

Pensar la diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze

Ana María Simón Viñas

Profesora de I.E.S y Doctora en Filosofía por la Uned

Resumen. La afirmación de la diferencia como diferencia es el motivo que impulsa la reflexión de Deleuze a lo largo de su extensa trayectoria intelectual. Deleuze acusa a la historia de la filosofía que tiene su origen en Platón y su continuador en Aristóteles de haber sometido sistemáticamente la diferencia a las exigencias de la representación. Por ello va a adscribirse a una tradición ontológica menor que hunde sus raíces en una tradición más antigua, ya que se remonta a Parménides, y que afirma la univocidad del ser. El esforzado rastreo por la historia subterránea de la filosofía dará como precipitado final uno de los pensamientos más originales y sugerentes del panorama filosófico actual. ■

Pensar la diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze

Ana María Simón Viñas

Profesora de I.E.S y Doctora en Filosofía por la Uned

Ext.- Lo que es diferente, lo es siempre respecto de otra cosa, ¿no es así?

Teet.- Así es.

Ext.- Y no sería así, si el ser y lo diferente no fueran completamente distintos. Pero si lo diferente participase de dos formas, como el ser, podría haber algo que fuese diferente sin ser diferente de alguna otra cosa. ... La naturaleza de lo diferente debe ser afirmada, entonces, como una quinta forma, junto a las ya escogidas.

Teet.- Sí.

Ext.- Y diremos que ella atraviesa todas las otras. Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente.¹¹⁶

Es bien sabido el propósito que alienta la reflexión de Deleuze a lo largo de su extensa y prolífica trayectoria intelectual: la elaboración de un concepto radicalmente original de la diferencia con respecto al cual toda forma de identidad o mismidad ha de ser pensada como secundaria o derivada. La noción de diferencia no es nueva en la historia de la filosofía en donde tradicionalmente ha servido para señalar la alteridad, o causa de distinción, entre dos o más cosas o individuos, de modo que pueda hablarse de lo que es numéricamente distinto, o bien de lo que es específicamente distinto. El problema radica – según el filósofo francés – en que en la tradición filosófica occidental la diferencia ha sido sistemáticamente sometida a las exigencias del pensamiento representativo: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio y la semejanza en la percepción¹¹⁷. Toda diferencia que no pudiese ser reconducida a dicho esquema resultaría desmesurada, demasiado grande o demasiado pequeña no sólo para ser pensada, sino para ser. No podía ser de otro modo si quería garantizarse el orden y la inteligibilidad efectiva del mundo y del pensamiento que lo contempla. No obstante lo anterior, la incertidumbre generalizada que ha seguido al fracaso de la representación, la quiebra de las identidades y el

¹¹⁶ PLATON, *El Sofista*, 255d, 255e, Madrid, Gredos, 1992, Trad. cast. a cargo de Néstor L. Cordero.

¹¹⁷ DR, 389. Citamos las obras de Deleuze por sus iniciales. *Nietzsche y la filosofía*, 1962, NF, *La filosofía crítica de Kant*, 1963, FCK, *El bergsonismo*, 1966, B, *Diferencia y repetición*, 1968, DR, *Spinoza y el problema de la expresión*, 1968, SPE, *Lógica del sentido*, 1969, LS. *¿Que es la filosofía?* 1991, QF

descubrimiento de un campo de fuerzas que de hecho actúa bajo la representación de lo idéntico, han llevado a algunas filosofías de nuestro tiempo a elaborar una noción de diferencia que rebasa el ámbito de la lógica, transformándose en ellas en un elemento nuclear con repercusiones ontológicas. Lo que se pretende con ello es forjar un nuevo pensamiento capaz de elevarse a la altura de un mundo – nuestro mundo – en el que el hombre no ha sobrevivido a Dios ni la noción de sujeto a la crisis de la sustancia.

En las filosofías de Martín Heidegger y Gilles Deleuze encontramos una respuesta a esta exigencia, aunque en ellas la noción de diferencia no tenga el mismo estatuto ni se emplee con idéntica finalidad. Es sabido que Martín Heidegger se sirve de la noción de diferencia ontológica en el marco de una crítica a la metafísica tradicional que, según él, habría errado su destino desde el preciso momento en que confundió el ser con el ente cuando es precisamente el ser aquello que, en tanto que constituye la condición de aparición de todo ente, debe ser dilucidado en primer lugar. De modo coherente con esta posición, Heidegger afirmará que la única tarea del pensamiento consiste en rescatar el ser de su olvido recuperando así el sentido de la diferencia ontológica, lo que equivale a decir del ser a diferencia de los entes. Muy distinta es, sin embargo, la alternativa propuesta por Deleuze para quien la diferencia tiene un carácter completamente positivo, no debiendo entenderse como diferencia entre un Ser inexpresable por la representación metafísica y unos entes. La diferencia, para Deleuze, no se da entre el ser y los entes sino que pasa *entre* ambos, destruyendo su identidad y comunicándolos a través de una ontología de la univocidad. Y univocidad significa aquí no que sólo hay una manera de decir el ser, sino que el ser es diferencia que se dice en *un mismo y único sentido* de sí y de sus diferencias.

Lo que procede por tanto es investigar con rigor donde radica el origen del histórico sometimiento de la diferencia a las exigencias de la representación. La conclusión a la que llega Deleuze, tras un esforzado rastreo por la historia de la filosofía, es que reside en la célebre distinción platónica entre Modelo y copia, cuya única finalidad consiste en la obtención de un criterio selectivo que permita distinguir entre copias y simulacros, es decir, entre las apariencias que están bien fundadas en tanto que mantienen con el Modelo una relación de semejanza interna, y aquellas otras que por el contrario interiorizan una disimilitud fundamental. El verdadero carácter del método de división platónico es ético-

