

**EPISTEMOLOGÍA Y AXIOLOGÍA EN GILLES DELEUZE.
DEL PENSAR SIN PRESUPUESTOS A LA CRÍTICA
GENEALÓGICA DE CUÑO NIETZSCHEANO.**

Francisco J. ALCALÁ

Resumen: este escrito pretende ser una aproximación epistemológica a la filosofía de Gilles Deleuze que incorpore, asimismo, el vector nietzscheano que la atraviesa bajo el doble aspecto de la inversión del platonismo y la filosofía de los valores. Es por ello que, de un lado, tiene por objeto tanto la imagen dogmática del pensamiento como el empirismo trascendental que le opone Deleuze y, del otro, la asunción deleuziana de la filosofía de los valores que acuñara Nietzsche como la única crítica verdadera. Epistemología y axiología se interpenetran en la filosofía de Gilles Deleuze, pues a ojos del pensador francés, como a los de Nietzsche, la verdad, antes de ser una verdad, es siempre la realización de un sentido o de un valor. He tratado, por ende, de poner de manifiesto que el pensamiento filosófico sólo alcanza la necesidad que persigue desde antiguo y deja de ser el caballo de Troya de los valores en curso cuando no presupone lo que significa pensar; esto es, cuando discurre separado del sentido común y alcanza a afirmar su afuera. Y ello puesto que el gobierno del sentido común en filosofía deriva en una indeseable justificación de los valores en curso a través del ejercicio de la razón, lo que hace preciso remitir en toda ocasión la verdad a la filosofía de los valores, que la jerarquiza o selecciona introduciendo en su seno los elementos diferenciales *sentido-sinsentido* y *alto-bajo*.

Francisco J. Alcalá, “Epistemología y axiología en Gilles Deleuze.
Del pensar sin presupuestos a la crítica genealógica de cuño nietzscheano”, *Claridades* 5
(2013), pp 79-100.

CLARIDADES. REVISTA DE FILOSOFÍA
ISSN:1889-6855/eISSN:1989-3783/DL:PM1131-2009
Edita: Asociación para la Promoción de la Filosofía y la
Cultura en Málaga (FICUM)

1. Filosofía y sentido común.

«¿Qué sería del pensamiento si no se midiera incesantemente con el caos?». Gilles Deleuze, *¿Qué es filosofía?*.

En una primera aproximación, de índole predominantemente epistemológica, caracterizaremos el pensamiento de Deleuze en relación con sendos tópicos de las filosofías de dos de sus más ilustres predecesores, Descartes y Hume: la búsqueda cartesiana del pensar sin presupuestos y el empirismo humeano, que desvela la ficción de la subjetividad y conduce a otro modo de hacer filosofía. Adviértase que estamos ante dos grandes hitos a propósito del divorcio de la filosofía y el sentido común, cuyo comienzo data de la Modernidad. Divorcio que, como vamos a ver, jamás llega a consumarse.

a) Descartes y Deleuze. La imagen (dogmática) del pensamiento.

El afán de elaborar un pensar sin presupuestos no es extraño a la historia de la filosofía, antes bien estamos hablando de dos viejos conocidos: unos de los “leitmotiv” más recurrentes en esta antigua disciplina es la denuncia de los presupuestos inconfesados del pensamiento anterior. Entendida de esta manera, la filosofía consiste ante todo en la búsqueda de un punto de partida para el pensar, es decir, se trata de alcanzar a pensar los supuestos del pensar mismo para emprender la conquista de las condiciones de posibilidad del pensamiento filosófico. Ahora bien, esta caracterización de la filosofía determina una ruptura o, más bien, un cuestionamiento del sentido común. Es por ello que no debe sorprendernos que la misma se haga más habitual a partir de la Modernidad, resultando forzado cualquier intento de atribuirla con todas sus consecuencias al pensamiento griego o medieval. En el presente apartado vamos a mostrar que la filosofía, en cualquier caso, permanecerá atada al sentido común mientras no consiga deshacerse de la imagen dogmática del pensamiento que denunciara Deleuze.

En sintonía con estas consideraciones, Deleuze juzgaba el comienzo en filosofía como un problema a todas luces complicado, y ello en la medida en que «comenzar (*en cualquier disciplina*) significa eliminar todos los presupuestos»¹. Las dificultades se acrecientan, dejando vislumbrar la magnitud del desafío, si atendemos al carácter específico que diferencia los prejuicios propiamente filosóficos de aquéllos que convienen a la ciencia. Así pues, mientras que los prejuicios con que hemos de habérnoslas en ciencia son exclusivamente “objetivos”, pudiendo ser eliminados a través de una revisión exhaustiva de la axiomática en cuestión; los presupuestos filosóficos, en cambio, son tanto “subjetivos” como “objetivos”. La diferencia entre ambos tipos de presupuestos viene dada por el lugar en que están contenidos.

1 DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 201. (La cursiva es mía).

Los presupuestos objetivos son los conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado, de modo que, manifiestos en la generalidad del concepto, no se hurtan al análisis sino por la impericia del intérprete. A ellos se oponen los presupuestos subjetivos o implícitos, los cuales son de distinta naturaleza, en la medida en que se hallan envueltos en un sentimiento en vez de estarlo en un concepto. En una segunda aproximación, podemos caracterizar a los primeros como *presupuestos filosóficos* y a los segundos como *presupuestos naturales*, no por ello menos presentes en filosofía.

Cuando cimienta su comienzo bajo presupuestos subjetivos, a sabiendas o ingenuamente, la filosofía se pretende anterior a todo prejuicio. Opone entonces el pensamiento natural del hombre particular, agente del verdadero comienzo filosófico, al pensamiento del hombre cultivado, contaminado por las generalidades de la época. De este modo, la crítica de los presupuestos se detiene en aquéllos que son explícitos o *filosóficos* –esto es, en la crítica de los conceptos complicados en el pensamiento anterior- y descuida los presupuestos implícitos o *naturales*, que no por pasar desapercibidos a todo análisis conceptual dejan de lastrar el pensamiento. El siguiente fragmento no deja lugar a dudas a este respecto: «la filosofía se pone de parte del idiota como si fuera un hombre sin presupuestos. Pero, en verdad, Eudoxo no tiene menos presupuestos que Epistemon; sólo que los tiene bajo otra forma –implícita o subjetiva, “privada” y no “pública”- bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía darse aires de que comienza y de que comienza sin presupuestos»². Es preciso, por lo tanto, zafarse de la ilusión del verdadero comienzo en el pensamiento natural y advertir con Deleuze que «Eudoxo y Epistemon son un solo y mismo hombre engañador del que es preciso desconfiar»³. Y ello puesto que la persistencia de los presupuestos indeseados es común a ambos, aunque resulte más evidente en el pensamiento propiamente filosófico.

Un buen ejemplo de este comienzo falaz, de esta salida en falso de la filosofía, nos lo proporciona el pensamiento cartesiano. Descartes inauguraba la filosofía moderna con un punto de partida radical para el pensar, desvanecido ya el humo de la duda universal: el “*cogito*”, único presupuesto de la nueva filosofía. Al tiempo, hacía lo propio con un afán sin precedentes –dada su magnitud- en la historia del pensamiento: el de elaborar un pensar sin presupuestos, desvinculado de las certezas apresuradas del sentido común y la *doxa*. Ahora bien, es evidente que el concepto de *cogito*, pretendidamente aséptico, no alcanza sino a conjurar los presupuestos objetivos que estarían inevitablemente contenidos en cualesquiera otras formulaciones; como la de “animal racional”, a la que el pensador renuncia por esa misma razón en la segunda de sus *Meditaciones*. Luego, el *cogito* no se eleva sobre menos presupuestos que las otras definiciones, bajo él descansan en silencio otro

2 Ibid., p. 202.

3 Ibid., p. 203.

tipo de prejuicios, subjetivos o implícitos, los cuales remiten en última instancia al *yo* empírico. Es Descartes el iniciador moderno de uno de los desvaríos filosóficos más recurrentes, proveedor de no pocas ilusiones a lo largo de la historia de la filosofía, a saber: el levantamiento de un plano pretendidamente *puro* o *trascendental*, en el sentido de que es condición de posibilidad de la experiencia, que no resulta ser sino un calco de lo empírico, cuyos presupuestos naturales arrastra. Demos la palabra a Deleuze a fin de ilustrar lo dicho: «sin embargo, es evidente que (*el cogito*) no escapa a presupuestos de otra naturaleza, subjetivos o implícitos (...) se supone que cada uno sabe sin concepto lo que significa yo [moi], pensar, ser. El yo [moi] del yo [Je] pienso no es pues una apariencia de comienzo más que por el hecho de haber remitido todos sus presupuestos al yo empírico»⁴.

