



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA CUAJIMALPA
POSGRADO EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**Identidad y Subjetividad: Construcción de estructuras
morales en Deleuze y Hegel**

Idónea Comunicación de Resultados
para obtener el grado de
Maestro en Ciencias Sociales y Humanidades

Presenta:

Daniel Romero Andrade

Director:

Dr. Jorge Lionel Galindo Monteagudo
CVU: 202925

Comité tutorial:

Dra. Zenia Yébenes Escardó
CVU: 49450

Sinodales:

Dra. Zenia Yébenes Escardó
CVU: 49450

Dr. José Agustín Ezcurdia Corona
CVU: 200877

Ciudad de México, marzo de 2021

Agradecimientos

A todas las personas que considero mi familia y que al estar presentes en mi vida han transformado quien soy y como pienso.

A la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Cuajimalpa que me dio la oportunidad de enriquecerme académicamente dentro de sus aulas y de desarrollar un proyecto de investigación único en su forma.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por brindar el apoyo económico que posibilitó la elaboración de mi proyecto de investigación.

A mis maestros dentro y fuera de la UAM, porque gracias a ellos se han abierto nuevos mundos frente a mis ojos, tienen mi admiración y respeto.

A mis lectores Zenia y José por tomarse el tiempo de revisar el trabajo y aportar con sus ideas para desarrollos futuros.

A mi director Jorge Galindo por el apoyo, la comprensión y la confianza que depositó en mí, sin su participación no habría podido llevar a buen término el trabajo. Gracias por todas las lecturas y aportaciones, pero principalmente gracias por ser una gran persona.

A mis compañeros de generación por las discusiones, ideas y comentarios, enriquecieron mi paso por las aulas de la maestría.

A mis nuevos amigos, Morton, Anabel, Cuauhtémoc, Ana y Alejandra, por los buenos momentos durante la maestría, yo pienso que ir a la escuela no solo es para aprender, es para conocer gente, conocerlos ha sido una de las experiencias más valiosas.

Finalmente, te agradezco Alejandra por tus revisiones, por el tiempo que compartimos durante este proceso, gracias por la buena suerte de conocerte y compartir la vida juntos.

Dedicatoria

Este trabajo es el resultado de muchas fuerzas que se combinan en un solo momento. La de mi madre Guadalupe, mi primera maestra, es en su esfuerzo, conocimiento y atenciones que encontré un sentido para la vida. La de mi hermana Elsy, quien me muestra en todo momento el valor de ir más lejos cada día enfrentándose a toda crítica y expectativas. La de mi abuela Guadalupe, que con un trabajo incesante de más de sesenta años ha logrado que todos sus nietos tengan la educación que ella no tuvo. La de mi padre Alfonso, quien dejó su vida para sus hijos y en nuestro cuerpo queda mantener todos los aprendizajes legados, sin ti yo no sería.

Con amor, a mis padres.

Índice

Introducción.....	3
I Sobre la crisis del sentido y la voluntad de igualdad	3
II Acerca de la estructura del texto.....	20
Capítulo 1: De la construcción de la identidad, un devenir moral: Hegel.....	25
Un breve apunte sobre la moral	25
Del ser en sí al ser mediado, la inauguración de la conciencia.....	28
Nota sobre la negatividad	33
Autoconciencia e identidad.....	35
El espíritu, el camino a la ética y la moral	45
Un acercamiento a la <i>Filosofía del Derecho</i>	50
Sobre la lectura de Hegel, conclusiones y consideraciones	54
Capítulo 2: Inmanencia, vitalismo y subjetividad: Deleuze	61
El surgimiento de un volcán, o de la formación de subjetivaciones en Deleuze....	62
Introducción al estudio de <i>Diferencia y Repetición</i>	65
Inmanencia.....	71
La filosofía de la diferencia pura.....	72
La moral como superación del obstáculo o afirmación del deseo en la inmanencia	80
¿Qué es un dispositivo?	87
Subjetividad y subjetivación	89
Conclusiones, un acercamiento al pensamiento deleuziano.....	93
Capítulo 3: Dialogo entre dos filosofías.....	97
Sobre Deleuze y Hegel en la investigación filosófica.....	97
Encuentros entre lo diferente y lo único.....	102
Breves conclusiones sobre la polémica	126
Capítulo 4: Conclusiones: El dialogo como formación de una constelación.....	129
Una lectura de la diferencia como positividad y como negatividad.....	129
Entre dos diferencias	134
La moral en medio del debate.....	138
De la identidad y la subjetividad	141
Una nota final	148
Bibliografía.....	152

Nada sucede dos veces
ni nunca ocurrirá.
Nacimos sin experiencia,
moriremos sin rutina.
Aunque fuéramos los alumnos
Más torpes en la escuela del mundo,
nunca repasaremos
ningún verano o invierno.
Ningún día se repite,
no hay dos noches iguales,
dos besos que dieran lo mismo,
dos miradas en los mismos ojos.
Ayer alguien pronunciaba
tu nombre en mi presencia,
como si de repente cayera
una rosa por la ventana abierta.
Hoy, cuando estamos juntos,
vuelvo la cara hacia el muro.
¿Rosa? ¿Cómo es la rosa?
¿Es flor? ¿O tal vez piedra?
¿Y por qué tú, mala hora,
te enredas en un miedo inútil?
Eres, pues estás pasando,
pasarás —es bello esto.
Sonrientes, abrazados,
intentemos encontrarnos,
aunque seamos distintos
como dos gotas de agua.

Nada dos Veces. Wisława Szymborska, 1957

Introducción

I Sobre la crisis del sentido y la voluntad de igualdad

El caleidoscopio vital que muestra las tonalidades componentes del ser humano en el siglo XXI está atravesado por una palabra fundamental: crisis. Crisis ambiental, crisis económica, crisis laboral, crisis personal, crisis de violencia, crisis del sentido. Vivir a principios del siglo XXI es vivir en crisis, es estar constituido por la mayor capacidad expresiva de posibilidades, uno “puede decidir” con qué operadores e interlocutores quiere relacionarse, es capaz de adherirse a nodos informáticos que respaldan cualquier idea o forma de vida; en esta época ser múltiple ya no es ciencia ficción, es la realidad cotidiana de todos aquellos con acceso a las tecnologías de la información y la comunicación, podemos despertarnos pensando en la cultura más lejana del mundo e irnos a dormir cobijados con la voz de nuestra madre aunque esté asentada al otro lado del planeta.

Aun con la inmensidad de opciones que se nos presentan estamos en crisis porque tener opciones no implica saber cómo vivir en medio de ellas, porque tener más posibilidades de decidir nos vuelve más “responsables” de lo que elegimos, porque ver las “opciones” no implica que estén a nuestro alcance, porque pese a la oferta de posibilidades los operadores con los que nos relacionamos son extremadamente limitantes. En la sociedad de masas en la que se produce información a toda velocidad, estamos atravesados por discursos e ideologías¹ en constante reproducción, los ideales de éxito, fracaso, valor y del deseo se discuten en el marco

¹ Es importante retomar la distinción que hace Wendy Brown en *States of injury* entre ideología y discurso (p. 142) ya que habla de dos formas de imposición de un modelo moral que parte de un sistema de pensamiento. Brown relaciona la ideología con una forma de ser que se establece desde afuera del sujeto y que se reproduce y naturaliza por medio de instituciones sociales; mientras que pone al discurso como una construcción de mayor abstracción que penetra en la forma que se determinan los sujetos a si mismo dentro de un modelo de pensamiento social. Ambas son importantes porque van constituyendo a lo sujetos tanto interna como externamente, haciendo que sea muy difícil desmarcarse de una forma moral ya determinada.

de lo público y se imponen sobre las voluntades particulares; en el siglo del mayor exceso de individualidad los deseos se fabrican de forma genérica².

Las contradicciones, no obstante, no le pertenecen solamente al siglo XXI, por lo que se vuelve necesario preguntar: ¿Dónde está la diferencia que le da identidad? ¿Qué ocasiona la crisis del sentido? ¿Cuáles son los principales operadores del deseo?

Yo salgo a la calle y observo dolor, observo enojo, siento la tristeza de la gente que camina a lado mío ¿ansiosos, angustiados, deprimidos? ¡Cómo podemos clasificar a la gente en pequeñas cajas que determinan quienes son marcándolos por la amplitud del continuo de sus vidas! Yo no logro hacerlo y aun así me siento interpelado por las emociones que se me presentan de manera cotidiana. El niño de la calle que se atraviesa en mi camino buscando una moneda para comer o para llevársela al adulto que lo lanza tan temprano en el mundo laboral; la mujer que cruza la calle al sentir mi presencia, siempre he caminado rápido y sumado a mi ser masculino de un metro con ochenta centímetros, por qué tomar riesgos; los automovilistas decidiendo que llegar al no lugar a donde van tiene más importancia que la seguridad de quienes vamos atravesando; la multitud que soporta el transporte abigarrado aferrándose a la imagen multimedia presentada por el interlocutor visual que conecta el movimiento de su mano con su pensamiento. En una ciudad donde circulan diariamente más de 20 millones de personas, es normal encontrar un accidente o dos, un pleito callejero, personas en situación de calle, historias de violencia reproducidas, mediatizadas hasta el agotamiento de la sensibilidad. ¿Normal? Acaso perdimos la capacidad de cuestionarnos si queremos vivir en estas condiciones.

Al ser psicólogo, uno escucha muchas historias, la gente pasa de ser números en estadísticas a actores reales de su vida, casi como si intuyeran tu profesión se te acercan a platicarte algo, que si su día fue bueno, que si su jefe es un despiadado,

² Alvinsch (2018) en su videoensayo sobre la música del rapero Residente, nos habla sobre la diversidad en la construcción de la experiencia artística, poniendo énfasis en la pluralidad que constituye las voces dentro de Latinoamérica, pese a lo cual la región exporta al mundo una monotonía musical anclada en el género Urbano.

que si su hijo está en el hospital, que si necesitan dinero, que si no se encuentran en medio de todo, que si nadie los escucha. ¿Quién escucha? Sucede que estamos tan inmersos en nuestro trabajo, en nuestras metas, en nuestros deseos, buscando los diez pasos para conseguir el éxito o preguntándonos constantemente por qué no somos suficiente. Diciéndonos continuamente al oído: necesitas producir más³; preguntándonos hasta que causa angustia ¿por qué trabajando todo el día aún no somos ricos? Dónde quedo el sueño de tener una casa propia, de viajar al extranjero, de andar en coche de lujo. ¿Dónde se ocultan las lágrimas? Al final del día, nuestras frustraciones van a parar en tragos genéricos del veneno más satisfactorio, es más fácil enajenarse a uno mismo en la fantasía Hollywoodense, en las mega producciones de Netflix y el mundo Disney⁴ que afrontar el deseo de esa carencia que marca nuestro trasiego por la existencia.

Con las redes sociales donde todos los cuerpos y los días están destinados a ser perfectos, memorables, únicos, tenemos el privilegio de capturar en la tesitura repetida de la imagen instantánea nuestra capacidad de encarnar el deseo del otro. Quizá así podemos llenar el vacío que nos aqueja al escuchar la alarma, desplazada del patio de la fábrica o de la iglesia a la comodidad de nuestro dispositivo móvil; cómodamente marcando el inicio de la jornada laboral que con buena suerte nos ocupara ocho horas de la vida y con mala implicará salir en medio de la obscuridad para regresar a casa rodeados de tinieblas ¿dónde encontramos la luz que marque

³ Aunque el modelo neoliberal que analiza Wendy Brown (2016) ya no está sustentado principalmente en la capacidad productiva de los sujetos que viven en él, aún está ampliamente difundida la idea liberal de la capacidad de éxito y emancipación del medio social empobrecido por medio del trabajo, por lo que al igual que “El neoliberalismo es un modo distintivo de razón, de producción de sujetos, una “conducta de la conducta” y un esquema de valoración” (p. 11), el liberalismo cumple con funciones similares. La convivencia de ambos esquemas en la construcción de sujetos no puede obviarse en nuestras sociedades ya que la culpa del fracaso no se le atribuye a factores especulativos o financieros, sino a la incapacidad personal para trabajar.

⁴ Quetzal (2019), en su serie de videos sobre la relación de Disney con la industria cultural, nos habla sobre la monopolización de la cultura de masas que va de la mano con el capitalismo de consumo. Dicho suceso es importante ya que, además de provocar la limitación de las posibilidades de expresión cultural de la diferencia, también se convierte en una imposición casi monolítica de las formas de deseo a las que tiene acceso la mayor parte de la población, volviendo a medios de expresión artísticos como el cine meros mecanismos de reproducción de los modelos de consumo y deber ser social.

el horizonte? Con el constante flujo de mensajes nos sentimos atados a los otros, llenando los espacios de soledad con la calidez de nuestros amigos en la red.

¿Cómo es posible sentirse deprimidos? será que estamos mal de la cabeza, estamos obligados a ser felices⁵. Mi abuela siempre me recuerda que tenemos tanto que agradecer - *seguimos vivos, tenemos que comer* -, a sus 70 años sigue trabajando, ¿es posible que ella no se esté esforzando lo suficiente! Somos culpables de nuestros deseos, somos responsables de nuestras carencias. Si quiero una lata de frijoles, es inevitable sentir culpa por la basura que produzco, por no tener tiempo de preparar las legumbres como me enseñó mi tía, trabajando en una tienda por dos años he notado como cada vez se venden más salsas embotelladas, la Costeña, Herdez, doña Chonita, Babatochi. Le pregunto a los niños de una unidad de clase baja donde se ubica ese trabajo si saben cómo prepararla en casa; al parecer su madre considera que es más fácil darles diez pesos para tener una salsa fabricada industrialmente que tener el tiempo de enseñarles a preparar los alimentos. Veo tamales, pozole, sopos, tortillas de maíz, carne al pastor en las vitrinas del negocio y me paso con refresco la rabia acumulada en la garganta de pensar cómo se pierden las tradiciones inmateriales en procesos industriales.

Quizá no debería estar sorprendido, recuerdo el cuento de Italo Calvino *La aventura de un matrimonio*⁶, ya en los sesenta que escribió este breve relato él sabía que ni siquiera el amor puede salvarse de ser enajenado al tiempo de trabajo en un mundo donde la producción tiene más importancia que el sentido. En un mundo donde volverse el modelo más apetecible para el mercado laboral que tenemos enfrente es más importante que procurar nuestras relaciones, que cuidar al otro quien en el neoliberalismo aparece enfrente nuestro solo como competencia, no somos libres de apelar al tiempo improductivo del reconocimiento, la psicología es artilugio del

⁵ En su libro *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo* (2011), Ehrenreich explica la imposición del pensamiento positivo como una forma de evitar el conflicto social y de maximizar los procesos de trabajo “no hay ningún tipo de problema ni de obstáculo para el que el que no se haya ofrecido el pensamiento positivo como cura” (p. 55), insertándose esta clase de pensamiento como otro de los discursos que responsabilizan al individuo de sus logros y fracasos. Además de culpabilizar la depresión, el enojo y el cansancio, impidiendo la posibilidad de realizar catarsis comprendiendo los sentimientos para después darles un sentido transformador.

⁶ Italo Calvino, *Los amores difíciles*

marcado que permite a los entes sentirse lo suficientemente bien para llegar a cumplir con sus responsabilidades, pero lo suficientemente agobiados para pagar la siguiente hora de terapia. Aun los espacios académicos que parecerían estar destinados a la reflexión están atrapados en la misma lógica ¿Qué estas produciendo? Cuántas publicaciones en revistas indexadas, cuántos congresos, cuántos reconocimientos ¿Cómo podemos justificar el presupuesto? “Donde va a darnos rendimientos esta inversión que estamos haciendo en usted investigadxr”. Bien lo entendió Severo Iglesias⁷, el componente social y político no debe obviarse al plantear una investigación, igual de bien comprendido que Kuhn al presentar sus multifacéticos “paradigmas” que dejan de tener sentido por su capacidad de relacionarse con la verdad y comienzan a tenerlo por medio de su capacidad de entregar resultados⁸.

¿A qué podemos llamarle crisis de sentido entonces? No es la carencia absoluta de sentido en la vida, se necesita un poco para seguir en movimiento, hace falta creer en algo para atreverse a dar el siguiente paso, para no temer constantemente que el piso pueda desaparecer enfrente de nosotros. Es entonces a lo que llamaré crisis: que del mundo de posibilidades que tienen la capacidad de componer el sentido de una persona y una vida nos veamos limitados a una sola opción. En el clásico texto de Jerome Bruner *Actos de significado*⁹, aparece un ejemplo que intenta simplificar la manera en que una persona dota de sentido a un acontecimiento que resulta

⁷ En *Principios del método de la investigación científica* (1981), el filósofo Severo Iglesias señala el elemento social como uno de los principios que rigen el fenómeno de la investigación. No es posible trazar una investigación sin tomar en cuenta los intereses que rigen a una sociedad dada, mismos que determinan el interés y los recursos disponibles para formalizar un proyecto.

⁸ Sobre los cambios de paradigma en las revoluciones científicas Kuhn (1971) nos habla de los procesos de consolidación de un paradigma, que al volverse dominante opera sin ser cuestionado en orden de conseguir la mayor producción de conocimientos posibles, ya que ahorra la necesidad de cuestionar las bases que dan sustento a la investigación. Esto es fundamental ya que lo importante de un paradigma no es ser más verdadero que otro, sino dar la posibilidad de un mayor desarrollo tecno científico continuo, lo cual va acorde con los procesos de empresarialización impulsados por la ideología liberal y neoliberal.

⁹ El título en el inglés original de la obra de Bruner es *Acts of meaning* (1991), mismo que pudo ser traducido como “actos de sentido”, no siendo así al considerar a Bruner como parte de la corriente que apela al giro lingüístico y a la teoría narrativa de la construcción de significantes que desarrolla en la parte final de su producción teórica, asumiendo que la palabra significado tiene mayor relación con dichos temas. No obstante la diferencia entre sentido y significado en el texto de Bruner no parece clara ya que apela a las estructuras de la vida cotidiana que muchas veces no se limitan a factores lingüísticos.

disruptivo para el flujo de su vida cotidiana¹⁰, las opciones que se presentan a la persona ante dicho evento inesperado van desde el colapso mental, al tener que transformar todo el modo en que afronta la realidad, hasta la normalización del problema apelando a sus estructuras previas, encontrando muchos espacios intermedios de negociación de significados; en el caso de Bruner, la crisis de sentido se plantea como carencia de opciones, lo catastrófico se presenta al tener que ajustar todos los significantes vitales para poder caber dentro de los mismos enunciados de veridicción.

En el siglo XXI, pese al aparente exceso de opciones, encontramos que la ideología y el discurso que la justifica están limitados, por lo que las subjetividades están efectivamente sujetas a una serie de operadores que las dotan de sentido. Siendo así que la forma en que valoramos y deseamos las cosas está trastocada por nociones como producción, capacidad de inversión, deseabilidad social, estilo de vida, resiliencia, imagen pública, competencia, masificación, globalidad. Operadores que, en lugar de poner énfasis en nuestras diferencias para construir diversidad y posibilidades constructivas, se centran en la producción de igualdades. La voluntad de medir todo lo disímil con el mismo baremo ha generado una igualdad artificial en donde la incapacidad de cumplir con la imagen idealizada de la mujer, del hombre, del éxito, es resuelta en forma de violencia hacia los otros y hacia uno mismo, nos violentamos física y psicológicamente.

La voluntad de igualdad impera desde hace mucho tiempo, deseamos conocer la idea de manzana, de hoja, de gusano, de totopo y buscamos que todas las hojas se ajusten al ideal inamovible que dota de esencia al ser una hoja. Seguimos creyendo que hace falta encontrar el cisne negro¹¹ para ampliar el concepto de

¹⁰ El ejemplo que propone Bruner (1991) es el de un hombre que entra a la oficina de correos esperando que todo el mundo se comporte como si estuviera en una oficina de correos, sin embargo, aparece otra persona portando una bandera de estados unidos y gritando dentro de la oficina. La ruptura con la expectativa cotidiana provoca al primer hombre a encontrar una justificación (darle un sentido) a las acciones del segundo, asumiendo posibilidades como que es el día de la bandera y es una persona muy nacionalista.

¹¹ Karl Popper en su libro clásico en filosofía de las ciencias *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* (1983), busca transformar la noción de verdad en la ciencia, quitándola de su núcleo que asumía la posibilidad de verificar el conocimiento para hacer una acumulación constante hasta la verdad, poniendo el centro en la idea de refutar una proposición para desmentir

cisne, sin reconocer que cada uno es único en su forma peculiar, que esas esencias normalizadoras del *ser en sí* de las cosas encasillan la vitalidad expresiva del mundo en categorías que nos impiden vivir la diferencia.

En este texto, quiero exponer sobre esta voluntad de igualdad, sobre esta crisis del sentido con la que nos enfrentamos en la cotidianidad y quiero hacerlo hablando a título personal, pero también moviéndome a la voz plural que me identifica con todos, no porque seamos iguales en pensamiento o sentir, sino porque estamos inmersos en discursos e ideologías similares, de esa forma no quiero ser la voz de ningún pueblo o persona, pero sí quiero sentirme partícipe de los dolores y alegrías que solo se construyen en comunidad. Sentirme parte de los procesos de individualización que nos separan y que me obligan a escribir desde un yo insípido, porque ese yo nunca ha sido ni podría ser en soledad; toda voz es un nosotros, un coro de otredades reunidas en un momento específico, pero que se expresa de forma unívoca por la singularidad de una conciencia que cristaliza lo plural en lo uno por un momento de la existencia, misma (conciencia y existencia) que inevitablemente retornará al flujo de las fuerzas constitutivas en la construcción de nuevas cristalizaciones.