político, ya que su objetivo consiste en seleccionar a los auténticos pretendientes entre la multitud de aspirantes a los cargos públicos de la ciudad. “Lo que Platón reprocha a la democracia ateniense es que todo el mundo pretenda cualquier cosa. De ahí su empresa de restaurar unos criterios de selección entre rivales”¹¹⁸. Lo que aparece así con toda nitidez es el auténtico problema que define al platonismo: “la medición de los rivales, la selección de los pretendientes, la distinción de la cosa y sus simulacros”¹¹⁹. De ahí la necesidad de establecer un fundamento apto para marcar la diferencia, siendo precisamente la Idea, concebida como identidad pura y sin mácula, la que en el proyecto platónico va a desempeñar dicha función. La Idea es la forma de Identidad real en tanto que *lo mismo*, siendo en dicho carácter que puede servir de modelo para la autenticación de las copias, que serán medidas por la relación de semejanza interna que mantienen con él. Con ello Platón inauguraba el modelo de reconocimiento que subyace en la *imagen del pensamiento* que ha dominado históricamente a la filosofía occidental, ya que si las copias representan a su modelo es porque mantienen con él una relación interna de *semejanza*, la relación de lo fundado con el *fundamento*, quedando descartadas todas aquellas copias – los simulacros – que son diferentes en tanto que carecen de la adecuada disposición.

El filósofo francés distingue tres instancias en el platonismo: el fundamento como esencia ideal, lo fundado como Pretendiente o pretensión y aquello sobre lo que versa la pretensión, es decir, la cualidad que el fundamento posee de modo eminente: el padre, la novia y el pretendiente. El propósito de la dialéctica platónica radica en la selección de la buena copia, aquella que guarda con el Modelo una relación de semejanza interna dado que ambas pertenecen al mismo linaje. Está claro que la comunidad de procedencia sólo puede quedar acreditada si la relación entre la copia y el ser y la verdad es análoga a la que el Modelo mantiene con ambas instancias, y dado que el ser de la copia depende su relación interna de semejanza con él, aquello que no se le asemeja – el simulacro – adquiere inevitablemente la condición de no ser. El simulacro aparece así dotado de una fundamental ambigüedad ya que, aunque aparentemente se asemeja al modelo, está construido sobre una diferencia que interioriza y presenta una esencial disimilitud con respecto a él. “La copia es una imagen dotada de

¹¹⁸ QF, 15

¹¹⁹ DR, 12

semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza”¹²⁰. Para ilustrar su tesis Deleuze acude a la enseñanza del catecismo que, en tanto que inspirado por el platonismo, nos proporciona una cara comprensión de la noción de simulacro tal y como ha sido concebido en la tradición occidental. En efecto, en el catecismo se nos dice que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios aunque, como consecuencia del pecado, haya perdido la semejanza conservando no obstante la imagen. Esta es la razón que explica el carácter demoníaco que el simulacro ostenta en la tradición platónica cristiana ya que, aunque sigue produciendo un efecto de semejanza, no remite a la identidad de la Idea, sino a una disparidad constituyente que no se deja capturar por ningún fundamento.

Muy distinto carácter reviste el simulacro en el pensamiento de Deleuze, quien lo conceptualiza como “un sistema intensivo donde lo diferente se relaciona con lo diferente mediante la diferencia como tal”¹²¹. Según el pensador francés el simulacro se construye sobre una disparidad entre series heterogéneas, un sistema de señal-signo en donde la señal es una estructura donde se reparten diferencias de potencial que comunican entre sí precisamente por su diferencia, siendo el signo aquello que fulgura cuando las dos series entran en comunicación induciendo un fenómeno de resonancia. Es cierto – concede – que hay semejanza entre las series que resuenan, aunque siempre se trata de un efecto inducido por la disparidad original que constituye las series, lo que prohíbe la asignación del papel de modelo a ninguna de ellas. El simulacro aparece así no como diferencia con respecto a una Identidad originaria y fundante, sino como resultado de la interiorización de una disparidad constituyente entre series heterogéneas cuyo carácter es intensivo, el producto del libre juego de las diferencias múltiples y divergentes que constituyen el fondo no mediatizado del que todo emerge, la profundidad intensiva y diferencial de la que surge lo que en la experiencia se da como diverso. De ahí que el simulacro sea definido por Deleuze como la verdadera forma de lo que las cosas son cuando su presunta identidad se hace añicos, el signo de la cosa en tanto que descuartizada por la diferencia que la constituye en profundidad: “Es en la diferencia donde el fenómeno se explica como signo”.¹²²

¹²⁰ LS, 259

¹²¹ DR, 438

¹²² DR, 119

De lo anterior se sigue la imposibilidad de distinguir entre modelo y copia, ya que todos son simulacros, diferencias interiorizadas que no dejan de afirmarse una y otra vez en un proceso de devenir continuo – que Deleuze identifica con el Eterno Retorno nietzscheano – en el que no subsiste ninguna identidad. La identidad y la semejanza no son por tanto originarias, sino meros fenómenos cuyo verdadero origen radica en la potencia productiva de la diferencia, de lo que resulta una consideración del simulacro como pura potencia positiva que niega tanto el original como la copia y que no deja subsistir ningún modelo. Este es precisamente el problema que Platón se plantea en *El Sofista* cuando comprende que lo que el simulacro impugna es el modelo mismo de lo Idéntico y lo Semejante del que se había servido para apuntalar el orden político de la ciudad. De ahí el veredicto acusatorio que lanza sobre el simulacro – la diferencia – y que Deleuze equipara a un verdadero “juicio de Dios” en tanto que supone la introducción en filosofía de una instancia trascendente desde la que la existencia es juzgada. Lo que mueve a Platón a rechazar el simulacro es su carácter de diferencia no ligada, de pura potencia de devenir que subvierte desde dentro la posibilidad de orden moral que la identidad en el modelo y la semejanza en la copia se encargan de garantizar.