De lo dicho se sigue que, a través de los presupuestos naturales o implícitos, lo que la filosofía «plantea como universalmente reconocido es tan sólo lo que significa pensar, ser y yo [moi], es decir, no un *esto* sino la forma de la representación o del reconocimiento en general»⁵. Descubrimos aquí la procedencia de los presupuestos implícitos en filosofía: el elemento puro del sentido común como *cogitatio naturalis universalis*, presupuesto natural por excelencia que subsume a todos los demás, el cual postula un pensamiento natural dotado para lo verdadero bajo el doble aspecto de la buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento. Hasta aquí el primer movimiento del itinerario que describe la filosofía cartesiana, en el que predominan la hipérbole y la ruptura (aunque sea sólo en apariencia).

Ahora nos interesa analizar el segundo momento de la filosofía cartesiana, la reconciliación, para terminar de acotar los límites de su crítica al sentido común desde el punto de vista de los contenidos. En un segundo movimiento, Descartes reconciliaba su filosofía con el sentido común y reconstruía nuestro mundo cotidiano (el mundo sensible) sobre la base única del “cogito”. Tras descubrirse como pensamiento y constatar la garantía divina de la veracidad, Descartes procede a reconstruir el mundo (sensible) del sentido común sobre la base única del “cogito”: es verdadero todo aquello de lo que el sujeto posea una idea clara y distinta, la certeza del mundo deviene certeza del pensamiento del mundo. Ahora bien, Descartes refiere las ideas a las imágenes del mundo sensible tal y como es captado por el sujeto bajo el gobierno del sentido común: «entre mis pensamientos unos son como las imágenes de las cosas, y sólo a estos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios»⁶. Lo cual pone de manifiesto la convicción realista que subyace al pensamiento cartesiano: las ideas en Descartes son todavía réplica de un

4 Ibid., p. 201.

5 Ibid., p. 203.

6 DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas*. Trad. L. E. López y M. Graña. Gredos Ed., 1ª ed., Madrid: 1987, pp. 32-33.

“mundo exterior verídico” (conocido en tanto es sometido a lo Mismo, esto es, presupuesto homogéneo e idéntico a sí) y, por ende, la filosofía cartesiana no alcanza de hecho a cuestionar el reconocimiento.⁷ Luego, es el de la filosofía cartesiana un gesto excesivo, pero a todas luces vacío: el cogito conserva también los contenidos del modelo del reconocimiento, uno de sus presupuestos implícitos. Tras lo dicho, nos hallamos en condiciones de precisar la motivación que anima la filosofía de nuestro autor: en Deleuze se radicaliza de modo inédito la voluntad filosófica del pensar sin presupuestos, en la medida en que su pensamiento contraviene los dos dictados básicos del sentido común: la *cogitatio natural universalis* (buena voluntad del pensador y recta naturaleza del pensamiento) y el modelo del reconocimiento.

Lo que hay tras la *cogitatio natural universalis* es una interiorización en filosofía del concepto de verdad que postula una relación natural entre la verdad y el pensamiento⁸, constituyendo la llamada Imagen dogmática, que es aquella que presupone lo que significa pensar. De lo dicho se sigue que el pensamiento sería el ejercicio natural de una facultad, de modo que bastaría con pensar *naturalmente* para pensar *con verdad*. *Recta naturaleza del pensamiento* en que halla fundamento la *buena voluntad del pensador*, pues la volición que tiene por objeto el ejercicio del pensamiento no puede responder, en suma, sino a una voluntad de verdad.

Entendida como un trasunto de la necesidad que, desde antiguo, reclama para sí el pensamiento, la verdad concebida como independiente o exterior al mismo terminó por ser completada con un correlato extramental: el mundo verídico (o real) y su esencia, garante de esa verdad. Hay, en el fondo, la intuición de que no se alcanza a afirmar la exterioridad de la verdad e, inconscientemente, quizá fue eso lo que llevó a edificarla en el mundo exterior. Luego, «en filosofía, pensar quiso decir, primeramente (*re*)conocer»⁹. La propolongación, en cualquier caso, de esta voluntad de hacer de la verdad algo necesario en la *cogitatio natural universalis* traiciona también la convicción que en el inicio la animaba: el postulado de la *cogitatio natural universalis* contradice el de la verdad como un afuera del pensamiento y no hace sino escindir falazmente ese simulacro de exterioridad en una “exterioridad buena” (la verdad, cuya relación con el pensamiento es esencial) y una “exterioridad mala o distorsionadora” (el error, que es siempre un accidente venido a nublar el pensamiento, fortuito y provisorio).

Basta, por otra parte, con volver apenas la mirada hacia los hechos para constatar que pensar no es cosa fácil, lo cual resulta difícil de conciliar con la afirmación de que el pensamiento sea el ejercicio natural de una facultad. Tal afirmación opera, sin embargo, en el plano del derecho. Y Descartes lo sabía bien cuando

7 Y es que tras el cuestionamiento cartesiano del sentido común se oculta la puesta entre paréntesis del mundo sensible en favor del mundo inteligible, un mundo inteligible que – paradójicamente– no deja de afirmar el mundo sensible a cuya imagen se conforma. Tras el pensamiento de Descartes, se esconde todavía la dualidad platónica entre la Idea y la Imagen.

8 Cfr. ZOURABICHVILL, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, op. cit., p. 14ss.

9 Ibid., p. 13. (La cursiva es mía).

contraponía la conocida broma acerca del buen sentido, un lugar común en la época que también testimoniaba la dificultad que se le opone *de hecho* al pensar, a la imagen del pensamiento tal y como es *de derecho*. Leamos brevemente a Deleuze: «si Descartes es filósofo, lo es porque se sirve de esa broma para erigir una imagen del pensamiento tal como es *de derecho*: la buena naturaleza y la afinidad con lo verdadero pertenecerían al pensamiento de derecho, cualquiera que fuera la dificultad de traducir el derecho a los hechos, o de reencontrar el derecho más allá de los hechos»¹⁰. Es aquí donde Descartes aduce el método, la segunda glándula pineal de su filosofía, como el elemento que permitiría comunicar los hechos con el derecho y conciliar, así, la dificultad de pensar *de hecho* con la imagen del pensamiento que se eleva en su producción filosófica. Se hace preciso, pues, que continuemos la discusión en el plano del derecho, no contentándonos con oponer hechos a una imagen del pensamiento que pretende valer *de derecho*. Lo cual nos lleva a juzgar el modelo trascendental implicado en la imagen dogmática, a saber: el modelo del reconocimiento.

