo se aborda la consideración y el diagnóstico de Deleuze sobre dos pilares del pensamiento dialéctico: el hombre y la historia. De ellos tiene una visión desesperanzada, y los expone como esencialmente fallidos. Ni el curso de la historia, ni la actividad de los hombres nos podrán sacar, mucho menos salvar, de la cara desolada de la tierra sobre la que vivimos.

⁵ François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, trad. Irene Agoff, 1ª ed. (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 12.

⁶ Michael Hardt, *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, trad. Alcira Bixio, 1ª ed., 1ª reimp. (Buenos Aires: Paidós, 2005), 121: «Deleuze acompaña su estrategia de desarrollar una oposición total a la dialéctica con otra estrategia: la de apartarse de la dialéctica, olvidar la dialéctica».

Finalmente, el cuarto capítulo aborda la distancia entre el pensamiento trágico y el pensamiento dialéctico, cuya distinción pasa por la gravitación en el cuerpo. El eterno retorno, por otro lado, exige que la potencia se afirme hasta su límite. Vemos aquí emerger una ética que toma el lugar de la moral. Y a partir de esta exigencia, es posible interrumpir el nihilismo y hace emerger otras fuerzas que desborden al hombre: devenir activo. Entre vivir en el plano de la negación de la voluntad, lado dialéctico, y entre vivir en el plano de la afirmación de la voluntad, lado trágico, pareciera ser que todo se juega al nivel de un pensamiento ético inmanente que pone en juego y no se separa de lo ontológico.

1. FUERZAS, POTENCIA, DIFERENCIA

1.1 La cuestión de la crítica

Kant fue sin duda quien postuló y planteó las exigencias de la crítica: su carácter total en tanto nada se le puede escapar; su carácter positivo en tanto no se limita a analizar sin a la vez liberar algo nuevo. Junto con ello, se advierten dos aspectos en su realización, el primero se trata de su carácter inmanente, por ejemplo, en la crítica de la razón pura se trata de una crítica de la razón, no en virtud de una instancia exterior, sino «una crítica de la razón por la propia razón»,⁷ operación que plantea a la labor filosófica como legisladora –su segundo aspecto–, toda vez que en Kant criticar es juzgar.

Todo bien hasta aquí con Kant, el asunto es que la manera en que lleva a cabo este proyecto no hace sino negar estas exigencias, echando a perder la filosofía como crítica: «...Kant precisamente echó a perder esta idea [de co-pertenencia de filosofía y crítica], la comprometió y la malgastó, no sólo en la aplicación, sino ya desde el principio».⁸ En ese sentido, según Deleuze, *La genealogía de la moral* de Nietzsche viene a rehacer la crítica, con ello dejando en evidencia los compromisos y la amabilidad de la crítica kantiana. En primer lugar, la crítica kantiana no logra descubrir la instancia activa que sea capaz de conducirla y con ello, en su pretensión de ser total y positiva, se revela totalmente

⁷ NF, 132. NPH, 104.

⁸ NF, 127. NPH, 100.

conciliadora y respetuosa al no llevar la crítica hasta sus últimas consecuencias de su programa, por ejemplo cuando critica la razón o el conocimiento no llega a la instancia de criticar por encima de la misma razón o del conocimiento mismo: la crítica no es más que política de compromiso, no hace otra cosa que partir creyendo en aquello que pretende criticar, inicia su labor *justificando*.⁹ Luego, en virtud de la exigencia de inmanencia ligada a la legislación, al plantear a la razón como juez y acusado, se instaura con ello un tribunal que no hace otra cosa que, primero, establecer una de las facultades como rectora (la razón) en virtud de la cual se articulan las restantes en torno a un buen uso (el sentido común), y cuya unidad, la de juez y acusado, termina renovando la teología, con lo cual, a su vez no hace sino invocar condiciones que permanecen exteriores a lo condicionado (el sujeto trascendental); cuyo correlato práctico pasa por reafirmar los valores en curso, interiorizándolos.¹⁰ La crítica devenida juicio, en donde son juzgados los pretendientes anclados a un fundamento, pero sin nunca poner en tela de juicio el dominio mismo o el fundamento que los posibilita, a esto se reduce la crítica kantiana.

La crítica en sentido nietzscheano es la genealogía, ligada a las ideas de sentido y valor. De modo tal que la manera en que la crítica es realizada pasa por una doble tarea: referir cualquier cosa o fenómeno y su origen a los valores, vale decir, hallar su sentido, su fuerza; y a la vez, referir los valores a algo que los determina, vale decir, hallar el valor de los valores: la voluntad.¹¹ Esta idea de crítica rechaza la desvinculación entre origen y valor

⁹ NF, 129–30 NPH, 102.

¹⁰ NF, 131–35. NPH, 104–6.

¹¹ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, ed. David Lapoujade, trad. José Luis Pardo, 1ª ed. (Valencia: Pre-Textos, 2005), 156: «Cada cosa tiene varios sentidos, que expresan las fuerzas y el devenir de las fuerzas que actúan en ellas».

que planteaban tanto los utilitaristas, como Kant y Schopenhauer, ya sea al plantear los valores como indiferentes a su origen, o ya sea planteando un origen que sea indiferente para todos los valores.

La crítica kantiana, soportada por la idea de fundamento y cuya función es la de justificar, es justamente la expresión de una crítica que plantea los valores como indiferentes a su origen, limitándose a criticar siempre en nombre de valores ya establecidos, dejando intacto el dominio, de ahí que Deleuze se pregunte si con esta «¿suprimimos lo esencial, es decir, el lugar?»¹² Y en ese sentido, la crítica, tal como la entendemos aquí, «se alza contra la elevada idea de *fundamento* [...] [y] contra la idea de una simple derivación o de un llano inicio...»¹³, yendo hasta allí no para simplemente dar cuenta del origen y dejarlo tal cual, sino que se trata de «no deja[r] subsistir nada del lugar mismo, queremos quemar el lugar...»¹⁴, para despejar el lugar para una creación inaudita.

También Thayer nos advierte de no reducir la crítica, que es siempre solidaria de la crisis al ser parte de la constelación de *kríno*, al juicio, ya que:

Con este ensamblaje el crítico es investido con la figura del juez (*dikastés*) que salva o condena; y a la vez con la figura de la inteligencia analítica, apática, teórica, desdramatizada, más propia de la constelación de *kríno*. La traducción, el ensamblaje de *cerno* y *diké*, de *kríno* y *jus*, convierte a la crítica y al crítico en cernícalos que examinan contemplativamente, melancólicamente en ciernes a sus presas para salir de su adormilamiento abalanzando sentencias patéticas sobre ellos.¹⁵

¹² NF, 128. NPH,101.

¹³ NF, 8. NPH, 2. Itálicas nuestras.

¹⁴ NF, 143. NPH,113. Trad.modificada.

¹⁵ Willy Thayer, *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, 1ª ed. (Santiago de Chile: ediciones metales pesados, 2010), 33–34.

Para Thayer hay al menos tres declinaciones de crítica: 1/ la crítica del dictador consular, como excepcionalidad comisarial, que suspende el orden para preservarlo; 2/ la crítica del dictador soberano, como suspensión que refunda un nuevo orden (se reconocen aquí los momentos críticos emparentados con la matriz de la violencia mítica, fundadora y conservadora de derecho benjaminiana) y 3/ una crítica como interrupción, «que no conserva ni funda un nuevo orden, interesada más bien en tematizar sistemáticamente la condición, el límite, y el límite del límite».¹⁶ Es a partir de esta última declinación de crítica como interrupción tal como la concibió Kant, junto con las exigencias hedeiggerianas que nos plantea Thayer de la destrucción que desobra la precompensación que nos gobierna, es decir, como despejo y explanación, incluso de nosotros mismos,¹⁷ que es concebible una crítica inmanente, nunca crítica *de* en tanto crítica negativa.¹⁸ De este modo, la crítica inmanente en Deleuze, que para Thayer se emparenta con la huelga pura de Benjamin, es inseparable del pensamiento, la cual lejos de la crítica de vanguardia que todavía se encuentra tomada en la «metafísica historicista»,¹⁹ no destruye para volver a fundar, sino que interrumpe, emerge, erosiona y explota.

¹⁶ Willy Thayer, 61.

¹⁷ Willy Thayer, 69–72.

¹⁸ Willy Thayer, 111: «En la medida en que la crítica se plantea como *crítica de...*, que antagoniza *con*, que enuncia, sentencia, marca distancias, se dispone como enunciación que afirma negando, supeditando la afirmación a la negación, disponiendo la negatividad como principio de movimiento. La crítica como *crítica de...* no es nada sin lo que critica, y a la inversa. Dominio, entonces, de lo negativo, incapaz de moverse *afirmativamente* en el pensamiento».

¹⁹ Willy Thayer, 41 y 44: «La voluntad vanguardista de *novum*, de *borrar (effacer) la tela antigua*, destruir la ciudad vieja hasta la llanura (*pleine*) para fundar una nueva, afirma negando, destruye fundando. Se erige como sombra de afirmación. Suplanta la afirmación en la superación de una anterioridad y en la fundación de una novedad. Se trata de la negatividad vestida de afirmación. La vanguardia sería *prenietscheana*».

Así, estos modos de llevar a cabo la crítica, o más bien, las maneras en las que el pensamiento puede ser crítico, siguiendo a Thayer se emparentaría con dos formas de violencia, una mítica y fundadora/conservadora de derecho, y una divina o pura, interruptora, revolucionaria. Para Hardt a su vez, las dos maneras de concebir la crítica tienen que ver con modos distintos de concebir la potencia. Constata, por un lado, una crítica parcial y una potencia contenidas del esclavo, con una parte destructiva que no es tal puesto que conserva y supera, puesto que no manifiesta toda su fuerza, junto con una parte constructiva más bien reveladora que creadora; y, por otro lado, una crítica total e insurrecta, y una potencia irresuelta y manifestada del hombre libre, que al ser un ataque desenfrenado despeja el espacio para la creación.²⁰

Para Lapoujade, este carácter interruptivo, destructivo, insurrecto que comporta esta relación intrínseca del pensamiento y la crítica, es lo que posibilita acabar con el juicio, advirtiendo que, en todo caso, «[s]olo se termina con el juicio si el suelo se desmorona bajo nuestros pies y, con él, lo que funda, como si fuera preciso pasar necesariamente por la prueba de una catástrofe».²¹ De este modo, la manera en que se presenta en Deleuze la crítica del fundamento está lejos de renunciar a toda investigación sobre ellos, por el contrario, está mucho más cerca de mantener la cuestión de la crisis de los fundamentos, profundizándola: «[l]a cuestión es mantenida *en tanto que cuestión*, a riesgo de hacer remontar el pensamiento más allá de todo fundamento, hacia las profundidades del sin

²⁰ Michael Hardt, *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, 102–5.

²¹ David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. Pablo Ariel Ires, 1ª ed. (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2016), 61.

fondo»²². Para Lapoujade, mantener la cuestión a toda costa nos remonta hacia un “desfondamiento” en Deleuze, que se emparenta con los gestos de Heidegger y su tematización del Ser como *Ab-grund*, con Bergson y la oposición que establece entre fundar y fundir a partir de erosiones y explosiones, con Nietzsche y el sin fondo diferencial de la voluntad de potencia. Se trata, en los tres casos, del gesto de invertir la historia de la metafísica, en nombre de un sin fondo a partir de la ruina del fundamento. Y a partir de acá, también se trata de escapar de la alternativa en la que la misma metafísica trata una y otra vez de encerrarnos: o bien un fondo indiferenciado, un abismo sin diferencia; o bien un Ser siempre-ya individuado, una forma individualizada; fuera de esto, no habría más que caos. Mantener la cuestión del fundamento no para hallar algo así como un fundamento último, sino «para *hacer ascender el sin fondo que gruñe bajo el fundamento...* [se trata de] hacer ascender lo sin fondo a la superficie».²³

En ese sentido, la diferencia entre ambas maneras de concebir, pensar y vivir, pasarán justamente, por afirmar la potencia y las fuerzas al dejarlas emerger, darnos a su escucha, o por negarlas y mantenerlas acalladas. Y a que a su vez determina el vivir a resguardo y seguridad, fundados y amparados, o vivir y existir, siempre expuesto y precarios, abismados y en tensión. Esta confrontación es la que recorrerá el escrito, entre un pensamiento trágico que afirma la potencia, las fuerzas, la vida y un pensamiento afirmativo; y un pensamiento dialéctico que, al representar las fuerzas y la potencia, no

²² David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, 35.