Para hablar de la crisis del sentido y de la voluntad de igualdad, me propongo utilizar dos sistemas de pensamiento que, vistos de forma simplista, parecen únicamente compartir a la diferencia como el núcleo de su construcción, la diferencia como el operador fundamental de cualquier igualdad tanto en términos identitarios como sociales. Será mi trabajo intentar proponer que la diferencia es un buen punto de partida para la igualdad, que no es en lo Uno sino en medio de diferencias que lo humano tiene sentido. Me tomo la libertad de decir lo humano y no la razón porque no es la razón (instrumental, iluminada, científica, metódica, trascendente) el único componente de lo humano; los sentimientos y afectos constantemente atados al

un enunciado que pretende ser verdadero, para lo cual usa el ejemplo del cisne negro que falsa la pretensión de que todos los cisnes son blancos. Este cambio parte de la idea de la imposibilidad de experimentar el tiempo empírico de forma absoluta, lo que plantea la posibilidad de que las cosas no sean inamovibles, no obstante no se aleja de la voluntad de poder encasillar fenómenos diferentes empíricamente bajo categorías que pretenden entender las leyes universalizables que rigen su funcionamiento.

cuerpo son parte fundamental de lo que somos, constituyendo el otro extremo del sentido. No solo se impone un discurso desde la capacidad de veridicción¹² de sus enunciados sino de igual forma en la fuerza con la que genera núcleos de deseo, imaginarios para nutrir los rincones del inconsciente.

Somos razón que siente, que desea y sentimiento que piensa. Vivimos en medio de una dicotomía que el discurso de la razón moderna ha vuelto insuperable¹³, no pretendo caer en dualismos simples, ni en debates atemporales; es mi intención remarcar que el sentido no se limita a un discurso pensante ni a una corporalidad sensible, hacen falta ambos para producir el movimiento, para que alguien haga algo debe creer en lo que hace, debe poder justificarlo y esa justificación no se limita al pensamiento sino que está siempre atravesada de deseo. Es por ello que tengo que escribir desde una razón cuya intertextualidad se enlaza con múltiples referentes del arte de pensar, es de igual manera que tengo que reflejar lo que siento en mis vivencias, en el trasiego de mi vida cotidiana, porque entonces el pensamiento se encarna, se constituye territorio y el sentir se piensa, no se trivializa

¹² Para hablar de los regímenes de veridicción es necesario retomar el trabajo de Foucault (2007) quien ha buscado hacer visible los procesos de construcción de enunciados que determina la acción dentro de un dispositivo determinado “La apuesta de todas esas empresas acerca de la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad y el tema del que les hablo hoy [la relación del estado y el mercado] es mostrar que el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso” (p. 37). Por su parte Deleuze (1987) explica que el terreno del saber que estructura nuestras prácticas cotidianas en un marco concreto está compuesto por los regímenes de visión y de enunciación, dichos regímenes se presentan como las coordenadas vitales para comprender los intereses que van estructurando sujetos sujetos.

¹³ Descartes (2011) en sus *Meditaciones metafísicas* marca un dualismo claro entre el cuerpo y el pensamiento, siguiendo con la forma platónica que asume que la parte pensante está limitada por el cuerpo pero no depende del mismo, planteando en esta relación que la parte fundamental es la pensante ya que es aquella que puede llegar al conocimiento. Pablo Fernández Christlieb (2004) critica esta dicotomía de forma irónica ““Lobotomía” significa cortar un lóbulo del cerebro; lo mismo, aplicado a la dualidad, se le dice “dicotomía”, “cortar en dos” por obra de Descartes, y así el pensamiento de la sociedad queda dividido en lo psíquico y lo físico, lo intangible y lo tangible. A partir de ahí, el conocimiento y la realidad se vuelven mundos separados que no pueden reunirse porque finalmente lo que se partió en dos es el pensamiento que los piensa. (...) cada vez que algo se parte en dos -lo racional y lo afectivo, lo abstracto y lo concreto- queda en medio un hueco que no se puede rellenar porque no está hecho de ninguno de los dos (...) Lo que ha hecho sin querer la sociedad moderna es fabricar y expandir ese hueco todo el tiempo, y todo el tiempo tratar de llenarlo siempre con el resultado equivocado, como si verdaderamente lo que estuviera produciendo el pensamiento, no son ni siquiera las partes fragmentarias de la dicotomía, sino el hueco que queda entre ellas” (pp. 20, 21 y 22). Poniendo Pablo el relieve en que esta separación está en la base de la crisis del sentido de la modernidad.

ni se cubre con el velo de la histeria. Es un acto político el intentar vivir en medio de dos mundos que se plantean irreconciliables, es la búsqueda incesante por ampliar el horizonte de posibilidades, por encontrar el sentido sin negar la vida ni olvidar la necesidad de construirnos en sociedades¹⁴.

Recuerdo con Vigotsky el peso de las construcciones sociales, en su propuesta sustentada en el trasfondo material, encuentra la relación entre pensamiento y lenguaje¹⁵, planteando que la construcción del aparato pensante está en constante relación con los operadores sociales con los que se relaciona, que las categorías lingüísticas pasan del medio intersubjetivo al medio intrasubjetivo. Esto implica que estamos en múltiples modos determinados en nuestra contingencia de momentos vitales por los significantes sociales con los que nos relacionamos. Tras una lectura detallada del texto vigotskyano, uno puede decir que el deseo, así como el lenguaje, no nos pertenece a cabalidad, nos viene desde el otro, llega a nosotros desde afuera y con él nos vamos construyendo, nos vamos relacionando con mundos pensantes y mundos deseantes que si bien no determinan completamente quienes somos - siempre existen grados de libertad y posibilidades de autodeterminación - sí se encuentran en el pilar de nuestras decisiones.

Lo que resalto de Vigotsky es la forma en que construye la identidad y las determinaciones de forma consistente con el pensamiento social, mientras

¹⁴ Nietzsche (1990) en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* hace énfasis en la producción de conocimiento como la principal herramienta humana de supervivencia. Pone el acento en la cualidad social del pensamiento humano, recordando que intentar plantearlo como algo trascendente es inútil porque es olvidarse de la necesidad que resuelve el intelecto. De igual forma busca criticar la forma en que se idealiza la razón intentando hacer igual lo diferente: "Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales" (p. 23).

¹⁵ En el libro *Pensamiento y lenguaje* de Vigotsky (1995) se encuentra la relación entre los procesos de socialización del pensamiento y el aprendizaje del lenguaje humano, como se analiza en el prólogo de la obra que hace José Itzigsohn "la vida material del hombre está "mediatizada" por los instrumentos y de la misma manera, también su actividad psicológica está "mediatizada" por eslabones producto de la vida social, de los cuales el más importante es el lenguaje. Para dicho autor, la existencia de esta mediatización crea un abismo entre el desarrollo de la actividad psicológica de los animales superiores, puramente biológico y el del ser humano, en el cual las leyes de la evolución biológica ceden lugar a las leyes de la evolución histórico-social. Aquí se abre una de las perspectivas críticas de la obra de Vygotsky" (p. 3).

mantiene la coherencia con la materialidad, es por ello que no sorprende que sea el autor clave para todo un modelo educativo que entiende el proceso social de educar como una forma de transformar a las personas, de llevar sus capacidades del punto A al B¹⁶ utilizando la mediación social, dejando entender que el pensamiento es capaz de movilizar los procesos biológicos/materiales en la misma medida que lo material impone límites y posibilidades al pensamiento. No es ni el ideal inamovible que determina la moral social del pensamiento occidental, llevando a cuestras los apellidos verdadero, bueno y bello; ni la empírea en su absoluta contingencia atravesada por el tiempo el factor determinante para el *sentido* humano, siempre van mezcladas. Vygotsky expone entonces la amplitud de los marcos de posibilidad del *sentido* al no otorgarle una esencia en sí a la identidad de los humanos, al entender que tanto el cuerpo como el ideal pensado cambian en función del tiempo y las entidades con las que se relacionan, ya sean estas lingüísticas o materiales.

No obstante, no es mi trabajo analizar el pensamiento vygotskiano, lo tomo como referente porque la construcción que me planteo, el diálogo que pretendo moderar, se encuentra en los linderos del cuerpo que desea y del pensamiento que idealiza. Busca caminos en medio de las diferencias de dos sistemas de pensamiento disímiles, aparentemente enfrentados¹⁷, dos construcciones del sentido que parten del mismo principio (la diferencia es constitutiva del ser en el mundo) pero que llegan a conclusiones cuyo fondo es ampliamente diferente.

El trabajo que hace Hegel para dar forma a la identidad partiendo de la conciencia pensante que deviene espíritu absoluto, que quiere construir el pináculo de la trascendencia del proceso de la historia humana, puesto en contrapunto al pensamiento de Deleuze, quien busca en los planos materiales de inmanencia la

¹⁶ Ricardo Baquero (1997) plasma la importancia de los procesos de mediación social para lograr el aprendizaje significativo en *Vygotsky y el aprendizaje escolar*. Es fundamental entender que la mediación social en el aprendizaje estabiliza las creencias y comportamientos sociales, esto más allá del plano de la educación escolar hace referencia a la reproducción de modelos ideológicos y discursivos que se consolidan en el núcleo de los aprendizajes significativos.

¹⁷ Deleuze inevitablemente se encuentra influenciado por el pensamiento hegeliano, no obstante, se le plantea como un crítico del mismo "Deleuze trató de oponerse a Hegel y al pensamiento dialéctico frontalmente" (Hardt, 2005, p. 17), en la introducción al libro de Hardt *Deleuze: un aprendizaje filosófico* se plantea la relación de antagonismo entre el postestructuralismo y el pensamiento hegeliano.

raíz que da consistencia a momentos unívocos de expresión de subjetividades. Identidades absolutas y subjetividades univocas; por un lado, aparece el peso de la positividad que sintetiza todo lo que le es diferente para volverse *una* con la historia detrás suya, para dar sentido a todas las relaciones posibles dentro de su racionalidad, mientras, por el otro, la ligereza de la vida que no deja de transformarse en otra, que no encuentra descanso al ser planteada como territorialidad nómada, poniendo el peso constructivo en la velocidad del viaje antes que en el destino a donde nunca se logra arribar.

¿Dónde encuentra anclaje la discusión entre el fin de la historia y el infinito movimiento? ¿Cómo pueden comunicarse dos sistemas de pensamiento así de diferentes? ¿Es posible acaso no obviar que la relación entre ambos pensamientos es anacrónica y parte de la crítica, de la oposición de uno al otro? No me parece que sean preguntas que impidan el trabajo, son taras con las que iré chocando inevitablemente, marcan los límites de mis capacidades para dar fluidez a la conversación entre dos grandes propuestas, dos modos de afrontar la vida y de habitar en el mundo. No obstante, me parece que ambos modos no se limitan el uno al otro, que juntos aún pueden encontrar melodías complejas que nos sirvan para pensarnos en medio de la crisis del sentido, en medio del tiempo en que estamos vivos. Inmanencia que se llena de pensamiento trascendente, trascendencia que no puede escapar de su plano de intensidad inmanente; razón y sentimiento, ideal y deseo, todos ellos operadores clave en medio de la discusión, ninguno capaz de funcionar como concepto aislado y absoluto. Construir un diálogo es moverse de un lado a otro, quedarse un rato en uno de los bandos para luego desplazarse, caminar entre dos voces sin negar la forma en que ambas se van influyendo, aprender lo que soy capaz de decir de la una y la otra, de ambas y finalmente de mí mismo en medio de todo ello.

Pero, para entender el texto que estoy presentando, hace falta comprender sus raíces, no es posible entenderlo fuera de su proceso genético. Para justificar su núcleo, cimentado en una lectura de la *Fenomenología del Espíritu* y de *Diferencia*

y *Repetición*¹⁸, hace falta ver el texto como parte de un trabajo de mayor amplitud, trabajo que busca hacer una crítica a la manera en que se construye la moral social en el siglo XXI. Moral que pretende ser la dueña de todos los discursos y cuya razón busca constituirse como la única autorizada para nombrar la realidad¹⁹, una moral que pretende apresar todos los flujos libres. Es así que la identidad no puede ser entendida únicamente como el modelo de identificación de un ser con su sí mismo trascendente, ni la subjetividad ha de ser pensada solamente como la expresión singular de un acontecimiento en medio de las fuerzas disímiles con las que se relaciona, son al mismo tiempo un posicionamiento político sobre como interactuamos los humanos con el mundo; son un modelo de *ethos* que al asumirse influye toda la performatividad del mundo y la sociedad que los rodea. Sin embargo, no dejan de ser conceptos cargados de razón ni tampoco se desmarcan de convertirse en ideales que coartan el flujo de la vida.

El problema de cualquier pensamiento que entra al debate público, al medio simbólico del lenguaje socializado, es que tiene efectos en la realidad. Funciona como el capital que solo es una idea, un medio para un fin, pero se fetichiza y se convierte en el operador central en la construcción de enunciados de veridicción y de deseo. Únicamente en medio del proceso genético de la forma que tienen los ideales que determinan el *ethos* social masificado en el siglo XXI, es posible ver tanto las imposiciones como los posibles puntos de fuga para ofertar nuevas posibilidades.

Es así que mi trabajo surge como una preocupación, aparece en medio de mi experiencia laboral como psicólogo social que se relaciona con los llamados “grupos vulnerables” aparece tras conocer a las personas cuyas condiciones de vida y cuyas posibilidades de existencia están en el lado premeditadamente oculto de las imágenes reproducidas hasta la saciedad en los medios de comunicación masiva.

¹⁸ Hegel (1807/1966) *Fenomenología del Espíritu* y Deleuze (2002) *Diferencia y repetición*.

¹⁹ El texto de Bauman (1996) *Modernidad y ambivalencia*, se aprecia la crítica del autor polaco a la razón como el determinante central de todas las formas expresivas posibles, en donde la diversidad y aquello que se considera como irracional o menor en su producción como las artesanías en comparación del arte o lo espiritual en contraposición a la ciencia, queda relegado a ser una forma que no produce nada en la lógica de la razón moderna. Provocando así la edición del mundo en enunciados llenos de valor y enunciados insignificantes.

Los criminales, los pobres, la población de calle, los violentadores y al mismo tiempo violentados no se llevan los likes de Facebook o Instagram, su presencia es insatisfactoria, son una parte de la bioestadística necesaria para producir los privilegios, funcionan en contraste con las luces del éxito, son lo no deseado, lo que debe evitarse a toda costa, son los que no tienen voz²⁰. Pero, viéndolos de cerca, conociéndolos como personas vivas, ellos no son tan diferentes de todos los demás, no son tan diferentes de mí, crecen bajo los mismos regímenes de enunciados, viven deseando ser parte de lo otro que se les ha negado, se empoderan por medio de la violencia y no temen pasar sobre el otro, sobre la competencia para alcanzar sus objetivos. No quieren ser mediocres ni discriminados, no quieren tener un trabajo simple, buscan más.

El horizonte vital está lleno de personas que violentan y son violentadas constantemente, somos discurso que piensa y se reproduce: somos cuerpo que siente y se cubre en cicatrices; somos en medio de la relación de ambos elementos. La doble realidad de la forma humana, en cuyas intersecciones vamos surgiendo, no debe de obviarse y sin embargo se olvida todos los días, se pierde en el escenario de la vida cotidiana, queda relegada a los espacios breves donde nos vemos obligados a enfrentarnos a nosotros mismos. Por qué estudio, por qué trabajo, por qué tolero levantarme todas las mañanas y cómo logro enfrentarme a la página vacía. A veces es preferible no pensarlo, evitar recordar el peso de la imposición que motiva el movimiento; tienes que estudiar le decía una madre en la combi a su pequeño hijo, mientras en la calle una vecina presumía que su niña está en el cuadro de honor; escena que se repite constantemente, como si en el certificado que acredita el nivel educativo se encontrará la puerta para una mejor vida, una sin tantas preocupaciones, quizá por eso a las tías siempre les alegra presumir que su hijo es médico o abogado, profesiones para acceder al estilo de vida “correcto”. En cambio, en la calle, en los barrios bajos donde vi pasar mi infancia

²⁰ Foucault en libros como *Historia de la Locura* (1967) y *Vigilar y castigar* (2002), propone a los individuos separados y aislados del centro, a los locos y a los prisioneros, como parte fundamental de la creación de los regímenes de verdad dentro de un dispositivo dado. Al ser la contra y lo indeseable validan la deseabilidad del modelo dominante y lo proveen de identidad en tanto es aquello que debe ser separado de la sociedad, marcando así el orden normado con el que deben funcionar las cosas.

estudiar es perder el tiempo, mejor aprender a rifarse unos chingadazos, mejor jugar toda la mañana con los amigos que ahora están encerrados tras las rejas por querer de más, por buscar una vida que, les dicen constantemente, no les corresponde, por invadir el terreno sagrado de la propiedad privada de aquellos que sí trabajan, que no son unos vagos ni rateros. Cuando empieza a meterse la idea de que tener es más importante que vivir, cuando surge la idea de que estamos incompletos²¹, que disfrutar el instante sin pensar en el futuro es cosa de niños, que vivir una vida tranquila es ser mediocre, entonces los “grupos vulnerables” empiezan a vivir una condena.

¿Pero acaso es que los demás, los que no pertenecen a estos “grupos” son tan diferentes? Acaso no todos queremos tener un poco más, es que no deseamos ser parte de un modelo de vida exitoso, ser iguales al imaginario social ampliamente reproducido de personas estereotipadas, de burdas representaciones de un estilo de vida “digno”, es así como nos han mostrado que debemos ser. Si hubiéramos nacido en medio de la pobreza, crecido en un barrio conflictivo viendo a nuestros padres (si es que ambos están presentes) trabajar jornadas insufribles para solo llegar a casa con la voluntad de enajenarse en la televisión o la cerveza, si hubiéramos asistido a la escuela y nadie hubiera reforzado nuestra voluntad de seguir aprendiendo, si nadie hubiera sabido el momento en que nos pareció tan insufrible la educación básica que decidimos desertar de ella ¿no sería factible que tomáramos decisiones distintas sobre cómo afrontar la vida? Si desde niños la tele, y los medios digitales de comunicación masiva de forma más reciente, nos han enseñado un mundo de celebridades, de dinero sin límites, de fiestas, de cuerpos como copias al carbón, parecería ser lo normal que deseáramos ser parte de ese mundo. Tener el juguete de moda, la ropa que usan los modelos, el mejor celular, -

²¹ Tanto Wendy Brown (1995) como Leela Gandhi (1998) marcan este sentido de carencia inscrito en la estructura psíquica de los pueblos colonizados, esta carencia aparece como deseo de ser el otro que sigue reproduciendo su carácter dominante sobre aquellos que ocupan la posición subalterna. Siendo así que es muy difícil separarse del deseo de estar en la posición de dominio, lo cual marca un punto importante en la transformación política de las subjetividades. Romper el deseo del otro que nos ha servido para construirnos en un tanto ficcionario es fundamental para sanar la herida de la conquista del deseo “colonial”. En este caso en particular se habla de una colonización en tanto diferencia de posibilidades materiales que construye la brecha entre riqueza y pobreza, creando una clase pobre subalternizada.

¡qué importa la deuda en el banco! -, si uno invierte lo suficiente en sí mismo quizá pueda alcanzar esta otra realidad, quizá salga del anonimato de una vida en la pobreza, es posible escapar de no ser escuchado por nadie, de no ser reconocido, de no tener poder, de no valer solo por el hecho de haber nacido sin tener lo suficiente.

La definición de unas personas vivas que experimentan su realidad y se esfuerzan por tener una vida satisfactoria como “vulnerables” acaso no nos engloba a todos los que vivimos bajo los regímenes del deseo o ¿es que alguno tiene ya lo suficiente? Vulnerables ellos, no; vulnerables somos todos. Más aún frente a un sistema en donde nunca podemos estar satisfechos con quienes somos por qué nunca basta.

“Mejor vivir un minuto como rey que toda una vida como buey” “De que lloren en su casa a que lloren en la mía” “El que no desea tener un chingo de baro es un mediocre” “Cuando me subía al camión a asaltar, era el único momento en que me sentía visto” “Con la miseria que tiene como sueldo le convendría mejor robar” “Así con baro, uno se llena de amigos y de viejas” “Te ven como un culero, pero no como un pendejo” “Los que antes te trataban como perro, ahora hasta se dan la vuelta” “Hoy me toco ganar” “Acaso quieren que sea un don nadie que trabaja como taquero de la esquina” “La escuela no sirve para nada, robar sí deja lana de verdad” “Yo quiero robar en grande, un día hasta político voy a ser” “Los polis ya se la saben, a ellos también les toca bien culero, mejor se quedan con un cambio, si yo robo le da de comer a mucha gente”. Algunas frases entre muchas otras que escuché de la boca de jóvenes en el sistema penitenciario, algunos de los motivos que me acercaron a preguntarme sobre cómo construyen ellos su deseo, sobre cómo lo construimos todos. Este es el núcleo de mi trabajo, la búsqueda de comprender qué estructuras morales operan en la construcción de un ideal de éxito que se disemina por los medios racionales del saber y por las estructuras simbólicas del deseo.

Trabajar sobre Hegel y Deleuze no es una elección trivial, es un paso más para entender como nos construimos desde la diferencia, de desmitificar que estos jóvenes con los que trabajaba son malos por naturaleza, de negar que en su esencia

de “grupo” están podridos. Es una forma que elijo para poner de manifiesto que ellos son parte de un mundo social al que pertenecemos todos y que, en buena medida, la mayoría de nosotros funcionamos con razones y deseos similares a los de estos jóvenes cumpliendo su sentencia. Hegel y Deleuze, que son maestros en entender el juego de las fuerzas, desde distintos ángulos cada uno observa cómo el poder está inscrito en la construcción de sujetos sociales, en la construcción de individuos particulares que sin dejar de lado su personalidad única (su individualidad) se presentan bajo un telón que grita deber ser, deber poseer, deber valer y que nuevamente limita las posibilidades del sentido poniéndolo en crisis, generando formas de violencias específicas. Mismas que no pueden ser entendidas a cabalidad ignorando los procesos constructivos de la identidad, procesos contingentes que en la dependencia de la relación con el mundo y los otros nos vuelven vulnerables, trastocando el ideal de libertad e igualdad tan profundamente reproducido en el liberalismo²². Enfocar las cosas desde la diferencia nos obliga a ser con lo otro, a asumir el poder que la otredad tiene sobre nosotros y el que nosotros podemos tener sobre todo lo otro, liberando con este movimiento la responsabilidad de nuestros hombros, al mismo tiempo que se imponen nuevas formas de responsabilidad en las que dejamos de ser el centro del universo, responsabilidad con lo otro.