El reconocimiento, por su parte, no opera sino al abrigo de la *cogitatio natural universalis* y el *mundo verídico* que lleva aparejado, homogéneo e idéntico a sí, cuyo garante es la esencia. Luego, supuesta la existencia de un *mundo verdadero*, el reconocimiento es el proceso que reúne las cualidades que se perciben e imaginan en torno a los objetos del mismo, a los que se les hace corresponder un concepto en el proceso de la representación. La decisión con que Descartes examinaba el pedazo de cera, hoy célebre, ilustra este proceso a la perfección: la filosofía se pliega al reconocimiento cuando aplica todas las facultades del sujeto (sensibilidad, memoria e imaginación) al reconocimiento de un objeto del mundo sensible, y ello de modo que «un objeto es reconocido cuando una facultad lo señala como idéntico al de otra, o más bien, cuando todas las facultades juntas relacionan lo dado y se relacionan ellas mismas con una forma de identidad del objeto»¹¹.

Ahora bien, como adelantamos cuando analizábamos el reconocimiento en el marco de la filosofía cartesiana, la identidad que se le imputa al objeto no es sino un reflejo de la que es atribuida al sujeto. Luego, el reconocimiento presupone simultáneamente un sentido común que desempeñaría la función de coordinar las distintas facultades y una unidad del sujeto que, radicada en el pensamiento, proporcionaría fundamento a la identidad del objeto presupuesta¹²: «tal es el sentido del Cogito como comienzo: expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto; expresa, pues, la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva; da un concepto filosófico al presupuesto del sentido común; es el sentido común convertido en filosófico»¹³.

10 *Diferencia y repetición, op. cit.*, p. 206.

11 *Ibíd.*, p. 207.

12 *Cfr. Ibíd.*, p. 207.

13 *Ibíd.*, p. 207.

Hallamos, asimismo, en estas consideraciones la razón de que el pensamiento se destaque entre las restantes facultades como aquella que es naturalmente recta y el modo exacto en que esta hegemonía, que es la del *cogito*, sepulta la diferencia, el esencial diferir de lo real. Los fragmentos que a continuación reproducimos no dejan lugar a dudas: «Se supone que el pensamiento es naturalmente recto porque no es una facultad como las otras sino que, relacionado con un sujeto, es la unidad de todas las otras facultades, que son sólo sus modos, y que él orienta en la forma de lo Mismo en el modelo del reconocimiento»¹⁴. «El Yo [Je] pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de esos elementos y la unidad de todas esas facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo; como los cuatro brazos del Cogito. Y precisamente sobre esos brazos se crucifica la diferencia»¹⁵. El modelo del reconocimiento ejerce una coerción tácita sobre las facultades, subordinando su legítimo ejercicio a la unidad del sujeto que, radicada en el pensamiento como facultad de facultades, sepulta la diferencia bajo los caracteres de lo Mismo en que está escrito el *mundo verdadero* de toda metafísica.

Desde que Platón lo acuñase en el *Teeteto*, el modelo positivo del reconocimiento lleva aparejado, como una suerte de contrapartida, el modelo negativo del error. Entendido como una fuerza externa venida a perturbar de forma accidental y provisoria el pensamiento, el error o “exterioridad mala” constituiría el único riesgo a que está expuesto quien piensa al abrigo de la *cogitatio natural universalis*. El error es siempre un falso reconocimiento: se trata simplemente de tomar por verdadero lo falso, movido por influjos que son exteriores al pensamiento, eterna maldición de lo sensual y lo corporal... Y en su miseria, como advierte Deleuze, incluso testimonia a favor del reconocimiento, por cuanto es sólo una excepción que, lejos de subvertir la regla, muestra que lo falso no está menos sometido a la acción del modelo que lo verdadero: «y el error, ¿no da muestras de tener él mismo la forma de un sentido común ya que es imposible que una sola facultad se equivoque, sino que para que el error se produzca se necesita que, por lo menos, dos facultades incurran en él debido a su mutua colaboración, al confundirse un objeto de una con otro de la restante (*como sucede cuando pasa Teeteto y deseamos buen día a Teodoro*)? (...) el error rinde homenaje a la verdad, en la medida en que, no teniendo forma, da a lo falso la forma de lo verdadero»¹⁶. De lo dicho se sigue que, según la imagen dogmática, lo peor que le puede pasar a un pensador es equivocarse, esto es, mostrarse falible en el reconocimiento. Y sin embargo, la imagen dogmática no ha ignorado, en sus concreciones sucesivas a lo largo de la historia de la filosofía, que el error no es el único ni el más grave contratiempo del pensar: «no ignora que la locura, la estupidez, la maldad –horrible trinidad que no se reduce a lo Mismo- se reducen aún menos al error. Pero una vez más, la imagen

14 Ibid., p. 208.

15 Ibid., p. 213.

16 Ibid., p. 228 (la cursiva es mía).

dogmática no ve en ello sino *hechos*¹⁷. Se blindó así al inevitable desbordamiento del modelo del error que llevan a cabo los verdaderos enemigos del pensamiento (la maldad, la estupidez, la locura); negándoles el acceso al plano del *derecho*, esto es, reduciéndolos a fuerzas exteriores cuyas influencias en el pensamiento serían *de derecho* reductibles al error. Se multiplican entonces los arrepentimientos, manifiestos en tímidas correcciones rastreables en la historia de la filosofía, venidas a enriquecer el concepto de error¹⁸.

En cualquier caso, es preciso advertir que tanto el modelo positivo del reconocimiento como el modelo negativo del error que constituyen la imagen dogmática del pensamiento han fundado su pretendido *derecho* sobre ciertos *hechos* particularmente insignificantes y pueriles; los cuales arrojan una imagen servil del pensamiento, en la medida en que llevan a cabo un empobrecimiento de los problemas filosóficos, reducidos a preguntas y respuestas escolares. Ellos, que tanta observancia mostraban a propósito de la línea que separa lo trascendental de lo empírico, el derecho de los hechos... Cuando la misma salvaguardaba sus intereses. Comenzamos a advertir las fallas de la imagen del pensamiento allí donde pretendía hacerse fuerte, en el plano del derecho, cuando descubrimos que el mismo no es sino un calco de (una parcela cuidadosamente seleccionada entre) lo empírico. A propósito del reconocimiento, el asunto es claro: «es evidente que los actos de reconocimiento existen y que ocupan gran parte de nuestra vida cotidiana: es una mesa, es una manzana, es el trozo de cera, buenos días, Teeteto. Pero, ¿quién puede creer que el destino del pensamiento se juega en eso, y que nosotros pensamos cuando reconocemos?»¹⁹. Los actos de reconocimiento son hechos triviales, que en ningún caso pueden elevarse al plano del derecho y pretenderse la medida del pensamiento. El reconocimiento, por ende, no puede constituirse en modelo trascendental del pensar sino al precio de traicionar lo que *de derecho* ha de ser el pensamiento, haciendo de él algo trivial y anodino, conformista y servil. En cuanto al error, es preciso advertir que no hay sino *hechos erróneos*, artificiales y pueriles, los cuales han sido arbitrariamente extrapolados a lo trascendental, al plano del *derecho*: «¿quién dice “buen día, Teodoro” cuando pasa Teeteto; y “son las tres”, cuando son las tres y media, y “7+5=13”? El miope, el distraído, el niño de la escuela?»²⁰. En ningún caso hallamos la licitud de elevar, como hace la imagen dogmática, los hechos erróneos al plano del derecho, destacando el error como una estructura trascendental del pensamiento, su modelo negativo.

Lo que aquí está en cuestión es, en último término, el hecho de que la filosofía se despliegue sobre una imagen pre-filosófica del pensamiento, la arrojada por la *cogitatio natural universalis* y el modelo del reconocimiento, que animaría a ponerse de

17 Ibid., p. 229.

18 Cfr. Ibid., pp. 230-231.

19 Ibid., p. 209.

20 Ibid., p. 230.

acuerdo sobre la significación de las cosas y las palabras, habida cuenta de la afinidad que existe entre el pensamiento y la verdad. Mientras el pensamiento abrigue una imagen que ya prejuzga acerca de todos los aspectos que el pensar complica, permanecerá atado al sentido común y sus servidumbres; sean cuales fueren sus modulaciones, sus pretensiones críticas.