²³ David Lapoujade, 38.

hace más que apaciguar y contener el conflicto entre ellas al diagramarlo como contradicción y negatividad.

1.2 Según Nietzsche

Deleuze no cesa de decir que la filosofía de Nietzsche no se entiende si no se considera su «carácter resueltamente antidialéctico», ese «antihegelianismo [que] atraviesa toda la obra de Nietzsche, como el hilo de la agresividad»; para llegar a sostener que «[n]o hay compromiso posible entre Hegel y Nietzsche. La filosofía de Nietzsche tiene un gran alcance polémico; forma una antidialéctica absoluta, se propone denunciar todas las mixtificaciones que hallan en la dialéctica su último refugio».²⁴ Al respecto hay que considerar que aquellos rasgos que Deleuze halla en Nietzsche, antes que limitarse solamente a advertirlos, señalarlos, comentarlos y describirlos, tomando algo así como una postura neutra, Deleuze forma partido con ellos, se implica en ese mismo combate cuerpo a cuerpo, los usa como herramientas en su propio encarnizamiento por destruir la dialéctica y lograr hacer espacio para otro modo de pensar.

La confrontación más álgida y con más arremetidas pasa por concebir a la dialéctica como esencialmente nihilista. Si es nihilista, quiere decir que ella es el pensamiento que justifica y fundamenta la negación de la vida, que opone valores superiores a esta a partir de los cuales se la desprecia y niega.²⁵ En ese sentido, hay que admitir aquí, que se halla

²⁴ NF, 17, 275. NPH, 9,223.

²⁵ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, ed. David Lapoujade, trad. José Luis Pardo, 1ª ed. (Valencia: Pre-Textos, 2005), 189: «La empresa de inculpar la vida, de cargarla con todos los pesos, de reconciliarla con el Estado y con la religión, de inscribir en ella la muerte, la empresa monstruosa de someterla a lo negativo, la empresa del resentimiento y de la mala conciencia se encarna filosóficamente con Hegel».

en Deleuze a partir de su lectura de Nietzsche, una cierta comprensión de la vida en juego que se propone defender y animar.

Dicha comprensión, pasa por una especie de intuición ontológica, según la cual la vida no es más que las fuerzas en una constante relación conflictual. Y dicha relación conflictual está marcada por una diferencia entre fuerzas, según la cual las fuerzas no hacen otra cosa que afirmar su diferencia. Este es justamente el registro en el que «lo trágico» se mueve, como otro registro de pensamiento que no se separa de lo político. Al respecto, Arancibia plantea como rasgo constitutivo el «carácter “agonal”, conflictivo y constitutivamente diferencial», comprensión que comporta un gesto impolítico crítico de la metafísica. Junto con esto, también cabe advertir desde ya, que lo trágico adquiere su densidad política a partir de la puesta en juego de la materialidad, que para Arancibia es la cuestión de la fuerza y el cuerpo, ligado a una cierta alegría trágica que no escapa del dolor o la contrariedad, y cuya justicia no es otra que el eterno juego de fuerzas, el devenir.²⁶ Y será en ese sentido que dicha intuición ontológica sea acompañada de la búsqueda por una lógica trágica de la pura afirmación²⁷: «[u]na lógica de la múltiple afirmación, entonces una lógica de la pura afirmación, y una ética de la alegría que le corresponden, tal es el sueño anti-dialéctico y anti-religioso que recorre toda la filosofía de Nietzsche. Lo trágico no está fundado en una relación de lo negativo y la vida, sino en

²⁶ Juan Pablo Arancibia Carrizo, “Comunidad, tragedia y melancolía. Estudio para una comprensión trágica de lo político”, *Revista Grafía* Vol. 10, nº 2 (julio de 2013): 119–24.

²⁷ David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, 38: «Conforme al principio de razón suficiente, lo que interesa a Deleuze son las lógicas que se puede extraer de ello [del sin-fondo] en superficie, y nada más. No hay ontología sin lógica. [...] Lógica y ontología, siempre estos dos aspectos coexisten en Deleuze, como las dos componentes de una filosofía de la expresión».

la relación esencial de la alegría y lo múltiple, de lo positivo y lo múltiple, de la afirmación y lo múltiple».²⁸ En ese sentido, el modo en que Deleuze siguiendo a Nietzsche logra pensar las fuerzas, siendo diferenciales entre ellas y en sí mismas, es lo que comporta este carácter trágico.

Así, la fuerza «[e]n su relación con la otra [fuerza], [...] no niega a la otra o lo que no es, [más bien] *afirma* su propia diferencia y *goza [jouit]* de esta diferencia».²⁹ Las fuerzas, entonces, de ninguna manera parten negando para constituirse, no es desde la negación que extraen su actividad como plantea la dialéctica, sino que éstas, en su misma manifestación no hacen otra cosa que expresar afirmativamente su diferencia con las otras. Si tanto las fuerzas como la voluntad carecen de motivos o fines, incluso de objetos, es justamente porque «[l]a diferencia es el objeto de una afirmación práctica inseparable de la esencia y constitutiva de la existencia».³⁰ En todo caso, lo negativo no desaparece completamente de esta lógica, sino que aparece como la consecuencia de la afirmación, como lo que resulta de una fuerza activa y afirmativa. Así, Deleuze ya comienza a plantear una crítica de la dialéctica: «al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche substituye el elemento práctico de la *diferencia*: objeto de afirmación y de alegría [*jouissance*]».³¹ Con lo cual vemos una ligazón poco usual, entre afirmación, diferencia y alegría, concebida en ese sentido como en otro lugar que la triada dialéctica de negación, identidad y dolor.

²⁸ NF, 30. NPH, 20.

²⁹ NF, 17. NPH, 9 Itálicas nuestras.

³⁰ NF, 18. NPH, 10.

³¹ NF, 18. NPH, 10.

Esta relación conflictual entre fuerzas es lo que expresa el carácter dinámico de la vida. Dicho carácter se expresa en todos los cuerpos, en el cuerpo mismo, escapándosele por eso mismo a la conciencia. La actividad del cuerpo de la cual poco *sabemos*, según la máxima de Spinoza «no sabemos de lo que un cuerpo es capaz», se explica porque el pensamiento se encuentra reducido a la conciencia, toda vez que se lo somete a la razón. Es sobre esta reducción del pensamiento que descansa la dialéctica.

Tal como señala Jaquet, la cuestión del cuerpo es uno de los temas en los que Deleuze solapa a Nietzsche con Spinoza para formar una retícula que hace comprensible dicha materialidad simultáneamente a partir de las fuerzas y los afectos.³² A la vez, Deleuze mismo señala a ambos como «filósofos cuya potencia destructiva y crítica es inigualable, pero esa fuerza procede siempre de la afirmación y la alegría, de un culto a la afirmación y a la alegría, de una exigencia de la vida contra quienes la mutilan y fortifican».³³

Si el cuerpo aparece como mucho más sorprendente que la conciencia, es justamente por su constitución conflictual de fuerzas que no responde a nada más que el azar; el cuerpo como fenómeno múltiple, compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles.³⁴

³² Chantal Jaquet, “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche”, trad. Axel Cherniavsky, *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas IX*, n° 4–5 (primavera de 2007): 47–52. En ese sentido nos distanciamos de la sucesión marcada que hace Hardt al leer a Deleuze, de Bergson a Nietzsche, y de este a Spinoza. Véase: Michael Hardt, *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*.

³³ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, 188.

³⁴ NF, 60. NPH, 45: «¿Qué es el cuerpo? No lo definimos al decir que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay “medio” ni campo de fuerzas o batalla. No hay cantidad de realidad, toda realidad es ya cantidad de fuerza. Nada más que cantidades de fuerzas “en relación de tensión” unas con otras. Toda fuerza está en relación con otras, sea para obedecer, sea para mandar. Eso que define un cuerpo es esa relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas». Trad. modificada.

Es a partir de él que podemos considerar la relación entre fuerzas, distinguidas por su cualidad entre activas y reactivas:

En un cuerpo, las fuerzas superiores o dominantes son llamadas *activas*, las fuerzas inferiores o dominadas son llamadas *reactivas*. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza. Porque las fuerzas que entran en relación no tienen una cantidad, sin que cada una al mismo tiempo no tenga la cualidad que corresponde a su diferencia de cantidad como tal.³⁵

Las fuerzas inferiores definidas como reactivas son aquellas que ejercen su fuerza, justamente guardándola, asegurando mecanismos y finalidades, colmando las funciones y las condiciones de vida con tareas de conservación, adaptación y utilidad; las fuerzas activas, por el contrario, tienden a la potencia, a su despliegue, en su capacidad para imponer formas, para crear a partir de las circunstancias, y en ese sentido, cabe entenderlas como fuerzas *plásticas*, fuerzas de metamorfosis.³⁶

Ante todo, como ya habíamos adelantado, en dicha relación las fuerzas antes que oponerse, negarse y finalmente neutralizarse, más bien estas siempre difieren. Las cualidades de la fuerza están determinadas en la medida en que se ven arrastradas por devenires. Es aquí donde la voluntad de potencia³⁷ entra en juego, ya que la diferencia de cualidad entre fuerzas, es decir, que sean activas o reactivas, remite a un elemento diferencial de las fuerzas que es simultáneamente su elemento genético. «La voluntad de

³⁵ NF, 61. NPH, 45.

³⁶ NF, 61, 63–4. NPH, 46, 48.

³⁷ Remitimos a la traducción del «*Der Wille zur Macht*» de Nietzsche a la francesa: «*volonté de puissance*» antes que la usual «voluntad de poder», a fin de mostrar más claramente los cruces de Nietzsche y Spinoza.

potencia es el elemento del que se desprenden a la vez la diferencia de cantidad de fuerzas puestas en relación, y la cualidad que, en esa relación, corresponde a cada fuerza»³⁸

Éste es el principio de la síntesis de las fuerzas, síntesis en donde se reproduce lo diverso, es decir, la diferencia entre fuerzas y de la fuerza (volveremos sobre esto). Si la voluntad de potencia se presenta como principio, hay que entenderlo no a la manera de un principio trascendente y demasiado general, sino como un principio plástico, «que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina»,³⁹ principio inmanente entonces, nunca superior a las determinaciones que opera, inseparable de las fuerzas, aunque no debe confundirse nunca con ellas.

Así, las cualidades de las fuerzas tienen su principio en la voluntad de potencia, que a su vez también tiene cualidades: afirmación y negación. Evidentemente hay una profunda afinidad entre las fuerzas activas y la voluntad de potencia afirmativa, como entre las fuerzas reactivas y la negación de la voluntad de potencia; sin confundirlas, hay que comprender que las fuerzas cualificadas corresponden a medios que expresan una voluntad de potencia, ya sea afirmativa o negativa, pero también hay que considerar que las fuerzas a su vez necesitan, como algo a la vez interno que las anima y como algo que las supera, de los matices respectivos de la voluntad para realizar sus fines. La voluntad de potencia entonces se suma a la fuerza, tanto como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción. En ese sentido, las fuerzas, ya sea que dominen

³⁸ NF, 74. NPH, 56.

³⁹ NF, 74-5. NPH, 57.

u obedezcan es siempre por la voluntad de potencia cuyo carácter no tiene nada de antropomórfico.

Cabe comprender un segundo aspecto de la voluntad de potencia como manifestación de la voluntad. Dicha manifestación aparece como un «poder de ser afectado», en la medida en que toda relación de fuerzas se determina a partir del hecho de que una fuerza es afectada por otra. En ese sentido, volvemos a encontrar a la voluntad de potencia como principio inmanente, toda vez que siendo un principio determinante de las relaciones entre fuerzas en tanto principio genético, es también un principio determinado por las fuerzas en relación en tanto su propia manifestación y expresión. La voluntad de potencia, a la vez que cualifica simultáneamente se ve cualificada.⁴⁰

Y aquí, Deleuze vuelve a subrayar la cercanía entre Nietzsche y Spinoza, ya que la manifestación de la voluntad de poder es una afectividad, una sensibilidad, y no una simple pasividad. El poder de ser afectado refiere, entonces, a una activa pasividad y a una pasiva actividad de la potencia *en* la voluntad: «la voluntad de potencia se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial»;⁴¹ de este modo, habría un nuevo matiz a considerar en la medida de fuerzas, ya que encontramos afecciones activas y reactivas en las fuerzas: las primeras refieren a las fuerzas que son capaces de apropiarse de aquello que se les resiste, son capaces de hacerse obedecer; las segundas, pacientes o activadas, refieren a cuando la

⁴⁰ NF, 124. NPH, 97: «[l]a voluntad de potencia es plástica, inseparable de cada caso en el que se determina».