La distinción platónica entre modelo, copia y simulacro y el modelo de reconocimiento implícito en ella es el que está en el origen de una cierta *imagen del pensamiento* que históricamente se ha encargado de domeñar la diferencia, y que ha aplastado sistemáticamente bajo la imagen de lo Mismo y lo Semejante el genuino acto de pensar y ello por razones esencialmente morales, como muy bien vio Nietzsche. Conviene aquí señalar que para Deleuze – lo mismo que para Nietzsche – la moral siempre remite en último término a la mirada acusadora de Dios en tanto supone la instauración de un orden trascendente desde el que son juzgados los modos de existencia inmanentes. “La moral es la continuación de la religión pero con otros medios”¹²³. Ese es precisamente el papel que la Idea desempeña en el proyecto filosófico de Platón, en el que no sólo sirve para apuntalar el orden político, sino para asegurar el orden de la representación del que depende la inteligibilidad del mundo. Al fin y al cabo sólo la Idea, como fundamento, puede garantizar la conexión entre el sujeto y el mundo, entre el pensamiento y la verdad. De ahí que sea preciso desembarazarse del modelo de

¹²³ NF, 138

reconocimiento y de la noción de fundamento implícita en él para poder elevarse a un pensamiento de la diferencia, es decir, para comenzar simplemente a pensar.

En apoyo de su tesis Deleuze acude a Platón quien, en un texto de la República, distinguía entre dos tipos de cosas en el mundo: las que dejan tranquilo el pensamiento o le dan únicamente el pretexto de una aparente actividad, y aquellas que fuerzan a pensar. Estas últimas no son objetos de reconocimiento, sino cosas que nos violentan, “sensaciones contrarias al propio tiempo” como dice el mismo Platón¹²⁴. El reconocimiento –la representación – congela el movimiento porque sólo así puede atraparlo entre sus redes, pero es el devenir sin medida que no se deja capturar el que violenta el pensamiento y nos fuerza a pensar. Según Deleuze, aquello que provoca la génesis del pensamiento en el pensamiento no se presenta de modo amistoso, sino más bien hostil y aunque en filosofía se haya privilegiado la figura del “amigo” ignorando las fuerzas oscuras que violentan el pensamiento, ha llegado la hora de decir que para filosofar no basta con la amistad. “El pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensar”¹²⁵. La filosofía se ha complacido históricamente en presentarse a sí misma como expresión de un Espíritu universal que se pone de acuerdo consigo mismo en cuanto a la determinación de significaciones explícitas y comunicables, es decir, como un círculo de amigos que comparten una buena voluntad común, pero es la violencia del signo sensible la que provoca la génesis del pensamiento dentro del pensamiento; no la concordia o la buena voluntad.

De lo anterior se deduce que un pensamiento que rechace los supuestos de la imagen dogmática del pensamiento no puede dar por supuesta una “buena voluntad” en el pensador y una naturaleza recta en el pensamiento, ni asumir el aire inocente que adopta la filosofía cuando se muestra como *ciencia pura* y por tanto inofensiva frente a los valores de su tiempo. Más bien parece que aquel que busca un verdadero comienzo tiene que empezar por mostrar la suficiente mala voluntad como para hacer preguntas “allí donde se da por sentado *lo que todo el mundo sabe*, tan mala voluntad que no le permite pensar ni en la naturaleza ni en el concepto”¹²⁶. Según Deleuze, la imagen del pensamiento que preside y orienta la filosofía occidental es una mera extrapolación al plano del derecho de la

¹²⁴ PLATON, *República*, VII, 523 b y ss. Citado por Deleuze en DR, 234

¹²⁵ DR, 236 y NF, 155

¹²⁶ DR, 223

opinión común según la cual entre ser y pensamiento existe una relación natural de afinidad. El problema es que de este modo se obvia no sólo la evidencia de que “los hombres raramente piensan”¹²⁷ sino que se reduce la potencia creadora y revolucionaria del pensamiento a algo tan trivial como al reconocimiento mecánico de situaciones y objetos que forman parte de nuestra experiencia cotidiana. De ahí que Deleuze afirme rotundamente que, para comenzar a pensar, hay que rechazar la sacralizada Imagen moral del pensamiento que no es pre-filosófica sino simplemente no-filosofía.

El cumplimiento de esta tarea exige el análisis del modelo trascendental implícito en la imagen dogmática del pensamiento que, como sabemos, no es otro sino el del reconocimiento según el cual conocer es resultado del ejercicio concordante de las facultades de un sujeto, planteado como una identidad, sobre un objeto que se concibe correlativamente como lo mismo en tanto que refleja la identidad subjetiva. La identidad, en el objeto y en el sujeto, constituye por tanto el supuesto básico de la representación, siendo la identidad del sujeto el fundamento formal que hace posible el reconocimiento, mientras que la identidad del objeto aparece como su contenido material. Esto nos sitúa de lleno en la cuestión del fundamento y en el papel que éste ha desempeñado a lo largo de la historia del pensamiento occidental: un papel crucial ya que no en vano es la historia de la filosofía la que nos enseña que filosofía es pensar fundamentador y pensar del fundamento. Fundar siempre es determinar, siendo éste un problema decisivo para la filosofía que ha tenido que determinar, desde su origen, por una parte el orden de los conceptos, marcando una distinción clara entre conceptos fundantes y conceptos fundados y por otra, y esencialmente, el principio que le permitiría distanciarse al fin del terreno de la *doxa*, proveyéndose así de un verdadero comienzo. Esta es la razón que ha llevado a la filosofía a perseguir incansablemente, a lo largo de su historia, el buen principio, llámese éste Ideas, Cogito o principio de razón suficiente. Contra este planteamiento Deleuze arguye que en filosofía es imposible un verdadero comienzo a menos que pueda encontrarse un fundamento que esté libre de toda clase de presupuestos, implícitos o conceptuales. Y dado que la famosa selección de conceptos fundantes implica una diferencia de status que procede de aquello de lo que la filosofía pretende distanciarse –la *doxa* – es imposible que la filosofía pueda comenzar.

¹²⁷ DR, 224

Mientras el comienzo sea pensado en base a un fundamento el pensamiento seguirá sometido a un proceso de reconocimiento inicial que toma su base del sentido común, lo que impide al pensamiento filosófico evadirse de una afinidad previa con lo que trata de pensar.