Deleuze se rebela contra la imagen dogmática, concedor del precio que paga la filosofía cuando sucumbre a ella: el carácter intempestivo inherente a la misma es suplantado por la convencionalidad y la arbitrariedad, cuyo lazo termina por ahogar al pensamiento. El siguiente fragmento resulta muy ilustrativo al respecto: «la crítica de Proust apunta a lo esencial: las verdades son arbitrarias y abstractas en tanto se fundan en la buena voluntad de pensar. Únicamente lo convencional es explícito. Y es que la filosofía, como la amistad, ignora las zonas oscuras donde se elaboran las fuerzas efectivas que actúan sobre el pensamiento, las determinaciones que nos fuerzan a pensar (...) A las verdades de la filosofía les falta la necesidad, el sello de la necesidad».

Luego, tras la imagen dogmática del pensamiento no hay sino un ideal de ortodoxia que, en lo sucesivo, impide a la filosofía la realización del proyecto que desde Platón le es propio, a saber: la ruptura con la doxa. El reconocimiento es, ciertamente, algo insignificante, pero dejará de serlo a poco que consideremos los fines a los que sirve y a dónde nos conduce su desdén. Y ello puesto que los objetos reconocidos llevan adheridos valores que pasan desapercibidos bajo la aparente neutralidad del objeto: «lo reconocido es un objeto, pero también valores sobre el objeto (...) El signo del reconocimiento celebra uniones monstruosas, en las que el pensamiento encuentra al Estado, encuentra a la Iglesia; encuentra todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un objeto cualquiera, eternamente bendito»²¹. Así las cosas, advertimos bien a las claras el cariz conservador que siempre ha estado presente en el pensamiento cuando discurre paralelo al sentido común. Aun cuando se pretende liberador, siempre realiza su proyecto a expensas de lo nuevo: «la imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional (...) se sigue siendo prisionero de la misma caverna o de las ideas de la época con las que uno sólo se permite la coquetería de “reencontrarlas”, bendiciéndolas con el signo de la filosofía»²². La filosofía es, entonces, primero un martillo y luego una cadena: en un segundo movimiento, nos ata a las ideas de la época de las que nos había liberado en el primero. Y ello con el agravante de que proporciona a la *doxa* ambiente un estatus filosófico, por lo que ni siquiera tenemos la sensación de que tales ideas nos sean impuestas; antes bien la de que las hemos reecontrado libremente (“¿Hay algo más libre que el ejercicio de la razón?”, se nos suele decir).

21 Ibid., p. 210.

22 Ibid., p. 208.

Luego, la imagen dogmática del pensamiento encierra, tras un aparente potencial crítico fundado en el ejercicio de la razón, un irrefrenable afán justificador a propósito de toda opinión, de toda costumbre socialmente establecida. Calca el *derecho* que defiende de los *hechos* del momento, el deber-ser del ser, derivando en una afirmación sin reservas de todo *status quo*. Sancionado, eso sí, a partir de entonces por el tribunal de la razón, tristemente omnipotente.

Con el afán de contravenir esta dinámica -la seguida por la filosofía occidental desde Platón hasta nuestros días, a excepción de la isla que felizmente fue Nietzsche-, Deleuze comienza a caminar donde Descartes se detenía y reniega de la filosofía del reconocimiento. En este momento, el más radical de la crítica deleuziana, la filosofía termina por romper los lazos que la unen con el sentido común y se vuelve sobre aquello que es “inaplicable a un objeto”, saliendo de la representación. Del otro lado, encuentra los elementos diferenciales y repetitivos que constituyen el tejido mismo de la sensibilidad, la memoria y la imaginación. Llegados a este punto, surge una pregunta inevitable: ¿cómo lleva a cabo nuestro pensador tal cuestionamiento del sentido común?. En otras palabras, ¿a qué planteamiento filosófico obedece tamaña ruptura? Trataremos de responder a estas cuestiones atendiendo a la singular asunción del empirismo de Hume por parte del pensamiento de Deleuze.

b) Hume y Deleuze. El empirismo trascendental.

El primer libro de Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (1953), tiene por objeto la filosofía de Hume. Constituye un intento de volver a pensar el empirismo, cuyo secreto es a ojos de nuestro pensador algo propio de la filosofía misma en la medida en que suscita una nueva imagen de la relación entre el pensamiento y la experiencia. Es en este mismo sentido que Deleuze afirma en *Nietzsche y la filosofía*: «y, a decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo) y la propia filosofía son la misma cosa. El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de la libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo»²³. Para el joven Deleuze, el tránsito de Hume desde la certeza cartesiana a un mundo de creencias probables supone el punto de partida de un cambio mucho mayor en la imagen misma de lo que es hacer filosofía y de la clase de relaciones que tal quehacer establece con otras actividades.

En respuesta a Hume, Kant convirtió la filosofía en el tribunal de la razón, que se ocuparía de las condiciones de posibilidad de los juicios verdaderos²⁴.

23 DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2008, p. 11.

24 Cfr. KANT, I., *Crítica de Discernimiento*, Madrid: Antonio Machado, 2003; Hume, D., “Sobre la norma del gusto”. Las diferencias entre los enfoques de ambos autores se acusan significativamente en el ámbito del gusto estético: la figura humeana del “juez en bellas artes” que alcanza a juzgar sobre la belleza con alcance universal (instruyéndose a través de su experiencia individual) contrasta con la

Contraviniendo a Kant e inspirándose en Hume, Deleuze propone una filosofía de la experimentación, un empirismo superior que habría de sobrevivir a Kant y arraigar en el pensamiento posterior. A fin de sobreponerse a la dicotomía empírico-trascendental señalada por Kant, formula el nuevo empirismo como un experimentalismo que, en lugar de preguntarse por las condiciones de la experiencia posible, se interroga a propósito de las condiciones de emergencia de lo nuevo. En palabras de William James, se trata de “un empirismo no de las cosas hechas, sino de las cosas en gestación”. 25

En este sentido, Deleuze constata en su estudio sobre Hume que el “yo” no es algo dado, sino algo constituido mediante el hábito a partir de un mundo indeterminado (para el filósofo irlandés, la subjetividad no es sino un haz de percepciones que adquiere unidad en el tiempo gracias a la memoria), es decir, un extraño tipo de ficción difícil de disipar por cuanto es la ficción de nosotros mismos y de nuestro mundo. Arriba así el pensador a la posibilidad de vislumbrar construcciones en la experiencia anteriores a los sujetos y los objetos, lo que posteriormente llamaría “plano de inmanencia”. La filosofía deja de ser fundamentalmente la corrección del error y trata de dar razón de aquello que en la experiencia es anterior a los sujetos y objetos. Todo ello bajo el signo de una certeza: la filosofía es ante todo creación de conceptos y, por ende, lo peor que le puede pasar a un pensador no es equivocarse. La labor propiamente filosófica, lo veremos más adelante, es antes la crítica genealógica de inspiración nietzscheana que el proceso kantiano. El tribunal de la razón erigido por Kant es felizmente demolido.

Con el propósito de dar lugar a esta nueva forma de empirismo, Deleuze inaugura un uso disjuncto o trascendente de las facultades, que sólo halla precedente en la tematización kantiana de lo sublime como una discordancia entre facultades²⁶. El uso trascendente de las facultades, reivindicado ahora como legítimo, conduce a cada una de ellas hasta su elemento trascendente u “objeto-límite”; esto es, hacia aquello que sólo puede ser objeto de la facultad en cuestión, condición de

formulación kantiana del “juicio estético”, cuyas condiciones de posibilidad descansan en el postulado de un sujeto trascendental. De un lado, el elitismo propiamente burgués, que descansa en la actividad del sujeto; del otro, el universalismo formalista (“trascendental”) característico de la Ilustración, que es mera condición de posibilidad de una incierta efectuación empírica.