Parecería ser que en medio de tanto individualismo perdimos el sentido, la brújula del mundo gira azarosa y nosotros permanecemos sin alguna garantía de encontrar nuestro destino. Es más, ahora que la cultura del auto emprendimiento, del auto empleo, de la realización personal y del ser feliz forma parte de nuestro vocabulario, la responsabilidad recae con todo su peso sobre nuestros hombros. El individuo

²² Foucault (2007), Balibar (2013), Brown (1995), Morlino (2014), todos estos autores de diferentes orientaciones y propuestas al analizar la construcción de los fenómenos de la expresión democrática siguen coincidiendo en que los operadores centrales de la misma son la maximización de la libertad y de la igualdad dentro de una sociedad. Al plantear la libertad como el espacio de autodeterminación del sujeto, siempre bajo el marco del estado de derecho, y la libertad como la capacidad para expresarse en el marco político y a sí mismos; sin embargo, esto es problemático porque no reconoce que no todos estamos bajo las mismas condiciones, que pertenecer a una sociedad con los mismos derechos, inclusive suscritos por los tratados internacionales, no implica tener el mismo poder para expresarnos, los mismos intereses, ni las mismas condiciones materiales para “jugar el mismo juego”.

humano ha de hacerse cargo de sí mismo, ha de sostener su opinión hasta las últimas consecuencias, ha de “respetar” al otro y en ese respeto evitar polemizar con él o ella, dialogar resulta demasiado contradictorio. Cada quien es responsable de lo suyo, puede ser esta responsabilidad lo suficientemente grande como para no poder pensar en nadie más. Ni el estado, ni la ciencia, ni la religión, ni la filosofía, ni el arte, ni el dinero tienen la razón, pero si esto es así ¿dónde encontramos el sentido?, ¿qué arte demoníaco puede permitir hacer surgir el sentido desde uno mismo? Hasta qué punto es posible ignorar al otro, ponerlo como el ruido blanco del elevador que está de fondo en nuestro viaje a las alturas.

No considero posible dar respuesta a estas preguntas porque nos encontramos en medio de su devenir vital, no obstante, sí me parece importante abrazar y construir saberes que nos permitan vivir en este mundo. El camino que elijo es uno que se aleja del individuo como el arquitecto del sentido, es por ello que elijo retomar a dos filósofos que han intentado pensar desde la diferencia. Hablar de Hegel y Deleuze nos permite reflexionar sobre este mundo de forma crítica, ya que es en su pensamiento que alcanzo a ver un camino hacia el sentido más allá del individuo, un camino fundamentado en la relación con la diferencia y los otros. En medio del diálogo de sus filosofías es posible atisbar cómo construir nuestra identidad sin olvidar subjetivarnos y cómo fluir con la vida sin perder nuestra estructura.

De esta manera, voy construyendo la relación entre lo inmanente y lo trascendente, entre la idea y el deseo, entre el pensamiento y la materialidad. Intentando encontrar los intersticios donde poder relacionar estos supuestos, buscando la forma en que ambas partes que estamos observando (únicamente dos entre tantas otras que pueden existir) son necesarias, la forma en que aportan a la constitución del humano, noto cómo un exceso de cualquiera de ellas es mayoritariamente destructivo. Las cosas que en su expresión tienden a negar la importancia de lo otro suelen volverse destructivas.

Hay que entender relacionadamente los diálogos, son dos sistemas que chocan sin perderse uno en medio de otro, son dos lenguajes que al vincularse generan movimiento en constante renovación, pero son en igual medida sensibles a los

dialéctico y plantear la construcción del ser por medio de la acción práctica²³; de igual forma tendrá al materialismo y a la inmanencia como sus bases ontológicas.

Esto es importante porque la tradición de la que parte el pensamiento hegeliano aún asume a la razón como el medio capaz de alcanzar el conocimiento trascendente, lo que no es trivial en la medida que tener la razón es encontrarse en el punto de mayor cercanía con la verdad. Ser dueño de la verdad permite dictar el modelo moral con el que se debe afrontar el mundo, ya que lo verdadero, lo bueno y lo bello se han movido en conjunto como las formas que pertenecen al conocimiento racional. Por ello, quien es dueño del conocimiento puede imponer el deber ser en el mundo, conocer el *en sí* de las cosas era poder determinar justamente la manera de comportarse frente a ellas. Esta imposición moral es en gran medida la que pretende criticar Deleuze en conjunto con el postestructuralismo²⁴

En este momento, me parece necesario preguntarme ¿Cuál es el problema de relacionar la moral con el conocimiento de lo verdadero? La respuesta que encuentro es múltiple, desde la más sencilla, aunque no por ello menos fuerte, somos incapaces de conocer el *en sí* de las cosas, no podemos siquiera afirmar que exista al ser imposible para nuestras capacidades conocerlo²⁵; en segundo lugar, si pudiéramos afirmar la *esencia* de las cosas, ésta siempre se encontraría fuera del tiempo, es ahí donde se puede ser absoluto, por lo que sería imposible utilizarla

²³ Hardt (2005) *Deleuze: un aprendizaje filosófico*.

²⁴ Nietzsche (2011) en la *Genealogía de la moral* concluye que la instauración moderna es la victoria de la moral esclava. Lo que implica que el deseo está subordinado a las necesidades expresadas por la razón trascendente, arrancando la posibilidad de inmanencia del mismo. El pensamiento de Nietzsche es un marcado antecedente para muchas de las posturas del postestructuralismo y en particular para el pensamiento de Deleuze

²⁵ El pensamiento moderno, tomando a Descartes como su primer exponente solo para fijar de forma arbitraria una temporalidad que de otro modo es inexplicable, ya que no me parece posible encontrar una sucesión lineal que explique el paso de la Escolástica a la razón ilustrada. En esta época particular se da un viraje que sitúa al sujeto como aquel capaz de relacionarse con el conocimiento por medio de su capacidad racional y por medio de su experiencia. Ya no es el mundo o Dios lo que pone el límite del pensamiento, es el sujeto quien le impone sus límites al objeto, determinándolo en la medida de sus capacidades. El *fenómeno* entendido como Kant (2009) en su *Crítica de la razón pura* es la mejor ilustración de esta forma de pensar, en la relación de la razón y el mundo se crea la forma del mismo que puede ser pensada. Es importante tenerlo en cuenta porque el sujeto de razón es una de las figuras fundamentales del pensamiento moderno. Este cambio se ve aun en la figura política, Maquiavelo, Rousseau y Hobbes ponen al sujeto que se relaciona con la naturaleza *en sí* de las cosas como aquel que puede decidir sobre como gobernar, siendo la esencia del humano la pregunta fundamental para entender cómo ha de ser gobernado.

como modelo normativo de la vida en cuyo centro está el incesante cambio; la posesión de la verdad implicaría la creación de grupos de poder absolutos al ser portadores del conocimiento y poder dictar mandato, mientras que si le perteneciera a todo el mundo, entonces, desaparecería el poder, al ser todo igual tampoco es posible la creación de formas de vida sociales.

La crítica del postestructuralismo busca desestabilizar la balanza de poder de aquellos procesos que pretenden dictar toda la moral de la forma de ser social, en dicho sentido, sus esfuerzos no están tan alejados de las pretensiones de la escuela de Frankfurt, sin embargo, la búsqueda de emplear un medio distinto a la razón ilustrada para fundamentar su postura los separa de la teoría crítica. Es importante hacer esta anotación porque el núcleo del posestructuralismo va a buscar formas alternativas a la racionalidad para fundamentar los modos de vida, del deseo y de la manifestación política del sí mismo, separándose del marco ontológico que aun en la escuela de Frankfurt sigue valorando la capacidad racional humana como la estructura que posibilita la construcción de sociedad.

Resulta interesante entonces ver dónde puede intersectarse el exceso de razón hegeliana con la proliferación vital deleuziana. Aunque teóricamente se muestren como dos polos que no buscan tocarse, en la vida, podemos observarlos actuar en conjunto constantemente. Los procesos metaestables son parte de nuestra cotidianidad, los observamos al mirarnos al espejo día con día, ver los cambios que van sufriendo nuestros cuerpos nos permite ver el cambio y la estabilidad de una estructura mostrándola aparecer y desaparecer constantemente. Retomando el ejemplo que presenta Hegel en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, una semilla que deviene en planta pasa por múltiples etapas de estructuración y de desestructuración constante, nosotros los ordenamos y fijamos en el punto que parecen más estables, semilla, flor, fruto, tallo, hojas, no obstante, ninguno de ellos es un momento acabado. De igual forma, tendemos a ver un órgano como el cerebro como una entidad fija, pese a ser algo que constantemente está cambiando, es plástico, sus redes sinápticas nunca quedan fijas, es un órgano en constante

construcción. Lo metaestable²⁶ es difícil de pensar porque se escapa a la idea clásica de la esencia, porque no parece tener un lugar claro donde fijarse. En el diálogo entre Deleuze y Hegel, aprenderemos que la estabilidad es igual de importante que el cambio, siendo que ambos interactúan constantemente para construirnos.

Tomando en cuenta lo dicho, el modo en que se construye la estructura de este trabajo hará un recorrido que parte en el primer capítulo por la revisión del pensamiento Hegeliano dentro de la *Fenomenología del Espíritu*, haciendo énfasis en los procesos de construcción de identidad de la conciencia y la autoconciencia, para posteriormente ver cómo soluciona Hegel el problema de la identidad individual al relacionarlo con el espíritu social en donde se determina la moral de los individuos y se resume el proceso de la historia como absoluto.

Posteriormente, en el segundo capítulo se aborda la construcción de la subjetividad en Deleuze, para lo que se toma como punto de partida su abordaje en *Diferencia y Repetición*. En este apartado, se construirá el modo en que se plantea la expresión unívoca vitalista ligada al plano material de inmanencia que da sustento a la repetición y a la expresión unívoca de las formas en la diferencia. Para complementar el tema de la subjetividad, se han tomado fragmentos de *La lógica del sentido* y alguna de las especificaciones que construye Deleuze en compañía de Félix Guattari en *Mil mesetas*.

Tras el abordaje del pensamiento de ambos autores por separado - aunque intentando de entrada hacer una lectura en la que se atraviesen el uno al otro - está planteado un tercer capítulo en donde se trabaja sobre la relación dentro de la investigación teórica del pensamiento de ambos filósofos, para en una segunda

²⁶ Gilbert Simondon (2009) plantea en su libro *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, la construcción y funcionamiento de sistemas metaestables que asumen la información de su medio material para establecer una forma particular que nunca es fija, es maleable según las diferencias que van conformando el horizonte de posibilidades y fuerzas que interactúan con una materialidad dada en el momento de su gestación. En muchos sentidos esto recuerda a la forma en que las células madre adquieren información de su medio para determinarse como una célula que cumpla una función dentro de un sistema específico, su forma nunca está dada con anterioridad a las relaciones que entabla con su medio.

parte construir el diálogo que da sentido al trabajo, pudiendo insertar las conclusiones a las que se llegue en medio de la investigación sobre ambos autores.

Finalmente, en la conclusión, se retomará la crisis del sentido y la voluntad de igualdad, plasmando en ese lugar cómo el proceso de todo este trabajo pretende presentar opciones para solucionar ambos problemas. Planteado, por último, el lugar que tiene la presente tesis dentro del trabajo sobre la crítica de la construcción moral del siglo XXI y justificando, tras haber llegado a las conclusiones, la necesidad de haber pasado por estos dos sistemas filosóficos.

Capítulo 1: De la construcción de la identidad, un devenir moral: Hegel

En este capítulo se abordará la forma en que la propuesta de la filosofía de la trascendencia, en particular dentro del trabajo de Hegel, aborda la construcción de la identidad (tanto de los sujetos como de la conciencia). Para dicho propósito se tomará como punto de partida lo planteado por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, además de buscar las relaciones que tiene la propuesta hegeliana con la formación de un modelo de moral basado en la identidad.

Los planteamientos de la filosofía hegeliana son muy amplios y atraviesan muchas de las discusiones de la filosofía contemporánea, eso hace su análisis relevante, aunque, de muchos modos complejo. Dado que el propósito de esta tesis no es estudiar a profundidad a Hegel, solo se retomaran algunas partes de su texto para proponer una lectura que provea de herramientas para la discusión sobre la identidad y su relación con la representación.

Siendo este el capítulo que da comienzo a esta tesis y para poner sobre la mesa los matices que se pretenden tomar como referencia se propone un texto introductorio sobre la moral en la vida cotidiana. Dicho texto atravesara toda la lectura de esta tesis ya que plantea el punto nodal de la discusión, a saber: lo que se cree que es el deber ser impacta sobre la forma en que los sujetos con conciencia abordan el mundo, no obstante, ningún deber ser es absoluto y por lo mismo seguir una forma de habitar en este mundo es una elección o una imposición.

Teniendo lo anteriormente dicho en cuenta, pasemos al apunte con el que se abre este trabajo y posteriormente a la lectura de Hegel.

Un breve apunte sobre la moral

Una de las preguntas más interesantes dentro de las ciencias sociales es la que se cuestiona sobre la capacidad de los individuos particulares para seguir las normas

establecidas. Dichas normas pueden estar sistematizadas en formas legales o implícitas en los usos y costumbres de una sociedad determinada.²⁷

No obstante, la forma que tengan las normas, los individuos particulares tienen la tendencia de acatarlas o romperlas, por lo que para seguir adelante en esta disertación es necesario dar un rodeo hacia el terreno de la conducta individual, que como estamos por ver está fuertemente influenciada por las relaciones que entabla con la diferencia que enmarca su estructura de relaciones vigentes conformando su identidad.

Por lo que ahora la pregunta social sobre las razones para seguir las normas sociales, se convierte en una pregunta psicológica fundamental ¿Por qué actuamos de la forma que actuamos y no de alguna otra? Siendo que en el continuo de las posibilidades vitales parecería ser que no estamos limitados para tomar decisiones, cuando ponemos a un individuo particular frente a una situación dada, como sería el caso de entrar a un baño designado por una identidad de género particular, hombres y mujeres, cómo es que el individuo decide decantarse por una de las opciones. La respuesta parece evidente, toma una decisión acorde a lo que piensa sobre sí mismo, en el caso de identificarse con un género optará por la opción que lo represente. Pero la pregunta no tiene una respuesta tan simple, o mejor dicho la simpleza de su respuesta esconde una serie de presupuestos que no se cuestionan en la vida cotidiana, pero que son de suyo ampliamente morales.

No obstante, dichos principios morales salen a relucir en caso de una crisis con la toma de decisiones, siguiendo con el mismo ejemplo, si en vez de plantear una distribución binaria del género nos encontramos con una persona que no se represente a sí misma bajo esas categorías, por ejemplo, alguien que pertenezca a la comunidad lgbttiq+, al no sentirse aludido en ninguno de los letreros del baño tendría la posibilidad de optar por cualquiera de los dos. Pero el problema no es ese, el problema de fondo es que existe una estructura moral que se convirtió en

²⁷ Es aún más complejo responder la pregunta inicial cuando se plantea que los usos y costumbres difícilmente se repiten entre sociedades distintas, mientras que las normas sistematizadas se han intentado globalizar hasta formar un marco legal mundial único, teniendo como el mejor ejemplo la declaración universal de los derechos humanos.

norma ideológica que determina a los individuos en categorías excluyentes, obligando a seguir la regla de donde hacer nuestras necesidades básicas y al encontrarse con un caso no contemplado, normaliza el problema reduciéndolo una vez más a sus categorías, eres hombre o mujer. Por lo mismo la comunidad que no se ve representada tiene muchos motivos para protestar, ya que en forma muy concreta, instaurado en la forma factual del espacio donde habita, están siendo discriminados y recibiendo violencia.

En vez de hacer baños que se identifiquen por una estructura de género, se podrían hacer baños mixtos o comunitarios, sin embargo, la cuestión es, nuevamente, más complicada. Podemos preguntarnos ¿por qué deberíamos de asumir roles que limitan nuestras posibilidades de acción? Por qué estamos obligados a disponer de nuestros desechos en lugares designados. Si lo planteamos desde el punto de vista del individuo particular seguir esta regla no tiene ningún sentido, pero el individuo particular no construye su identidad en aislamiento, lo hace desde la relación que entabla con la diferencia. Es por ello que al momento de tomar decisiones estamos determinados por aquello con lo que nos relacionamos, y una de las cosas con la que nos relacionamos hasta el punto de volvernos casi indiscernibles de ella, es la sociedad²⁸. Por lo que usar el baño designado será lo correcto ya que éste ha sido pensado bajo el manto del diseño racional urbano; pero en esta era de críticas y contradicciones de esa *razón* que tanto ha sido defendida por la modernidad europea, los ambientalistas podrían plantear el cuestionamiento de qué tan “racional” es transformar todo el medio ecológico para la comodidad de la raza humana, porque esa gran creación del sistema de drenaje ha sido también parte fundamental para el deterioro del territorio con el que nos relacionamos.

La razón entonces también puede llevar a la destrucción de la propia raza humana y a violentar a grupos que se mueven en la periferia de los modelos racionales

²⁸ La teoría crítica inclusive asumirá que es el acceso a los recursos de la “razón universal” disponible en el devenir histórico de las sociedades racionales, es la solución a las estructuras patológicas sociales ya que de suyo el propósito de la razón humana será conseguir el bienestar social (Honneth, 2005). Esta lectura es relevante en la medida que se empata con el proyecto hegeliano del *espíritu absoluto* en esa medida la escuela de Frankfurt buscó formas de entender como la ideología atraviesa la acción humana y también de intentar proponer una alternativa racional como criterio de demarcación ético.

dominantes. Pero ¿por qué subordinar la identidad al medio de la razón? La respuesta a esta pregunta está profundamente incrustada en la filosofía hegeliana.

Siendo así que para seguir adelante con esta reflexión es necesario revisar los procesos de construcción de la identidad particular y del modelo social racional, por lo que se estudiara la propuesta que hace Hegel de la conciencia. Esta asume a la diferencia como el centro de toda la experiencia constitutiva, los lugares de los que parte tienen implicaciones fuertes en la manera que tomamos decisiones y seguimos las normas.

Del ser en sí al ser mediado, la inauguración de la conciencia

Hegel plantea a la conciencia dentro de la *Fenomenología del Espíritu* como la estructura ontológica del espíritu capaz de hacer unidad de la diferencia. Aunque difícilmente se encuentra una cita donde aparezca concretamente dicho postulado, el filósofo que vivió entre los siglos XVIII y XIX se encarga de llevarnos por el proceso de configuración de la conciencia para mostrarnos su funcionamiento, este proceso es sincrónico a la forma dialéctica del paso del *ser en sí* al *ser en sí para sí*, pasando por el *ser para sí* como momento intermedio, o dicho de otro modo al movimiento de la positividad a la negatividad y su retorno.

Podemos entonces preguntarnos ¿cómo es que Hegel piensa que se construye la conciencia? Pues la conciencia se constituye por medio de la relación de dos diferencias, a las que va a llamar convenientemente el *yo* y el *objeto*, donde uno va a ser conciencia y el otro diferencia. Empezando su texto con una tesis sumamente crítica a la tradición filosófica que pretendía conocer la naturaleza de las cosas (*ser en sí*). En principio plantea al saber de lo que es, como lo inmediato, la certeza sensible, que es la única que puede conocer al objeto sin alterarlo, sin embargo, rápidamente abandona la inmediatez y nos postula que “Una certeza sensible real no es solamente esta pura inmediatez, sino un ejemplo de ella” (Hegel, 1807/1966, p. 63). Indicando que fuera del saber de la certeza sensible se encuentran tanto el *yo* como el *objeto*. ¿Qué quiere decir que la certeza sensible solo es un ejemplo?, esto implica que el *ser en sí* está más allá del mundo de la representación, que no

puede ser conocido, por eso intitula a su obra *Fenomenología del Espíritu* “pues el fenómeno más bien no es el mundo del saber y la percepción sensibles como lo que son, sino puestos como superados o en verdad como interiores” (Hegel, 1807/1966, pág. 91) lo que quiere decir que es algo que ya paso por el filtro del medio de la representación, asumiendo el subtítulo de la obra un valor fundamental: *ciencia de la experiencia de la conciencia*, lo que estudia Hegel es entonces la forma en que una entidad consciente experimenta su relación con la diferencia, poniendo entonces al ser consciente como el centro de lo que estudia el pensamiento. Y a sus designios como lo que vale la pena conocer.

Es por esto que como plantea Zizek en el prólogo al libro de Ricardo Espinoza Lolas, “el más extraño de los principios especulativos de Hegel, según el cual autoconciencia, libertad y razón son una sola cosa” (2016, p. 9) el estudio de la *fenomenología del espíritu*, es el estudio de la manera en que se conforma al sujeto de razón autoconsciente como el juez de todas las determinaciones.

La identidad de la conciencia hegeliana parte del supuesto de que existe una entidad de valencia positiva que es capaz de apereibirse en el momento en que entra en relación con la otredad, por lo que la otredad es un medio para el autodescubrimiento de la razón, y que pese a tener una naturaleza en sí que le es incognoscible al sujeto de conciencia, su interés está en lo que dicho sujeto pueda decir de ella. Si bien el sujeto consciente ocupa la diferencia para construirse a sí mismo, esta desbalanceada porque el conocimiento y la capacidad de establecer el juicio solo le pertenece a un lado de la relación. Siendo así que el sujeto en Hegel hace mimesis con el sujeto de la modernidad, pero solventa el problema de la dualidad sujeto objeto ya que ahora vivimos en un mundo que asume al sujeto como el regente de todas las relaciones, no es casualidad que se llegue a la conclusión de correspondencia entre realidad y racionalidad, teniendo que la capacidad de realidad de los objetos en relación con la conciencia depende de la razón del que los concibe, llevando al máximo el postulado de Berkeley que indica que “todo ser es ser percibido”. No es casualidad entonces que la conciencia parta del momento de la certeza sensible en la forma enunciativa del texto hegeliano.

La certeza sensible de entrada nos marca la imposibilidad de tener identidad fuera de la relación fundamental que da paso al entendimiento:

...vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato*, sino, al mismo tiempo, como algo *mediado*; yo tengo la certeza por *medio* de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza por medio de un otro, que es precisamente el yo (Hegel, 1807/1966, p. 64).