Para Deleuze sólo es posible comenzar verdaderamente cuando se excluye la idea de fundamento y se rechaza de una vez por todas el presupuesto de que el objeto del pensamiento es la identidad, porque el mundo no es idéntico ni satisface las expectativas de un sujeto pensante previamente constituido, sino heterogéneo y en continuo devenir. Ahora bien, cuestionar el supuesto básico de la filosofía que afirma que entre pensamiento y exterioridad existe de hecho y de derecho una afinidad implica toda una transformación en la forma en que la filosofía se comprende a sí misma, una renuncia a dominar el pensamiento y una aceptación de que tal vez lo que ocurre es que la actividad del pensamiento es fundamentalmente inconsciente y que sólo comienza verdaderamente a espaldas del pensador. Conviene aquí señalar que para Deleuze “pensamiento” y “razón” no son sinónimos, ya que el ámbito del pensamiento es siempre más amplio que el de la razón. El pensamiento no se reduce a la razón sino que la engloba necesariamente. De hecho, la razón es conceptuada por el pensador francés como una manifestación de la imagen abstracta del pensamiento erigida por la representación, la instancia última a la que se apela para impedirnos pensar más allá de los estrechos límites establecidos por el sentido común en cada época histórica. De ahí el reproche que va a dirigir a Kant, quien en su opinión falló lo fundamental del proyecto de crítica inmanente que en su filosofía se anunciaba al erigir la razón como juez de sí misma¹²⁸. Según Deleuze no es lo irracional, entendido como los derechos de lo dado, lo que se opone a la razón, sino el propio pensamiento en tanto constituye un dominio que va más allá de los límites que el “sentido común” establece. “Lo que se opone a la razón es el propio pensamiento; lo que se opone al ser razonable es el propio pensador”¹²⁹. Es imprescindible por tanto retomar el proyecto kantiano elaborando una crítica total que no parta de ningún supuesto previo – las facultades y su acuerdo como los elementos determinantes de una subjetividad trascendental constituyente – sino que más bien indague el elemento genético en el que el pensamiento tiene su

¹²⁸ FCK, 14 “Una crítica inmanente, la razón como juez de la razón: he aquí el principio esencial del método llamado trascendental.”

¹²⁹ NF, 133

origen. Según Deleuze el pensamiento no tiene su origen en un sujeto previamente constituido, sino “en un campo trascendental impersonal que no tiene la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva”¹³⁰, es decir, que no se parece en nada a aquello que se pretende fundar. De ahí que el punto de vista desde el que la crítica debe ser realizada no sea el del sujeto, aunque se trate de un sujeto hipostasiado, ni el de Dios, sino el de la voluntad de poder bajo la forma del Superhombre, es decir, bajo la forma superior de todo lo que existe.

La imagen dogmática del pensamiento inaugurada por Platón encuentra su continuador en Aristóteles, quien elabora una teoría del pensamiento representativo que presenta cuatro aspectos fundamentales: la identidad en la forma del concepto indeterminado, la analogía en la relación entre conceptos determinables últimos, la oposición en la relación de determinaciones en el interior del concepto y la semejanza en el objeto determinado por el concepto mismo. A diferencia de su maestro Platón, lo que preocupa a Aristóteles no es tanto la autenticación de las pretensiones y la exclusión del simulacro – el falso pretendiente – como la posibilidad de establecer un ideal clasificatorio que permita subsumir las diferencias bajo la identidad de un concepto común. Puede decirse por tanto que Aristóteles rescata la diferencia, por más que sólo en la medida en que se deja aprisionar dentro de los límites bien establecidos de la representación. Este es precisamente el papel que desempeña la “diferencia específica” en el sistema aristotélico, en donde reviste el rango de la mayor y la más perfecta. Si Aristóteles privilegia la diferencia específica en detrimento de la genérica o la meramente individual es porque se trata de la diferencia más grande que puede subsumirse en el seno de un concepto común, siendo también la más perfecta porque afecta a la esencia o la forma. La diferencia específica es el instrumento que sirve a Aristóteles para aprehender semejanzas en el seno de un concepto común, lo que no puede hacer con la diferencia genérica o la individual, que son demasiado grandes o demasiado pequeñas para servir a dicho fin. Lo que se consigue procediendo así es domeñar la diferencia sometiéndola a la identidad de un concepto común, por más que al precio de “confundir el concepto de diferencia con la diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la diferencia en el concepto en general”¹³¹.

¹³⁰ LS, 114

¹³¹ DR, 76

En la cartografía aristotélica las diferencias específicas van a quedar subsumidas en la identidad superior del concepto de la especie, mientras que los géneros se someten a la identidad de ese concepto máximo que es el ser y que, como representante de la identidad conceptual más alta, se reparte distributivamente entre todos los géneros y categorías garantizando su identidad y la de sus individuos componentes. El juicio es la instancia que opera, por analogía, la distribución repartiendo el concepto, y la jerarquización que va a garantizar midiendo los sujetos. La analogía en el juicio aparece así como el último elemento sobre el que se erige la representación, que sólo rescata la diferencia del abismo al que Platón la había condenado en la medida en que la puede confinar entre sus cuatro esquinas, a saber, la identidad del concepto, la oposición de los predicados, la semejanza en la percepción y la analogía del juicio. La identidad del ser quedaba así consagrada como el presupuesto básico que permite representar la diversidad efectiva que el ser muestra en su devenir sensible, quedando relegadas todas aquellas diferencias que no pueden ser representadas al plano de lo inesencial. La razón del proceder de Aristóteles es que sólo a este precio puede garantizarse la inteligibilidad del discurso, ya que si el ser fuese un género debería también poder predicarse de sus diferencias y siendo éstas innumerables, también los principios lo serían.¹³² La diferencia se convierte así en un concepto reflexivo, un instrumento útil capaz de realizar todo tipo de mediaciones ya que, por una parte, permite pasar de las especies que se asemejan a un género idéntico que las subsume, y por otra facilita el tránsito de los géneros respectivamente idénticos a las relaciones de analogía que estos mantienen entre sí en lo inteligible. El resultado, como sabemos ya, es que la diferencia queda sometida a las exigencias de la representación. El problema que Deleuze se plantea en este punto es si bajo todos estos aspectos la diferencia no acaba perdiendo el concepto y la realidad que le son propias. En este sentido comenta que la diferencia sólo deja de ser reflexiva para convertirse en real cuando designa catástrofes – rupturas de continuidad en la serie de semejanzas, fallas infranqueables entre series análogas – lo que viene a demostrar que bajo el