25 JAMES, W., *A pluralist universe*, Nebraska, 1996, p. 263.

26 Cfr. KANT, I., *Crítica del discernimiento*, Madrid: Antonio Machado, 2003, § 26, § 27. Kant explica el sentimiento de lo sublime como un conflicto entre la imaginación y la razón, una discordancia entre estas dos facultades que da lugar a la liberación de la imaginación respecto de la forma del sentido común y, con ello, al descubrimiento de su ejercicio trascendente. En lo sublime, la imaginación se ve desbordada por la razón y es llevada hasta su límite, lo inimaginable. Desbordamiento de la imaginación que revierte sobre la razón, forzando al pensamiento a pensar lo suprasensible como fundamento de la naturaleza y la razón. Deleuze afirma que en lo sublime kantiano la forma del sentido común muestra sus carencias en provecho de otro modo de pensar (Cfr. *Diferencia y Repetición*, *op. cit.*, p. 221, nota al pie).

posibilidad del uso empírico de la misma en la medida en que, en tanto apela a su uso trascendente, supone la imposibilidad misma de su ejercicio (a modo de ejemplo: el uso trascendente de la sensibilidad la conduce hasta lo que sólo puede ser sentido, que es a la vez lo que fuerza a sentir y lo insensible mismo). Ahora bien, «trascendente no significa de ningún modo que la facultad se dirija a objetos que están fuera del mundo, sino, por el contrario, que capta en el mundo lo que la concierne exclusivamente y la hace nacer al mundo»²⁷.

Y es precisamente en la sensibilidad donde se origina este nuevo empirismo. En el comienzo hay un encuentro, que es una toma de contacto del pensamiento con su afuera, suscitada siempre por una conmoción sensible. Un signo, proveniente del afuera, violenta la sensibilidad del sujeto hasta conducirla a su objeto límite, esto es, al *sentendum* o a lo que sólo puede ser sentido. Lo implicado por el signo es la realidad intensiva, la fuerza, que constituye el afuera del pensamiento, lo todavía no mediatizado por la representación: «un elemento que es en sí mismo diferencia y que crea a la vez la cualidad en lo sensible y el ejercicio trascendente en la sensibilidad: ese elemento es la intensidad como pura diferencia en sí; al mismo tiempo lo insensible para la sensibilidad empírica, que sólo capta la intensidad ya recubierta o mediatizada por la cualidad que crea; y, sin embargo, lo que sólo puede ser sentido desde el punto de vista de la sensibilidad trascendente que lo aprehende inmediatamente en el encuentro»²⁸. Se inicia entonces una sucesión de violencias, transmitidas de facultad en facultad, hasta alcanzar lo que sólo puede ser pensado, el *cogitandum*. Desbordada por el encuentro, la sensibilidad comunica su constreñimiento a la imaginación, dando lugar al objeto límite que le corresponde, a saber: la disparidad en el fantasma. Ésta hace lo propio con la memoria, surge entonces la desemejanza en la forma pura del tiempo. Finalmente, llega el turno del pensamiento y éste abraza como objeto más propio los signos del pensamiento (el ser o esencia de lo inteligible), aquello que sólo puede ser pensado: la diferencia y, ulteriormente, la repetición. Demos la palabra a Deleuze: «Y es un Yo [Je] hendido por esa forma tiempo el que se encuentra finalmente constreñido a pensar lo que sólo puede ser pensado, no lo mismo, sino “ese punto aleatorio” trascendente, siempre Otro por naturaleza, en el que todas las esencias están envueltas como diferenciales del pensamiento, y que no significa la más alta potencia del pensamiento más que a fuerza de designar también lo impensable o la impotencia para pensar en el uso empírico»²⁹. No sin paradoja, Deleuze reivindica la potencia del pensamiento desde el cuestionamiento de su aptitud natural. Como en Artaud, la impotencia para pensar no es un hecho, sino que conviene *de derecho* al pensamiento, es una estructura trascendental del pensamiento que refuta finalmente la recta naturaleza y la buena voluntad: «Artaud sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento. Sabe que el problema no

²⁷ *Diferencia y Repetición, op. cit.*, p. 220.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 222.

²⁹ *Ibíd.*, p. 222.

es dirigir y aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (...) crear es, ante todo, engendrar “pensamiento” en el pensamiento»³⁰. No comenzamos a *pensar* sino a condición de advertir que *no pensamos todavía*, que *pensar* es antes un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento que el ejercicio natural de una facultad³¹. Arribamos a la necedad como punto de partida del pensamiento, radical impotencia y alto poder.

El empirismo que se sigue de estas disquisiciones es, según Deleuze, trascendental, en la medida en que apunta a las condiciones de posibilidad de la experiencia; antecedendo además, y aquí radican su novedad y su potencial crítico, a cualquier subjetividad o intersubjetividad trascendental. Esta nueva forma de hacer filosofía nos permitirá pensar sin incurrir en los excesos de la imagen dogmática, y ello puesto que «el empirismo trascendental es, al contrario, el único medio de no calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico»³². Se trata de una suerte de experimentalismo filosófico que supone una “pura inmanencia”, la cual terminaría por abolir definitivamente los elementos trascendentales por cuanto no sería inmanente a nada anterior a ella misma: Deleuze busca un condicionante que no sea más amplio que lo condicionado, renunciando al comienzo en filosofía cuando el mismo es entendido como fundamento. Y ello puesto que el fundamento consiste en el establecimiento de una jerarquía entre conceptos fundantes y conceptos fundados, la cual descansa en las jerarquizaciones de conceptos que tienen lugar en el ámbito de la *doxa*, de las que es calco, por lo que la pretendida necesidad se diluye inevitablemente en opiniones: «no es para sorprenderse si, cuando buscamos cerrar el pensamiento sobre sí mismo, la necesidad se nos escapa; el propio fundamento se asienta sobre una fisura ocupada, mal que bien, por opiniones»³³. El fundamento conlleva, asimismo, un reconocimiento previo bajo la forma del sentido común, de modo que arrastra consigo la *phylia*, esto es, el presupuesto de una afinidad entre el pensar y lo pensado (el afuera, falseado en la forma de un *mundo verídico*). Así las cosas, en lugar de afanarse en fundar el pensamiento, en comenzar “de una vez por todas” en filosofía, es preciso tomar conciencia de que no se piensa sino “hacia la mitad”: «no se comienza fundando, sino en una universal desfundación (*effondement*) (...) el comienzo debe ser repetido, e incluso afirmado todas las veces, porque el mundo no tiene la realidad o la fiabilidad que creemos: es heterogéneo (...) cuando la filosofía renuncia a fundar, el afuera abjura de su trascendencia y se vuelve inmanente»³⁴. En filosofía siempre estamos comenzando: «el verdadero comienzo filosófico, la Diferencia, ya es en sí misma Repetición»³⁵. Tras lo dicho, podemos aventurarnos a afirmar que la

30 Cfr. *Ibíd.*, p. 227.

31 Cfr. *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, p. 152.

32 *Diferencia y Repetición*, *op. cit.*, pp. 221-222.

33 *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, *op. cit.*, p. 26.

34 *Ibíd.*, pp. 26-27.

35 *Diferencia y Repetición*, *op. cit.*, p. 201.

deleuziana es una “trascendencia intrascendente”, que hunde sus raíces en lo más profundo de la existencia humana (el vínculo que la liga al mundo concomitante, esto es, al afuera del que extrae su necesidad, el cual ha de ser objeto de creencia³⁶) y evita así apelar a cualquier suerte de abstracción (sea ésta humanista o antihumanista, “sujeto trascendental” o “inconsciente”). En su quehacer filosófico, Deleuze apuesta por un planteamiento antihumanista que se pretende anterior a todo código, aun al estructuralista.