⁴¹ NF, 92. NPH, 71.

fuerza se ve afectada por una fuerza superior a la que obedece. Este poder de ser afectado se halla, entre dos fuerzas puestas en relación, efectivamente colmado, ya que está anudado con el ingreso de la fuerza en cuestión en un devenir que las arrastra: «[t]oda la sensibilidad no es más que un devenir de las fuerzas: hay un ciclo de la fuerza en cuyo curso la fuerza “deviene”». ⁴²

De ahí que, no es solo una oposición tajante entre activo y reactivo, una línea paralela que esencialmente marque su distancia aparentemente infranqueable, más bien éstas son cualidades de la fuerza que se desprenden de la voluntad de poder, es decir, de la sensibilidad que engloban a las fuerzas haciéndolas ingresar en un devenir. «La voluntad de potencia se manifiesta, en primer lugar, como sensibilidad de las fuerzas; y, en segundo lugar, como devenir sensible de las fuerzas: el *pathos* es el hecho más elemental de donde resulta un devenir». ⁴³ Los matices o modos de la voluntad de potencia, afirmativo y negativo, son justamente los que arrastran a las fuerzas, tanto a las activas como a las reactivas. De ahí que en un devenir se trata entonces de toda una dinámica en la que «la afirmación y la negación desbordan a la acción y a la reacción, porque ellas son las cualidades inmediatas del devenir mismo: la afirmación no es la acción, sino la potencia de devenir activo, el *devenir activo* en persona; la negación no es la simple reacción, sino un *devenir reactivo*» ⁴⁴ y la relación entre ambas debe ser ponderada, nunca presupuesta ni concebida abstractamente.

⁴² NF, 93. NPH, 72.

⁴³ NF, 93. NPH, 72.

⁴⁴ NF, 80. NPH, 61.

A esta breve formulación que acabamos de esbozar, Deleuze la llama la imagen original de la relación de fuerzas, según la cual las activas prevalecen por sobre las reactivas, y se hallan en una coexistencia conflictual; en el origen, está la diferencia. Todo parece indicar que de esta formulación solo conociéramos una imagen deformada.

1.3 Según la dialéctica

Al origen que acabamos de exponer, nos dirá Deleuze, lo acompaña una imagen invertida: las fuerzas reactivas, animadas desde siempre por la negación de la voluntad, convierte el 'sí' de las fuerzas activas y la afirmación de la voluntad en un 'no', toda afirmación la convierte en negación. Dicha imagen comporta entonces la negación de la diferencia que constituye a las fuerzas, a la vez que invierten y deforman la voluntad de potencia de la que estas derivan. Esta es la razón por la que las fuerzas reactivas animadas por la negación de la voluntad, no se consideren a sí mismas como fuerzas, volviéndose por tanto contra sí mismas, antes que afirmar su diferencia. Esta imagen comporta de suyo una evolución, cuyo engrandecimiento es ejercido por la conciencia.

Las fuerzas reactivas no solamente se vuelven contra sí mismas, sino que, en el desarrollo de esta imagen invertida, se ocupan de neutralizar a las fuerzas activas, triunfando sobre estas. Dicho triunfo no significa que las reactivas se vuelvan activas, o que formen una fuerza mayor, sino al contrario, si triunfan, es al descomponer a las activas, al separarlas de lo que pueden, haciéndolas ingresar en un devenir-reactivo. El modo de concebir la potencia ya es posible advertirlo: se trata entonces de todas las

fuerzas, activas y reactivas, consideradas desde el punto de vista de la negación de la voluntad. Será esta negación del concepto triunfante de la fuerza y la potencia lo que constituye el devenir-reactivo, a las fuerzas consideradas a partir de una negación de la voluntad, comportando con ello una negación de la vida en su conjunto.

Para Deleuze se trata justamente de que la concepción dialéctica de la potencia y las fuerzas comporta esta imagen deformada de la voluntad de potencia. La dialéctica en su célebre relación amo-esclavo reduce la cuestión de la voluntad de potencia a una potencia que busca por todos los medios hacerse reconocer: «lo que quieren las voluntades en Hegel, es hacer *reconocer* su potencia, *representar* su potencia». ⁴⁵ La perspectiva dialéctica trata a la potencia primero, como un objeto de *representación*, como una potencia que espera ser reconocida; segundo, al hacer de la potencia solamente un objeto de representación, se le hace depender de los valores en curso que determinan el criterio del reconocimiento, puro conformismo; tercero, el modo en que son atribuidos estos valores ya establecidos pasa por el resultado del combate o la lucha, en donde lo que prima allí no es la lucha misma sino su finalidad, según la cual los beneficios de los valores son recibidos, sancionando la lucha con una paz. Estos tres contrasentidos se condensan en la comprensión de la voluntad de potencia como voluntad de poder, en donde es el poder el objeto que la voluntad quería, su último objetivo y motivo esencial. «Querer el poder, tal es la imagen de la voluntad de poder que se forman los impotentes», ⁴⁶ concepción esclava,

⁴⁵ NF, 19. NPH, 11. Trad. modificada.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, 158.

propia del hombre del resentimiento, esa es la imagen de la potencia de la que forma parte la dialéctica.

Dicha comprensión que se hacen los esclavos de la potencia es particularmente triste, ya que nos pone en una situación inviable e insostenible «al hacer de la voluntad una voluntad de potencia en el sentido de “deseo de dominar”, se percibe la infinidad en ese deseo; haciendo de la potencia el objeto de una representación, perciben el carácter irreal de lo representado; encadenando la potencia en un combate, perciben la contradicción en la voluntad misma».⁴⁷ Se hace ingresar la contradicción en la voluntad, y la voluntad está solo allí donde está la contradicción; la potencia representada no es más que potencia contenida y pacificada.

La perspectiva esclava no otra cosa que limitar la voluntad, le impone limitaciones por doquier. Esta es su única manera de tolerar y resolver la contradicción. Pero al llevar toda esta concepción hasta sus últimas consecuencias, según la cual la contradicción de la voluntad se convierte en la contradicción original, la voluntad termina por comportar el sufrimiento de esa contradicción: una voluntad desgarrada. Entonces no bastará con limitarla, ya que el sufrimiento es consustancial a la voluntad entendida de esta manera, con lo que la voluntad tendrá que ser negada.

De este modo cabe comprender que para Deleuze la dialéctica sitúa a la negación y la oposición como principios a partir del reflejo de esta imagen “falsa” de la potencia y la diferencia. Sin duda que la dialéctica reflexiona sobre la diferencia, pero es sobre esta

⁴⁷ NF, 120. NPH, 94.

imagen deformada que da de ella, haciendo de la negación el motor de todo el desarrollo y solución de las contradicciones.

Si toda interpretación comporta de suyo una posición, una interpretación neutra y objetiva es un contrasentido, toda interpretación es siempre perspectivista, conlleva y pone en juego nuestro modo de ser. De ahí que para Deleuze la cuestión del pensamiento sea tan gravitante, ya «tenemos siempre las creencias, los sentimientos, los pensamientos que nos merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida».⁴⁸ El pensamiento anima la vida, y la vida anima el pensamiento. En últimas, lo que está en juego en la afirmación o la negación de las fuerzas y la potencia, es una afirmación o negación de la vida. O más precisamente, lo que se deja entrever en esta exposición de alto contraste, es el choque entre tecnologías que posibilitan la vida: entre una lógica de la negación y la contradicción que no hace más que imponer una forma a la vida, y una lógica de la afirmación en la cual la vida toma una forma siempre de manera provisoria, ya que la vida no es más que constante potenciación y diferenciación.

La distancia entre ambas lógicas pasa por la manera de concebir la relación conflictual de manera antagónica, siendo la negación y la contradicción motores, que tienen como fin y término la superación o la reconciliación, o bien, concebir la relación conflictual como un agonismo, no solo entre distintas fuerzas, sino *en* la fuerza, donde lo primero es la

⁴⁸ NF, 8. NPH, 2.

afirmación y la constante potenciación, la fuerza como diferencia y su devenir, entonces, como libre juego de las fuerzas y de la fuerza.

Y en ese sentido, si la tarea que Deleuze reconoce en Nietzsche no es otra que «liberar al pensamiento del nihilismo y sus formas. Y eso implica una nueva manera de pensar»,⁴⁹ la cuestión de la crítica y la destrucción ocurre justamente en la emergencia de las fuerzas, que rompiendo el régimen de representación en el que se las contenía, ahora es posible pensarlas a partir esta lógica afirmativa de la diferencia y las fuerzas, la cual conlleva una primacía ontológica de lo activo y lo afirmativo por sobre lo negativo y lo reactivo.

Hay que señalar, sin embargo, que para Deleuze dicho carácter se ve negado permanentemente: la dinámica de las fuerzas expone por doquier el triunfo de las fuerzas reactivas. El que no conozcamos otro modo que el devenir-reactivo de las fuerzas es el signo de seguir viviendo alojados y domiciliados en el nihilismo.

⁴⁹ NF, 40. NPH, 55.

2. DIALÉCTICA Y NIHILISMO

La dialéctica en cuanto pensamiento reducido a la conciencia no solo procede por oposición y contradicción, además es solidario y constitutivo de la perspectiva nihilista, desarrolla todo su pensamiento a partir de la negación de la voluntad.

Precisamente, hay un punto de vista donde la oposición aparece como el elemento genético de la fuerza; es el punto de vista de las fuerzas reactivas. Visto desde el lado de las fuerzas reactivas, el elemento diferencial está invertido [*renversé*], reflejado a la inversa, devenido oposición. Hay una perspectiva que opondrá la ficción a lo real, que desarrolla la ficción como el medio por el que las fuerzas reactivas triunfan; es el nihilismo, la perspectiva nihilista. El trabajo de lo negativo está al servicio de una voluntad.⁵⁰

Acabamos de ver cuál voluntad es. Incluso más, habría que decir que mientras nos mantenemos en la dialéctica todavía no pensamos, el pensamiento se mantiene inactivo e impotente. Y ello se constata en que «toda la dialéctica opera y se mueve en el elemento de la *ficción*»⁵¹ por las que triunfan las fuerzas reactivas, lo que constituye justamente lo más bajo en el pensamiento. Es un pensamiento que halla su sentido y se encuentra ocupado por nada más que por fuerzas reactivas.

Nos ocuparemos ahora de analizar las ficciones por las que sucesivamente se separa a la fuerza de lo que puede, erigiendo con ello una concepción moralizada de la fuerza, y

⁵⁰ NF, 227-8. NPH, 227-8. Trad. modificada.

⁵¹ NF, 226 NPH, 181-2. Trad. modificada.

luego como el dolor y el sufrimiento son ocupados como medios para acusar y justificar la vida. En la exposición del análisis de las ficciones allí presentadas se hace totalmente patente el modo en que la dialéctica es el modo de pensamiento del nihilismo.

2.1 Resentimiento y moral

Para cada ficción, Deleuze procede a presentar un doble aspecto, uno topológico y otro tipológico, relacionados entre sí por el personaje del sacerdote.

El carácter topológico del resentimiento es el desplazamiento que ya nombrábamos como imagen invertida. Pero ¿cuál es esa imagen que invierten? La relación entre fuerzas activas y reactivas, situadas en el plano de la afirmación de la voluntad, se define como ambas diferenciándose, y con una prevalencia de las activas sobre las reactivas, de manera tal que estas últimas son re-activadas; es decir, no se trata de que las fuerzas reactivas no tengan lugar aquí, sino que son constitutivas en esa función de ser reactivas, de precipitar una reacción.

De modo tal que, en primer lugar, el desplazamiento que operan las fuerzas reactivas pasa justamente por sustraerse a la acción, con lo cual, frente a toda afección, antes que reaccionar, la re-sienten. El resentimiento es una reacción que a la vez que se convierte en sensible, es sentida, re-sentida, en ese sentido deja de ser activada. En segundo lugar, en el aspecto tipológico, se trata de que las fuerzas reactivas se oponen a las fuerzas activas. Así, las fuerzas entre sí no difieren, sino que se oponen. Al oponerse, las reactivas se hurtan de las activas, con lo cual separan a estas de lo que pueden, toda vez que lo que

pueden es justamente activar a las reactivas, reactivarlas. Ese es el sentido de que las fuerzas reactivas no triunfen formando una fuerza mayor, sino todo lo contrario, lo que operan es una descomposición, una sustracción.