En ese caso, aunque parece contrasentido, la construcción de la identidad hegeliana esta siempre *mediada*, lo que nos regresa a la imposibilidad de conocer el *ser en sí*, pero no únicamente el del *objeto*, sino también el del *yo*. Teniendo como implicación que mi identidad nunca depende únicamente de mí mismo, por lo que las decisiones que tome siempre dependerán de la *mediación* con la que me relaciono. Partiendo de este supuesto, ¿Acaso es posible decir que somos libres? La respuesta tendría que ser negativa en todos los casos, estamos determinados y nuestras decisiones parten de las relaciones que entablamos con la diferencia.²⁹

²⁹ Antes de seguir con el análisis de la construcción de la identidad en Hegel, debemos hacer otra pregunta interesante ¿Es posible conocer algo sin pasar por la diferencia? Aunque esta pregunta por sí misma da para un texto completo que revise la historia del conocimiento, partiremos del supuesto de la imposibilidad para generar conocimiento sin la existencia de la diferencia, siendo el argumento fundamental para sustentar este supuesto el del movimiento (*vida*). Si fuéramos absolutos o tuviéramos acceso al conocimiento absoluto saldríamos del flujo del pensamiento, no habría espacio para dudas ni para objeciones, todo estaría en completud. Parece ser que uno de los problemas de la tradición moderna, que se esboza aquí desde la lectura a Descartes, es el de que nuestra capacidad de conocer no es infinita, siempre está atravesada por nuestra imposibilidad de ser uno con el todo, el filósofo francés basa su planteamiento fundamental en que estamos limitados, siendo lo único que podemos hacer para acercarnos a la *verdad* un proceso de refinación de los medios que usamos para conocer, el *discurso del método* es la puesta en práctica que sistematiza la forma en que el pensamiento debe acercarse al conocimiento verdadero, a saber: por medio de la duda metódica. Entonces al plantearse la duda metódica en las *meditaciones metafísicas* (Descartes, 2011), llega a la conclusión de que lo único de lo que no se puede dudar es de que se es una sustancia que piensa, no obstante este conocimiento no le llega de forma inmediata, nuevamente pasa por el proceso mediador de la representación, es decir, solo es posible dudar ya que existe algún otro con que contrastar, en el caso cartesiano será la sustancia extensa, si no existiese este otro parece de suyo imposible la existencia del pensamiento. Ya que al solo poder afirmarlo como corolario (al pensamiento) de la duda está implicado que la sustancia pensante es finita y parcial, por lo que la posibilidad misma de conocer se sustenta en la capacidad de dudar.

Debido a esta cualidad de estar determinado por la diferencia parece ser que el medio del pensamiento y el objetivo de llegar al conocimiento absoluto y verdadero son incompatibles. Siendo así que los postulados hegelianos parten de esta imposibilidad, tanto desde el enfoque empírico de plantear los *estos* como infinitos en tanto su movimiento incesante, como al plantear a la conciencia como entidad en constante devenir (Hegel, 1807/1966). Es por eso que en la construcción de la identidad se partirá de la representación como la forma fundamental de la razón. Una razón que representa al mundo y que en el infinito de su flujo dialectico es agente de sus denominaciones.

En esta lectura lo privado se vuelve público. La construcción de la identidad única, ya que nadie está atravesado por la misma diferencia que algún otro, entra a la discusión acerca del mundo y de la sociedad. No obstante, es fundamental no obviarlos, una de las diferencias con las que se relaciona la conciencia es la que está sustentada en el otro que es la sociedad. La sociedad es una entidad que preexiste a la conciencia particular, por eso cuando Hegel propone: “La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad” (Hegel, 1807/1966, p.144). No habla únicamente de la conciencia como pura representación del mundo, sino de la conciencia que se hace una con el mundo, dando como resultado que:

...la razón sanciona la verdad de la otra certeza, a saber, la de que *hay otro para mí*, la de que otro que *yo* es para mí objeto y esencia o de que en cuanto soy *yo* mi objeto y mi esencia sólo lo soy al replegarme de lo otro en general y ponerme *junto a* ello como una realidad. Sólo cuando la razón aparece cómo reflexión desde esta certeza contrapuesta aparece su afirmación de sí, no sólo como certeza y aseveración, sino como *verdad*, y no solamente *junto a* otras verdades, sino como la verdad *única* (Hegel, 1807/1966, p.145)

Es por esta cualidad de ser una con el mundo que Hegel asume el valor intrínseco de estudiar la conciencia, ya que al entenderla en tanto su proceso de configuración

Nuevamente es el movimiento lo que le da sustento al pensamiento, y para que exista movimiento siempre tiene que haber diferencia, ya que el absoluto es inmóvil e indiferenciado. La conclusión es fuerte: no se puede pensar más allá de la diferencia.

dialectico, es posible también llegar a la comprensión del mundo. Pero para salir de sí misma como mero aparato de unificación de la diferencia, es necesario entender el punto clave que saca a la conciencia de sí y le permite hacer un mundo volviéndola capaz de ser la única verdad, el pasó de la conciencia a la autoconciencia.

La identidad en la propuesta hegeliana va a ser autoconsciente, no solo en la capacidad de aperebirse, sino más aun en la posibilidad de representarse a sí misma por medio de la exégesis de su proceso interno. Por lo que vale la pena explicar detalladamente que es la autoconciencia en el aparato conceptual de Hegel.

Para retomar la autoconciencia hace falta aclarar la idea de *fuerza* que se nos presenta como: “lo universal incondicionado que es en sí mismo lo que es *para otro* o que tiene en él mismo la diferencia, pues no es otra cosa que el ser *para otro*” (Hegel, 1807/1966, p. 84). La fuerza nos plantea el problema de que la diferencia es pura indeterminación, un flujo constante de momentos y lugares que no adquiere forma alguna, es por ello que Hegel asume la existencia de una conciencia porque es ella la estructura que permite separar la diferencia y darle identidad. Lo que quiere decir que fuera de la conciencia la diferencia *no es*, puesto de otro modo si no existiera algo que separara el mundo que se presenta como un continuo no existiría pensamiento del mundo.

Pero al plantear una relación entre dos esencias diferentes también se niega la posibilidad del conocimiento de algo más allá de esta relación. La fuerza entonces aparece como la ley que relaciona a la conciencia con el mundo planteando que “lo que son lo son solamente en este término medio y contacto” (Hegel, 1807/1966, p. 87). El interior se construye con la forma del mundo, pero no es el puro mundo, ya que es una relación constante de momentos, un *también* particular que sustenta un segundo en la existencia, que se aferra al peso de su historia para nombrar la angustiante verdad: todo es instante.

Así la ley de la fuerza quizá sea la mejor representación de la *conciencia desventurada*, aquella que se pregunta cómo puede sostener el instante hasta

volverlo absoluto. La respuesta es el camino de la muerte que aniquila al movimiento dialectico de vida. Es quizá por ello que Hegel opta por seguir adelante con sus reflexiones, la conciencia pura no es capaz de fijar el mundo, para poder plantear una realidad necesita elevar la conciencia a autoconciencia, separándola de sí misma y volviéndola razón del mundo.

Antes de continuar explicando la autoconciencia vale la pena hacer una pausa en uno de los temas fundamentales en el pensamiento hegeliano, el tratamiento que el autor tiene sobre la relación de las fuerzas dividiéndolas en negatividad y positividad. Comprender esto nos deja observar la necesidad del autor alemán de plantear a la conciencia como el punto central de su filosofía.

Nota sobre la negatividad

La negatividad se presenta en el pensamiento hegeliano como uno de los conceptos más importantes ya que es el que atraviesa la relación entre las fuerzas que se van encontrando en el movimiento de la vida, es fundamental alejarse de entender este concepto como una simple negación, ya que más allá de negar su papel consiste en poner en relación, en marcar los límites del *ser en sí* y obligarlo a volcarse en la diferencia.

—Lo negativo de lo negativo, en tanto *algo*, es sólo el comienzo del sujeto— ; el ser en sí sólo en tanto absolutamente indeterminado. Se determina luego ante todo como existente por sí, y así a continuación, hasta que sólo en el concepto llega a poseer la concreta intensidad del sujeto. Por fundamento de todas estas determinaciones está la unidad negativa con sí misma. Pero respecto a esto se debe diferenciar bien la negación como *primera*, como negación en *general*, de la segunda, la negación de la negación, que es la negatividad concreta *absoluta*, tal como aquella primera es, al contrario, sólo la negatividad *abstracta* (Hegel, 1982, pp.150-151).

En el párrafo citado de la *Ciencia de la Lógica* se puede ver lo que ya se anotaba, la negación primera solo sirve para marcar los límites (el comienzo del sujeto) para discernir al *sí mismo* de los otros, pero esto no es aún negatividad ya que ella será

la culminación de un proceso de idas y reencuentros, que se tienen marcados en la forma del concepto dentro del cual está implicado el movimiento del afuera al adentro, la salida del *sí mismo* hacia el otro que retorna nuevamente pero ahora teniendo al otro como interior. La negación de la negación es el punto en donde el sistema hegeliano encuentra anclaje ya que es una negación direccionada hacia un sujeto que es dueño del concepto de *sí mismo y del otro*.

La negatividad implica un movimiento incesante ya que nada logra permanecer siendo que tiende a superarse constantemente a encontrar su negación en su interior, consolidando el movimiento, esto logra hacer que lo *uno* sea múltiple, pero al mismo tiempo que la multiplicidad sea desbordamiento. El cuanto de este modo se envía por sí mismo más allá de sí; este otro, en que se convierte, es ante todo él mismo un cuanto; pero a la vez no como un término existente, sino como un término que se empuja a sí mismo más allá de sí. “El término que ha surgido a su vez en este salir de sí, es por lo tanto absolutamente sólo un término tal que se elimina a su vez y se envía hacia uno ulterior, y así *sucesivamente al infinito*” (Hegel, 1982, p. 290). La negatividad hace referencia a un *uno*, pero en su pura lógica no encuentra un final claramente establecido, es el infinito de la vida en medio de la diferencia pura.

Es por lo anterior que Hegel va a poner freno a la negatividad absoluta planteando a la conciencia, el encuentro de una con la otra va a limitar el infinito dándole anclaje en el concepto y en el pensamiento como mediador.

(...) es la *reflexión extrínseca*, la que se detiene en que los específicos son *en sí* o en lo absoluto uno *mismo y único*, y que su diferencia es sólo un indiferente, y no es ninguna diferencia en sí. Lo que falta aquí todavía, consiste en que esta reflexión no es la reflexión *extrínseca* de la conciencia pensante y subjetiva, sino la propia determinación de la diferencia de aquella unidad, esto es, el eliminarse; cuya unidad, pues, muestra así ser la negatividad absoluta, su indiferencia frente a *sí misma* y frente a su propia indiferencia, así como frente al ser otro (Hegel, 1982, p. 490).

La conciencia *pensante* es la llave para salir del ciclo infinito ya que tiene la posibilidad de autodeterminarse al observar el trayecto de la negatividad, de este tema va a tratar la *Fenomenología del Espíritu* en gran medida, dando el giro clave ya que es ahí donde entendemos como la negatividad pasa de ser el desbordamiento vital a uno más de los medios de la representación.

No es del interés de esta tesis tratar todos los temas de la *Ciencia de la Lógica*, no obstante, era necesario repasar la negatividad como concepto libre y como forma del proceso del devenir de la conciencia hacia el *espíritu absoluto*. Con esto en mente ahora podemos continuar estudiando la autoconciencia y viendo los modos en los que se autodetermina.

Autoconciencia e identidad

La autoconciencia se separa de la primera conciencia que cumple el papel de lo *interior* "Esta *totalidad*, como totalidad o lo universal, es lo que constituye lo *interior*, el *juego de fuerzas*, como *reflexión* de ese juego en sí mismo" (Hegel, 1807/1966, p. 89). La conciencia simple es capaz de desempeñar el juego de las fuerzas, la unidad de la diferencia, pero necesita separarse de sí misma para poder observar este movimiento de momentos en constante negación. Aquí es donde se vuelve indiscernible el mundo de la razón, desde una lectura aguda hegeliana la forma en que está planteado el proceso hace que nos resulten indiscernibles los objetos de la conciencia que los percibe, parece que el proceso del mundo hiciera mimesis con el de la conciencia. Esto es imposible de comprobar, sin embargo, qué motivaciones podría tener Hegel para otorgarle un mayor peso a la razón que al mundo, podemos asumir que quizá sea inversamente y seamos un puro *determinarse*, en ese caso somos entidades totalmente dependientes de las relaciones que entablamos con el mundo, ninguna de las dos opciones parece satisfactoria, cualquiera de los extremos dogmatiza las posibilidades de existencia del otro.

Para poder ver al mundo en el *interior* y el *interior mismo*, la conciencia se separa de sí misma como proceso y se mira en esta división:

La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo*, y el segundo precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento solo está presente en la contraposición del primero (Hegel, 1807/1966, p. 108).

El tratamiento que hace Hegel del mundo, que es la parte a la que nos acercamos por medio de la certeza sensible y la percepción, comienza a tomar matices, pese a que en el continuo dialéctico del proceso constructivo de la conciencia la negatividad siempre deviene positividad, plantear el mundo como la parte *negativa* y la conciencia en tanto su *trabajo* la *esencia* nos deja ver el interés central del autor para que la autoconciencia tienda a ser la interpretación del proceso como forma denominativa del mundo. No obstante, siempre es posible preguntarse qué sería de la conciencia sin el mundo, acaso conocería lo mismo o pasa que solo porque hay mundo hay conciencia, por lo que el mundo es performativo del proceso, deja su negatividad para volverse *positividad*.

El problema de las valencias en la binariedad hegeliana no es superfluo, al plantear una tendencia que da direccionalidad al cambio sustrae al proceso de inmanencia obligándolo a ser parte del medio de la representación, es la única forma en que Hegel puede llevar su discusión de la conciencia como puro flujo vital, hacia el *espíritu absoluto* que trasciende al mundo mediante su acción, misma que se ve perfilada desde la dialéctica del señorío y la servidumbre, en la que ahondaremos a continuación.

Para empezar a entender la dialéctica del señor y el siervo hace falta comprender que para Hegel existen dos formas de autoconciencia, la simple, que analiza el proceso de la conciencia y la duplicada que es capaz de verse a sí misma como proceso. “En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presenta ya para nosotros el concepto de *espíritu*”. (Hegel, 1807/1966, p. 113).

El concepto de *espíritu* será tratado en la parte final de este capítulo, por lo que no ahondaremos demasiado en el análisis del mismo en este momento, sin embargo

es importante tener en cuenta que en el reconocimiento del yo como objeto, no se está haciendo una reivindicación a la dualidad sujeto-objeto, más bien se parte de la necesidad de que exista un sujeto capaz de plantear determinaciones, y que este mismo sujeto sea capaz de conocerse para poder obtener claridad sobre las mismas, no obstante como se verá en la dialéctica del señor y el siervo, parece ser que el proceso dialéctico hegeliano consiste en la creación constante de reinos en donde se produzca servidumbre.

Pese a que en nuestra lectura entenderemos que la metáfora del señor y el siervo sirven para resumir el funcionamiento dialéctico de la autoconciencia dividida, cabe resaltar que el uso de estas denominaciones no es para nada arbitraria. Al plantear posiciones de poder, le da un peso específico a las valencias que ocupen el lugar de señorío haciéndolas más relevantes para el conocimiento que el arduo trabajo que se necesita para construir el mundo del siervo.

De igual forma, todo lo que tiene que ver con la dialéctica hegeliana como lo que estamos por estudiar es inevitablemente atravesado por la *vida* que se nos presenta como flujo continuo de indeterminaciones. Curiosamente esta forma de pensar la vida parece ser tan liberadora como atemorizante, porque a la *vida* no le interesa determinarse a sí misma, más bien encuentra su satisfacción en morir constantemente para surgir como vida nueva. Frente a este panorama resuena la filosofía como temor vital, como búsqueda constante de estructuras que le pongan un candado al movimiento vivo. La razón en Hegel será la forma que le da estructura al mundo, suya es la capacidad de ponerle freno a la vida para fijarla en uno de sus momentos, cumpliendo el papel cartesiano de sujeto que analiza, que corta la continuidad para observarla en el microscopio, primer cadáver de la ciencia pura.

La autoconciencia duplicada entonces se duplica porque este es el modo en que se *reconoce a sí misma*, se asume como identidad que es a la vez parte del flujo de los momentos, pero que se posa observante por encima de todo ellos. No obstante, es en el trabajo de la conciencia para devenir autoconciencia que se entiende la duplicación aquí presentada, una tiene el trabajo de hacerse autoconciencia, la otra lo tiene de *representarse* como tal. Dando como resultado que: “una es la conciencia

independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*" (Hegel, 1807/1966, p. 117).

Aparece entonces el gran señor en cuya identidad se encuentra la fuerza de gobernar al siervo por lo que él es *para sí* como esencia, pero al mismo tiempo por medio del trabajo de la segunda autoconciencia; esta que es el siervo cumple el papel de reunir todo el proceso de la conciencia. Es por esto que Hegel dice que "el señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*" (Hegel, 1807/1966, p. 118). Esto resulta muy importante porque el papel de la autoconciencia que se conoce a sí misma, no tiene sentido para el mundo, únicamente es una figura que tiene que surgir para poder hablar sobre el proceso, es aquí donde se relaciona con el *espíritu*. El siervo, de manera más humilde no es capaz de separarse de la cosa, ya que su existencia depende de la constante relación que entabla con ella, pero tampoco puede reducirla a sí misma ya que *la cosa no le pertenece*.

Diría Hegel que el siervo se limita únicamente a *transformar* a la cosa, pero siempre queda la duda velada sobre la medida en que la cosa transforma al siervo mismo, ya que la cosa, al ser independiente de él, no parece tener que limitarse únicamente a ser reconocida por el proceso de la conciencia. Sin embargo, esta lectura también aparece demasiado racional, no podría decirse si es que la intencionalidad de las cosas pueda funcionar de modo similar al de la razón humana, por lo que hacer juicios sobre ellas solo tiene sentido para los sujetos de la conciencia.

Como dice Nietzsche en *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* "La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos" (p. 21). Por lo que la razón que plantea al concepto lo hace como producto humano, esto es la base de una estructura del conocimiento que si bien no se acerca a la esencia de las cosas, por lo que no es capaz de conocer el mundo en sí mismo, logra conocer el mundo como la representación humana "El que busca

tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres” (Nietzsche, 1990, p. 28).

Siguiendo adelante con la relación del señorío con la servidumbre hemos de leer que el siervo, es entonces aquel que supera el temor de perderse a sí mismo en el trabajo, en su capacidad de reunir de todos los momentos de la relación de la conciencia con el otro. Por lo que al encontrarse al señor lo percibe como *esencia*, como el sentido que justifica todo su arduo trabajo. No obstante, el señor no es independiente del siervo y todo lo que es siempre busca su relación *formativa* en el trabajo. Siendo así que: “La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia” (Hegel, 1807/1966, p. 120). Esta cita es importante porque nos recuerda que la conciencia no es pura razón separada del mundo, el proceso (trabajo), que se vuelve historia, fija todos los momentos anteriores en la relación del yo consigo mismo volviéndolo ser *en* y *para sí*, dicho de otra forma: la identidad se construye de forma histórica y solo en medio de esta historia constructiva encuentra su *sentido*.

Es así como el siervo se transforma en señor y el señorío se vuelve servidumbre, en este punto Hegel aparece como el mayor defensor del vitalismo, que entiende que la autoconciencia que se define a sí misma no es algo más que otro momento en el proceso dialéctico, por lo que no le queda opción que volverse producto del trabajo para ser determinado una e infinitas veces más por un nuevo señor, un sentido diferente que no puede olvidar lo que una vez fue, pero que siempre mira hacia adelante. Diferencia y repetición aparecen tomadas de la mano en el camino para seguir explotando la potencia de la vida, sin embargo, este no es el final del camino que propone el filósofo alemán, ya que la teleología de su sistema de pensamiento busca apropiarse del proceso ya acabado.

Pese a estas pretensiones en uno de los momentos de mayor desbordamiento vital del pensamiento hegeliano aparecen lecturas que también resultan interesantes.

[El hombre] Ahora ha arrojado de sí el signo de la servidumbre: mientras que antes se esforzaba con triste solicitud en mostrar el camino y las

herramientas a un pobre individuo que ansía la existencia y se lanza, como un siervo, en busca de presa y botín para su señor, ahora se ha convertido en señor y puede borrar de su semblante la expresión de indigencia. (...) Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y (...) pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones (Nietzsche, 1990, p. 36).

La autoconciencia liberada que es el siervo que se ha vuelto señor en Hegel, es ahora el artista creador de realidades en el pensamiento de Nietzsche, que no se ciñe por la posibilidad de la conciencia de devenir espíritu absoluto, sino que se alegra de poder jugar con su conocimiento pintando el lienzo donde cobra vida su existencia.

La pregunta entonces aparece ¿qué sentido tiene ser pura vida sin determinaciones? El señor es necesario para darle sentido al trabajo humano. Lo determinado permite soportar la incertidumbre de la vida, puede ser por eso que en esta era de la indeterminación, de la caída de los grandes discursos, de la crisis de representación de la ciencia, de las infinitas posibilidades de autodeterminación, de la liquidez, nos encontramos en medio de una crisis ontológica de sentido. No obstante, la razón como único soporte llegó a su límite, se estancó el tiempo suficiente como para empezar a pudrir aquello que tocaba. Hegel en su planteamiento es el pináculo de la razón, el espíritu trascendental, el yo que fue capaz de matar a Dios por vez primera, en esta *hubris* de razón todas las demás expresiones vitales quedaron suspendidas. Es por eso que desde nuestra perspectiva, cuando se expresan las voces que se encontraban fuera del movimiento de la razón, lo que se hace no es contradecir la historia y logros de la humanidad, sino intentar reivindicar la condición humana misma.

En estos intrincados rincones que entrañan la relación entre la vida y la muerte, la conciencia que deviene autoconciencia se vuelve la clave de la identidad, una que se sostiene por medio de su historia, pero que se transforma a través de su trabajo.

La conciencia hace unidad de la diferencia generando identidades particulares que operan en el mundo y son partículas vitales en medio de todas las relaciones, la verdad, la razón, el absoluto y todo lo que se presume eterno son el *temor* del señor que se aferra a la ilusión de un territorio que cree su pertenencia. Sin embargo, ¿por qué Hegel sigue adelante en la búsqueda del espíritu absoluto? Hegel sigue adelante para afirmar que la acción de la autoconciencia, su capacidad de poder repasar todos los momentos y darles un sentido definido, se vuelve realidad.