A este planteamiento obedece la radicalidad del cuestionamiento deleuziano de los presupuestos debidos al “sentido común”, que desborda la propuesta cartesiana; así también la afirmación de que la coherencia de los conceptos en filosofía debe su existencia a los problemas que introduce un “afuera”, el cual aparece antes de que las cosas se acomoden en acuerdos comunicables. Y es precisamente en el encuentro con el afuera del pensamiento donde la filosofía obtiene la necesidad que ha perseguido desde antiguo: «lo fortuito o la contingencia del encuentro garantiza la necesidad de lo que fuerza a pensar»³⁷. En esa medida, la filosofía es trasladada ahora a un ámbito que antecede a la constitución de un “nosotros” estable e intersubjetivo, y ello de manera que la cuestión fundamental no es ya el reconocimiento de ese “nosotros” y su mundo correspondiente, sino el encuentro con aquello que todavía somos incapaces de determinar cognoscitivamente.

El filósofo ha de mirar hacia el mundo con ojos distintos a los del resto de hombres, no dando nada por supuesto: la actitud epistemológica que se halla en la base de la filosofía es la extrañeza o la desconfianza, y no el asombro o la admiración clásicas. No hay lugar para la *phylia* en filosofía. Deleuze lo sabía bien: «*philosophos* no quiere decir sabio, sino amigo de la sabiduría. Ahora bien, de qué extraña manera hay que interpretar “amigo”: el amigo, dice Zarathustra, es siempre un tercero entre yo y yo mismo, que me impulsa a superarme y a ser superado para vivir. *El amigo, lo veremos, es la voluntad de poder*»³⁸. También Merleau-Ponty cuando afirmaba lo siguiente: «porque somos de punta a cabo relación con el mundo, la única manera de apercibirnos de ello es suspender ese movimiento, rehusarle nuestra complicidad o incluso ponerlo fuera de juego (...) la reflexión sólo es conciencia del mundo en cuanto lo revela extraño y paradójico»³⁹. Queda dilucidado el planteamiento filosófico que subyace al cuestionamiento deleuziano del sentido común, cuya inspiración inicial proviene de Hume.

Aclarado esto, surgen las siguientes preguntas: ¿cómo articula Deleuze la propuesta de un pensamiento opuesto a la imagen dogmática del mismo, y qué relación guarda esta propuesta con la inversión del platonismo? Trataremos de responder a esta cuestión en los sucesivos apartados.

36 Cfr. Deleuze. *Una filosofía del acontecimiento*, op. cit., pp. 91-92.

37 *Diferencia y Repetición*, op. cit., p. 226.

38 *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 13. (La cursiva es mía).

39 MERLEAU-PONTY, M., “Prólogo a la fenomenología de la percepción”, *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* 9 (2004), p. 195.

2. La filosofía como crítica genealógica.

«La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmixtificación». Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*.

La caracterización usual del pensamiento de Nietzsche permite vislumbrar la más ambiciosa pretensión de cuantas atraviesan su filosofía, a saber: la introducción en filosofía de los conceptos de “sentido” y “valor”, sin cuyo concurso esta disciplina jamás alcanzaría a constituirse como una auténtica crítica. Y ello puesto que no hay ninguna verdad que, antes de ser una verdad, no sea la realización de un sentido o de un valor⁴⁰. El sentido remite a la fuerza, el valor a su elemento diferencial. Ahora bien, es precisamente en el descuido de los nexos que se establecen entre el pensamiento y la fuerza, representados por el sentido y el valor, donde se hace fuerte la imagen dogmática del pensamiento: tal es el significado de la necesidad a ojos de Deleuze. La preponderancia del reconocimiento y el error como modelos trascendentales del pensamiento hacen de “la verdad” algo inocente y sin filo, bajo cuya aparente neutralidad se deslizan los valores de la época que determinan las servidumbres que habrá de arrastrar el pensamiento.

En *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze glosa prolijamente a Nietzsche respecto a esta nueva naturaleza que conviene en su pensamiento a la filosofía, que en lo sucesivo ha de ser entendida como una crítica genealógica. Conocedora de los peligros que acechan al pensamiento y la vida cuando la moral se hace pasar por la verdad, la crítica genealógica refiere simultáneamente cualquier fenómeno a los valores y éstos, a su vez, al elemento originario de que proviene su valor. Las voces de Nietzsche y Deleuze se confunden a lo largo de esas páginas, sin que seamos capaces de discernir en toda ocasión si el pensador francés habla en nombre de Nietzsche o en el suyo propio, lo cual nos permite advertir ya desde el comienzo la medida en que Deleuze termina apropiándose el proyecto nietzscheano.

Así pues, el problema que se plantea la filosofía cuando es entendida como crítica genealógica es, ante todo, el del criterio que permite decidir entre los distintos valores. Tal criterio remite, a su vez, al elemento diferencial de que proviene el valor que determina la instauración de los mismos, esto es, su creación. En este sentido, afirma Deleuze que «el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación»⁴¹. Luego, los valores suponen “valoraciones” o “puntos de vista de apreciación” de los que proviene su valor intrínseco; los cuales, no obstante, difireren a todas luces de ellos, habida cuenta de que «las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores,

⁴⁰ *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, p. 146.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 8.

sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan»⁴².

De la mano de Nietzsche, Deleuze descubre a propósito de los valores un condicionante que no es más amplio que lo condicionado, seña de identidad del singular platonismo invertido que recorre de principio a fin su producción intelectual: el valor de los valores no proviene de principios abstractos que los hagan desembocar en la indiferencia a propósito de su creación, en un absolutismo hueco que ignora los intereses a que responde su forja. La crítica genealógica se remonta, por el contrario, hasta el origen de los valores y descubre que su valor remite al “modo de ser” de quienes se sirven de ellos en sus juicios y valoraciones. Es por ello que, entiende Deleuze, «tenemos siempre las creencias, los pensamientos y los sentimientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida»⁴³. Nos recuerda entonces que Nietzsche situaba el elemento diferencial propiamente genealógico en *lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo*: «He aquí lo esencial: *lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil* no son valores, sino representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores»⁴⁴. Luego en una primera aproximación, la genealogía se nos aparece como un perspectivismo de modos de ser o estilos de vida, los cuales remiten a una instancia anterior que permanece todavía en la sombra.

A la luz de estas consideraciones, se recorta la silueta de los enemigos que, inevitablemente, salen al paso de la crítica genealógica. De un lado, los que sustraen los valores a la crítica, limitándose a inventariar los valores en curso y articulando la crítica filosófica a través de ellos; aquéllos a quienes Nietzsche llama “obreros de la filosofía”, Kant y Schopenhauer. Del otro, los que pretenden realizar la crítica de los valores en función de hechos pretendidamente objetivos, aquéllos a quienes Nietzsche llama “utilitaristas”. En ambos casos, la filosofía descuida el origen de los valores y permanece en el elemento *indiferente* de la sustancialización del valor, esto es, en lo que vale en sí o en lo que vale para todos. Tal era el reproche, lo hemos visto, que Nietzsche dirigía contra Platón a este respecto: la absolutización del valor, el olvido interesado de su naturaleza condicional.

Si ahora nos detenemos en la consideración de lo que Nietzsche entiende por sentido, descubriremos el vínculo que existe entre la interpretación y la fuerza, esa realidad intensiva que constituye el *afuera* del pensamiento en que está radicada su necesidad. La fuerza no es, sin embargo, la verdad última de la genealogía que venimos persiguiendo en estas líneas.