Ahora bien, en torno al carácter tipológico, cabe analizarlo más a fondo, en tanto encarnación del espíritu de venganza y elaboración de la moral. Hay tres caracteres principales del hombre del resentimiento: 1/ una impotencia para admirar, respetar y amar, según la cual su mayor capacidad es despreciativa, que no tiene filtros siquiera con sus amigos; 2/ la pasividad, que no es lo no-activo o reactivo, sino más bien lo no activado, esto es, lo incapaz de reacción. Así, «pasivo designa el triunfo de la reacción, el momento en que, dejando de ser activada, deviene precisamente en un resentimiento».⁵² La pasividad se halla ligada a la incapacidad, a la impotencia, a la esclavitud. En la pasividad se aloja un sentido de la felicidad totalmente reactivo, ligado al descanso, a la relajación, a la paz. De ahí su predilección por obtener beneficios y sacar provechos. Toda moral descansa en la utilidad, que a su vez se soporta por el provecho y el beneficio obtenido por aquellos incapaces e impotentes, en suma, se erige el privilegio de la pasividad del esclavo; 3/ la imputación de los errores, la distribución de las responsabilidades, la eterna acusación: toda vez que aquello que el hombre del resentimiento espera, no ocurre, este explota en reproches, buscando por doquier culpables y responsables: empresa de venganza. De ahí la fórmula fundamental del esclavo, que tiene necesidad de afirmar la

⁵² NF, 171. NPH, 135. Trad. modificada.

maldad del otro para afirmarse como bueno: «tú eres malo, luego yo soy bueno», que traduce lo esencial del aspecto tipológico del resentimiento.⁵³

En esta fórmula, lo negativo se halla en las premisas y únicamente hay afirmación en la conclusión; lo negativo ha devenido el principio, el acto por excelencia, y para obtener una conclusión aparentemente positiva se requieren de las premisas de la reacción y la negación, del resentimiento y el nihilismo. Se advierte aquí la lógica y el modo de proceder de la dialéctica: hay que comenzar negando, se necesita concebir a un no-yo al cual negar y oponerse, para finalmente lograr afirmarse. Necesidad de dos negaciones para una aparente afirmación nos dirá Deleuze. Todo el silogismo del esclavo no es otra cosa que la dialéctica en persona, el trabajo de lo negativo, la contradicción como motor del movimiento, expresa «[l]a dialéctica como ideología del resentimiento».⁵⁴

En la fórmula del esclavo, «tú eres malo, luego yo soy bueno», cabría advertir una peculiar manera de crear valores. En ella, es ‘malo’ el que actúa, el que no se contiene y continuamente se desborda, el que no considera su acción, el irresponsable respecto de las consecuencias; es bueno justamente ese que contiene su acción, y es ‘bueno’ al remitir toda acción al punto de vista de ese que sufre y experimenta las consecuencias de la acción, al punto de vista pasivo. «El bien y el mal son valores nuevos [...] Se crean no al actuar, sino al contenerse de actuar. No al afirmar, sino al empezar negando. Por eso se les llama no creados, divinos, trascendentes, superiores a la vida».⁵⁵

⁵³ NF, 169–172. NPH, 133-6.

⁵⁴ NF, 175. NPH, 139.

⁵⁵ NF, 176. NPH, 139.

Valores que ocultan un odio contra la vida, contra todo lo que es activo y afirmativo en la vida. Toda una empresa de odio y venganza expresado en los valores, toda moral descansa y es producto de las premisas negativas del resentimiento, de su espíritu de venganza.

Ahora bien, decíamos que el triunfo de las fuerzas reactivas pasaba por el uso de una ficción. Deleuze aísla el paralogismo del resentimiento que descansa en «[l]a ficción de una fuerza separada de lo que puede».⁵⁶ Es a partir de esta ficción que las fuerzas reactivas logran triunfar y constituir una moral: no basta con que se sustraigan a la acción de las fuerzas activas dejando de ser activadas. Su triunfo pasa por hacer de una fuerza separada de que lo puede el sentido de toda fuerza: las fuerzas reactivas invierten la relación de fuerzas, pasan de diferenciarse, a oponerse a las fuerzas activas, y a partir de ahí se toman a sí mismas como superiores.

Así, la acusación en el resentimiento, «tú eres malo», a la vez que hace culpable a la fuerza que se manifiesta, tiene como corolario la proyección de la imagen invertida estableciendo el juicio moral. Esta proyección en tanto ficción es

quien preside toda la evolución del resentimiento, es decir, las operaciones por las cuales, a la vez, la fuerza activa es separada de lo que puede (falsificación), acusada y tratada de culpable (depreciación), los valores correspondientes invertidos [*renversées*] (negación). Es en esta ficción, por esta ficción, que las fuerzas reactivas *se representan como superiores*.⁵⁷

⁵⁶ NF, 177. NPH, 140.

⁵⁷ NF, 181. NPH, 143. Trad. modificada.

Esta ficción es la que posibilita el contagio de las fuerzas activas por las fuerzas reactivas, convirtiendo a las primeras en realmente reactivas a su vez. Dicha ficción tiene tres momentos: 1/ causalidad: la fuerza es desdoblada; se toma a la fuerza y a su manifestación como cosas distintas y separadas, siendo la manifestación tan solo un efecto de una causa que sería la fuerza; 2/ sustancia: a la fuerza de este modo desdoblado es atribuida a una sustancia, a un sujeto que puede a libre arbitrio manifestarla o no; en ese sentido la fuerza se neutraliza al convertirla en un acto de un sujeto que tan bien podría actuar como no actuar; 3/ determinación recíproca: la fuerza neutralizada es moralizada. Nacimiento de la culpa, en la medida en que el sujeto al que se atribuyen las fuerzas puede aparecer como culpable o meritorio en virtud que manifieste su fuerza o la contenga.

De este modo, la concepción de la fuerza propia de la dialéctica y la moral es justamente una fuerza agotada, que antes que afirmar su diferencia, niega y se opone. Incluso es una fuerza que pareciera ser que ni siquiera es fuerza: una ficción de la fuerza, según la cual, es fuerza a pesar de que no se manifieste. Grandioso invento de la moral, a partir del cual se sitúa el «elemento negativo en primer plano en su relación con la otra [fuerza], niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia».⁵⁸

El paso de un momento del resentimiento a otro no ocurre como por una simpleza mecánica. Deleuze hace ingresar al sacerdote como bisagra entre el momento topológico y el momento tipológico, operación que volverá a aparecer cuando se analice la mala

⁵⁸ NF, 18-9. NPH, 10-11.

conciencia. El sacerdote judío, «maestro en dialéctica, es quien da al esclavo la idea del silogismo reactivo. Él es quien forja las premisas negativas»,⁵⁹ quien sanciona a los culpables y a los meritorios, quien comunica los valores superiores a la vida, quien enseña la moral, y el amor como consecuencia del odio. Habría que considerar al sacerdote judío únicamente como cómplice de las fuerzas reactivas, como quien posibilita su triunfo. A la vez que la potencia de negar tiene necesidad de las fuerzas reactivas, también es quien las conduce a su triunfo.

2.2 Mala conciencia y dolor

La mala conciencia es quien releva al resentimiento en esta historia. Si el doble objeto del resentimiento pasaba por privar a la fuerza activa de sus condiciones de ejercicio, y con ello separarla de lo que puede, «*ella [la fuerza activa] se vuelve hacia dentro, se vuelve contra sí. Se interioriza, se vuelve contra sí, tal es la manera en que la fuerza activa deviene realmente reactiva*».⁶⁰

Si la operación de las fuerzas reactivas en el resentimiento tal como vimos es acusar y proyectar una imagen invertida de la relación de fuerzas, en la mala conciencia se trata de obligar al propio acusado, a la fuerza activa entonces, a admitir sus errores y a volverse hacia dentro. Es en este sentido que la mala conciencia en tanto introyección de la fuerza activa, antes que ser lo contrario de la proyección del resentimiento, es más bien la

⁵⁹ NF, 181. NPH, 144.

⁶⁰ NF, 184. NPH, 146. Trad. modificada.

consecuencia y continuación de esta. Hay que advertir el prolongamiento desde el resentimiento a la mala conciencia, ahora que la fuerza activa devino efectivamente reactiva, que el libre se vuelve esclavo.

La situación de la fuerza activa entonces se torna más problemática. Si la definíamos al comienzo como alegre y afirmativa, ahora producto del triunfo de las fuerzas reactivas, al verse separada de lo que puede y volverse contra sí misma, es decir, negada y negadora, ella produce dolor. Aquí llegamos a la primera definición de la mala conciencia. El dolor, en efecto, antes que ser dirigido por las fuerzas reactivas, es producido por la antigua fuerza activa ahora convertida en reactiva, en la medida en que se vuelve contra sí, cuyo resultado es una multiplicación del mismo. El aspecto topológico del resentimiento se advierte en que, en la medida en que la fuerza activa es vuelta contra sí misma, interiorizando la fuerza, ésta no solo produce, sino que multiplica el dolor.

Que el dolor sea interiorizado, implica que este adquiere un nuevo sentido. *«se inventa un nuevo sentido para el dolor, un sentido interno, un sentido íntimo: se hace del dolor la consecuencia de un pecado, de una falta»*.⁶¹ El dolor en tanto falta íntima, y también como salvación, es el avance desde el «es culpa tuya» del resentimiento, al «es culpa mía» de la mala conciencia. Anudamiento del juicio moral a la condena de todo lo activo en la vida: toda ella aparece como culpable.

⁶¹ NF, 186. NPH, 148. Trad. modificada.

Si esta interiorización constituye una invención es porque el sentido activo del dolor es justamente un sentido externo⁶², que no es otro que el provocar placer a alguien, a quien lo inflinge o lo contempla. El sentido del dolor compromete a su vez el sentido de la existencia, y estamos tan habituados a considerarlo como un argumento contra ella, como algo a evitar a toda costa, que revela en última instancia la manera reactiva de pensar y vivir. Cabe apuntar aquí como las pasiones tristes proliferan y ocupan todo el espacio. Si la «teoría de la mala conciencia debe ser entendida como una reinterpretación de la conciencia infeliz hegeliana...»,⁶³ comprendemos su predilección de hacer del sufrimiento y el desgarrar el motor de la voluntad, a pesar de que se vea negado posteriormente en la preciada paz de la resolución: la cristiana alegría de resolver el dolor interiorizándolo.

La invención del sentido interno del dolor y del sufrimiento, en tanto segundo momento en la mala conciencia, nuevamente hace entrar en escena al sacerdote, esta vez en su variante cristiana. El modo en que se pasa de la interiorización de la fuerza a la interioridad del dolor es cambiando la dirección del resentimiento. El hombre del resentimiento busca una causa externa de su sufrimiento, acusa a todo lo activo, momento del sacerdote judío que apunta justamente a los activos, que da la fórmula de la negación: una negación dirigida contra los otros. Y en la medida en que convierte a las fuerzas activas en reactivas, estas nuevas fuerzas reactivas hallan la causa de su dolor en sí mismas: el pecado es lo que hace de toda existencia, una existencia culpable. Así, por un lado, el cristianismo aparece como consecuencia del judaísmo, ya que al estar embarcado en la misma empresa

⁶² NF, 187. NPH, 148.

⁶³ NF, 221–22 NPH, 181.

no es más que la conclusión de sus premisas; por otro lado, no solo termina la tarea del resentimiento, sino que lo dota de una nueva dirección, inventando la mala conciencia y la culpabilidad: se pasa del «es culpa tuya» al «es culpa mía». En este sentido el sacerdote cristiano tiene relevancia al erigirse como el señor de los que sufren, de los que se culpan a sí mismos; todo lo activo en la vida debe adquirir este sentimiento de culpabilidad.

La ficción según la cual el dolor es interiorizado pone en juego la cuestión de la cultura. La cultura que va de la prehistoria a la poshistoria, es una actividad genérica formadora, que en una larga labor de violencia y dolor tiene como producto posthistórico al individuo soberano. El asunto aquí es que históricamente recibe un sentido muy distinto. «La actividad genérica en la historia no se separa de un movimiento que la desnaturaliza, y desnaturaliza su producto. Aún más, la historia es esta propia desnaturalización, se confunde con la “degeneración de la cultura”». ⁶⁴

En vez de esa actividad genérica que forma, vemos en la historia nada más que rebaños, pueblos, iglesias, estados. Estos falsean el movimiento de la actividad genérica. A partir de aquí, el dolor y la violencia aparecen como un ámbito a evitar a toda costa, como algo condenable y que debe ser negado. Y el producto histórico de esta falsa actividad genérica, es el hombre domesticado. «Toda la violencia de la cultura, la historia nos la presenta como la propiedad legítima de los pueblos, de los Estados y de las Iglesias, como la manifestación de *su* fuerza». ⁶⁵ Toda la violencia de las leyes no tiene más sentido que el de hacer del hombre un animal dócil, un esclavo muy bien domesticado. Si la moral

⁶⁴ NF, 199. NPH, 158.