Pero, en este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia singular son para ella ser y acción en sí, deviene para ella la representación de la razón, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta en sí o toda realidad (Hegel, 1807/1966, pág. 139).

Darle identidad a la razón y la realidad tiene sentido para plantear que, pese a no ser posible conocer la realidad en sí, el mundo que construye la razón está influido por la relación que tiene con la diferencia, la razón es histórica y por lo mismo sus productos avanzan para formar un mundo que parta de los logros de la capacidad humana. Entre las diferencias con las que se relaciona la conciencia simple se encuentra la sociedad y por lo mismo una razón que se eleve hasta comprenderse a sí misma tiene que relacionarse con un proceso histórico lo suficientemente amplio.

Es la intención de Hegel no solamente reivindicar el papel de la conciencia para generar realidad, sino llevar a la conciencia hasta la altura de la historia humana y asumir que llega a su conclusión en una sociedad que es capaz de ser autoconsciente. Por lo que va a expresar que:

El obrar y afanarse *puramente singulares* del individuo se refieren a las necesidades que éste tiene como esencia natural, es decir, como *singularidad que es*. Si incluso estas sus funciones más corrientes no se reducen a la nada, sino que tienen realidad, ello se debe al médium universal que sostiene al individuo, al *poder* de todo el pueblo (Hegel, 1807/1966, p. 210).

El sentido entonces está en equiparar la conciencia individual en su universalidad con la totalidad estructurada del conocimiento social histórico, esta pretensión resultara ética en Hegel. La intención no es menor, porque es la definición de la razón universal que da sentido al individuo:

El *trabajo* del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo *singular, inconscientemente*, un trabajo *universal*, lleva a cabo, a su vez, el trabajo universal como un objeto *consciente*; el todo se convierte en obra suya como *totalidad*, obra a la que se sacrifica y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta *totalidad*. No hay aquí nada que no sea recíproco, nada en que la independencia del individuo no cobre su significación *positiva* del ser para sí en la disolución de su ser para sí en la *negación* de sí mismo. Esta unidad del ser para otro o del hacerse cosa y del ser para sí, esta sustancia universal, habla su *lenguaje universal* en las costumbres y leyes de su pueblo (Hegel, 1807/1966, p. 210).

El individuo que lleva al pueblo en su interior inevitablemente se reconoce en la realización de este como universal, pero quizá sea demasiado grande el sacrificio. Hegel parece olvidar que el pueblo humano no se reduce solamente a uno y que entonces cada realización histórica tendría su valor, llenándolo de individuos dispuestos a luchar por sus costumbres, en la dialéctica cada pueblo es su propio momento cristalizado que se piensa a sí mismo como el ser en sí, que dota de sentido la vida de sus ciudadanos. La razón universal asume que solo existe un camino para construir la historia, pero se olvida que cada momento del proceso tiene su valor.

Entonces Hegel pone en identidad lo individual con lo social para formar un proyecto humano que implica un sacrificio del sí mismo en el otro social, pero ¿quién define la razón de las sociedades? De igual forma que en el ejemplo del que partió esta discusión, el baño diferenciado por género es tan un logro como la imposición de un

modelo ideológico institucionalizado, puede ser que la razón se sigue construyendo, que la historia no está acabada y que el bienestar común es una meta ética justificable. Pero acaso el precio a pagar es demasiado alto, la negación de todo aquello que no pertenezca a las estructuras dominantes, la reducción de la diferencia a una identidad única, a una sola historia y como un solo proyecto.

Hegel da un giro interesante en la definición de la *realidad* como tal ya que el sentido común nos llevaría a pensar que es en el ser *en sí* de las cosas en el mundo donde se encuentra el sustento fundamental de la misma, no obstante, este ser es vacío para el pensamiento. Hace falta recordar que el pensamiento como fase de la experiencia de la conciencia solo se construye como mediación por lo que el *en sí* no tiene ninguna relevancia, es en el obrar de la conciencia que se le da sentido a lo real y por lo mismo es este obrar lo que vale la pena, para Hegel, ser estudiado.

Por tanto, el *obrar* y el *afanarse de la individualidad es fin en mismo; el empleo de las fuerzas, el juego de sus exteriorizaciones* es lo que les infunde vida a ellas, que de otro modo serían el en sí muerto; el en sí no es un universal no desarrollado, carente de existencia y abstracto, sino que él mismo es de un modo inmediato la presencia y la realidad del proceso de la individualidad (Hegel, 1807/1966, p. 231)

Cuando hace el isomorfismo de lo real con lo individual está realizando una referencia clara a la necesidad de lo universal de partir de la experiencia de la razón para conformarse, es por ello que lo virtuoso y lo bueno se consolidan como la certeza de que la acción y el fin de la individualidad son lo mismo. Siendo *la acción* lo real y *el fin* lo universal, o puesto de otra forma: *lo real es universal solo por la acción de la conciencia individual.*

Es virtuosa aquella autoconciencia que se reconoce a sí misma como toda realidad, pero que está dispuesta a realizar el sacrificio de pertenecer a su pueblo ya que en el reconoce la universalidad encarnada, esto va a resultar fundamental para comprender la identidad si analizamos la siguiente afirmación podremos notarlo:

Sólo que para que sea *para la conciencia* lo que *ello* es *en sí* debe obrar, lo que vale tanto como decir que el obrar es precisamente el devenir del espíritu *como conciencia*. Lo que ella es *en sí* lo sabe, pues, por su realidad. Por tanto, el individuo no puede saber lo que es antes de traducirse en realidad mediante la acción. (...) Precisamente para ella debe comenzar de un modo *inmediato* y pasar a la actividad bajo cualesquiera circunstancias, sin seguirse preocupando para nada del *comienzo*, el *medio* ni el *final*, pues su esencia y su naturaleza que es en sí lo es todo conjuntamente, comienzo, media y final (Hegel, 1807/1966, p. 235).

Esta cita se vuelve importante en la medida que expresa dos ideas que se contraponen, pero que al mismo tiempo marcan la dirección que va a tomar Hegel en su análisis de lo real. En primer lugar nos habla sobre la identidad del individuo y nos dice que no es posible conocerla antes de su accionar, es decir que pese a la posibilidad de ser algo previo a pasar por la conciencia, el individuo solo puede conocer lo que ya ha pasado por el proceso de su acción. Solo podemos conocer lo que está en el marco de la representación consciente. Sin embargo, esto que está en la conciencia solo lo está porque *existe otro*, la conciencia solo surge por medio de otro y sin él no sería capaz de regresar a sí misma y reconocerse.

En segundo lugar, nos dice que, en la acción de la conciencia, al ser la única que representa la realidad, se encuentra el principio, el medio y el final de lo real. Lo que implica que no tiene sentido pensar en los otros no conscientes ya que su sentido solamente existe con relación al individuo conciente, reafirmando así la idea de que pensar en algo más allá de la conciencia no solamente no tiene ningún sentido, sino que es imposible. La representación es el rey que ha de regir el destino del mundo.

Estas dos ideas se enfrentan en la medida que la conciencia siempre está determinada por su relación con lo otro, pero lo otro no tiene importancia más que como objeto de la acción de la conciencia, como *negatividad*. Descartando de este modo la posibilidad de poner algún interés a lo otro mientras que no tenga que ver con el sentido humano y afirmando la posición que va a tener el sujeto consciente

en tanto la capacidad de moldear lo real a voluntad. Sin embargo, la sociedad también es otro no consciente, o por lo menos así parece serlo, es por ello que Hegel tiene la necesidad de elevar la conciencia individual hasta el tamaño de la razón universal para que tenga sentido la vida en sociedad.

En cada conciencia existe el potencial de generar todo el proceso de la sociedad, este proceso debe ser trascendental ya que de lo contrario sería imposible establecer cualquier noción moral desde la postura hegeliana. La ética en el momento de la razón se limita a establecer leyes que se examinan desde la postura individual de la conciencia que ha devenido *espíritu* al saberse correspondencia con la realidad. Es por eso que el proceso debe continuar su incesante devenir hacia el momento del *espíritu* en donde nos encontraremos el proyecto hegeliano en su máxima expresión.

El espíritu, el camino a la ética y la moral

Hagamos algunas reflexiones sobre el espíritu y avancemos sobre el último pináculo de la construcción de la identidad en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1807/1966). En principio Hegel nos introducirá una serie de nociones sobre la realidad espiritual en la que aparece planteado como algo que va más allá de la conciencia simple y de la autoconciencia que se reconoce a sí misma:

“Su esencia espiritual [de la conciencia] ha sido ya definida como la sustancia ética; pero el espíritu es la *realidad ética*” (p. 259).

“El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente (...) Esta sustancia es, asimismo, la obra universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar” (pp. 259-260).

“El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo” (p. 261)

“El mundo *ético viviente* es el espíritu en su *verdad*; tan pronto como el espíritu llega al *saber* abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho” (p. 261)

Entre estas citas se puede encontrar el camino que recorrerá el pensamiento hegeliano, para pasar de un espíritu que es ético en su capacidad autoconsciente de ser el señor de sus determinaciones hasta un espíritu que es derecho moral y ley absoluta, pasando del infinito de la conciencia al infinito de la religión en la que culminara su deber ser toda realidad y definición única de cada razón. La razón que en su obrar devenía ética contingente, recorre los mares dialecticos necesarios para volverse absoluta.

Lo ético parece que deba cifrarse ahora en el comportamiento del miembro singular de la familia hacia la familia en su totalidad como la sustancia, de tal modo que su obrar y su realidad sólo tengan como fin y contenido a la familia (Hegel, 1807/1966, p. 264).

El camino del que hemos hablado anteriormente entraña un propósito claro, la ética más que hablar sobre las costumbres nos hace referencia a la intención del *obrar*. Es por ello que Hegel usa como primer ejemplo de la ética a la familia que, si bien es una forma inacabada, si representa el primer núcleo de la comunidad y de las relaciones espirituales. Cuando se decide obrar, se realiza una acción que hace referencia a otro, si tomamos en cuenta que el otro relevante para la razón es únicamente aquel que presupone conciencia. Cuando se obra para otro consciente, mi *ser en sí* se refleja en el *para sí* del otro que tengo enfrente dando como resultado plantear mi acción como *en y para sí*, ya que la diferencia se vuelve consonancia con uno mismo. La identidad nuevamente aparece determinada en tanto la diferencia, sin embargo, es la diferencia que se plantea en igualdad conmigo mismo la que puede determinarme.

Es importante la manera en que Hegel al ir explicando el espíritu recrea los momentos de la conciencia, aparece un sentido sutil y de que los humanos construimos el mundo a imagen y semejanza de nuestro pensamiento, se pasa de la primera certeza sensible que entraña un primer descubrimiento del otro múltiple,

al conocimiento del individuo como lo múltiple en la comunidad. Se van creando estructuras que generan identidad de la diferencia organizándola en un sentido coherente, *familia, gobierno, estado, religión*, la repetición de momentos organizativos que caen y se acrecientan, como siervos preparando el terreno de siembra de infinitos reinos. Solo quizá por este cultivo vitalista es que el filósofo alemán utiliza en el prólogo de su obra el ejemplo de la planta para darle sentido al proceso.

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo (Hegel, 1807/1966, p. 8).

La relevancia de esta cita se encuentra colocada en el modo en que se pasa del individuo al pueblo, ya que el espíritu (*Geist*) al hacer identidad con la conciencia nos muestra que pese a la diversidad de individuos solo se puede seguir un proceso, lo particular ha de sacrificarse como momento que en su futilidad no debe embriagarse en la vanidad de su ego único e irrepetible, sino que debe encontrar su sentido e importancia en el sacrificio del *sí mismo* en el *para sí* que reúne el flujo y la acción. El espíritu regirá toda acción, ese es su reino y su poder.

Entonces el individuo cobra sentido por medio de la obra del espíritu que se presenta como la cultura “aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la *cultura*. La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu del *extrañamiento* del ser *natural*” (Hegel, 1807/1966, p. 290). Nuevamente aparece la escisión del otro natural, inconsciente en términos estrictamente Freudianos, es en el producto humano que es el pensamiento donde se reconoce la grandeza del espíritu (*Geist*). La autoconciencia, entonces se valida

y se supera a sí misma en la exterioridad que es al mismo tiempo interior de la cultura.

Ahora va a aparecer en el texto hegeliano una serie de momentos que intentan describir como metáforas y como historia el proceso del devenir cultural humano, en cierto sentido el filósofo alemán ha estado haciendo este trabajo a lo largo de todo su texto, empezando por la formación de la conciencia y el pensamiento humano como el estrato primigenio, se podría entender esta lectura como la histórica de la *Fenomenología del Espíritu*. No obstante, para los propósitos que ocupan este texto no nos parece necesario retomar dicha lectura en este punto, aunque algo más podremos decir de ella cuando hablemos de la Filosofía del Derecho.

Es más importante resaltar que el último momento de la trinidad que compondrá el paso dialéctico del espíritu y por lo mismo el que tiene la certeza de ser en sí y para sí, es intitulado como *la moralidad*, lo que resulta peculiar, ya que hay un giro de la ética que en los individuos permite decidir desde el ego de la singularidad. Hasta la moral que se muestra como la capacidad de enseñorearse del mundo y del destino de los pueblos. “Hegel depicted this orientedness as Geist, an increasingly self-conscious purposiveness in nature and history” (Bennett, 2005, p. 457), como se lee en la cita el espíritu tiene direccionalidad, no se mueve ciegamente, sino que intenta llegar a un punto teleológico en donde la historia y la naturaleza sean una con la razón del *espíritu*, puesto en su forma de sociedad terminada.

La conciencia moral del bien aparece entonces como la pura libertad de efectuar la propia acción del yo que se identifica consigo mismo, entendiendo que es en tanto su relación con la diferencia, como en la unidad estructurada que se cristaliza en momento dado en la existencia, es allí de igual modo que no es, y su deber ser es construir un mundo donde seguir obrando. En ese sentido el espíritu (*Geist*) hegeliano es moral, siempre será su papel el plantarse como constructor del lugar donde habitar en medio de la vida.

El sí de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de su ser contrapuesto es el *ser allí* del yo extendido hasta la dualidad, que en ella

permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber (Hegel, 1807/1966, p. 392).

Hegel así mata a Dios por vez primera, pero de forma trágica, ya que ahora todo sentido y toda lógica han perdido secularidad hasta volverse laicas, el derecho es derecho humano, el estado es estado humano y el conocimiento también lo es en igual medida y forma. ¿Dónde está entonces la guía del universo cuando queda enunciada esta primera muerte?

Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza* de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí -de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto* (Hegel, 1807/1966, p. 435).

Palabras que hacen eco aquel conocido aforismo 125 de la *Gaya Scienza*³⁰ (1985) de Nietzsche aquel que nos presenta al hombre frenético, a un loco, que en su diatriba enfurecida nos recrimina la muerte del ser supremo: “«¿A dónde ha ido Dios?», gritó, «¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado—vosotros y yo!» (p. 115). Y en un símil con Hegel lo expresa de la forma más trágica posible, nos nombra aquellos capaces de borrar la línea del horizonte, los que hemos perdido el sentido, los desencadenadores de la tierra para dejarla flotar a la deriva. Y en medio de todo ese reclamo nos cuestiona: “¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos?” (p. 115). Es posible pensar este aforismo como una alegoría crítica nietzscheana a la *hibris* de razón presentada en el texto hegeliano. Continuando con la afirmación un tanto irónica al ser profesada por aquel hombre fuera de todos sus cabales “¡Nunca hubo un hecho más grande —y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a

³⁰ Como Reyes (2014) menciona “It is interesting to note that the maxim “God is dead” was conceptualized by Hegel prior to Nietzsche. At first, it was unthinkable that this adage Nietzsche niftily borrowed from Hegel would be the very point of departure of the former to attack the tradition where the latter belongs” (p. 125). Más que interesante parece ser clave en el hastío de Nietzsche con la modernidad europea y el iluminismo que queda bellamente marcado en la imagen del loco cargando una linterna.

una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora!” (p. 115). Este eco no es casual en la medida que expresa la necesidad de este hombre asesino de dioses de volverse el nuevo Dios del mundo, el señor de la moralidad, el escritor de la vida misma.

De este modo, la conciencia no es imaginación, sino que es realmente en ella. La conciencia, entonces, no sale de su interior partiendo del pensamiento y no enlaza en sí el pensamiento de Dios con el ser allí, sino que parte del ser allí presente inmediato y reconoce en él a Dios. (...) sino que este Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un real hombre singular sensiblemente intuido; solamente así es autoconciencia (Hegel, 1807/1966, pp. 438-439).

Resultando así para Hegel que el Dios se ha encarnado humano y por medio de su acción es capaz de crear el mundo. Llegando aquí a la cumbre de la filosofía de la trascendencia en donde los modos humanos se superponen con el infinito divino por medio de la autoconciencia que es razón y mundo. El proceso está por llegar a su culminación, ya que en Hegel no se torna un infinito devenir de momentos a ser superados, sino como en la metáfora de la planta, el ciclo es estable y único.

Del espíritu absoluto podemos decir que es la culminación de todo lo anterior porque en palabras de Hegel: “es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el saber conceptual” (p. 467). Es aquel entonces capaz de poner en unidad todos los momentos de la historia, Es de igual modo la ciencia que se sabe conocedora de su propio objeto y entiende a este como al sí mismo. Finalmente es el recuerdo de todos los espíritus que han construido el mundo dándole su forma peculiar, colocándose entonces el espíritu absoluto a su lado. Es en palabras nuestras el juez moral de la razón, el legislador de vida, el que pone fin al movimiento.

Un acercamiento a la *Filosofía del Derecho*

Pese a no ser el propósito de este texto analizar todos los vericuetos del pensamiento hegeliano consideramos importante retomar un poco de lo propuesto

por el filósofo alemán en la *Filosofía del Derecho* (1968), principalmente para hacer hincapié en su abordaje sobre la ética y la moral resultante de sus planteamientos a lo largo de su trayectoria filosófica, vale la pena resaltar que la *Filosofía del Derecho* es la última obra escrita por el autor y fue publicada en 1821.

Para enlazar con lo que se ha venido exponiendo vale la pena resaltar algo que dice Marx en el prólogo que le hace a la obra en donde propone que la culminación del sistema de pensamiento hegeliano está en la suplantación de la religión como exterior por la religión que le pertenece a los sujetos.

El fundamento de la crítica religiosa es: *el hombre hace la religión*, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: "el hombre", dice el *mundo del hombre*: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal (Marx en Hegel, 1968, p. 7).

Este cambio de enfoque es algo más que un cambio de mirada, es el punto en donde culmina el sujeto como el centro de las determinaciones, en donde aquel que puede ver el mundo, puede decir sobre el estado del mismo. Marx hace notar muy bien que para hablar de este cambio es necesario ir más allá del análisis ontológico y metafísico de las condiciones que permiten entender la conciencia, hay que ver "al hombre" en sus instituciones y formas vivas, en la encarnación de sí mismo que plasma con la forma de la sociedad. Va aún más lejos proponiendo la investigación de la historia que en muchos sentidos fue la pasión de Hegel como el punto culminante de la filosofía.

La *tarea de la historia*, por lo tanto, es establecer *la verdad del acá*, después que haya sido disipada *la verdad del allá*. Ante todo, el *deber de la filosofía*,

que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su *aspecto profano*, luego de haber sido desenmascarada la *forma sagrada* de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica *de la religión* en la *crítica del derecho*, la crítica *de la teología*, en la *crítica de la política* (Marx en Hegel, 1968, p. 8)

Proponer a la *crítica del derecho* como el *deber de la filosofía* es algo mayor ya que se deja de lado la búsqueda de los fundamentos que permiten acercarse a la *experiencia de la conciencia* y se pasa de lleno a la acción de las entidades autoconscientes. Se busca entender ahora como se puede formar la sociedad y es el derecho en la visión de Hegel el punto central donde enfocar la razón para crear estados de convivencia, no obstante, todo el trayecto anterior a la inauguración del pensamiento sobre el derecho es necesario, para el pensamiento hegeliano las condiciones de posibilidad que dan forma al proceso de la conciencia marcan los límites y alcances de la performatividad de la conciencia en el mundo. Estos límites la cargan de historia, pero al mismo tiempo al ser la doble negación que resume el proceso del conocimiento la llenan de responsabilidad.

La responsabilidad se ve magistralmente entendida por Marx y posteriormente por la escuela de Frankfurt, para establecer el Estado se necesita ir más allá de la conciencia individual, es necesario verlo y formarlo desde la conciencia que retoma la historia, solo el *espíritu absoluto* en Hegel tiene este papel y al se remitirán las decisiones

Igualmente, el pensamiento alemán de llegar al concepto de Estado moderno abstrayendo del *hombre real*, por más que anormal, sólo era posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del *hombre real* y responde a los planes del *hombre total*, no dividido de un modo imaginario (Marx en Hegel, 1968, p.14)

De esta gran naturaleza será la pretensión del pensamiento alemán que busca un mundo de vida en donde la autoconciencia crítica sea la base para consolidar el

estado y el dialogo que permita continuar su crecimiento y reelaboración parta de individuos conscientes de su lugar en medio del devenir.

Para Hegel el proceso de la formación del derecho tiene que ver con la capacidad de empatar la voluntad individual y subjetiva que es de infinitas posibilidades a la voluntad de los otros que entonces impone su límite en la formación de las antes mencionadas posibilidades. El paso de una a la otra se hace mediante el reconocimiento dialectico del afuera y el adentro de uno mismo que lo obliga a ponerse en relación con la diferencia que en este caso es la de la razón social.

El ámbito de la *existencia* de la voluntad es, ahora, la subjetividad (§ 160) y la voluntad de los otros, a la vez es para mí la otra existencia que yo doy a mi fin. La realización de mi fin tiene en sí, en consecuencia, la identidad de mi voluntad con la de los otros, pues mi voluntad mantiene una relación positiva con la voluntad ajena (Hegel, 1968, § 112, p. 117).