¹³² “...pues el género parece predicarse, no de la diferencia, sino de aquellas cosas de las que se predica la diferencia, v.gr., el animal, acerca del hombre, y del buey, y de todos los animales pedestres, pero no de la diferencia misma que se dice acerca de la especie. En efecto, si el animal se predicase de cada una de las diferencias, entonces de la especie se predicarían muchos animales: pues las diferencias se predicán de cada especie. Además, todas las diferencias serán, o especies o individuos, si son realmente animales: pues cada uno de los animales es una especie o un individuo.” ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 998 b, 20-27 Madrid, Gredos, 1982, Trad. cast.: Tomás Calvo Martínez.

equilibrio aparente de la representación actúa un fondo intensivo y diferencial que no se deja domeñar.

El propósito declarado de Deleuze de afirmar la diferencia como tal le lleva a oponerse polémicamente a todas aquellas filosofías que conciben el ser bajo el signo de la analogía y que se caracterizan por un doble movimiento, ya que por una parte piensan el Ser como algo común y por otra niegan que se diga en un mismo sentido de todo aquello a lo que se atribuye. Para el filósofo francés la única proposición ontológica es la que establece la univocidad del ser. No puede ser de otro modo ya que la analogía presupone siempre un término eminente con respecto al cual todos los demás aparecen como derivados, siendo precisamente esto lo que hay que recusar. Ya hemos visto que la imagen dogmática del pensamiento inaugurada por Platón y sistematizada posteriormente por Aristóteles concibe el ser bajo el signo de la analogía. Según Aristóteles el ser se dice de diferentes maneras: una eminente para la sustancia y otra espuria para sus accidentes (diferencias), lo que significa que el ser de las diferencias depende analógicamente del ser de la sustancia. El problema de este planteamiento radica en su impotencia para dar cuenta de los individuos realmente existentes, ya que lo único que se retiene de lo particular son los aspectos generales (la forma y la materia) sin que se pueda explicar en qué consiste su individualidad. La dificultad radica en que se buscan los factores individuantes en los elementos concretos de los individuos constituidos, lo que inevitablemente conduce al fracaso, ya que el principio fundante no puede calcarse sobre lo que está llamado a fundar. En efecto, siempre que partimos de lo condicionado hacia un fundamento que desempeña el papel de condición entramos en un círculo vicioso ya que el pretendido fundamento no es sino la condición de posibilidad de aquello que pretende fundar y que en dicho carácter depende estrechamente de él. Lo que hemos visto anteriormente con ocasión a la crítica de la imagen dogmática del pensamiento que impide pensar.

Bajo la imagen triunfal que la historia de la filosofía ha construido de sí misma, Deleuze encuentra otra ontología menor que hunde sus raíces en una tradición más antigua que la aristotélica ya que se remonta a Parménides y que, contra Aristóteles, afirma la univocidad del ser. Dicha tradición, que pasa por el estoicismo, encuentra su expresión más próxima en las filosofías de Duns Escoto, Spinoza y Nietzsche. Examinemos, en primer lugar, la solución de Escoto al

problema de la individuación, tema que había sido objeto de múltiples controversias en el seno de la Escolástica, y que él va a dirimir recurriendo a un principio al que denominará *haecceitas* o “última realidad del ente”, y cuya función es restringir y circunscribir la *naturaleza común*, que es indiferente a lo individual y a lo universal, dentro de los límites de un individuo determinado. Este vocablo, que Deleuze adoptará en *Mil Mesetas* como homenaje al pensamiento del Doctor Sutil, sirve para indicar la determinación última y completa de la materia, de la forma y de su compuesto, que es real y se añade realmente a la sustancia que constituye la naturaleza común de todos los individuos, aunque no se diferencia numéricamente de ellas. En el pensamiento de Escoto la naturaleza común y la *haecceitas* no son dos realidades numéricamente distintas, aunque sean realmente distintas. La distinción que Escoto introduce excluye la separación y la diversidad numérica de los términos distintos, y no es una pura distinción de razón sino una distinción real. Tal es la *distinción formal*, que él sostiene que existe entre la naturaleza y la entidad de un ser cualquiera, entendiendo por naturaleza la sustancia común indiferente y por entidad la completa realización del individuo como tal. La distinción formal es una distinción real, puesto que se funda en el ser o la cosa, pero no es necesariamente una distinción numérica ya que se establece entre sentidos o razones formales que pueden dejar subsistir la unidad del sujeto al cual se atribuyen. La segunda distinción que Escoto introduce, la modal, va a permitirle explicar el modo en que la sustancia se relaciona con los atributos y con las variaciones intensivas – los modos – que constituyen sus modificaciones. El ser es concebido así como un ser unívoco que no sólo implica formas cualitativas o atributos distintos, sino que asimismo se vincula con grados individuantes que aunque de hecho constituyen variaciones – diferencias – de su modo de ser, no modifican su esencia. Estas conclusiones, a las que Duns Escoto llega movido por su fidelidad al espíritu del aristotelismo, le enfrentan polémicamente con Tomás de Aquino para quien el ser, que es el objeto propio de la Metafísica, está más allá de todas las categorías y de todas las determinaciones genéricas, siendo por tanto trascendente, mientras que en Escoto la noción de ser es común a todos los seres existentes, siendo por tanto unívoca y no análoga.