⁶⁵ NF, 199. NPH, 159.

condena a los activos, la selección que implica las leyes se ocupa de mancillarlos y encerrarlos, organizando y propagando por doquier la vida reactiva.

De modo que la actividad de la cultura presenta una ambigüedad, y habría que considerar que en la historia son las fuerzas reactivas las que se apropian de ella. Vimos que formaban rebaños, y a partir de estos, nuevamente todo vuelve a ocurrir entre fuerzas reactivas, ya que dan a otras fuerzas reactivas la apariencia de activar, teniendo como resultado el que prevalezcan sobre las activas. Si la definición de la fuerza reactiva es que son activadas, al ponerse al servicio de otras fuerzas reactivas, dan a las primeras un aire de activar. Es por esta ficción que forman las asociaciones de fuerzas reactivas. Todo lo demás se sigue de aquí.

Si el sentido del dolor se ve interiorizado, no solo es porque pretendan evitarlo a toda costa. El dolor era un medio para saldar las deudas, pero en la medida en que la deuda ahora es con el Estado o la sociedad, es decir, con rebaños, esta deviene impagable y es allí donde se desarrolla la mala conciencia. El dolor deja de saldar la deuda para convertirse en aquello que nos encadena a ella. A partir de aquí, el dolor del deudor se halla interiorizado, toda la responsabilidad no es más que culpabilidad. Y el sacerdote cristiano, que nos enseña a soportar este dolor interiorizado, propagando por doquier el nuevo mensaje de que somos culpables, ofrece todo nuestro dolor a Dios. Es en ese sentido que propaga y organiza la vida reactiva, satisfacción de la venganza en la medida en que cada cual halle la culpa en sí mismo.

2.3 Ideal ascético y nihilismo

Habría en todo este recorrido del triunfo de los débiles una tercera etapa, la del ideal ascético, que nombra al complejo de la mala conciencia y el resentimiento, entrecruzándolos y reforzándolos. Luego, el sacerdote ascético tiene todos los medios por los que se hacen vivibles y soportables tanto la enfermedad del resentimiento como el sufrimiento de la mala conciencia. Pero el sentido más profundo del ideal ascético es que expresa la voluntad que hace triunfar a las fuerzas reactivas.

Jamás las fuerzas reactivas primarían sin una voluntad que desarrolla las proyecciones, que organiza las ficciones necesarias. La ficción de otro-mundo en el ideal ascético: esa es la que acompaña los procesos del resentimiento y la mala conciencia, esa es la que permite despreciar la vida y todo lo que es activo en la vida, esa es la que da al mundo un valor de apariencia o de nada. La ficción de un otro mundo estaba ya presente en las otras ficciones como la condición que las volvía posibles.⁶⁶

Por su parte, la voluntad de nada también tiene necesidad de las fuerzas reactivas, es mediante ellas que la vida es posible de ser contradicha, negada y aniquilada. Así, todo el sentido del ideal ascético es revelar la profunda afinidad entre las fuerzas reactivas con el nihilismo, y mostrar al nihilismo como «motor» de las fuerzas reactivas.

La relevancia de pasar por los momentos de los triunfos de las fuerzas reactivas mediante ficciones no es otro que exponer el mecanismo de la voluntad de nada, del nihilismo. Si la vida llega a ser despreciada, negada, es justamente por estas ficciones. Y

⁶⁶ NF, 209. NPH, 167. Trad. modificada.

la ficción paradigmática y ejemplar es justamente la ficción de otro mundo, de un mundo suprasensible opuesto al mundo terrenal gracias a la cual

[1]la vida toda entera deviene entonces irreal, ella es *representada* como apariencia, ella toma en su conjunto un valor de nada. La idea de un otro mundo, de un mundo suprasensible con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, la verdad), la idea de valores superiores a la vida no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción⁶⁷

La ficción de otro mundo, constituido como verdadero en oposición a la materialidad de las fuerzas, negando con ello la vida, juzgándola y moralizándola, constituye la ficción por antonomasia. En ese sentido, el pliegue trascendente que se hace sobre la materialidad de la inmanencia no hace más que despreciar todo lo vivo.

A partir de la dialéctica como modo de comprensión del mundo y de la vida no se hace otra cosa que seguir participando de la negación de la vida, de animar el nihilismo, de justificar toda la historia que no ha sido más que desastre y esclavitud. Es por y en la dialéctica, en la medida en que como hemos mostrado es participante activo del nihilismo, que

Nos hacemos de la fuerza y de la voluntad una representación grotesca: separamos a la fuerza de lo que puede, poniéndola en nosotros como «meritoria», porque se abstiene de lo que no puede, pero como «culpable» en la cosa donde ella manifiesta justamente la fuerza que tiene. Desdoblamos la voluntad, inventamos un sujeto neutro, dotado de libre arbitrio, al que atribuimos el poder de actuar y contenerse. Tal es nuestra situación en relación a la existencia: ni siquiera hemos reconocido a la voluntad capaz de valorar la tierra (de «pesarla») ni a la fuerza capaz de interpretar la existencia. Entonces negamos la propia existencia, reemplazamos la depreciación por la interpretación, inventamos la depreciación como manera de evaluar y valorar.⁶⁸

⁶⁷ NF, 211. NPH, 169. Trad. modificada. Itálicas nuestras.

⁶⁸ NF, 38. NPH, 26. Trad. modificada.

3. HOMBRE E HISTORIA: DEVENIR-REACTIVO

Para Deleuze, la cuestión del nihilismo tiene varios significados en relación al grado de desarrollo de todo este devenir-reactivo. En primer lugar, la partícula '*nihil*' en nihilismo refiere a la negación como cualidad de la voluntad de potencia. Valor de nada tomado por la vida, ficción de los valores superiores que le dan este valor de nada, voluntad de nada que se expresa en estos valores superiores, éste es el sentido primario y fundamental del nihilismo. Las fuerzas reactivas ciertamente en este momento triunfan gracias a su complicidad con la voluntad de nada, que a la vez que convierten a la vida en general en irreal, particularmente esta deviene reactiva. Así, la voluntad de nada tolera y a la vez necesita de la vida reactiva: las fuerzas reactivas son conducidas a triunfar por esta voluntad.

Habría un segundo sentido del nihilismo según el cual lo desvalorizado no es la vida en nombre de los valores superiores, sino los valores superiores mismos; desvalorización dice entonces que los valores mismos toman un valor de nada: negación de Dios, del bien, de lo verdadero en tanto figuras de lo suprasensible. Dios ha muerto. La trascendencia cae. Se trata aquí no solo de una voluntad de nada, sino que más negativamente se llega a una nada de voluntad, la negación de cualquier voluntad.

Con todo, hay que ver que este segundo sentido se nos hace comprensible en tanto es consecuencia del primero: al principio la vida era depreciada en nombre de valores

superiores, volviéndola reactiva; luego, se permanece con esta misma vida reactiva negando esta vez a los valores superiores que la produjeron como tal. Así, el primero tiene el nombre del nihilismo negativo cuyo principio es la voluntad de negar como voluntad de potencia; el segundo un nihilismo reactivo cuyo principio son solamente las fuerzas reactivas. Habría con todo un tercer momento que se desencadena en la ruptura de la alianza y la complicidad entre la voluntad de negar y las fuerzas reactivas; si ahora están solamente las fuerzas, estas pretenden apagarse pasivamente antes que ser conducidas: el nihilismo pasivo.

Deleuze vuelve a contar esta historia a partir de los personajes que aparecen en el Zarathustra a partir de la cuestión de la piedad. El asunto nos conduce a exactamente la misma conclusión: «el *nihilismo negativo* substituido por el *nihilismo reactivo*, el nihilismo reactivo desemboca en el *nihilismo pasivo*»;⁶⁹ en todo el desarrollo se trata de nada más que la vida despreciada, reducida a la forma reactiva despoblando toda la tierra desde la perspectiva nihilista:

es siempre la misma vida, esta vida que se beneficiaba en primer lugar de la depreciación de la vida en su conjunto, esta vida que se aprovechaba de la voluntad de nada para obtener su victoria, esta que triunfaba en los templos de Dios, a la sombra de los valores superiores; después, en segundo lugar, esta vida que se pone en el lugar de Dios, que se vuelve contra el principio de su propio triunfo y no reconoce otros valores que los suyos; finalmente esta vida extenuada, que preferirá no querer, apagarse pasivamente más bien que ser animada por una voluntad que la sobrepase.⁷⁰

⁶⁹ NF, 216. NPH, 173.

⁷⁰ NF, 217. NPH, 174.

Decíamos más arriba, que la imagen invertida acompañaba al origen, y esta se desarrollaba mediante la conciencia que engrandecía esta imagen, como una evolución. Bien se sabe la confianza en el devenir histórico que posibilita la dialéctica. La conciencia, a través del movimiento progresivo de la razón, como realización de la libertad y conocimiento del espíritu. Toda la historia universal es realización del espíritu, movimiento de la conciencia.

Deleuze presenta una seria desconfianza, tanto de la historia como del hombre, y es porque ambos se hallan prendidos de la negación de la voluntad. Por lo tanto, la historia queriendo realizar la libertad, termina negándola. El hombre queriendo ser libre, no es más que un esclavo.

Toda la complejidad de la problemática nihilista, tal como ya se advierte, es que no es algo así como un acontecimiento en la historia, un accidente que marcó una crisis en el sentido histórico y del mundo, un desvío que nos desbarrancó.

Y el nihilismo y sus formas no se reducen de ninguna manera a determinaciones psicológicas, menos a acontecimientos históricos o a corrientes ideológicas, y menos aún a estructuras metafísicas. [...] [Nietzsche] no hace del nihilismo un acontecimiento histórico, sino más bien el elemento de la historia en tanto que tal, el motor de la historia universal, el famoso «sentido histórico» o «sentido de la historia», que encuentra en el cristianismo, en un momento, su manifestación más adecuada. Y cuando lleva a cabo la crítica de la metafísica, hace del nihilismo el presupuesto de toda metafísica, no la expresión de una metafísica particular: no hay *metafísica* que no juzgue y deprecie la existencia en nombre de un mundo *supra-sensible*.⁷¹

⁷¹ NF, 53–4. NPH, 39-40. Trad. modificada.

Si el nihilismo gobierna el sentido histórico, no nos queda más que desconfiar de la historia misma. Toda una narratología que se apoyaba en la historia queda echada por tierra, no habrá paraíso final después de la crisis, ni redención después de la catástrofe. Y a partir de aquí se puede llegar a sostener que todo el devenir histórico, todo el desarrollo de su sentido, no es más que un devenir-reactivo. Deleuze lo presenta sin sorpresas, pero con un negro semblante, ya que es a partir de las ficciones expuestas anteriormente que

la dinámica de las fuerzas nos conduce a una conclusión desoladora [...] *Las fuerzas activas devienen reactivas*. Y la palabra devenir debe ser tomada en su sentido más fuerte: el devenir de las fuerzas aparece como un devenir reactivo. ¿No hay otros devenires? Al menos no sentimos, no experimentamos, no conocemos otro devenir que el devenir-reactivo. No solamente constatamos la existencia de fuerzas reactivas, por todos lados constatamos su triunfo. [...] El devenir-reactivo de la fuerza, el devenir nihilista, eso es lo que parece esencialmente comprender la relación de la fuerza con la fuerza.⁷²

En ese sentido, hay que advertir que la dialéctica, teniendo como pilares fundamentales su filosofía de la historia, tiene algo así como una historia desconocida. En su historia progresiva suponía la libertad del hombre en la tierra, tras sucesivos movimientos del espíritu por el mundo. Pero cabría advertir que

La dialéctica ama y controla la historia, pero ella misma tiene una historia en la que sufre y no controla. El sentido de la historia y la dialéctica reunidas no es la realización de la razón, de la libertad ni del hombre en tanto que especie, sino el nihilismo, nada más que el nihilismo.⁷³

De ahí que, junto con la historia, el hombre sea blanco también de este diagnóstico. A pesar de que en el hombre aún se haga patente la relación entre fuerzas activas y reactivas,

⁷² NF, 93–4. NPH, 72-3. Trad. modificada.