En este punto se resume el proceso dialectico que pone al derecho como entidad que resume la posibilidad de construir mi subjetividad en conjunto con la de los otros en la medida en que sacrifico parte de mí ser individual al proceso de la historia, dentro de la cual una conciencia particular solo representa una diferencia más. Es la escisión de la razón individual y la razón histórica que ya se había mostrado en el desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu* lo que hace posible pensar en una razón universal con la forma del Estado. En ese sentido no existe una imposición de la *voluntad de los otros* sobre la *voluntad individual* sino el reconocimiento de que ambas son la misma es así que se pueden acatar leyes y como en el ejemplo del baño hacer lo que se espera que se haga. Así entonces Hegel responde la pregunta sobre el deber: “¿Qué cosa es el Deber? Para esta determinación no existe, primeramente, otra cosa que esto: realizar el Derecho y cuidar del Bienestar como determinación universal, el Bienestar de los otros (§ 119)” (Hegel, 1968, § 134 p. 132).

La moral entonces se ve supuesta en la relación de ambas voluntades en donde la acción de un individuo tiene consecuencias para sí y para con los otros, estén o no intencionadas, derivando como consecuencia que el deber ser de la acción ha de

ser regulado por estructuras que no pertenezcan a los fines e intereses separados de los sujetos sino de la relación de ambos unos como negatividad de los otros, ante lo cual el criterio de demarcación ética esta para Hegel en el Estado y su capacidad para resumir la razón histórica.

El hecho de que tal ley tiene para sí la autoridad divina del Estado y también la autoridad de los milenios en los cuales fue el vínculo con el que los hombres y todos sus hechos recíprocamente se sostuvieron y tuvieron consistencia —autoridad que encierra en sí un número Infinito de *convicciones de individuos*— (Hegel, p. 144)

Pero frente a esta imposición del peso de la historia como deber ser moral, siempre queda la pregunta de si acaso este bienestar planteado no puede volverse contraproducente, si acaso es posible conciliar todas las voluntades y convicciones que han dado forma a la historia y finalmente si ¿acaso es posible que la razón sea el medio por el cual debemos tomar todas las decisiones? Sin empezar a añadir que el Estado lejos de actuar racionalmente según el modelo hegeliano está atravesado por intereses y voluntades particulares que asumen el poder para propósitos que se alejan del bienestar general. ¿Existe un mundo posible en el que todos sean partícipes de la autoconciencia crítica y estén en medio de la construcción del Derecho?

Estas interrogantes no quedan agotadas, pero son material para discusiones que se podrán retomar mientras avanza este texto a la lectura que pretende dar la alternativa al modelo moral hegeliano, Deleuze lejos de darle la espalda a Hegel busca alternativas ya que tiene los problemas que se desprenden de los planteamientos del pensador alemán sumamente presentes al momento de construir su propuesta filosófica.

Sobre la lectura de Hegel, conclusiones y consideraciones

Después de recorrer todo este camino, que debemos reconocer modesto en contraposición a la profundidad de temas que se pueden encontrar en la gran obra

hegeliana, vale la pena sacar algunas conclusiones que le den sentido a esta lectura y que permitan seguir adelante en la discusión.

En primer lugar, viene una aclaración ¿Cómo se relaciona la construcción de la identidad con la moral? En el caso de Hegel parece una obviedad, sin embargo, no es el único que nos interesa. Parece ser que la construcción de la identidad conlleva en su raíz la idea de que existe la capacidad de las cosas de ser determinadas, esto quiere decir que cualquier cosa se estructura en una forma peculiar desde la cual asume sus posibilidades y límites en tanto su expresión vital.

Pero la identidad en su otro lado implica que existe algo o alguna cualidad que da la posibilidad de poner límites a la realidad. Esto en Hegel es la conciencia y aún más lejos el Derecho, pero además de la conciencia existen otras posibilidades, un ejemplo de ello sería el de un coche en movimiento, si nos ponemos frente a él lo más probable es que seamos atropellados, siendo así que es posible plantear que la materialidad misma es capaz de imponer sus límites. En un sentido estricto podemos ser afectados por las cosas y en esa afección que nos generan también establecen los límites de su propia identidad al mismo tiempo que moldean la nuestra.

De cualquier forma que se plantee, ya sea alguna de las antes mencionadas u otra, la determinación no es trivial, el plantear un límite a algo reduce las posibilidades de su acción. Como bien ha tenido a plantear los estudios sobre el lenguaje, el cómo nombramos tiene efectos en la realidad expresiva de las cosas, no solo en la forma en que nos relacionamos con ella, sino en la cosa misma. Podemos ver el ejemplo de la naturaleza, parecería ser que por un prolongado periodo de la historia la hemos visto como un objeto que sirve para satisfacer nuestras necesidades, no obstante, dicho objeto también ha reaccionado frente al trato que le damos transformándose ahora en algo que es capaz de presentar la destrucción humana. Siendo así que lo natural también nos impone su límite y transforma la percepción que podemos tener sobre ello pasándolo de una entidad a ser explotada, hacia un objeto de cuidado.

Lo anteriormente mencionado es estrictamente el proceso de definición dialéctica de la conciencia antes de llegar a la razón y al espíritu. Entonces, la identidad que se asume conlleva efectos en el mundo, podemos nombrar a un perro y aunque no todos pensamos en el mismo perro se consigue generalizar lo particular universalizándolo en un concepto, quitando al mismo tiempo que se dota de posibilidades expresivas a la entidad perro a la que hacemos referencia. Las estudiosas del feminismo también han ahondado en estos temas, reduciendo al absurdo los límites con los que se ha denominado a la mujer y el hombre a lo largo de la historia, y trayendo a la discusión la posibilidad de redefinir estas determinaciones buscando reivindicar la condición humana misma.

De igual modo la forma en la que categorizamos el mundo limita nuestras posibilidades expresivas hacia él. Como en el ejemplo del que partimos, decidir qué debemos hacer nuestras necesidades físicas confinados a un lugar particular y divididos por una identidad de género, que pese a parecer estar limitada a lo genital, también entraña un historial de separación de roles de género en estereotipos, de ocultamiento de la genitalidad al relacionarla absolutamente con la expresión de la sexualidad natural al deseo animal. Que además implica todo un proceso de definición de las ciudades en relación a los flujos de agua a su disposición, o que incluso es definitoria de la posición en la que debemos disponer de nuestros “deshechos”.

No obstante, pese a limitarnos también posibilita la convivencia humana, es decir no podemos evitar ponerle límites al mundo ya que estos nos permiten comportarnos en él socialmente. Es en ese punto donde Hegel observa la necesidad de una estructura que además de poder establecer el deber ser pueda ser reconocida por todos y reconocer la diferencia en el proceso, el Estado como culminación de la razón histórica al ser partícipe del *espíritu absoluto* va a ser propuesto como la entidad del Derecho que pone límites a la expresión de las posibilidades de la identidad individual, en ese sentido la identidad de las entidades que se relacionan con el estado está ampliamente definida por el mismo.

Siguiendo adelante con las conclusiones ¿Cómo estructura Hegel la identidad de los entes consientes? ¿Qué límites se imponen? ¿Cuáles son sus posibles consecuencias?

Hegel estructura la identidad como una forma relacional, plantea que para que exista conciencia (y luego pensamiento) es necesario la relación de dos diferencias, siendo que una de ellas va a adquirir la valencia positiva de ser concipiente, mientras que la otra se quedará en el espacio negativo de lo concebido, no obstante, las dos entidades son capaces de influirse mutuamente. Al decir que la conciencia es conciencia del mundo, se implica que todo en la conciencia siempre parte de su relación particular con aquello otro que ella.

Pero, pese a que la diferencia otra es necesaria, los deseos e intereses solo pueden ser evaluados con respecto a lo que se conoce conscientemente, al no tener las entidades conscientes el acceso privilegiado a lo otro, solamente pueden entenderlo con relación a su sí mismo. Lo que implica que el sentido de las cosas en Hegel siempre será un sentido humano, esta afirmación va a estar en consonancia con la del desarrollo de su época, la del humano que es dueño de todas las nomenclaturas del mundo.

Otra cosa importante es que lo que se conoce en la conciencia no es un simple momento que desaparece, no es un aquí y un ahora, sino que es un flujo histórico de transformaciones, como ya se había dicho con anterioridad: la conciencia es histórica. Solo así puede aceptar que la vida es cambio, pero al mismo tiempo preservarse como una entidad particular. Si le hiciéramos a Hegel la pregunta de la paradoja de Teseo ¿Si a un barco que zarpa desde España hacia México durante el camino se cambian todas sus piezas, de modo que ninguna es la misma al momento de su llegada, sigue siendo el mismo barco? El filósofo alemán tendría que responder que pese a no ser el mismo barco si conserva identidad con el otro, ya que la identidad está en la historia de un devenir particular y no en uno solo de los momentos que lo componen.

También podemos concluir que la identidad es moral, y que esta moral es inevitable a la acción humana. Lo que implica que para Hegel estamos condenados a ponerle

límites al mundo, de igual forma que Kant asume que la libertad de la acción está en el determinar y poder autodeterminarse. Esto solo es posible en el sistema de pensamiento hegeliano al reducir la potencia de lo otro a la razón del sí mismo. Caso contrario nunca seríamos libres, ya que siempre estaríamos determinados por nuestra relación con la diferencia, seríamos simples entidades reactivas, para solucionar este problema es que Hegel debe plantear la autoconciencia como la posibilidad de pensar sobre la propia conciencia y volver al sí mismo un objeto más de la determinación.

Ahora bien, el proyecto moral hegeliano planteado de manera más extensa en su *Filosofía del Derecho*, también tiene implicaciones sobre la construcción de la identidad ya que el sacrificio de la conciencia individual hacia el espíritu (*Geist*) como razón universal es fundamental. No estamos determinados solamente por nosotros mismos, al momento de actuar en sociedad debemos sacrificar capacidad de autodeterminarnos para pertenecer al flujo histórico del mundo que habitamos. Por lo que estamos determinados por los límites que nos imponen nuestras sociedades.

Esto es importante porque ya no es la palabra de Dios la que determina la acción humana, sino que es el producto del trabajo humano, en su mayor logro que es la sociedad, lo que abrirá la posibilidad de determinarnos en este mundo. Somos capaces de determinar el flujo de nuestra historia por medio de nuestro trabajo y en Hegel es el Estado la figura encargada de hacer unidad de la diferencia de las conciencias particulares.

El impacto del pensamiento hegeliano es indiscutible, ha abierto la posibilidad de estudiar las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) en el sentido del proyecto de humanidad que somos y deseamos ser. También nos ha permitido pensar en las relaciones que tenemos con lo otro y en los procesos hermenéuticos de construcción de la conciencia social, ha tenido impacto en el desarrollo filosófico que le sucede y se alza como posiblemente el último gran sistema metafísico de la llamada modernidad. Incluso alguno de sus lectores más críticos como es el caso

de Nietzsche han abrevado en las grandes y oscuras aguas del pensamiento del gran idealista alemán.

En nuestro caso no pretendemos agotar la obra hegeliana, solamente tomar algunos de los recursos del pensamiento de Hegel para comprender mejor la manera en que se estructuran los sistemas sociales humanos, en que los individuos se determinan a sí mismos y son determinados.

Parecería ser que desde Hegel es difícil pensar en una sociedad que reconozca lo plural y lo diverso, el problema de tener un proyecto moral es que impone un gran límite para generar nuevas determinaciones, el Derecho y el Estado son bestias pesadas cuya lentitud generalmente no va a la par del cambio, menos ahora por la velocidad de nuestras sociedades.

Esta imposibilidad de lo plural y la velada referencia al Estado alemán como la conclusión del espíritu absoluto, esta necesidad de razón que no toma en cuenta el deseo más allá de la conciencia, han delimitado formas de ser y hacer sociedades. Quizá estas formas han sido poco empáticas con lo que no estaba abarcado en sus determinaciones y en ese sentido, las sociedades que creen en la razón al estilo hegeliano crean brujas, locos, criminales y mendigos. Todos aquellos que se escapan del trabajo de producción de la razón son exiliados, parece ser que si la obra humana no es un desbordamiento vital de la razón entonces no tiene sentido. Si no se hace ciencia de la experiencia de la conciencia, entonces parece ser que no se está haciendo nada.

El orden que nos trae el modelo Hegeliano es confortante y en su teleología de un futuro donde prime la razón universal por sobre todas las cosas podemos encontrar sentido y consuelo, no obstante, quizá el sacrificio sea demasiado grande. Pensar si lo es acaba siendo la tarea que tenemos por delante, aun así, no podemos cuestionar la necesidad del orden moral para construir sociedad, al final toda ética requiere sacrificio y la moral difícilmente puede plantearse en fuerzas que sean equitativas.

Estos cuestionamientos van de la mano de la lectura de Deleuze quien en su modelo busca hacer contraste a la moral hegeliana, atacando los conceptos de negatividad y planteando que la diferencia cuando es resumida por la mediación de la razón deja de ser diferencia pura, si Hegel busca entender los límites y estructúralos para el bienestar social, Deleuze intentara romper esos límites para explorar la capacidad de expresión posible de las fuerzas, sin embargo el Estado como el gran limite moral no se puede obviar tan fácilmente.

El gran logro del planteamiento Hegeliano es el de plantear una forma de orden que toma en cuenta a la diferencia y es que en nuestra lectura del pensador alemán nos parece que sus logros y dificultades siempre recaen en la necesidad de tener en cuenta al otro tanto presente como histórico para construir teleología, si bien es cierto que Hegel es el gran filósofo del Estado, también lo es en igual medida que es uno de los que más se preocupa de la relación de los individuos como diferentes, en tanto su forma y posibilidades, para intentar establecer un orden conjunto donde puedan sentirse considerados.

Con lo anterior en mente pasemos a la lectura crítica que hace Deleuze sobre el pensamiento Hegeliano y a la revisión de las alternativas planteadas dentro de la filosofía deleuziana, con la esperanza de ver la respuesta que plantea el siglo XX al último de los grandes sistemas ontológicos.

Capítulo 2: Inmanencia, vitalismo y subjetividad: Deleuze

Tras la revisión de los planteamientos hegelianos sobre la identidad de la conciencia que parte del modelo de la representación, el acercamiento al pensamiento de Gilles Deleuze es fundamental para poner en evidencia el espectro de la determinación de la subjetividad desde un enfoque distinto.

Entendimos que para Hegel la diferencia está sujeta a la representación en el medio de la conciencia. Al ser la conciencia determinada por la historia la identidad que se genera desde sus operaciones, conlleva tras de sí el peso de la historia del pensamiento y es en ese sentido que puede seleccionar el modo en que desea construir el deber ser en el mundo.

Sobre este deber ser y la neutralidad de la conciencia es que recaen las críticas más profundas del planteamiento de Deleuze. Es en el trabajo que se necesita para acercarse a dominar el aparato conceptual deleuziano donde podremos aprender otro modo de concebir la diferencia, esta se nos presentará atada al plano material en lugar de estar atrapada en la razón, buscará ser inmanente en lugar de trascendente y tendrá que plasmarse en la vida como rayo que impacta con fuerza transformando el terreno.

Son en estas transformaciones del terreno que encontraremos el valor del pensamiento del filósofo francés, la construcción del lugar donde se habita para dotarlo de la forma que nos haga sentir felices, vivos, jóvenes, importantes y que al mismo tiempo nos quite la arrogancia de ser dueños de todo lo que nos rodea, nos obliga a volcarnos hacia modos distintos a los que estamos acostumbrados para tomar decisiones y valorar lo fundamental en nuestra vida, quizá en ese punto es que se pueda ver la salida para otra ética, pero es necesario recorrer el camino y ver hasta dónde podemos llegar.

Para dar una idea más clara del sentimiento que produce separarse de la seguridad ontológica y epistemológica que tiene la razón se abrirá el capítulo con una metáfora que a nuestro parecer puede generar algo de angustia, pero al mismo tiempo resulta liberadora de los supuestos que nos hacen vivir remitiéndonos a un tiempo que ya

no existe o que aún puede llegar, nos libera del deber ser y nos permite tomar decisiones desde el valor que tiene cada instante y desde la importancia que tenemos cada uno de nosotros al remitir nuestra acción a ese instante. Demos paso pues al pensamiento de la vida en su máxima expresión.

El surgimiento de un volcán, o de la formación de subjetivaciones en Deleuze

Parecería una propuesta casi mitológica sugerirle a alguien que un volcán puede surgir en cualquier momento debajo de sus pies, difícilmente alguien sería capaz de creerlo, ya que de hacerlo no podría soportar la angustia de vivir pensando si hoy será el día en que el ígneo pedazo de terreno va a explotar desde las entrañas de la tierra terminando con todo lo que le hace sentido a esa persona. Es una crueldad existencial para el ser humano, que habita el mundo en plena codependencia del orden de las cosas, asumir que aquello que le importa en la vida es tan vano como si estuviera siempre bajo la amenaza de ser destruido por un volcán que inevitablemente surgirá debajo de nosotros.

Quizá aquellos que entiendan el trasfondo de este constante peligro de desbordamiento vital vivan más plenamente y aprovechen cada instante de la vida, como los existencialistas, otros más seguramente habrían de volverse cínicos o nihilistas. La mayoría probablemente abandonaría toda compostura u orden moral establecido: para qué intentar preservar lo que está condenado a ser destruido inevitablemente, para qué crear un orden cuando este habrá de morir sin que nosotros podamos hacer algo para impedirlo. ¿Por qué darle valor a una construcción arbitraria como el orden social o el sentido de nuestra existencia si este quedara hecho añicos junto con nosotros? Decir que las cosas no pueden perdurar en el mundo es una condena para la forma de vida humana, y aun así, sorprendentemente, tiende a existir y reproducirse. Búsqueda incesante de suprimir el tiempo para volver nuestro propósito infinito, puede ser por eso que los humanos estén tan obsesionados con dioses y figuras, con ideas e ideaciones, con razones y utopías, con aquello que no existe ni puede existir, pero que se empeña en moldear la forma de nuestras sociedades.

Acaso el hombre más arrogante de todos, el filósofo, sería capaz de plantear esta forma de vida como el modo real de la existencia humana, bajo la cual debemos de construir nuestras sociedades, debemos de hincarnos a rezar nuestro rezo sempiterno. Este demonio que lanza la imprecación maledicente marca las postrimerías del reinado de la razón que asume que el mundo “es” y que está al servicio de nosotros los que peligramos ineluctablemente de consumirnos en el volcán de la existencia.

El mito del saber constituye al ser humano basándose en la certeza vital de que las cosas que piensa o cree conocer son estables y duraderas. Pensar que el sol ha de salir cada mañana, por lo menos hasta que cumpla su periodo vital y, en medio de un cataclismo cósmico, se destruya arrasando con todo lo que está a merced de su campo de gravedad, es algo que nos permite actuar relacionándonos con el mundo. No vamos por la vida pensando si el piso seguirá existiendo al siguiente paso que demos, de la misma forma que difícilmente cuestionamos que el conocimiento que se produce en los centros de investigación y las universidades tiene mayor validez que el de una noche de borrachera entre jóvenes preparatorianos. No obstante, ambos supuestos son igual de míticos y los dos pasan por la vida incuestionados, los asumimos, logrando al hacerlo performar el sentido que ha de dar sustento a nuestras acciones.

Ese sentido es peligroso en la medida que promueve asumir formas de vida como si fueran inevitables y valorar prácticas como si en sí mismas fueran verdaderas, llegando al extremo de considerar más valioso al científico que hace investigación sobre el desarrollo de la energía nuclear que al barrendero limpiando las esquinas día con día. Nada más ridículo o arbitrario que pensar que existen mejores formas de vida, pero nada más peligroso que decir que todas son igual de validas; pese a que epistemológicamente lo sean, no vivimos en un mundo epistemológico, sino social y para las sociedades estas distinciones sobre el valor, la validez, lo mejor, el bien, el mal, lo correcto, etcétera, son imprescindibles para generar ordenamientos y arbitrariamente poner a amplios sectores de la población en el lugar negativo, desaventajado o vulnerable de la distribución.

¿Es necesario que existan estas distinciones?, la respuesta es que sí, o acaso el asesino, el violador, el pedófilo, tendrían que ser aceptados porque su forma de vida es tan válida como la de cualquiera, acaso si decido lastimar a quien se pare enfrente mío y encuentro mi felicidad en hacerlo puedo seguir participando de “las ventajas” de la sociedad, de cualquier manera, si no tengo nada, si estoy en el escalafón más bajo de lo deseable, no hay nada que perder, ¿por qué limitarme? El mundo epistémico que pertenece al reino de la filosofía de los conceptos ideantes y las ideas conceptuales, los efectos materiales del pensamiento no tienen relación con la forma que este adquiere, pero, para la vida cotidiana y la elaboración de una vida con sentido por parte de los que habitan en el mundo los conceptos e ideas van definiendo su campo de posibilidades interpretativas, se asumen formas de ser que, basadas en creencias arbitrarias, van formando estructuras de costumbre en el mundo, generan una moral donde el violador, el pedófilo y el asesino han de ser condenados ¿Por qué justo ellos han de ser juzgados? Cuál es el cimiento que permite a los sistemas sociales establecer el corte en el espacio no marcado de la realidad que designa la distinción bien/mal.

La lectura del pensamiento de Deleuze nos obliga a poner atención sobre las formas que constituyen la realidad y el mundo del sentido aceptado en la época del pensamiento dominado por la representación, es por ello que al adentrarse en los vericuetos de su pensamiento se empezará a cuestionar la “realidad” de las cosas que se cree más íntimamente dan forma y sentido al mundo. En alguna medida aproximarse a la filosofía deleuziana es empezar a ver la vida como si debajo de cada uno existiera un volcán listo para explotar, en este viaje es necesario estar preparados para perder nuestras certezas y afrontar el peso real de la libertad.

Dosis extremas de libertad conducen en igual medida a la locura que los excesos de ordenamientos determinados. Si el terreno está en un sismo perpetuo, ¿es acaso posible construir algo sólido? ¿Es posible vivir todo el tiempo cargando la territorialidad a costas o ser rizoma infinito? Debemos acostumbrarnos a la repetición unívoca que solo tiene valor en sí misma sin importar las relaciones que entable lo único con lo otro. El peso de intentar construir la filosofía de la diferencia

desde la diferencia misma, separándose en la medida de lo posible de la representación y la mediación determina las pretensiones del autor que valora la libertad vital en su desbordamiento más amplio, viéndola en sus choques y distribuciones, en sus ordenamientos y en la formación de sus subjetividades, en la distribución del terreno y lo subterráneo de la diferencia pura.