42 Ibid., p. 8.

43 Ibid., p. 8.

44 Ibid., p. 8.

A ojos de Nietzsche, el sentido o lo comprensible es una superficie metafísica que enmascara la fuerza. Consecuentemente, la realidad es ante todo una lucha de fuerzas de la que el sentido es una representación que, en tanto que tal, termina inevitablemente siendo falaz. Fiel al diagnóstico del filósofo alemán, aunque sin distinguir al sentido con los caracteres de la metafísica, Deleuze caracteriza la filosofía como una sintomatología y una semiología, oponiendo a la dualidad platónica de la esencia y la apariencia la correlación genealógica del fenómeno y el sentido: «un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual»⁴⁵. No hay lugar para el *mundo verídico* que falsea el devenir en tanto lo somete a la inmutabilidad de la esencia, sustituyendo la multiplicidad que le es propia por la docilidad de la apariencia, homogénea e idéntica a sí. Antes bien, los fenómenos remiten a fuerzas que se apoderan de ellos y los polarizan en una multiplicidad de sentidos, los cuales se suceden con las distintas fuerzas. El inmovilismo de la esencia es subvertido al fin por el pluralismo de la fuerza, que instaura la multiplicidad del sentido a expensas de su anterior univocidad, demos la palabra a Deleuze a fin de ilustrar lo dicho: «un mismo objeto, un mismo fenómeno, cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él» (...) No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple»⁴⁶. De lo dicho no se sigue la pérdida de la noción de esencia, tan sólo su reformulación pluralista: «se denominará esencia, contrariamente, entre todos los sentidos de una cosa, a aquél que le da la fuerza que presenta con ella mayor afinidad»⁴⁷. La filosofía es, entonces, el arte de la intrerpretación pluralista; cuya labor es sopesar la naturaleza de las fuerzas que se han apoderado de un determinado fenómeno hasta distinguir aquélla que le es más afín, haciendo lo propio, al tiempo, con el sentido que le conviene con mayor propiedad. Luego, la inicial multiplicidad del sentido es jerarquizada o seleccionada a partir de la fuerza.

Así las cosas, la interpretación pluralista remite a la genealogía como a una instancia que la subsume, por cuanto ella misma requiere de la perspectiva diacrónica a la hora de establecer la afinidad que existe entre un determinado fenómeno y las fuerzas que lo han poseído a lo largo de su existencia. Esta necesidad de recurrir a la genealogía como guía a través de la perspectiva diacrónica que la interpretación se ve impelida a adoptar se acentuará más, si cabe, a poco que volvamos la vista hacia la afirmación deleuziana de que «la máscara y la astucia son leyes de la naturaleza»⁴⁸; esto es, hacia el hecho de que las fuerzas nuevas sólo consiguen apropiarse de un determinado fenómeno a condición de adoptar al principio la máscara de las fuerzas que las precedieron. Luego, la interpretación es legítima, pero no autosuficiente: «podemos señalar, a este respecto, la progresión del sentido

45 Ibid., p. 10.

46 Ibid., pp. 10-11.

47 Ibid., p. 12.

48 Ibid., p. 12.

al valor, de la interpretación a la valoración como tareas de la genealogía: el sentido de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee, el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo»⁴⁹. Se hace preciso acudir a la genealogía a fin de hallar la diferencia en el origen de la fuerza –que no se encuentra, huelga decirlo, necesariamente en el origen cronológico- de que provienen tanto el sentido como el valor que corresponden más propiamente a cada fenómeno.

En *Diferencia y Repetición*, se preguntaba retóricamente Deleuze quién si no la moral (el Bien platónico, identificado con la Verdad y la Belleza) podía persuadirnos de que el pensamiento es naturalmente recto y la voluntad del pensador persigue siempre la verdad⁵⁰; de que no hay, en suma, pensamiento sino al abrigo de la imagen dogmática. Como hemos adelantado, la crítica genealógica conoce bien los peligros que entraña la moral cuando viste las ropas de la verdad y, para conjurarlos, refiere simultáneamente cualquier cosa a los valores y éstos, a su vez, al elemento originario de que proviene su valor. Tal elemento, caracterizado provisionalmente como valoración o punto de vista de apreciación, no es ya moral, sino que responde a las tendencias enfrentadas que animan la vida misma y, sólo en virtud de ello, nos permite juzgar la moral sin sesgo. Ahora bien, en la medida en que la filosofía crítica apunta a un criterio ulterior de decisión a propósito de las valoraciones o puntos de vista a los que remitía del valor de los valores, no limitando el mismo a la elección interesada o al llano conformismo, «genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor»⁵¹. De este modo, la crítica genealógica desemboca en un perspectivismo no relativista que introduce la selección o jerarquía en un marco relativista: los elementos diferenciales *sentido-sinsentido* y *alto-bajo*, resultantes de jerarquizar los ámbitos del sentido y el valor, son introducidos en el seno mismo de la verdad, que es también seleccionada. El elemento que, en lo sucesivo, le es propio al pensamiento no es la verdad “a secas”, sino las verdades que producen *sentido* en un contexto problemático y que son *altas* desde el punto de vista del valor. Tal es el “criterio de falsación” que Deleuze acuña, emulando a Popper, para la filosofía. A esta nueva luz, la *estupidez* y la *bajeza* desplazan finalmente al error y se muestran como los auténticos enemigos del pensamiento; netamente más fieros, más peligrosos. Las siguientes palabras de Zourabichvili no dejan lugar a dudas a propósito de lo dicho: «el desafío deleuziano es el siguiente: concebir una jerarquía dentro de un marco relativista o, lo que es equivalente, concebir un perspectivismo no relativista. Deleuze insiste en la necesidad de no confundir la idea banal y contradictoria de una verdad que varía con los puntos de vista, y la idea –debida a Leibniz y a Nietzsche- de una verdad relativa al punto de vista (...) En un primer

49 Ibid., p. 16.

50 *Diferencia y Repetición*, op. cit., p. 205.

51 *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 9.

momento se pluraliza el sentido según los puntos de vista; luego, uno de los sentidos es seleccionado como verdad superior»⁵².

En cualquier caso, sólo cuando advirtamos que los propios fenómenos no constituyen realidades estáticas en torno a las cuales se sucederían las acciones de las fuerzas en pugna, nos hallaremos en condiciones de precisar la naturaleza del elemento diferencial de la fuerza por el que nos venimos interrogando; criterio de decisión entre las distintas valoraciones o puntos de vista, que no son sino sus representaciones.

Los fenómenos son naturalmente afectados por fuerzas en la medida en que ellos mismos son fuerzas, de lo cual se sigue tanto la imposibilidad de pensar la fuerza en singular de modo consecuente como la razón de que los objetos sean más afines a unas fuerzas que a otras. Sirva el siguiente fragmento a modo de ilustración: «el propio objeto (*fenómeno*) es fuerza, expresión de una fuerza. Por la misma razón existe más o menos afinidad entre el objeto y la fuerza que se apodera de él (...) Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular»⁵³.