Este es precisamente el punto que interesa a Deleuze, ya que la afirmación de la diferencia como tal precisa de una doctrina que afirme la univocidad del ser siendo en este sentido como hay que entender su reavivación de la polémica

medieval de la que hemos trazado un esbozo. La razón que lleva a Deleuze a oponerse a la teoría de la individuación por analogía es, como sabemos ya, que conlleva la posición de un ser eminente – la Sustancia en Aristóteles, Dios creador en el cristianismo – con respecto al cual todos los otros modos de ser – las diferencias – se convierten en derivados. Por ello es preciso postular que el Ser no sólo se dice en un solo y mismo sentido, sino que se dice en un solo y único sentido de todas sus diferencias individuantes, aunque dichas diferencias sean numéricamente distintas. Ello exige pensar el Ser como aquello que consiste precisamente en las diferencias que le constituyen y cuya univocidad no se altera por más que las modalidades individuantes en las que se expresa sean distintas. Lo propio del Ser – afirma rotundamente Deleuze – es diferir, siendo precisamente en este sentido en el que se afirma de todo lo que difiere, es decir, de todas las diferencias.¹³³ El problema de Escoto y su límite radica en su fidelidad a una perspectiva teológica, que no le permitió extraer todas las consecuencias que se encontraban implícitas en su planteamiento. En efecto, en el pensamiento de Escoto Dios creador no es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí, siendo esta posición la que mantiene su doctrina atrapada en el plano de la trascendencia. La univocidad exige, sin embargo, que el ser unívoco se relacione de modo esencial e inmediato con los factores individuantes que, para Deleuze, no son los individuos constituidos tal y como se dan en la experiencia, sino el principio trascendente y nómada que es contemporáneo del proceso de individuación y que es subsidiario tanto de la constitución de los individuos como de su disolución efectiva. Estos factores individuantes a los que Deleuze alude y que en su pensamiento reciben el nombre de “singularidades” son modalidades intensivas del ser que tienen la propiedad de pasar de un individuo a otro y de comunicarse bajo las formas y las materias.

La noción de singularidad va a servir a Deleuze para explicar la génesis de los diversos tipos de seres que pueblan el plano de organización actual a partir de un plano de composición previo – virtual - del que derivan. Conviene aquí precisar qué es lo que Deleuze entiende por “singularidades” aunque ello suponga dar un rodeo en nuestra exposición. En *Lógica del sentido* las singularidades son conceptualizadas como “diferencias libres” que corresponden a series

¹³³ “Es el ser el que es Diferencia, en el sentido en que él se dice de la diferencia. Y no somos nosotros los que somos unívocos en un Ser que no lo es; somos nosotros, es nuestra individualidad la que permanece equívoca en un Ser, para un Ser unívoco.” DR, 93

heterogéneas que se organizan y distribuyen en un sistema provisto de una energía potencial. Dichas singularidades, cuyo carácter es intensivo y que como la *haecceitas* escotista son indiferentes a la universalidad y a la individualidad, resuenan entre sí dando origen a un plano trascendental virtual-real que Deleuze identifica con el verdadero mundo dionisiaco, el mundo de la voluntad de poder, es decir, de energía libre y no ligada del que hablaba Nietzsche. Siguiendo a nuestro filósofo, son justamente estas singularidades nómadas las que en el discurso de Nietzsche, “un discurso que no es el de la forma pero tampoco el de lo informe, sino de lo informal puro”¹³⁴ son designadas como “superhombre”, es decir, como el tipo superior de todo lo que existe. Esta noción, que reviste un carácter central en la ontología deleuziana, es tributaria del pensamiento de Leibniz ya que éste fue el primero – como Deleuze reconoce explícitamente – en concebir una teoría filosófica de las singularidades a partir del dominio de las matemáticas. Una aproximación intuitiva a lo que Leibniz y Deleuze entienden por singularidad se obtiene cuando, en vez de oponer lo singular a lo universal, como hace la lógica tradicional, se contrapone a lo regular u ordinario: la singularidad es lo diferente, lo que se sale de la regla. Son las matemáticas las que proporcionan nuevamente el modelo cuando establecen la distinción entre lo singular y lo ordinario a propósito de ciertos puntos de una curva, siendo los puntos singulares aquellos que se encuentran en la vecindad de los anteriores y que constituyen, de hecho, la serie que los prolonga hasta las proximidades de otra singularidad, engendrándose en ésta otra serie que a veces converge y a veces diverge con respecto de la primera. Según Deleuze, en la filosofía de Leibniz los puntos singulares o relevantes son las mónadas, que en el continuo de un mundo posible actúan como centros de convergencia, puntos singulares donde converge una multiplicidad de series.

Retomemos el problema que acucia a Deleuze: la necesidad de establecer una doctrina de la univocidad del ser que le permita la afirmación de la diferencia como tal. Dadas las limitaciones de la doctrina escotista, Deleuze buscará en un segundo momento y en otro pensador, a saber en Spinoza, los elementos que necesita para su propósito. La sección histórica de la tesis doctoral de Gilles Deleuze se abre precisamente con la discusión que Spinoza sostiene con Descartes acerca de la distinción real y la distinción numérica, cuyo resultado es la

¹³⁴ LS, 123

afirmación de la diferencia como el motor interno de la dinámica del ser. De la lectura de la *Ética* Deleuze va a extraer dos conclusiones fundamentales, a saber, que *una distinción numérica no puede ser una distinción real*, lo que equivale a afirmar que no hay dos individuos iguales, y que *una distinción real nunca es numérica*, argumento del que se sirve Spinoza para demostrar frente a Descartes que hay una sola sustancia para todos los atributos, o lo que es lo mismo, la univocidad del ser. En la interpretación de Deleuze los atributos spinozistas se comportan como grados de intensidad que constituyen las expresiones del ser que, en todas partes, se expresa siempre con la misma voz. Dado que cada uno de los atributos expresa el ser de un modo diferente pero en el mismo sentido, ello implica la afirmación absoluta de las diferencias en que consiste el ser. Deleuze explica esto con los términos de la filosofía medieval citando a Nicolás de Cusa: “Dios es la complicación universal, en ese sentido todo está en él; y la explicación universal, en ese sentido está en todas las cosas”.¹³⁵ Extraer las debidas consecuencias de todo esto exige la afirmación, que Spinoza no elude, de que Dios está plenamente expresado en el mundo de los modos, sin reservas, participando los modos plenamente también, a través de las formas comunes de los atributos, de la sustancia divina. Nos encontramos por tanto ante una doctrina de la inmanencia que afirma la univocidad del ser, ya que en el sistema de Spinoza toda jerarquía queda negada en la medida en que “el ser como tal se dice en un solo y único sentido de la sustancia y los modos, aunque los modos y la sustancia no tengan el mismo sentido, o no tengan el ser de la misma manera”¹³⁶. La sustancia aparece ahora como el único y mismo designado para todos los atributos, que se comportan como sentidos cualitativamente diferentes, siendo también el común expresado de todos sus modos conforme a su grado de potencia. La sustancia spinozista es singular y notable, siendo su singularidad resultado de la diferencia interna que la constituye, lo que equivale a decir que consiste en sus diferencias, siendo precisamente este aspecto de la filosofía de Spinoza el que interesa resaltar a Deleuze. Y es así como Spinoza permite a Deleuze plantear la reflexión sobre la genealogía de la sustancia, la investigación sobre los principios del ser cuyo despliegue constituyen la realidad efectiva de todo lo que existe.