Introducción al estudio de *Diferencia y Repetición*

En este abordaje sobre Deleuze se tomarán algunos de los conceptos principales de su obra para ir coloreando el cuadro de su pensamiento, teniendo como propósito final llegar a comprender cómo los elementos retomados van a construir la idea de subjetividad. Poniendo a la subjetividad unívoca y atada al campo de inmanencia como la forma de expresión del acontecimiento que el filósofo francés lanza para ser la contraparte de la moral de la representación.

Para lograr entender la subjetividad, el punto de partida es la diferencia, ya que aquí se despliega la crítica al pensamiento filosófico que asume como base la mediación y la identidad como aquello que define la conformación moral de ordenamientos, de cuerpos organizados. Es por ello ineludible dar el rodeo por la filosofía de la diferencia; quizá en este caótico lugar a donde hemos de adentrarnos, podamos extraer algunas conclusiones importantes. Además, por el camino buscaremos ir explicando algunas de las expresiones que se repiten a lo largo de la obra de Deleuze con intención de plasmar nuestra lectura del pensador francés, aunque, tras acercarnos a su propuesta sobre la diferencia y la repetición, queda dudoso si realmente sería el deseo del autor tener un entendimiento común y unitario sobre las designaciones empleadas a lo largo de su obra. No obstante, es preciso aplicar dosis de prudencia, no adelantarnos a las cosas, cada una tiene su momento.

Empieza Deleuze en *Diferencia y Repetición* (2002) hablándonos de la diferencia y mencionándola como un estado. “La diferencia es ese estado en el cual puede hablarse de LA determinación” (p. 61), con esta simple definición queda planteado el problema que el filósofo francés nota en el abordaje sobre la diferencia, en primer lugar, porque no es cualquier determinación de la que se habla, es una

determinación unilateral. La crítica aparece en el primer párrafo de su texto y luego se repite constantemente en una variedad de formas hasta llegar a la conclusión, la mención a la lectura de Platón hace una aparición solitaria pero que a la larga cobrara suprema relevancia. Deleuze (2002) nos dice: “Los platónicos decían que lo no-Uno se distingue del Uno, pero no a la inversa, puesto que el Uno no se sustrae a lo que se sustrae de él” (p. 61), la diferencia es puesta como subordinación desechable, como “monstruo” que marca los límites de lo que se es, es puesta así como lo negativo, lo que se debe erradicar en búsqueda de la perfección de lo Uno.

Deleuze intenta dar un giro a la cuestión, preguntándose si es posible acaso sacar a la diferencia de su estado maldito y volverla algo armonioso, algo que pueda existir sin estar en constante peligro de ser arrancada para engrosar la amplitud de la determinación. Para ello, es necesario proponer la imagen completa de la representación como razón que mediatiza a la diferencia volviéndola “monstruo”, la representación cuenta con cuatro elementos (Deleuze, 2002, p. 62):

La identidad en la forma del concepto *indeterminado*

La analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos

La oposición en la relación de las *determinaciones* dentro del concepto

La semejanza en el objeto *determinado* del concepto mismo

Estos cuatro principios constituyen el ordenamiento de lo representado que saca a la diferencia de su centro mismo, forzándola a fijarse en función de la mediación y la identidad, haciendo girar la multiplicidad de lo que difiere en torno a un único centro. El centro es el *concepto* que mata, hierde de muerte al “monstruo” obligando a coincidir a lo que materialmente es distinto con lo igual del *concepto*. Es sumamente conocida la fascinación de Deleuze por el pensamiento de Nietzsche - quien ya anteriormente había reclamado con la misma crítica - su texto nos sirve de ejemplo del lugar donde, juzga Deleuze, se pone la diferencia dentro del marco de la representación.

Todo concepto se forma igualando lo no-igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el

concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la hoja, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo (Nietzsche, 1990, p. 5).

El concepto es entonces el arquetipo en donde todo lo que es diferente ha de volverse igual, en donde la voluntad de igualdad se hace presente buscando medir todo bajo los mismos criterios y dándole valor absoluto a una serie de elementos arbitrarios. Bajo este régimen de pensamiento, los marcos de autonomía kantianos dan pie a la formulación de máximos de igualdad y libertad, en donde todos debemos regirnos bajo lo mismo (igualdad dentro del marco normativo del Estado) y autodeterminarnos por los mismos valores (libertad para elegir lo mismo). Apelar a la razón es el mecanismo por el cual se resuelve toda disputa, ya que la razón solo es Una. Todo aquello que es no-Uno es prescindible para el marco estructurado de la representación. “El pensamiento “hace” la diferencia, pero la diferencia es el monstruo” (Deleuze, 2002, p.62), es el “monstruo” que cuestiona el orden de lo que se plantea como estructura inamovible³¹.

A estas alturas debemos preguntarnos ¿por qué traer la discusión sobre la diferencia por el terreno moral?, aun tan temprano en el texto nos parece que es

³¹ Ranciere (1996) va trazando en su ensayo sobre la política y la policía el modo en que el *logos* se vuelve instrumento de juicio que separa lo que es deseable introducir en el discurso de lo que no lo es, poniéndose así como la entidad regente del discurso que ha de ser hablado, a esto le llama policía, que busca y defiende los conceptos legítimos del *logos*. Por otro lado, pone a la política como la acción de incluir en la discusión a aquellos que han sido excluidos de la misma. El resultado de ello es plantear que el *logos* que ha sido sustraído del debate solo busca perpetuar lógicas establecidas, mientras que la diferencia en su existencia apertura constantemente el debate ampliando el marco de lo político. “Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que san y aquel en que no son, el mundo donde hay algo "entre" ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada” (p. 42).

algo que le atañe a Deleuze, él mismo se lo cuestiona y, aunque su disertación puede acercarse o alejarse del problema moral que está incluido en el debate sobre la diferencia, es un elemento que se va a ir recogiendo a lo largo de su pensamiento. Entonces, en tanto vayan saliendo dichos elementos morales iremos rescatándolos, porque nos parece que el fondo de la crítica de Deleuze a la filosofía de la diferencia está en las consecuencias morales que se tienen al adherirla a la forma de la representación.

Al continuar Deleuze con su discusión en *Diferencia y Repetición*, regresa a las categorías aristotélicas de *género próximo* y *diferencia específica* en un intento por marcar con claridad el modo en que se va reduciendo la diferencia a la representación, marcándonos las clasificaciones aristotélicas como ejemplos de la diferencia que se utiliza para marcar, identidad, analogía, oposición y semejanza. Planteando en este lugar el inicio de la filosofía de la diferencia que él quiere criticar, “(...) se confunde la asignación de un concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en un concepto en general; se confunde la determinación del concepto de diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto indeterminado” (Deleuze, 2002, p. 66). Este párrafo es de suma importancia en la medida que permite observar dos cosas: la primera de ellas es que la diferencia siempre aparece subordinada al concepto general que es indeterminado en la medida que puede tomar cualquier identidad, la diferencia es organizadora; en segundo lugar, marca la imposibilidad de encontrar concepto para la diferencia partiendo de la fórmula de la representación, la diferencia no puede ser representada ya que al serlo nuevamente se subordina a una identidad.

Deleuze (2002) escarba con mayor profundidad, llevando su crítica ya no solo a los ordenamientos aristotélicos, sino preguntándose quién estructura el ordenamiento, obteniendo como respuesta al *juicio*, cualidad de la razón que parece dotar al mundo de forma y contenido, las dos funciones del *juicio*: imponer el concepto y distribuirlo. Proponiendo “la ‘justicia’ como valor del juicio” (p. 69) y planteándonos que todo modelo que emplea categorías se basa en este principio, el principio que reconoce la facultad de ordenar categorías bajo el concepto.

(...) la diferencia específica se contenta con inscribir la diferencia en la identidad del concepto indeterminado en general, la diferencia genérica (distributiva y jerárquica) se contenta, a su vez, con inscribir la diferencia en la cuasi identidad de los conceptos determinables más generales, es decir, en la analogía del juicio mismo (Deleuze, 2002, p. 69).

El juicio entrega entonces la posibilidad de discernir, de organizar, de dar forma a mundos basados en la razón que ordena, que discrimina a las diferencias poniéndolas las unas en contra de las otras, opuestas o análogamente, la identidad ve su fragilidad reflejada en la violencia con la que la diferencia aparece y se aferra al concepto para determinarse a sí misma, para crear este espacio de realidad en donde pueda mantenerse, intentando volver infinito lo que está condenado al movimiento.

Deleuze ve en la diferencia como catástrofe un acercamiento que se aproxima más a la diferencia que aquel que parte de la mediación y la representación, nota en lo catastrófico el heraldo que indica la profundidad indomable de la diferencia, por más que se busca representarle siempre encuentra fisuras en el terreno, pliegues en donde manifestar que sigue ahí, que el terreno no está del todo construido.

Va entonces Deleuze (2002) a preguntarse sobre el Ser como problema filosófico, proporcionando la clave de la lectura ontológica de su pensamiento, “el ser es univoco” (p. 71) nos dice, el ser no es lo Uno sino univoco. En una lectura que tiene tintes de la tradición de Spinoza, nos va a mostrar una de sus principales categorías, la de la distribución en oposición al reparto, pone a la última como limitada a terrenos ya representados, al tuyo y mío, a los límites, a las partes. La distribución en cambio se plantea como una repartición de los modos sobre el terreno del ser, a la expansión de las cosas sobre la extensión del terreno que el mismo va a nombrar como el del Ser univoco “No es el ser que se distribuye según las exigencias de la representación, sino que todas las cosas se reparten en él en la univocidad de la simple presencia (el Uno-Todo)” (Deleuze, 2002, p. 73). Esta es la definición de la distribución nómada. La distribución está llena de potencias y de intensidades, no de juicios que reparten y distribuyen, todas las cosas son cooparticipantes del Ser

en su diferencia misma, son diferentes e iguales al mismo tiempo, son anarquía coronada.

Estas distribuciones están llenas de diferentes modos que se organizan a lo largo del espacio en formas peculiares, estas formas varían entre ellas por sus factores individuantes. Hace falta entender la distinción entre identidad e individuación³²: radica en que la primera tiene su núcleo en la generalidad del concepto que no acepta a los factores individuantes más que como accidentes en la forma absoluta del ser conceptual de la representación; mientras que en el ser unívoco, lo que importa son los factores individuantes que están en coparticipación con el ser, que actúan como potencias que destruyen y construyen subjetividades, pero que no se detienen en momentos particulares, son modos que van saltando o cambiando de un participante a otro, o que todos en la distribución pueden poseer. La individuación es entonces el principio de potencialidad nómada que está detrás de todo lo constituido, así se entenderá el empirismo trascendental en donde “el ser unívoco es bien común, en la medida que las diferencias (individuantes) ‘no son’ y no tienen que ser” (Deleuze, 2002, p. 76), solo es el plan de consistencia donde se pueden expresar las potencialidades, la diferencia entonces es intrínseca al plano de inmanencia.

Este rodeo le es necesario a Deleuze (2002) para llegar a una conclusión de fundamental importancia: “el ser es el que es Diferencia” (p. 77) y por lo tanto “(...) no somos nosotros quienes 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” (p. 77). Las consecuencias empíricas que tiene vivir asumiendo esto

³² Deleuze retoma el concepto de individuación que trabajó ampliamente su contemporáneo, el filósofo francés Gilbert Simondon. De este concepto retoma tanto la forma en que las relaciones determinan a los sujetos individuados, sino también la existencia de un mundo preindividual intensivo. Como explica Pablo Rodríguez en la introducción que hace a la tesis doctoral de Simondon “(...) la teoría de la individuación, en la que, además del devenir, es fundamental la idea de singularidad. (...) y que apela justamente a aquello que hace un individuo algo absolutamente único. Pero Simondon inquiera sobre las condiciones en que un individuo se individúa, y sobre lo que ocurre con aquello que no ha logrado individuarse, siempre en el sentido de una ontogénesis que observa la totalidad de las relaciones, y no solo el producto supuestamente singular” (Rodríguez, 2009, p. 16), la individuación apelara a la formación de entidades univocas que sitúan su acción en devenir y es en ese punto donde adquieren cualidades valorativas y morales.

son, como en el mito del principio, sentir que un volcán está bajo nuestros pies, que nuestra identidad es un momento no fundamental sino accidental, que lo importante sea la diferencia y no el sujeto de la representación nos lleva a perder el sentido, no por imposición ordenada, sino por exceso de potencialidad.

Inmanencia

Ahora hace falta hacer un paréntesis breve pero importante para entender el concepto de inmanencia. En el último texto que escribió Deleuze - antes de suicidarse en 1995 - podemos encontrar de la forma más explícita un intento por esclarecer el concepto de inmanencia que es fundamental a su obra y al mismo tiempo es uno de los más oscuros dentro de la misma. En el artículo titulado *Inmanencia una Vida* está plasmado el *empirismo trascendental* y queda definida la inmanencia como una vida:

La inmanencia absoluta es en sí misma: no es *en* algo, no está en otra cosa, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa. En Spinoza, la inmanencia no está *en* la substancia, sino que la substancia y los modos están en la inmanencia (...) De la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más. No es inmanente a la vida, sino la inmanencia que no está en otra cosa y que es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa. En la medida en que supera las aporías del sujeto y el objeto (Deleuze, 2008, p. 348)

Para Deleuze, una vida fuera de representaciones está constituida como potencia inmediata, como aquella potencia informada por la que fluye la vida, en donde surge el acontecimiento y todo aquello que está en el plano de inmanencia se ve atravesado por ella. Esa intensidad pura no es moral, solo contiene virtualidades, en ella no hay formas claras, solo posibilidades que pueden llegar a actualizarse o desactualizarse. “Una herida se encarna o se actualiza en un estado de cosas y en una vivencia, pero ella es en sí misma un virtual puro en el plano de inmanencia, que nos implica en una vida” (2008, p. 350). Todo lo actual es un momento en el que queda atravesado el plano, pero este no se limita a ese momento, solo le da

posibilidad de consistencia, no obstante, la forma actualizada nunca supera al plano, siempre regresa a él para volverse potencia nuevamente. En ese sentido, la noción de inmanencia se acerca a la forma en que Hegel trata el concepto de fuerza, con la diferencia que para Hegel es la conciencia la que da sentido a las fuerzas, mientras que en Deleuze ocurre el proceso contrario.

Esta potencia que está en un *entre-tiempo*, que es *preindividual*, será la clave para poder dar sentido al proceso de la diferencia, es el lugar donde se encuentran las diferencias más puras como virtualidades que conforman las distribuciones posibles. Es necesario tener esto en cuenta para seguir adelante con el estudio del trabajo del filósofo francés.

La filosofía de la diferencia pura

La pregunta que se trazó en el capítulo sobre Hegel permanece ¿por qué debería hacer algo de una forma determinada? Aunque ahora el centro no es la razón trascendente que representa todo el proceso histórico de la realidad, el punto conflictivo es el desborde de la diferencia como condición nómada de cada momento de la existencia. ¿Qué potencias tendrán la suficiente fuerza para retornar eternamente sabiéndose condenadas a la repetición?

Intentaremos ver los puntos fuertes de esta manera de entender la construcción de subjetividades, pero no debemos olvidar la pregunta recién planteada porque es transversal a la propuesta Deleuziana. Se moverá Deleuze en su entendimiento del ser unívoco por tres horizontes que serán definitivos para su pensamiento: los planteamientos de Duns Scoto, de Spinoza y de Nietzsche serán los tres ejes que conducirán las conclusiones por venir. No nos detendremos demasiado en la revisión de cada autor, solo nos interesan los puntos que van construyendo su camino hacia la diferencia, a manera de momentos.

El primero de los vericuetos que aparecerá para Deleuze (2002, pp. 78-79) es el de la construcción neutral del ser unívoco frente a la diferencia, en este caso el ser permanece y la diferencia se manifiesta en grados de intensidad sobre el Ser.

En segundo lugar, lo unívoco se confunde con la sustancia única y universal, Dios como naturaleza, sustancia que es en tanto pensamiento y extensión, y sustancia de modos finitos en tanto soporta la producción de distribuciones, dando como resultado la relación de los modos y la sustancia, los modos son los grados de intensidad de la sustancia; nuevamente, aparece la anarquía coronada en tanto la sustancia es expresada igualmente en todos los modos, no existe posibilidad de jerarquía, lo único que existe es el Ser que se expresa de forma afirmativa.

En tercer lugar, está el momento de la afirmación del Ser unívoco como diferencia ya devenida, que no depende de la sustancia para expresarse a sí misma o que se afirma a sí misma como concepto propio. Para abordar este momento, Deleuze hace referencia al eterno retorno, siendo que la diferencia gira en torno al volver, la identidad de la diferencia está en volver a ser diferente, es un círculo que no se detiene. La diferencia ya ha devenido porque en su acción de repetir se da realidad y sustento propio. "Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente, que gira en torno a lo diferente" (2002, p. 79).

Vale la pena hacer un paréntesis para esclarecer el trabajo sobre *el eterno retorno de lo mismo* que no se plantea como el primero que propone Nietzsche en el aforismo 341 de la *Gaya Ciencia*³³, sino como está compuesto después de ser atravesado por la Voluntad de poder. En su versión inicial, el retorno viene

³³ Nos tomamos la libertad de reproducir a cabalidad el aforismo donde Nietzsche plantea por primera vez el eterno retorno para ilustrar las diferencias entre este primer planteamiento y el tratamiento que Deleuze hace, este aforismo se titula *La carga más pesada*. "¿Qué dirías si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más honda soledad y te dijera: "Esta vida, tal como la vives ahora y como la has vivido, deberás vivirla una e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que habrán de volver a ti cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido, todo lo que hay en la vida de inefablemente pequeño y de grande, todo en el mismo orden e idéntica sucesión, aun esa araña, y ese claro de luna entre los árboles, y ese instante y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se lo da vuelta una y otra vez y a ti con él, ¡grano de polvo del polvo!"? ¿No te tirarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablara? ¿O vivirías un formidable instante en el que serías capaz de responder: "Tú eres un dios; nunca había oído cosas más divinas"? Si te dominara este pensamiento, te transformaría, convirtiéndote en otro diferente al que eres, hasta quizás torturándote. ¡La pregunta hecha en relación con todo y con cada cosa: "¿quieres que se repita esto una e innumerables veces más?" pesaría sobre tu obrar como la carga más pesada! ¿De cuánta benevolencia hacia ti y hacia la vida habrías de dar muestra para no desear nada más que confirmar y sancionar esto de una forma definitiva y eterna?" (Nietzsche, 1985, p.)

anunciado por un demonio que avisa sobre la inminente posibilidad de que aquello que uno vive ha de repetirse eternamente, ¿quién estará viviendo una vida tan plena como para querer vivirla infinitas veces?, mientras que, en segundo lugar, se vuelve un acto de *poder*, de afirmación de la voluntad de vivir asumiendo el deseo como inmanente a uno mismo. Es esta potencia que elige repetirse en vez de salir huyendo la que permite dar sentido a la repetición, la repetición de la diferencia como el esfuerzo de la voluntad de vivir.

Aquí se devela uno de los puntos que serán claves después en la formación de una postura ética dentro del pensamiento de Deleuze. Dentro del momento más acabado de la diferencia aparece la repetición como el núcleo del movimiento, la inmanencia de la diferencia es ser vida, pero lo que se repite nunca será lo mismo idénticamente, lo que merece ser repetido nuevamente como diferencia es lo que resulta más potente, lo más intenso. Aquí toma la referencia a la Voluntad de poder para explicar que aquello que retorna son los grados extremos de potencia, del *esfuerzo* de la potencia de manifestarse intensamente, de saltar el obstáculo del retornar. “La rueda en el eterno retorno es a la vez producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición” (Deleuze, 2002, p. 80). En el pensamiento de Deleuze, los choques violentos que se destruyen los unos a los otros y los surgimientos de formas nuevas son los grados de potencia que se manifiestan en la siguiente repetición.

Aquí la forma caótica que parece tener la expresión de la diferencia en Deleuze se manifiesta en todo su esplendor, no se trata de subordinar las formas a la conveniencia de la representación mediada, sino dejar que se expresen distribuyéndose en el Ser unívoco, deja de lado la posibilidad de plantear un concepto único como el centro de toda la experiencia de la diferencia, permitiendo así que todo tenga valor por sí mismo. A estas alturas es claro que Deleuze quiere alejarse de la filosofía de la representación porque piensa que al imponer un concepto como centro guía de la diferencia, lo importante se vuelve ese *fundamento* trayendo como consecuencia el desvanecimiento de la diferencia.

Este desvanecimiento está íntimamente ligado a la noción de negatividad, la diferencia que funciona basada en este principio se llamara órgica y necesitará de un fundamento en el que convergerán todas las diferencias que dará sentido a su expresión infinita. Una orgia de diferencias que se reproducen incesantemente, el desbordamiento expresivo que solo puede ser encausado con una razón única trascendente. “En una palabra, la representación órgica tiene el fundamento como principio y el infinito como elemento, contrariamente a la representación orgánica que conserva como principio la forma, y como elemento, lo finito” (Deleuze, 2002, p. 82). Resultan interesantes los términos órgico y orgánico para hacer referencia a los dos abordajes de la diferencia, como si en uno el desbordamiento fuera artificial y en el otro natural, como si la diferencia que remite a la razón como fundamento no fuera más que una sombra de la otra diferencia.

Siguiendo con este planteamiento del desvanecimiento va a nombrar a Leibniz y a Hegel como los dos grandes representantes de la postura órgica, los dos que han llevado a la diferencia hasta los límites más extremos del infinito. Este punto será de mucha relevancia para nosotros, no solamente porque se encuentra de frente con los postulados hegelianos, sino porque deja ver el trasfondo moral de la crítica que va a plantear Deleuze en dos aspectos fundamentales para la dialéctica hegeliana, el de la negatividad y el del ser absoluto como fundamento del proceso de la diferencia.