⁷³ NF, 231. NPH, 186. Trad. modificada.

de que haya efectivamente una actividad humana, ellas se hallan tomadas por este devenir-reactivo más profundo, que define a toda la humanidad. Es por el devenir-reactivo de las fuerzas que el hombre se convierte en esclavo.

El hombre tiene por esencia el devenir reactivo de las fuerzas. Más aun, da al mundo una esencia, este devenir como devenir universal. La esencia del hombre, y del mundo ocupado por el hombre, es el devenir reactivo de todas las fuerzas, el nihilismo y nada más que el nihilismo.⁷⁴

Se trata entonces, tanto en la historia como en el hombre, no de una falla o una avería que los desvían de sus fines. No se trata de reencauzar la historia, de formar al hombre de otro modo. De hecho, efectivamente ambos se desarrollan por completo, su propio fin es fallido. Toda vez que el fin se alcanza, se nos revela como fin fallido. A esto hacíamos alusión más arriba cuando decíamos que la libertad queriéndose, se la niega, el hombre queriéndose libre, termina siendo esclavo.

La dialéctica al ser pensamiento del sentido histórico universal, de la actividad negadora de la humanidad, de la realización de la libertad en el mundo, hay que también comprenderla como esencialmente fallida.

La dialéctica es el movimiento de la actividad en tanto que tal, ella también es esencialmente fallida y falla esencialmente; el movimiento de las reapropiaciones, la actividad dialéctica, no hacen más que uno con el devenir-reactivo del hombre y en el hombre.⁷⁵

⁷⁴ NF, 241. NPH, 194.

⁷⁵ NF, 240. NPH, 193.

El hombre como enfermedad de la tierra, tiene como esencia su devenir-reactivo, y le da este al mundo. Hace del devenir-reactivo el devenir universal. «La esencia del hombre, y del mundo ocupado por el hombre, es el devenir reactivo de todas las fuerzas, el nihilismo y nada más que el nihilismo».⁷⁶

Ninguna confianza en la historia, ninguna fe puesta en la humanidad, por doquier el desierto no ha cesado de crecer. El suelo que nos otorgaba la historia hace no mucho tiempo se ha desmoronado, ni la caída de los imperios ni el modo de gobernar, diagramar y reducir la vida tendrán su final anunciado, no será por el necesario movimiento de la historia que iremos al encuentro con la libertad.

⁷⁶ NF, 241. NPH, 194.

4. ETERNO RETORNO Y DEVENIR-ACTIVO

Quiero que otros continúen la experiencia que antes de mí otros comenzaron, entregándose como yo, como otros antes que yo, a mi mismo esfuerzo: ir hasta el límite de lo posible.

Georges Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*

Entre medio del paisaje desértico que se dibuja, en tanto se nos aparece tanto la historia como el mismo humano como fallidos, no por accidente o desvío, sino fallidos en su esencia, vuelve a asomar una y otra vez la siguiente pregunta: ¿no hay otros devenires?; si toda la historia no es más que devenir-reactivo, si lo que constituye al hombre, a su humanidad, es un devenir-reactivo de todas sus fuerzas; ¿habrá otro devenir, otra sensibilidad, otro modo de sentir?

Y aquí hay que hacer ingresar uno de los términos más complejos que Deleuze halla en Nietzsche. Hay una ambivalencia de las fuerzas y de la voluntad. La fuerza reactiva puede ser considerada al menos desde dos puntos de vista. El caso de la enfermedad es ejemplar, ya que se la puede tomar como una fuerza reactiva, en la medida en que me separa de lo que puedo, me limita en mis acciones y me impone condiciones a las que no queda más que adaptarse. Pero desde otro punto de vista, de otra manera la enfermedad «me revela una nueva potencia, me dota una nueva voluntad que puedo hacer mía, yendo

hasta el final de un extraño poder». ⁷⁷ Habría entonces algo de fascinante en las fuerzas reactivas, en relación al punto de vista que nos abren y la correlativa voluntad de potencia de la que dan cuenta. Sí, las fuerzas reactivas nos separan de lo que podemos, pero al mismo tiempo nos dan un poder tan peligroso como interesante. Nos aportan, en suma, nuevas afecciones, nos enseñan nuevos modos de ser afectados.

Entre estas dos formas de considerar la enfermedad, sostenemos que se halla toda la distancia entre solamente saber de ella, y pensarla. Decíamos del pensamiento dialéctico que este se halla regido por la razón, que se encuentra reducido a la conciencia. Mientras está sometido por la razón, solo hay conocimiento. Y en ese sentido, el conocimiento constituye al pensamiento en profunda relación con fuerzas reactivas. Es a partir de aquí que la oposición entre conocimiento y vida se entiende: la vida sometida al conocimiento se vuelve reactiva; luego el pensamiento se encuentra sometido a la vida convertida en reactiva, sometido a fuerzas reactivas.

Esto será decisivo para comprender la cuestión del nihilismo. Ya que no se trata solamente de que este sea la cualidad negativa de la voluntad de potencia. Sino que se trata de que «la voluntad de potencia aparece en el hombre y se hace *conocer*, en él, como una voluntad de nada». ⁷⁸ De ahí que no conozcamos otro devenir que el reactivo. La voluntad de nada, la negación de la voluntad no son otra cosa que la *ratio cognoscendi* de la voluntad de potencia. La potencia, la voluntad, la voluntad de potencia llega a nuestro conocimiento solo bajo la forma de lo negativo. No podemos sino conocerla mediante esta

⁷⁷ NF, 96, NPH, 75.

⁷⁸ NF, 246. NPH, 198.

modalidad. Es en ese sentido que la enfermedad se la sufre como impotencia, la conocemos siempre como impotencia. Y así, si pensar es una segunda potencia del pensamiento, no lo hacemos hasta que fuerzas activas se apoderen de él. En ese sentido, el pensamiento dialéctico es justamente un pensamiento inactivo, que todavía no piensa.⁷⁹

«¿Hay otro devenir? Todo nos invita a “pensarlo” quizá»,⁸⁰ esta seña que deja ahí Deleuze nos parece decisiva. Ya que la cuestión estriba en que hace falta «un pensamiento que piense *contra* la razón»,⁸¹ que tendría como corolario en vez de este conocimiento que se opone a la vida, la apertura para un pensamiento que afirmaría la vida. En suma, dar otro sentido al pensamiento, de partir del cual

[I]a vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento, la potencia afirmativa de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida*.⁸²

Lograr que el pensamiento sea forzado a pensar por fuerzas activas, eso es lo que implicaría «liberar al pensamiento del nihilismo y sus formas. Y eso implica un nuevo modo de pensar, una conmoción del principio del que depende el pensamiento, una *reincorporación* del propio principio genealógico, una “transmutación”». ⁸³ Así, sostenemos que justamente lo que hacía falta para por fin pensar, era llamar a la conciencia

⁷⁹ NF, 155. NPH, 123:

⁸⁰ NF, 94. NPH, 73.

⁸¹ NF, 135. NPH, 107.

⁸² NF, 145. NPH, 115.

⁸³ NF, 55. NPH, 40. Itálicas nuestras.

a su modestia, y tomar al cuerpo como modelo.⁸⁴ Anclar el centro de gravedad en el cuerpo, toda vez que el cuerpo es fruto del azar, es cuerpo viviente, fuerzas en una relación de tensión unas con otras, cuerpo sorprendente. Cuerpo azar, cuerpo fuerza, cuerpo múltiple: unidad de lo múltiple.

Hay que tomar la reincorporación del principio genealógico en todo su alcance. Casi al inicio del trabajo expusimos el modo en que la dialéctica entendía la voluntad de potencia: triste y representada. Así, el anuncio de Nietzsche sobre la voluntad de potencia es que es creadora y alegre. Y a la vez, esta se aleja de todo antropomorfismo, ya que no se trata de que la voluntad quiera el poder o la potencia, sino que es justamente la potencia *lo que* quiere en la voluntad; entonces, no es otra cosa que la potencia entendida como instancia genética y diferencial de la voluntad: toda la potencia de la voluntad.

Lo que quiere la potencia, en tanto elemento genético y plástico, es tal relación de fuerzas, con tal cualidad, y con tal cualidad de la potencia misma, en suma, la voluntad de potencia lo que quiere es afirmarse. La voluntad de potencia se constituye entonces como esencialmente donadora, creadora de sentido y valor, y en la lectura que ejerce Deleuze, preguntarse sobre si ella es una o múltiple no tiene sentido, en la medida en que la voluntad de potencia, siendo inmanente, es lo uno, pero lo uno que justamente se afirma de lo múltiple, determinante y determinada en cada caso. Evidentes aparecen el pensamiento del cuerpo y la voluntad de potencia.

⁸⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, 1ª ed. (Buenos Aires: Tusquets Editores, 2004), 29.

Y ella si comporta un carácter crítico, en tanto destruye las concepciones anteriores y deformadoras de la voluntad de potencia, es porque la voluntad de potencia es el otro nombre del eterno retorno.⁸⁵

Así, por fin llegamos a la distancia entre conocer y pensar. Ya dijimos que conocer la enfermedad solamente nos la presenta como mermadora de la acción. Si el eterno retorno cambia totalmente la perspectiva es por ser un pensamiento que, siendo una prueba, es también una selección doble, tanto de la actividad de la fuerza, como de la afirmación de la voluntad. Así, se enuncia en una primera regla ética para la voluntad, según la cual lo que se quiera, hay que quererlo de manera tal que se quiera su eterno retorno.

Pues el eterno retorno es la categoría de la prueba. Hay que aplicarlo a los acontecimientos mismos, a todo lo que pasa. Una desgracia, una enfermedad, una locura e incluso la proximidad de la muerte tienen dos aspectos bien diferenciados: en un sentido, me separan de mi potencia; en otro, me dotan de un extraño poder, como un peligroso medio de exploración que constituye al mismo tiempo un dominio terrible que se ha de explorar. En todas las cosas, el eterno retorno tiene la función de separar las formas superiores de las medianas, las zonas tórridas o glaciales de las templadas, las potencias extremas de los estados moderados. Y «separar» o «extraer» son palabras apenas aproximadas, ya que el eterno retorno *crea* las formas superiores. En ese sentido, el eterno retorno es el instrumento y la expresión de la voluntad de poder: eleva todas las cosas a su forma superior, es decir, a la enésima potencia.⁸⁶

El que sea un pensamiento ético no es menor, en primer lugar, elimina del querer todo lo que cae fuera de él, es decir, todo querer a medias; hace con ello del querer una creación. Luego, se advierte aquí toda la distancia entre la moral que se sigue de la negación de la voluntad al erigir valores superiores a la vida, y la ética material que acompaña a la

⁸⁵ NF, 73. NPH, 55: «Nietzsche presenta este principio [el eterno retorno] como uno de los descubrimientos más importantes de su filosofía. Y le da un nombre: *voluntad de potencia*». Trad. modificada.

⁸⁶ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, 164.

inmanencia de la vida. Se advierte también una consideración trágica de la vida contra la dialéctica y cristiana. En la medida en que marca la distancia entre dos clases de sufrientes: quienes hacen del sufrimiento una afirmación, al saber que no pueden escapar de ella; eso constituye la forma extrema de la afirmación, en la medida en que se sabe que no hay si quiera la posibilidad de sustraerse, eximirse o elegir el dolor y el sufrimiento: todo un «*amor fati*», según el cual debemos ser dignos de los que nos sucede.⁸⁷ La concepción cristiana y dialéctica por el contrario hace del sufrimiento un medio para acusar y contradecir la vida, un medio para resolver la contradicción en la feliz paz. Para Dionysos nos dirá Deleuze, la vida es inocente en sí misma, lo que justifica todos los sufrimientos.