Así pues, la constatación de que el ser de la fuerza es plural -esto es, de que toda fuerza no es sino en relación con otra, sea para mandar u obedecer- nos conduce al elemento genealógico que venimos persiguiendo. Y ello puesto que, cuando se piensa la fuerza en una relación intrínseca con otra fuerza, lo que se piensa de hecho es *la voluntad*. Tal es, entiende Deleuze, el elemento diferencial de la fuerza en la filosofía de Nietzsche: «el concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza (...) la voluntad no se ejerce misteriosamente sobre músculos y nervios, y menos aún sobre una materia en general, sino que, necesariamente, se ejerce sobre otra voluntad»⁵⁴. Lo que hallamos en el origen a que nos remonta la genealogía es la *diferencia en el origen o jerarquía*, esto es, la relación entre la fuerza dominante y la fuerza dominada, entre la voluntad obedecida y la voluntad obediente: la jerarquía como algo inseparable de la genealogía, he aquí “nuestro problema”⁵⁵. Luego, el elemento propiamente crítico o genealógico es la *voluntad de poder*, motor del devenir que anima tanto a la fuerza dominante como a la fuerza dominada. Así es que hablaba Zarathustra: «Oíd mis palabras, ¡oh sabios entre los sabios! ¡Examinad seriamente si he penetrado en el centro de la vida hasta sus raíces! Allí donde he encontrado la vida, he hallado la voluntad de poder; y, hasta en la voluntad de poder del que obedece, he hallado la voluntad de ser señor»⁵⁶. A ojos de Nietzsche, la esencia de la vida es voluntad de poder, es decir, voluntad de

52 Deleuze. *Una filosofía del acontecimiento*, op. cit., p. 74.

53 Nietzsche y la filosofía, op. cit., p. 14.

54 Ibíd., p. 15.

55 Ibíd., p. 16.

56 NIETZSCHE, F., *Así habló Zarathustra*, Madrid: Alianza editorial, 2001, p. 176.

superación, voluntad de más vida (y no mera voluntad de autoconservación). Deleuze comparte el diagnóstico nietzscheano y elabora tanto su filosofía de la naturaleza como su ontología partiendo de una caracterización de la voluntad de poder como el principio de la síntesis de fuerzas y de la reproducción de lo diverso como tal en el eterno retorno. Para ambos, la labor callada de la metafísica ha sido, desde sus inicios, sepultar esta exuberancia de la vida en sucesivas reediciones de la caverna platónica.

Profundicemos ahora en la relación que la voluntad de poder guarda con la fuerza, en tanto que es su elemento genealógico. Nietzsche abrigaba la certeza de que las fuerzas eran en esencia cuantitativas y, sin embargo, no dejó de pensar que una determinación puramente cuantitativa de la fuerza resultaba insuficiente a todas luces, por abstracta e incompleta. Así las cosas, el pensador alemán atribuye a cada fuerza ante todo una *cantidad*, la cual no es separable de la *diferencia de cantidad* a que da lugar la relación entre dos o más fuerzas. Esta diferencia de cantidad de las fuerzas en pugna determina, a su vez, la cualificación de las fuerzas. Según su diferencia de cantidad, las fuerzas son *dominantes* o *dominadas*; según su cualidad, *activas* o *reactivas*. En la fuerza dominada o reactiva hay, insistimos en ello, voluntad de poder, al igual que en la fuerza activa o dominante. De lo dicho se sigue que las fuerzas superiores se definen como activas, cuya naturaleza es «tender al poder», apropiarse y dominar. Las fuerzas inferiores son, en cambio, reactivas, cuya energía es aprovechada en tareas de conservación, adaptación y utilidad.

Deleuze sigue a Nietzsche en lo esencial y caracteriza la voluntad de poder como *elemento genealógico de la fuerza*, al cual remiten las jerarquías que seleccionan las perspectivas del sentido y, en última instancia, del valor. Genealógico significa, a su vez, tanto *diferencial* como *genético*. Como elemento diferencial de la fuerza, la voluntad de poder es productora de la diferencia de cantidad entre dos o más fuerzas supuestas en relación. Como elemento genético, da lugar a la cualidad que pertenece a cada fuerza complicada en esa relación, en función de su diferencia de cantidad. De este modo, el sentido es seleccionado primero en función de la relación efectiva entre el mismo y la fuerza (afuera), y segundo en función de la afinidad que exista entre el fenómeno y la cualidad de la fuerza que se apropia de él. El valor, por su parte, es seleccionado en función de la cualidad de la voluntad de poder que prevalece en una determinada relación de fuerzas. En esa medida, la selección del valor subsume a la del sentido y remite a la voluntad de poder: «la voluntad de poder como elemento genealógico es aquello de lo que derivan la significación del sentido y el valor de los valores (...) Lo que Nietzsche llama *noble*, *alto*, *señor* es tanto la fuerza activa como la voluntad afirmativa. Lo que llama *bajo*, *vil*, *esclavo* es tanto la fuerza reactiva como la voluntad negativa»⁵⁷.

57 Nietzsche y la filosofía, *op. cit.*, p. 80.

Así como *activo* y *reactivo* designan las cualidades originales de la fuerza, *afirmativo* y *negativo* designan las cualidades primordiales de la voluntad de poder⁵⁸. La voluntad de poder afirma o niega, aprecia o deprecia. Y, al igual que ocurría con las fuerzas, la voluntad de negar -el nihilismo- pertenece de derecho a la voluntad de poder como una de sus cualidades. Asimismo, estas cualidades de la voluntad de poder son, a la vez, inmanentes y trascendentes en relación a las cualidades de las fuerzas, y ello de modo que «la afirmación y la negación desbordan a la acción y a la reacción, por ser las cualidades inmediatas del devenir: la afirmación no es la acción, sino el poder devenir activo, el *devenir activo* en persona; la negación no es la simple reacción, sino un *devenir reactivo* »⁵⁹. Lo dicho nos pone ya en camino del desarrollo que llevaremos a cabo en un trabajo posterior: la reinterpretación que de la voluntad de poder como *diferencia*, nexo entre fuerzas, lleva a cabo Deleuze; haciendo de la irreductibilidad de la diferencia de cantidad a la identidad que constatará Nietzsche el motor inmediato del devenir, esto es, del incesante relacionarse de las fuerzas en el sentido de la afirmación (eterno retorno o ser del devenir) o de la negación (nihilismo).

4. Conclusiones.

El presente escrito se ha desarrollado en dos aproximaciones sucesivas al pensamiento de Gilles Deleuze. La primera aproximación, predominantemente epistemológica, ha tenido por objeto la imagen dogmática del pensamiento y el empirismo trascendental que le opone Deleuze. En ella, hemos pretendido poner de manifiesto que el pensamiento filosófico sólo alcanza la necesidad que persigue desde antiguo y deja de ser el caballo de Troya de los valores en curso cuando no presupone lo que significa pensar; esto es, cuando discurre separado del sentido común y alcanza a afirmar su afuera. De ello se sigue una caracterización del pensamiento netamente más rica, más difícil y valiosa; por cuanto que deja al fin de mirarse en el espejo de la verdad y el error, comprendiendo tanto lo que está realmente en juego en el pensar como el hecho de que el pensar mismo es un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento.

La segunda aproximación, en la que han predominado la crítica y la axiología, ha tenido principalmente por objeto el vector nietzscheano que atraviesa la filosofía deleuziana bajo el doble aspecto de la inversión del platonismo y la filosofía de los valores. El pensador francés asume la filosofía de los valores que acuñara Nietzsche como la única crítica verdadera; pues la verdad, antes de ser una verdad, es siempre la realización de un sentido o de un valor. A su juicio, Kant no realizó la verdadera crítica, pues no planteó el problema en términos de valores. Antes bien, llevó a cabo una nueva sofisticación de la imagen dogmática del pensamiento en la

58 Ibid., p. 79.

59 Ibid., p. 79.

Modernidad, erigiendo un tribunal de la razón que, de hecho, no hacía sino bendecir todo *status quo* con el signo de la filosofía.

Huelga decir que las dos aproximaciones, como los planos a que están predominantemente dedicadas, se interpenetran, remitiendo constantemente unas a otras. Así las cosas, el gobierno del sentido común en filosofía deriva en una indeseable justificación de los valores en curso a través del ejercicio de la razón, y la filosofía de los valores jerarquiza la verdad introduciendo en su seno los elementos diferenciales *sentido-sinsentido* y *alto-bajo*. Añadiremos que la filosofía de la naturaleza y, sobre todo, la ontología deleuzianas describen el afuera del pensamiento a que remiten, en última instancia, tanto la verdad como el valor que la jerarquiza o selecciona. La dilucidación de esta última cuestión, apenas sugerida en el escrito que nos ocupa, será el objeto de un trabajo futuro que nos proporcionará una visión más amplia del laberíntico pensar deleuziano, explorando las relaciones que existen entre el mismo y las filosofías de Hegel y Heidegger.