¹³⁵ SPE, 171

¹³⁶ DR, 95

No es Spinoza el único aliado que encuentra Deleuze en su esfuerzo por afirmar la diferencia. En el ensayo que dedica a Bergson en 1953 Deleuze afirma lo siguiente: “Pensar la diferencia interna como tal, como pura diferencia interna, llegar al puro concepto de la diferencia, elevar la diferencia a lo absoluto: tal es el sentido del esfuerzo de Bergson”¹³⁷. Lo que encontramos aquí es una afirmación del carácter ontológico de la diferencia y del papel fundamental que desempeña en el fundamento del ser. Según Deleuze, tanto en Bergson como en Spinoza el carácter esencial de la diferencia es, por un lado, su causalidad interna y por otro, su inmersión en lo absoluto. Esta causalidad interna es precisamente la que anima la distinción real del ser, la diferencia absolutamente positiva que constituye el fundamento del ser en sí mismo así como el de todas las diferencias que caracterizan al ser actual. La aproximación de Bergson a Spinoza, quien concebía la sustancia única como un ser productivo y expresivo, dotado de una dinámica causal eficiente e interna que le convierte en causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí, permite a nuestro filósofo concebir el ser como diferencia que se dice en un mismo sentido de sí y de sus diferencias: “Decir que la esencia de Dios es potencia es decir que Dios produce una infinidad de cosas, en virtud de esa misma potencia por la que existe. El las produce, pues, como él existe”.¹³⁸ La distinción de la sustancia de Spinoza es resultado – igual que la *duración* bergsoniana – de la diferencia que entraña en su constitución y no de su diferencia con alguna otra cosa exterior, con lo que se logra que la diferencia quede elevada a lo absoluto, liberada al fin de toda subordinación.

Lo que hay que explicar ahora es el proceso de producción de los individuos existentes a partir de un ser unívoco que sólo consiste en sus diferencias, siendo la pareja virtual-actual – que Bergson empleaba para explicar el tránsito de lo Uno a lo múltiple – el instrumento conceptual del que Deleuze va a servirse para abordar esta compleja cuestión. El par virtual-actual juega un papel fundamental en la ontología deleuziana, ya que constituye la clave del estatuto diferencial de la Idea, así como de la doble lectura del tiempo – cronológico y ordinal – de la que nuestro filósofo se sirve para transformar tanto el estatuto del individuo como el de la subjetividad. Conviene matizar que, en el pensamiento deleuziano, lo virtual no se identifica con lo posible, ni lo actual con

¹³⁷ Artículo publicado en 1953 en *Les Études bergsoniennes*, vol. IV. Recopilado en “La Isla Desierta y otros textos”, Valencia, Pretextos, 2005, p. 54. Trad. cast.: José Luis Pardo.

¹³⁸ SPE, 88

lo real, ya que tanto lo virtual como lo actual son reales, radicando la diferencia entre ambos en que lo posible puede realizarse o no en el futuro, mientras que lo virtual siempre es real, por más que pueda carecer de existencia actual. Deleuze insiste tanto en este análisis porque en él se juega el proyecto entero de la filosofía de la diferencia, ya que el par posibilidad-realidad, al estar regido por los principios de semejanza y limitación, elimina cualquier referencia a la divergencia y a la creación. Lo posible, en el fondo, no es más que lo real desde el punto de vista de la representación. Lo virtual, sin embargo, sólo deviene real a condición de crear sus propios términos de actualización, ya que lo actual no se asemeja a lo virtual que encarna, siendo éste precisamente el proceso que sigue la Idea en su proceso de diferenciación. El argumento que Deleuze esgrime que es la *duración* – el ser virtual bergsoniano – es una multiplicidad heterogénea que no puede ser pensada en términos de identidad, lo que impide plantear aquello que produce – lo actual – en términos de semejanza. De ahí la importancia que la filosofía de Bergson reviste para nuestro filósofo, ya que en ella el proceso de diferenciación que preside la actualización de ser virtual – la Idea, en terminología de Deleuze – aparece como una producción positiva de la actualidad y multiplicidad del mundo que se realiza en el tiempo, una auténtica creación que siempre involucra la diferencia.¹³⁹ No hay que pensar, sin embargo, que lo virtual sea un segundo mundo ya que no existe fuera de los cuerpos aunque no se asemeje a su actualidad. Lo virtual no es el conjunto de posibles, sino aquello que los cuerpos implican, aquello de lo que los cuerpos son la actualización. Pero la abstracción comienza cuando se separa al cuerpo de lo virtual que implica, cuando sólo se retiene la apariencia desencarnada de una pura actualidad (la representación).