Este pensamiento ético se condensa en «yo soy bueno, luego tú eres malo», constituye el pensamiento del hombre libre. Primero, Deleuze nos señala que quien comienza diciendo «soy bueno», no lo hace al compararse con los demás e incluso que ni siquiera espera ser llamado ‘bueno’; se nombra así solo en la medida en que actúa, afirma y goza; bueno califica entonces la actividad, la afirmación, la alegría experimentada en el despliegue y el ejercicio, lejos de cualquier comparación incluso con valores trascendentes o superiores. ‘Buenos’ serían entonces aquellos que tendrían algo que Nietzsche llamó la

⁸⁷ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey (Santiago de Chile: Edición electrónica Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, s/f), 108: «Es en este sentido que el Amor fati se alía con el combate de los hombres libres. 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 en su punta más estrecha, en el filo de una operación, tal es el efecto de la génesis estática o de la inmaculada concepción». También, Gilles Deleuze, y Claire Parnet. *Diálogos*. Traducido por José Vásquez Pérez. 2ª ed. (Valencia: Pre-Textos, 1997), 75: «Amor fati, querer el acontecimiento, nunca ha sido resignarse, y mucho menos hacer el payaso o el histrión, sino extraer de nuestras acciones y pasiones esa fulguración de superficie, *contraefectuar* el acontecimiento, acompañar ese efecto sin cuerpo, esa parte que supera el cumplimiento: la parte inmaculada. Un amor a la vida que puede decir sí a la muerte».

distinción: un carácter interno, de lo que se afirma, y por tanto es algo que no tiene que buscarse; de lo que se pone en acción, y por tanto no se lo encuentra; y de lo que alegra y por tanto no se puede perder. «Aquel que afirma y actúa es al mismo tiempo aquel que es»,⁸⁸ dicho de otro modo, uno es lo que hace, y hacer es lo que hace ser.

De ahí que al comenzar no encontremos una comparación. Deleuze subraya aquí que se comienza afirmando, y la partícula ‘luego’ solo introduce una conclusión negativa. Entonces, bueno designa al libre, malo al esclavo. El esclavo es negativo, pasivo, triste. Malo no es más que el que no actúa, el que no afirma. Y en esta distinción hay que advertir que no hay otro criterio que el de la potencia, hallándose ejercida y desplegada en el libre, guardada y contenida en el esclavo. En ese sentido, es posible hablar de un criterio inmanente, ya que la potencia y las fuerzas atraviesan los cuerpos y los seres, más precisamente, los cuerpos y los seres no son más que potencia. Con lo que no es de ninguna manera una instancia superior que juzga. De allí que se hable de una distinción ética de los existentes, una ética material de los cuerpos que se pone a prueba una y otra vez, en palabras de Deleuze «se trata de una ética y una tipología, tipología de las fuerzas, ética de las maneras de ser correspondientes».⁸⁹

Esta ética, sin embargo, constituye una extraña jerarquía, ya no anclada a ningún fundamento o valor superior a la vida, sino que su único criterio es la potencia según se la afirme o se la niegue. En el hilo que estamos siguiendo, es la distancia entre conocer, y

⁸⁸ NF, 173. NPH, 137.

⁸⁹ NF, 174. NPH, 138.

entonces ignorar al cuerpo para centrarse en la conciencia, y pensar, que incluye justamente al cuerpo.

Se establece entonces una jerarquía que es, a fin de cuentas, una igualdad. Ya que, según ella, lo más débil y lo más fuerte son iguales en la medida en que *vayan hasta el límite de lo que pueden y se afirman en ello*.⁹⁰ Y el ir hasta el final, el ir hasta el límite, es la regla del eterno retorno, la única obligación de la potencia es desplegarse hasta sus últimas consecuencias, es desbordarse.⁹¹ Si la potencia siempre difiere, ir hasta el final de lo que se puede, es justamente repetir la diferencia. Y difiere no en relación a otro, sino que difiere en sí misma y de sí misma. Diferencia y repetición.

Lo que quiere una voluntad no es más que afirmar su diferencia. Y *lo que quiere en la voluntad, no es más que la potencia*. Su misma diferencia es el objeto de afirmación, alegría de saberse diferente. De ahí que Deleuze nos pregunte: «¿Y quién nos dice que hay más pensamiento en un trabajo que en una alegría? La diferencia es el objeto de una afirmación práctica, inseparable de la esencia y constitutiva de la existencia».⁹²

⁹⁰ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, 1ª ed., 3ª reimp. (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012), 74: «Pero hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia, no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan solo de saber si un ser "salta" eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquier sea su grado. Se objetará que "hasta el fin" define todavía un límite. Pero el límite, [méras] ya no designa aquí lo que mantiene una cosa bajo una ley, ni lo que la termina o separa, sino, por el contrario, aquello a partir de lo cual se despliega y despliega toda su potencia: la hybris deja de ser simplemente condenable, y *lo más pequeño deviene igual a lo más grande* desde el momento en que no está separado de lo que él puede. [...] Esta medida ontológica está más cerca de la desmesura de las cosas ... esta jerarquía ontológica, más próxima a la hybris y a la anarquía de los seres... Es el monstruo de todos los demonios».

⁹¹ NF, 86. NPH, 66: «...Es activo, al contrario, toda fuerza que va hasta el final de su poder. Que una fuerza vaya hasta el final, aquello no es una ley, es incluso lo contrario a una ley» Trad. modificada.

⁹² NF, 18. NPH, 10.

En la fórmula se parte afirmando, y la negación solo aparece en la conclusión, con lo cual lo negativo aparece como consecuencia de una plena afirmación. Así, todo lo importante se halla en las premisas, y su conclusión solo aumenta el contenido de la acción y la afirmación. Para Deleuze, este será el estatuto de la agresividad en Nietzsche que no es otra cosa que lo negativo, pero considerado como producto de la actividad, como consecuencia de una potencia de afirmar. La negatividad de lo positivo.⁹³

Será por y en el eterno retorno que las fuerzas reactivas son negadas. La negación deviene justamente la negación de lo reactivo. Es decir, es una negación al servicio de la afirmación, de un excedente de vida. Es una destrucción activa, y esta es la que expresa el devenir-activo de la fuerza. Fuerza que deviene activa al momento en que las reactivas son negadas: el principio que las aseguraba cambia al pensar el eterno retorno.

La negación activa, la destrucción activa, es el estado de los espíritus fuertes que destruyen lo que hay de reactivo en ellos, sometiéndolo a la prueba del eterno retorno, y sometiéndose ellos mismos a esta prueba, sin perjuicio de querer su ocaso.⁹⁴

De ahí el carácter crítico tanto del eterno retorno como de la voluntad de potencia afirmada. Niegan sin concesiones todas las figuras anteriores, niegan hasta el fundamento mismo que las posibilita para poder hacer lugar a la creación. A la vez que crea nuevas posibilidades de vida, niega todas las que imposibilitan y cercenan la vida.

⁹³ NF, 255. NPH, 205: «Por eso Nietzsche insiste tanto en la distinción entre el resentimiento, potencia de negar que se expresa en las fuerzas reactivas, y la agresividad, manera de ser activa de una potencia de afirmar» Trad. modificada.

⁹⁴ NF, 102. NPH, 80.

Carácter radical, total y positivo, expresado en la agresividad de esta destrucción *–pars destruens–* que va hasta el fundamento, que lejos de ser crítica de paz, anuncia nuevas guerras, las de la «gran política»,⁹⁵ y que tiene aparejada una *pars construens*, en la medida en que, entendida en su elemento legislador, juzgar se refiere, antes que al juicio, a la justicia: la creación.⁹⁶ En ese sentido, Deleuze puede decir de la crítica nietzscheana que sea «una gran destrucción de lo reconocido, para una creación de lo desconocido»,⁹⁷ por lo tanto, acción, ataque y agresividad, el martillo que bien saben agitar los filósofos del futuro.⁹⁸ Negación transmutada, expresando la afirmación del devenir-activo como potencia de afirmar, «[n]o más trabajo de la oposición ni dolor de lo negativo, sino juego guerrero de la diferencia, afirmación y alegría de la destrucción».⁹⁹ Ella constituye la alegría del devenir, la alegría de la destrucción, la alegría trágica.¹⁰⁰

Esto constituye, también, el fin del nihilismo, el nihilismo completo. Hay que subrayar, en todo caso, que en la medida en que la cara que conocemos de la voluntad de potencia es siempre la de la negación, y estamos constituidos en tanto humanos por ella, tanto el fin del nihilismo y el surgimiento del superhombre por el eterno retorno, no son definitivos. No es que se abra una época en donde éstos se moverán libremente. Sino que interrumpen, surgen, emergen, acontecen, siempre de manera provisoria y puestas a

⁹⁵ NF, 130,136. NPH,103, 107.

⁹⁶ NF, 133. NPH, 104-5.

⁹⁷ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, 178.

⁹⁸ NF, 9, 132–33 NPH, 3, 104-5.

⁹⁹ NF, 270. NPH, 219.

¹⁰⁰ NF, 255–6. NPH, 206: «Es solo bajo el imperio de la afirmación que lo negativo puede elevarse hasta el grado superior, al mismo tiempo que se vence a sí mismo: subsiste, no ya como potencia y cualidad, sino como manera de ser de aquel es potente. Entonces, y solo entonces, lo negativo es la agresividad, la negación deviene activa, la destrucción alegre» Trad. modificada.

pruebas una y otra vez. El devenir-activo está en conflicto con la historia, pertenece a ella, pero en algún sentido se le escapa; lo mismo las fuerzas del superhombre respecto del hombre. Es en este sentido que el eterno retorno es intempestivo. Su destrucción y creación siempre nuevas que, aunque irreductible a lo histórico-político, sin embargo, es posible que coincidan.¹⁰¹

La segunda selección en el eterno retorno produce el devenir-activo en donde las fuerzas reactivas no regresan. El que es afirma y actúa. El ser es afirmación, la afirmación es diferencia. «La diferencia es la esencia de lo afirmativo como tal. La afirmación es placer y juego de su propia diferencia, como la negación es dolor y trabajo de la oposición que le es propia».¹⁰² Así, en la medida en que el eterno retorno es la afirmación del ser del devenir, se comprende que las fuerzas reactivas no regresen, porque no poseen un ser. Solo el devenir-activo tiene un ser.

El eterno retorno es el ser del devenir. Pero el devenir es doble: devenir-activo y devenir-reactivo, devenir-activo de las fuerzas reactivas y devenir-reactivo de las fuerzas activas. Y el devenir-activo es el único que tiene un ser; sería contradictorio que el ser del devenir se afirmase en un devenir-reactivo, es decir en un devenir nihilista. Si el eterno retorno fuera el retorno de las fuerzas reactivas se convertiría en contradictorio. El eterno retorno nos enseña que el devenir-reactivo no tiene ser. Y es también él quien nos enseña la existencia de un devenir-activo. Al reproducir el devenir, produce necesariamente el devenir-activo. Por eso la

¹⁰¹ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, 165: «Por el contrario, hay valores eternamente nuevos, eternamente intempestivos, siempre contemporáneos de su creación, valores que, incluso cuando parecen reconocidos o aparentemente asimilados por una sociedad, se dirigen de hecho a otras fuerzas e invocan en su propia sociedad potencias anárquicas de otra naturaleza. Únicamente estos valores nuevos son transhistóricos, suprahistóricos, prueba de un caos genial, un desorden creador irreductible a cualquier clase de orden. De este caos decía Nietzsche que no es lo contrario del eterno retorno sino el eterno retorno mismo. De este fondo suprahistórico, de este caos intempestivo parten las grandes creaciones, en los límites de lo vivible», y 169: «Esta nueva dimensión, que está en el tiempo y a la vez contra él, es la que llama *lo intempestivo*. (...) esta dimensión que se distingue tanto de la filosofía clásica, y su empresa «eterna», como de la filosofía dialéctica en su comprensión de la historia: un singular elemento de inquietud».

¹⁰² NF, 268. NPH, 216.

afirmación es doble: no se puede afirmar plenamente el ser del devenir sin afirmar la existencia del devenir-activo.¹⁰³

Entonces, más profundamente, con el pensamiento ético del eterno retorno, lo que se halla en juego es toda una ontología. En ella, la afirmación es el objeto de la afirmación: el ser. La afirmación en sí misma y como primera es devenir; y es el ser, en tanto que es objeto de otra afirmación, la cual extrae el ser del devenir. De ahí que la afirmación, en toda su potencia, sea doble: se afirma la afirmación. El eterno retorno, al mostrar que solo el devenir-activo tiene un ser, hace del devenir la afirmación del ser, y del ser la afirmación del devenir.

Se trata, por tanto, de una afirmación de la afirmación en el eterno retorno. La afirmación primero es lo múltiple, el devenir y el azar. El primero como «la diferencia entre lo uno y lo otro», el segundo como «la diferencia con uno mismo», el tercero como «la diferencia “entre todos” o distributiva».¹⁰⁴ Pero como el eterno retorno eleva a la mayor potencia, la afirmación de desdobra, y entonces se afirma la afirmación. Con lo cual, el ser se dice del devenir, lo múltiple de lo uno, el azar de la necesidad. «La afirmación se desdobra, después se duplica, elevada a su más alta potencia».¹⁰⁵ La diferencia se repite. Y en ese sentido, el eterno retorno es la potencia más elevada, cuyo principio es la voluntad.