En *Diferencia y repetición* Deleuze llama Ideas a las multiplicidades que coexisten en un plano de composición que es anterior lógicamente al plano de organización en el que se producen los individuos. Las Ideas son estructuras constituidas por un complejo de “relaciones diferenciales” y por “singularidades” determinadas por dichas relaciones. Las singularidades, como sabemos ya, son diferencias libres, elementos pre-personales y a-subjetivos que no son divisibles ni indivisibles, sino individuales, lo que quiere decir que nunca se dividen sin cambiar de naturaleza. Dichas singularidades, al entrar en relaciones diferenciales

¹³⁹ “Una multiplicidad no numérica, por la que se define la duración, se hunde en otra dimensión puramente temporal y no ya espacial: va de lo virtual a su actualización, se actualiza creando líneas de diferenciación que corresponden a sus diferencias de naturaleza.” B, 41

entre sí, constituyen los términos de series que entran en resonancia a su vez, siendo el resultado de este proceso la Idea como multiplicidad y acontecimiento. Las singularidades son concebidas por Deleuze como intensidades en cuanto envuelven un grado de intensidad, de lo que se sigue una definición de los sistemas diferenciales – las multiplicidades-Ideas – como sistemas intensivos. La intensidad desempeña un papel fundamental en la filosofía de la naturaleza elaborada por Deleuze, ya que constituye el principio rector que preside el proceso de individuación.

Hecha esta somera aclaración, indispensable para facilitar la comprensión del complejo entramado conceptual de Deleuze, podemos retomar la cuestión que nos ocupa: la afirmación de la diferencia como tal. En la doctrina de Spinoza y pese a su innegable grandeza, Deleuze encuentra una insuficiencia ya que subsiste una cierta eminencia de la sustancia con respecto a los modos, que sólo pueden expresar su esencia por medio de los atributos. Sería preciso sin embargo, para que la inversión categorial fuese total, que la sustancia se dijese como tal de los modos, y solamente de los modos, sin necesidad de recurrir a la mediación de los atributos, es decir, que la identidad cediese su lugar a la diferencia, y el ser al devenir. Esta revolución correrá a cargo de Nietzsche en cuya doctrina del Eterno Retorno Deleuze va a encontrar el momento culminante en el que la diferencia queda afirmada. Concretamente el juego de los dados concebido por Nietzsche, con sus dos momentos imbricados, el lanzamiento y la caída, es interpretado por el filósofo francés como la alternativa que Nietzsche propone a la dialéctica de lo Uno y lo Múltiple en la que se ha enredado históricamente la filosofía. Desde esta posición, el primer momento del juego, el lanzamiento de los dados, es concebido como la afirmación de la multiplicidad y el devenir que rigen en el ámbito virtual, mientras que la caída concierne a la composición provisional de una unidad, que no afirma un orden preformado inexistente, sino que constituye una organización original, un acto de verdadera creación. El juego de dados de Nietzsche equivale por tanto a la afirmación absoluta de la diferencia, ya que es ella la que preside la tirada de dados y la que retorna en cada nueva combinación. De modo coherente con lo anterior, Deleuze interpreta la doctrina del eterno retorno nietzscheano como la exposición del único modo de ser que conviene al devenir, que es justamente el de retornar, bien entendido que lo que retorna nunca es el ser ni lo

mismo, sino que es el retorno mismo el que constituye el ser como devenir y diferencia.¹⁴⁰

No obstante lo anterior, Deleuze es plenamente consciente de que el pensamiento del eterno retorno nunca fue desarrollado explícitamente por Nietzsche y que su propia formulación resulta controvertida y polémica. En este sentido señala que en las raras ocasiones en que Nietzsche alude al eterno retorno en el *Zarathustra* no parece sino quedarse en su contenido manifiesto: “el eterno retorno como lo Mismo que hace volver a lo Semejante”¹⁴¹ de modo que parece coincidir con la noción de eterno retorno común en la antigüedad. Sin embargo, Deleuze nos invita a medir la distancia que separa la concepción de los antiguos de la vislumbrada por el pensador alemán. La primera presupone la identidad en general de aquello que se supone que retorna: se trataría de un ciclo de semejanzas que se repite, es decir, de una ley de la naturaleza que, por una parte, atañe a la repetición de un mismo proceso relativo a los elementos cualitativos (eterno retorno físico), mientras que por otra asegura el retorno de los cuerpos celestes incorruptibles a la misma posición (eterno retorno astronómico). Esta noción se nutre por tanto de los mismos elementos que la representación: identidad, semejanza y generalidad mediante los cuales el ser vuelve a retornar, siguiendo los ciclos de las estaciones, las cosechas y los astros.¹⁴² Nietzsche, por su parte, va a proclamar que la doctrina del eterno retorno es su más alto pensamiento, cosa que no deja de extrañar en un pensador que conocía tan bien a los griegos. La explicación de Deleuze es que Nietzsche sabía perfectamente que su doctrina en ningún caso constituía la afirmación de una mismidad, de una semejanza o de una igualdad. El eterno retorno no es para Nietzsche una ley de la naturaleza sino la afirmación de la potencia de metamorfosis que corresponde al fondo caótico del que la naturaleza, como ámbito de los reinos y las leyes, emerge secundariamente. En la lectura de Deleuze el eterno retorno es planteado como el principio de repetición que asegura el regreso de la Diferencia, es decir, como una afirmación gozosa del devenir, siendo precisamente este carácter afirmativo del eterno retorno el que impide que ninguna cosa vuelva, al menos en su identidad. De esto se sigue que las cosas sólo pueden abrirse a la única identidad, que es la de lo Mismo en cuanto eterno retorno de la diferencia, a condición de quedar

¹⁴⁰ NF, 72

¹⁴¹ LS, 265

¹⁴² DR, 386-387

descuartizadas en sus diferencias mientras sus presuntas identidades se hacen añicos, de lo que se deriva, inevitablemente, la aniquilación de todo lo que en cuanto dado “de una vez por todas” excluye el devenir y el azar.

Por último y para terminar, nada mejor que escuchar a Deleuze:

El ser se dice según formas que no rompen su unidad de sentido, se dice en un solo y mismo sentido a través de todas sus formas... Pero aquello de lo que se dice difiere, aquello de lo que se dice es la diferencia en sí misma. (...) Sólo allí resuena “¡Todo es igual!” y “¡Todo retorna!”. Si bien el “Todo es igual” y el “Todo retorna” no pueden decirse sino allí donde se ha alcanzado el límite extremo de la diferencia. Una sola y misma voz para todo lo múltiple de las mil vías, un solo y mismo océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. A condición de haber alcanzado, para cada gota y en cada vía, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraza y los hace retornar, girando sobre su extremo móvil.¹⁴³■

¹⁴³ DR, 476