¹⁰³ NF, 104. NPH, 81.

¹⁰⁴ NF, 268. NPH, 216.

¹⁰⁵ NF, 278. NPH, 225.

Y éticamente esto significa que la diferencia no es con otro, sino que la diferencia difiere de sí misma, la potencia en continua potenciación y desborde. Que la bella multiplicidad de todas las singularidades se expresa en sus choques, que el eterno conflicto del devenir expresa todas las potencias; y el azar como diferencia distributiva constituye la apuesta que sabe que puede tanto ganar como perder, que no se saldrá indemne de la vida, que el azar es lo único que determina la necesidad. De ahí que, estamos tentados de señalar que hay una concepción trágica de la vida, ahí donde trágico expresa que querer es crear.

No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirma el azar, y por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir, y por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados. Todo lo demás es nihilismo, pathos dialéctico y cristiano, caricatura de lo trágico, comedia de la mala conciencia.¹⁰⁶

La visión trágica del mundo y de la vida pone en juego el sentido de la existencia, el interrogante más experimental de la filosofía, y que para Deleuze, bien entendido ese problema no es otro que el de la justicia. El modo en que la visión dialéctica pondera el problema del sufrimiento y el dolor es utilizado para mostrar la injusticia de la existencia, y a la vez, como medio para justificarla en nombre de valores superiores y divinos: todo un juicio moral sobre la vida y la existencia, todo un pliegue trascendente sobre la inmanencia. El resentimiento que constituye al pensamiento dialéctico no hace más que interpretar la existencia de manera piadosa. De ahí que en las dos negaciones que son necesarias en la dialéctica para formar una afirmación, no hallemos más que una

¹⁰⁶ NF, 56. NPH, 41.

afirmación como asunción y carga. Asumir lo real.¹⁰⁷ La afirmación como asunción, hace de la afirmación una simple función del ser: el ser, real o verdadero, y la afirmación como función no hace más que desarrollarlo, exponerlo, revelarlo, realizarlo, tomar conciencia de él. Para Deleuze, el «ser hegeliano es la nada pura y simple; y el devenir que este ser forma con la nada, es decir, con sí mismo, es un devenir perfectamente nihilista; y la afirmación pasa aquí por la negación porque es únicamente la afirmación de lo negativo y sus productos».¹⁰⁸

La afirmación trágica no puede ser asumir lo real. Si contra el resentimiento dialéctico plantea la agresividad, contra la afirmación como asunción se plantea la creación. Afirmar de manera trágica es aligerar, es crear valores que sean los de la vida, que la activen y aligeren. Y este sí dionisiaco también sabe negar, pone la destrucción al servicio de la creación; pone al sufrimiento al servicio de la alegría y la vida; la negación al servicio de la afirmación. De ahí que la existencia, nunca más culpable ni justificada, sino que, expresándose en su justicia, es inocente.¹⁰⁹ Porque la inocencia no es más que el justo y libre juego de la existencia, de la fuerza y de la voluntad, cada una de ellas afirmadas, la fuerza no separada y desplegada, la voluntad desdoblada. El eterno devenir de las fuerzas en constante conflicto y diferenciación, «el eterno retorno como ley del devenir, como

¹⁰⁷ NF, 259. NPH, 209: «Lo real tomado como objeto, fin y término de la afirmación; la afirmación tomada como adhesión o consentimiento a lo real, como asunción de lo real: éste es el sentido del rebuzno. Pero esta afirmación es una afirmación de consecuencia, consecuencia de premisas eternamente negativas, un sí de respuesta, respuesta al espíritu de pesadez y todas sus solicitudes». Trad. modificada.

¹⁰⁸ NF, 260. NPH, 210. Trad. modificada.

¹⁰⁹ NF, 37. NPH, 26: «Es esta manera de relacionarse, de afirmar y de ser afirmado, la que es particularmente inocente».

justicia y como ser».¹¹⁰ Si el eterno retorno es quien plantea la cuestión del límite, cabe entenderlo ahora como la trágica experimentación de nuestra existencia, y que solo en la medida en que nos ponemos en juego se hace posible pensarlo.¹¹¹ No hay más que el juego trágico de la existencia en su constante potenciación.

¹¹⁰ NF, 39. NPH, 28.

¹¹¹ David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, 307: «Hay un motivo vital más profundo, es que los movimientos aberrantes plantean sin cesar el problema de los límites, El límite no es algo que se piensa, sino que se enfrenta; y que solo se lo piensa si se lo enfrenta» y 314: «Ciertamente el límite deleuziano ya no es un muro, una barrera infranqueable trazada *a priori*, ya no tiene la forma de una ley separadora. Es por el contrario inseparable de experimentaciones que lo trazan progresivamente, no las experimentaciones que hacemos, sino aquellas que *somos*, con todos los peligros que conllevan sus procesos».

CONCLUSIONES

El rendimiento del análisis deleuziano del pensamiento dialéctico como pensamiento nihilista, pasaría primero por remover nuestra sensibilidad pasiva al sufrimiento que nos ha gobernado tanto, a partir del cual, al precio de proteger la vida, se la termina negando. Segundo, al exponer que la metafísica y el nihilismo triunfan por ficciones, que no están separadas de efectos reales sobre los cuerpos, aun así, pueden ser desbaratas al situar nuevamente el centro de gravedad en la inmanencia de la vida, en su más radical materialidad, al ponernos en juego y en riesgo. Tercero, nos desembaraza de una confianza ciega, tanto en la actividad de los hombres como en el devenir histórico, advirtiéndolo, no sin esfuerzos, que nuestro tiempo es aquel en donde la ruina aparece como el paisaje habitual. Con un dejo de desconfianza, sin temor ni esperanza, sabiendo incluso ya que no hay salvación, pero aun con el ímpetu de que somos capaces aun de experimentación, advertidos de que del devenir-activo no saldremos tal cual nos arrojamos.

En cuanto a las proyecciones, en primer lugar, sin duda que rastrear por completo la cuestión de lo trágico en Deleuze nos excede por mucho. Incluso, a pesar de poder hallarlo defendido en *Nietzsche y la filosofía*, la relación que Deleuze mantiene con este carácter ha sido advertidamente declarada como conflictiva, tal como plantea Mengue, hay en la obra deleuziana lugares en donde lo trágico es tomado sin más como lo triste, y por lo tanto rechazado.¹¹² Sin embargo, nuestro interés era subrayarlo justamente a partir de lo

¹¹² Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. Julián Manuel Fava y Luciana Tixi, 1ª ed. (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008), 100, 167–82.

que Arancibia denominó trágico-político¹¹³, que comporta una comprensión de lo trágico que se anuda con lo melancólico y lo triste, toda vez que se han advertido las capturas que la metafísica del capital ha hecho tanto de la alegría como del deseo. De ahí que para Andrew Culp sea un problema la afirmación ingenua de la alegría sin más,¹¹⁴ que sin duda es cercana a la alegría dialéctica de la reconciliación y la paz. Es a partir de estas coordenadas que era uno de nuestros objetivos afincar una alegría trágica, oscura, una alegría de la destrucción y la interrupción. Tal como Deleuze señala, tan solo «[b]asta con que el odio esté lo suficientemente vivo para que de él se pueda sacar algo, una gran alegría, no ambivalente, no la alegría de odiar, sino la de destruir lo que mutila la vida».¹¹⁵

La cuestión del cuerpo anudado al pensamiento dota a este último de un carácter experimentador, lejos de las certezas de la razón, de los imperativos del saber. Hace del pensamiento, incluso, algo peligroso, en la medida en que depende siempre de un ímpetu, un impulso, una violencia. Junto con ello, se abre la posibilidad de medir el modo en que la presencia de la cuestión del cuerpo en *El anti-edipo*, ya advertida tanto por Prósperi¹¹⁶ como por Lapoujade,¹¹⁷ podría comportar también un carácter trágico, toda vez que allí se enuncia la potencia con un carácter esquizofrénico. La posibilidad de pensar una esquizofrenia trágica.

¹¹³ Juan Pablo Arancibia Carrizo, *Tragedia y melancolía. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*, 1ª ed. (Adrogué: Ediciones La Cebra, 2016).

¹¹⁴ Andrew Culp, *Oscuro Deleuze*, trad. Ernesto Castro Córdoba, 1ª ed. (Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2016), 11–14.

¹¹⁵ Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. José Vásquez Pérez, 1ª ed., 6ª reimp. (Barcelona: Paidós, 2013), 49.

¹¹⁶ Germán Prósperi, “La cuestión del cuerpo en las filosofías de A. Kojève, G. Bataille, G. Deleuze y G. Agamben” (Universidad Nacional de La Plata, 2012), 368–424, <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.809/te.809.pdf>.

¹¹⁷ David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, 147–90.

Finalmente, en el nudo de vida y crítica, de vida y pensamiento, se juega la concepción deleuziana de la inmanencia. Pensar de manera dialéctica, comporta necesariamente hacer pliegues trascendentes sobre la inmanencia, juzgar y depreciar la vida, moralizar la existencia. Llegar a pensar trágicamente nos obliga a ponernos en juego, a un desamparo y a una catástrofe, en la materialidad de la inmanencia no hay más que la afirmación de la potencia y su acrecentamiento, su puesta a prueba una y otra vez, una ética de la experimentación ligada a su carácter político. A partir del choque de estas perspectivas, entre vivir y pensar mediante oposición y contradicción, amparado y fundado, o vivir y pensar a partir de la afirmación y diferenciación, abismado y en juego, se hace posible interrumpir la metafísica y abismarse a la inmanencia. El plano que traza Deleuze, al contrario de la relación clásica entre caos y tierra, entre fuerzas y fundamento, encontrándose siempre eclipsadas las unas por las otras, hace emerger las fuerzas, les hace lugar, erosionando el fundamento, atravesándonos y constituyéndonos. Y es ahí, al precio de nuestra ruina, tomados en un devenir que de ninguna manera podemos controlar, volviéndonos capaces de acción, que la cuestión de la ontología se pone en liza.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrew Culp. *Oscuro Deleuze*. Traducido por Ernesto Castro Córdoba. 1ª ed. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2016.
- Chantal Jaquet. “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche”. Traducido por Axel Cherniavsky. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas IX*, n° 4–5 (primavera de 2007): 47–52.
- David Lapoujade. *Deleuze, los movimientos aberrantes*. Traducido por Pablo Ariel Ires. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2016.
- François Zourabichvili. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Traducido por Irene Agoff. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- Germán Prósperi. “La cuestión del cuerpo en las filosofías de A. Kojève, G. Bataille, G. Deleuze y G. Agamben”. Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata, 2012. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.809/te.809.pdf>.
- Gilles Deleuze. *Conversaciones*. Traducido por José Luis Pardo. Santiago de Chile: Edición electrónica Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, s/f.
- . *Diferencia y repetición*. Traducido por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. 1ª ed., 3ª reimp. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012.
- . *Foucault*. Traducido por José Vásquez Pérez. 1ª ed., 6ª reimp. Barcelona: Paidós, 2013.
- . *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Editado por David Lapoujade. Traducido por José Luis Pardo. 1ª ed. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- . *Lógica del sentido*. Traducido por Miguel Morey. Santiago de Chile: Edición electrónica Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, s/f.
- . *Nietzsche et la philosophie*. 6ª ed. Paris: PUF, 1983.
- . *Nietzsche y la filosofía*. Traducido por Carmen Artal. 11ª ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2016.
- . *Spinoza: filosofía práctica*. Traducido por Antonio Escohotado. 1ª ed. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2004.
- Juan Pablo Arancibia Carrizo. “Comunidad, tragedia y melancolía. Estudio para una comprensión trágica de lo político”. *Revista Grafía* Vol. 10, n° 2 (julio de 2013): 111–42.
- . *Tragedia y melancolía. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*. 1ª ed. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2016.
- Michael Hardt. *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Traducido por Alciria Bixio. 1ª ed., 1ª reimp. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Michel Foucault. *El orden del discurso*. Traducido por Alberto González Troyano. 1ª ed. Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992.
- Philippe Mengue. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Traducido por Julián Manuel Fava y Luciana Tixi. 1ª ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
- Willy Thayer. *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. 1ª ed. Santiago de Chile: ediciones metales pesados, 2010.