El lugar por donde aborda el problema es el de la contradicción que pone a la diferencia como positiva y negativa, teniendo a la síntesis de los contrarios como el punto resolutorio de la ecuación. En medio de todo este proceso de idas y venidas, nos encontraremos con lo que Deleuze plantea como *aniquilación*, en la medida que, para seguir el proceso dialéctico, la diferencia siempre ha de ser puesta como negatividad y borrarse a sí misma para generar formas nuevas *ad infinitum*. El problema que tiene el pensador francés con dicha formulación es que aquí la diferencia nunca adquiere valor en ella misma, únicamente aparece como elemento cuyo valor está en la fuerza con la que impulsa el proceso de síntesis.

El segundo punto de la crítica en el que engloba el pensamiento de Leibniz y Hegel es que nuevamente la diferencia está sostenida por un fundamento, tiene un fin, “La representación infinita vincula a la vez la esencia y el fondo, y la diferencia entre ambos con un fundamento o razón suficiente” (Deleuze, 2002, p. 90). Esto tiene como consecuencia que la identidad de la razón suficiente, ya sea sustentada en el sujeto o en dios (Hegel y Leibniz respectivamente), es el motor bajo el cual la diferencia cobra sentido, mostrando la moralidad encarnada bajo dicho tratamiento de la diferencia y poniéndola igual que en los análisis anteriores como el monstruo que ha de ser eliminado para dar paso a la identidad.

Ante ello, Deleuze entiende la diferencia que se plantea en este espacio al que llamará plano y que se sustenta en la contradicción como:

La diferencia tiene su experiencia crucial: cada vez que nos encontramos frente a una limitación o dentro de ella, frente a una oposición o dentro de ella, debemos preguntarnos qué supone semejante situación. Supone un plural de diferencias, un pluralismo de las diferencias libres, salvajes o no domadas, un espacio y un tiempo propiamente diferenciales, originales que persisten a través de las simplificaciones del límite o de la oposición (Deleuze, 2002, p. 92).

Las diferencias que encuentran su ser en el límite como contradicción reducen la diferencia a oposición lineal sin tomar en cuenta lo que suponen, este pluralismo de diferencias. Puesto como pluralismo de diferencias que chocan las unas contra las otras con su potencia que pueden moldear, ignorar, eliminar o ser eliminadas, no es que desaparezca una como parte de la otra, es que en su expresión pueden deformar el terreno. Las diferencias son sísmicas, se manifiestan como terremotos que transforman el terreno³⁴, es por ello que se plantea una distribución de

³⁴ Deleuze plantea en su lectura sobre Foucault (1987) al hacer referencia a los conceptos de *saber*, *poder* y *subjetividad* un análisis geográfico, en donde todos los componentes interactúan en un terreno, regresa a su nomadología para entender las distribuciones y los modos en que el territorio se va a formando gracias a las interacciones, los accidentes que ahí ocurren. Si bien es cierto que remite a una lectura de Foucault, también ocurre que es el reflejo del pensamiento deleuziano. El concepto de territorio va a ser empleado constantemente como una forma de remitir a lo material y la materia va a ser constantemente atravesada por el plano de inmanencia, es una materia viva.

elementos y no un ordenamiento, es en igual medida que son nómadas. La postulación de la diferencia que no se sustenta en la negatividad es una vez más anarquía coronada.

Estas diferencias que chocan aún siguen separadas de lo que Deleuze plantea como el estado más puro de la diferencia, el más profundo e intensivo, juzgando a la diferencia sustentada en la negatividad como un fantasma de la diferencia más profunda, ya que al volver a la identidad su fundamento, la diferencia solamente tendrá valor en tanto construya esta identidad. Va a poner esto como una tragedia para la diferencia en dos frases que resultan contundentes para el posicionamiento de Deleuze: “La desgracia de hablar no es hablar, es hablar para *los otros*, o representar algo” y “Lo negativo, la negatividad ni siquiera captura el fenómeno de la diferencia, sino que solo recibe de él el fantasma o el epifenómeno, y toda la Fenomenología resulta así una epifenomenología” (Deleuze, 2002, p. 95). Aunque para nosotros este último comentario resulta un tanto injusto, ya que el *fenómeno* de por sí presupone la representación e incluso Hegel lo plantea desde el subtítulo de su texto *Ciencia de la experiencia de la conciencia* mas no de la diferencia.

Así, encontramos que Deleuze se va a posicionar sobre la diferencia planteando dos figuras de la misma, la del poeta y la del político (2002, p. 96), el poeta tiene como principal cualidad derribar ordenes establecidos y afirmarse como diferencia siempre revolucionaria, en constante repetición de lo diferente; el político, por su parte, busca negociar los límites, busca conservar el orden establecido, busca perpetuar la *historia* como un ordenamiento de la representación. La crítica es, en sus entrañas, moral, repudia la trascendencia de la razón que, en su núcleo, encarna la extrema apreciación del orden, el miedo al cambio, la negación de las posibilidades expresivas de lo que está fuera de sus límites. Ni la naturaleza ni lo femenino ni lo subalterno ni lo mágico encuentran un lugar dentro de la catedral de la razón trascendente, en la medida que están ahí para mostrar lo que no es ni debe llegar a ser.

La síntesis que se afirma por medio de la negación de la negación es ampliamente conservadora, es histórica, lleva todo el peso de las negatividades que ha

sintetizado en sus espaldas, cual bibliotecario busca ordenar todo lo que le pertenece. Deleuze (2002) retoma la mejor metáfora de esto en la figura del asno de Zaratustra, este asno que “lleva todo: los fardos con los cuales se lo carga (los valores divinos), los que el mismo se carga (los valores humanos) y el peso de los músculos fatigados cuando ya no tiene que llevar (la ausencia de valores)” (p. 97). Nietzsche entendió bien que después de asumir todos los valores el sujeto/Dios acabaría por entender lo ridículo de su acción y, al igual que en la muerte de Dios, acabará por perder el sentido que ata al cielo con la tierra, esto resuena fuertemente con la crisis de sentido que, hemos comentado, construye el siglo XXI, la depresión que se asemeja al asno fatigado por la imposibilidad de encontrar soportes ontológicos para dar sentido a nuestra acción en el mundo.

Es así como Deleuze planta su postura apelando al *eterno retorno*, la repetición como el desborde de la identidad de lo Uno, la irrelevancia del infinito que palidece frente a la afirmación del instante, la historia que pierde relevancia frente a la importancia del acontecimiento.

El extremo no es la identidad de los contrarios, sino más bien la univocidad de lo diferente; la forma superior no es la forma infinita, sino más bien el eterno retorno mismo a través de la metamorfosis y de las transformaciones. (...) El genio del eterno retorno no está en la memoria, sino en el derrocho, en el olvido que se vuelve activo. (...) Pues si el eterno retorno es un círculo, lo que está en el centro es la Diferencia, y lo Mismo sólo en el contorno – círculo– constantemente descentrado, constantemente tortuoso, que gira en torno a lo desigual (Deleuze, 2002, pp. 99-100).

Círculos que se descentran constantemente, que saltan constantemente de un centro a otro, que no pueden más que mostrarse para desaparecer, quizá por eso el último salto de Oliveira es hacia lo profundo de la *Rayuela*, novela que se mueve a saltos, que apela al olvido del lenguaje para hacerlo propio y que obliga a superar el obstáculo de repetirse constantemente como la Maga que salta de un continente a otro, saltos perpetuos de una rayuela eterna.

Es por esto que el pensamiento de Deleuze parece una apología de lo caótico, de lo que no logra encontrar un orden final, pero ahí radica la fuerza, el punto nodal de la propuesta va a girar constantemente en torno a la posibilidad de una transformación del orden establecido, va a criticar la inamovilidad de la representación que domina el mundo. Como en el ejemplo del baño antes de entrar al baño en automático, se va a preguntar ¿por qué?, ¿realmente deseo esto? En igual medida que Nietzsche, intentará pensar sobre el valor de la vida aquí y ahora, no quedarse fijado en órdenes que no nos pertenecen ni vivir atado por el futuro que nunca ha de llegar o por el pasado que se lleva a costas ¿Qué podemos hacer con tanta libertad? No obstante, tanta libertad también puede destruirnos, el salto de Oliveira hacia el centro de la rayuela termina con la interrogante sobre su muerte y, aunque es parte de la vida, acaso todo lo que somos es una constante sucesión de instantes ¿Cómo podemos construir algo duradero como la sociedad sin apelar a la representación?

Tendremos que dejar estas preguntas para más adelante en nuestra discusión, por ahora debemos retomar el materialismo que da soporte a la experiencia de la diferencia que queda planteado por Deleuze como empirismo trascendental, aquí aprenderemos que la experiencia que le importa al autor es la sensible, aquella que en Hegel aparecía como la primera de las figuras de la *Fenomenología del Espíritu*, la primera en ser desechada por ser inalcanzable para la conciencia al imponer la mediación como el método para experimentar la realidad. A diferencia de Hegel, Deleuze nos muestra “El mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades encuentran su razón, y lo sensible, su ser, es precisamente el objeto de un empirismo superior. Este empirismo nos enseña una extraña ‘razón’, lo múltiple y el caos de la diferencia (las distribuciones nómades, las anarquías coronadas)” (Deleuze, 2002 p. 102). Se plantea, entonces, en lo sensible lo unívoco que se dice de la diferencia, las intensidades expresadas y distribuidas que no necesitan ser representadas para poder ser.

Finalmente, va a terminar Deleuze con su disertación sobre la diferencia retornando al punto con el que comenzó, va a tomar el platonismo y plantear una lectura que

intenta escapar de la tradición de lectura platónica, haciendo a esta lectura, encabezada por Aristóteles, el objeto de su crítica y no al mismo Platón, quien en su opinión no enclaustra la diferencia aun en la mediación, llegando incluso a poner el derrocamiento del platonismo como la tarea de la filosofía moderna (p. 104), esto en la medida que pone a la representación como el centro del problema filosófico al conocimiento de las formas puras. Pero Deleuze en su lectura va a ver más allá de ello, Platón no se dice conocedor del ser, sino, al igual que Sócrates, lo que conoce es la pregunta, el problema que queda en la forma de lo que se aprende, llegando a la conclusión más fuerte de todas.

Más profundamente aún, es el Ser (Platón decía la Idea) que ‘corresponde’ a la esencia del problema o de la pregunta como tal. Hay como una ‘apertura’, una ‘dilatación’, un ‘pliegue’ ontológico que refiere al ser y la cuestión el uno al otro. En esta relación, el ser es la Diferencia misma. El ser es también no-ser pero *el no-ser no es el ser de lo negativo*, es el ser de lo problemático, el ser del problema y de la pregunta (Deleuze, 2002, p. 112).

El Ser como pregunta que nunca logra obtener resolución permite ir más allá de la pregunta por el ser, no implica seguir aprendiendo pretendiendo que se pueden fijar marcos, aunque sea imposible responder a la pregunta de la esencia de las cosas, sino que esta pregunta produce, es motor del movimiento, lo que anima a seguir preguntando, a seguir repitiendo y a seguir afirmando.

De este modo concluye la disertación sobre la diferencia y, dejándonos con tantas preguntas como aprendizajes, ahora toca plantear el camino por el que se va construyendo la propuesta ética deleuziana para entender al final cómo se construyen las subjetividades y qué aportan al marco de la experiencia.

La moral como superación del obstáculo o afirmación del deseo en la inmanencia

Para empezar a retratar la aproximación que tiene Deleuze sobre la moral, es necesario entender por dónde se conduce su crítica. Ya vimos como primer aspecto la subordinación de la Diferencia a la identidad de la representación que limita la

expresión a un fundamento concreto puesto como razón trascendente que determinará las formas en que se expresa lo diferente. Deleuze pone a la trascendencia como el núcleo del problema en la medida que crea ordenamientos inamovibles dentro de los que debemos movernos, acomodarnos, y que nos obligan a llevar a cuentas el peso de la representación para manifestar nuestro deseo. Nos parece la mejor manera de aproximarnos analizando el contenido de una de las citas más famosas del filósofo francés y que se encuentra en un texto que escribe en conjunto con Félix Guattari, esta aparece en la meseta titulada *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*:

Cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente. Mirando hacia el Norte el sacerdote ha dicho deseo es carencia (¿cómo no iba a carecer de lo que se desea?). (...) Luego mirando hacia el Sur el sacerdote ha relacionado el deseo con el placer. (...) Por último, mirando hacia el Este exclamó: el goce es imposible, pero el imposible goce está inscrito en el deseo. Pues tal es el Ideal, en su imposibilidad misma, 'la carencia-de-gozar que es la vida' (1998, p. 160).

Analicemos este texto y planteemos el sentido que evoca. En principio, nos encontramos con lo que antes fue llamado el *fundamento*, la representación que arranca al deseo de su campo de inmanencia, de la afirmación de la subjetividad sobre la diferencia subordinándola a un Ideal trascendente. Esta subordinación nos convierte en cuerpos organizados que van cargando a cuentas el peso de su propia forma y el deseo se pone en las categorías de la representación; en primer lugar, el deseo no puede ser consumado porque siempre está puesto afuera, es algo que debe ser adquirido, es la negatividad incesante. En segundo lugar, el deseo es deseo de placer, se desea siempre seguir deseando, al obtener lo que se quiere deja de ser placentero y se necesita seguir buscándolo. Finalmente, el deseo, el goce es imposible pues está puesto en el Ideal trascendente, es inalcanzable como todo Ideal, es inexistente en la materialidad. El mismo Sócrates lo menciona en el

Fedón (Platón, 1988), en esta vida no se pueden conocer las formas puras, estas existen solo en la muerte, pero la muerte no como soporte vital, sino como el cesar del movimiento.

Así pues, una de las críticas que muestra Deleuze es la forma en que el Ideal trascendente como fundamento de la representación pone el deseo fuera de nosotros y nos hace correr tras él para darle sentido a nuestras vidas, pero también nos llena de frustración al nunca concretarse. En cambio, cuando el deseo permanece en su campo de inmanencia entonces se desea lo que ya se es y lo que se seguirá siendo, se desea la intensidad del momento y esa potencia le permite afirmarse en la existencia.

Es por ello que Deleuze va a proponer el cuerpo sin órganos en contraposición al cuerpo organizado, como este espacio liberador de las cargas que oprimen al cuerpo, como la liberación de las determinaciones que atan para poder recuperar el deseo que se pertenece a sí mismo.

¿Tan triste y peligroso es no soportar los ojos para ver, los pulmones para respirar, la boca para tragar, la lengua para hablar, el cerebro para pensar, el ano y la laringe, la cabeza y las piernas? Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre. (...) Donde el psicoanálisis dice, deteneos recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO [cuerpo sin órganos], deshecho suficiente nuestro yo. (...) Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, ser capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel (Deleuze y Guattari, 1998, pp. 156-157).

Realmente para Deleuze todo se juega ese nivel, porque su planteamiento busca abrir la puerta a otra forma de abordar la vida en donde no todo sea responsabilidad, sino que haya espacio para el surgimiento de lo revolucionario, de lo que satisfaga a uno mismo, donde el adentro se vierta en el afuera. En ese sentido se apelará a la creación de nuevos valores en lugar de a la preservación de los que ya están constituidos. El cuerpo sin órganos es experimentación que busca este sentimiento

de afirmación propia, en lugar de pensarlo como autodeterminación que siempre parte de la idea de la mediación busca la afirmación de un yo que sea feliz de serlo. El cuerpo sin órganos es descentramiento constante y viaje inmóvil, es la repetición que busca imponer su peso para actualizarse nuevamente.

Ese sentido revolucionario queda aún mejor plasmado en la meseta titulada *1227 – Tratado de nomadología: la máquina de guerra*. En donde se propone a la máquina de guerra como un juego de distribución constante en un espacio lineal, como el eterno retorno de la diferencia que nuevamente va produciendo originalidad, es en la máquina inagotable donde encontramos el contrapunto del orden del Estado, de los valores inamovibles y establecidos.

Por supuesto, no se dirá que la disciplina es lo propio de la máquina de guerra: la disciplina deviene la característica exigida por los ejércitos cuando el Estado se apodera de ellos; la máquina de guerra responde a otras reglas, que nosotros no decimos que sean mejores, pero que animan una indisciplina fundamental del guerrero, una puesta en tela de juicio de la jerarquía, un perpetuo chantaje al abandono y a la traición, un sentido del honor muy susceptible, y que impide, una vez más, la formación del Estado (Deleuze y Guattari, 1998, p. 366).

Nos parece fundamental tener la relación entre la diferencia y el Estado en cuenta, ya que ilustra algo que en *Diferencia y Repetición* está apenas trazado, la existencia del orden que solo se pone en su texto escrito en 1968 como aquello a ser criticado por establecer la forma en que la filosofía ha abordado el problema de la diferencia. En cambio, en *Mil mesetas* de 1980, ya está planteada de forma sólida una propuesta ética que se plasma posterior al diagnóstico de su tiempo que encontramos en *El Anti-Edipo* originalmente escrito en conjunto con Guattari en 1972. Damos un salto de lo abstracto a lo práctico que tiene tintes revolucionarios.

Pero Deleuze entiende que el cuerpo sin órganos y la máquina de guerra son intensivos y hace un llamado a nuestra prudencia, prudencia necesaria para no ser arrasados por la intensidad exponiéndose con toda su fuerza, prudencia para enfrentar la realidad dominante del mundo organizado.

Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuándo las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, e incluso las situaciones, os fuerzan a ello; y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante (Deleuze y Guattari, 1998, p. 165).

Estas dosis de ordenamientos que nos configuran permiten convivir con los ordenamientos que pretenden determinarnos, volver nuestras acciones negatividad, mostramos la carencia existencial de no estar en el centro, en vez de llevar el centro con nosotros, viaje inmóvil. Va a ser así la subjetividad estructurada como el aparato que reúne la intensidad del cuerpo que quiere hacerse sin órganos y la identidad del cuerpo organizado, incluso en la máquina de guerra aparece esta relación que se debe plantear entre la máquina y el estado.

La exterioridad y la interioridad, las máquinas de guerra metamórficas y los aparatos de identidad de Estado, las bandas y los reinos, las megamáquinas y los imperios, no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, *en un campo en constante interacción*. Un mismo campo circunscribe su interioridad en Estados, pero describe su exterioridad en lo que escapa a los Estados o se erige contra ellos (Deleuze y Guattari, 1998, p. 368).

Aun en la cita anterior se puede ver algo que se enunciará en *Inmanencia una Vida*, el campo trascendental que hace referencia a los sujetos y objetos es también parte del plano de inmanencia, son dos caras de la misma moneda. Es el canto de las sirenas que en medio del mar encarna la señal de vida más deseada y en su lecho tiene la muerte grabada. Para este momento, Deleuze ha comprendido que el Estado, los cuerpos ordenados, son también parte del campo de inmanencia. El problema es el olvido que nos hace permanecer del lado de lo pesado, que nos saca del plano de inmanencia hasta el punto que no recordamos cómo regresar.

La filosofía de Deleuze se ha vuelto un poco trágica, en vez de seguir apelando a la Diferencia pura, al caos creativo e incesante, empieza a tomar en consideración la inminencia con la que el Estado como representación organizada tiene fuerza sobre nuestras determinaciones, por eso no deja de recordarnos que se necesita prudencia y tiempo, la revolución que plantea viene desde adentro y pretende expandirse al terreno del afuera, la transformación del sujeto organizado debe realizar por medio del esfuerzo de la superación del obstáculo que representa ese evento intensivo, el retorno al plano de inmanencia, el acercamiento a la Diferencia que en su acción busca la creación de nuevos valores requiere preparación.

En la meseta 1837 – *Del Ritornelo*, la importancia de este esfuerzo queda enmarcada bellamente en la figura del descentramiento, el niño que canta su tonadilla en la oscuridad para establecer un momento de fuerza frente al miedo a lo oscuro que es el caos. El niño es acaso el yo que busca establecer su centro, su morada frente al caos de la diferencia, que pretende subjetivarse. Desde nuestra perspectiva, Deleuze junto con Guattari van a ir llevando sus diferentes exposiciones en *Mil Mesetas* hacia este punto culminante, la forma en que se pueden construir subjetividades nómades. “Es muy posible que el niño, al mismo tiempo que canta, salte, acelere o aminore su paso; pero la canción ya es en sí misma un salto: salta del caos a un principio de orden en el caos, pero también corre constantemente el riesgo de desintegrarse. Siempre hay una sonoridad en el hilo de Ariadna” (Deleuze y Guattari, 1998, p. 318), la referencia al mito del minotauro y la figura del niño que siguen resonando con el pensamiento de Nietzsche ahora son tratados como el resultado del esfuerzo para superar el miedo y tomar una forma, forma que es de suyo cambiante, intensiva, veloz, pero que ciertamente le da un recinto a la organización de las partes, un hilo que traza sentido en medio del laberinto.

El ritornelo como canto del niño en medio de la oscuridad es un agenciamiento, es una morada, es un círculo, es un *territorio*, en igual medida que en el Cuerpo sin Órganos, donde el cuerpo es el territorio mismo de manifestación del agenciamiento, en el ritornelo lo que está en juego en el laberinto es el *Alma*, lo que

anima y da movimiento frente al caos, “A menudo, se ha resaltado el papel del ritornelo: es territorial, es un agenciamiento territorial. (...) El nomos como ley consuetudinaria y no escrita es inseparable de una distribución de espacio, de una distribución en el espacio, y por ello es *ethos*, pero el *ethos* también es la Morada” (Deleuze y Guattari, 1998, p. 319). El *ethos* del ritornelo es el ritmo que va a macar nuestra distribución, es la costumbre que guía nuestra acción, no obstante, Deleuze nos recuerda que esta *morada* siempre tiene puertas y uno puede saltar de una a otra, descentrar la *morada* constantemente, en búsqueda de la canción que permita refugiarnos del miedo a la oscuridad, pero la oscuridad no siempre es la misma y las canciones no siempre tienen el mismo poder.

La construcción de lo moral en Deleuze tiene que ver con la formación de esta territorialidad, con la capacidad de organizar las distribuciones en los espacios, con la fundamentación de la morada para hacer frente al caos y también para enfrentar el orden del Estado con su ley negativa. Las consecuencias de este afrontamiento de la vida nuevamente son, como dice Deleuze, cuestión de felicidad o de tristeza, de juventud o de vejez, de peso o de levedad. La respuesta ética es encontrada en el esfuerzo para construir moradas, para alcanzar el cuerpo sin órganos, para hacer entrar la máquina de guerra, para devenir intenso, devenir animal.

El agenciamiento en Deleuze que está compuesto por un régimen de signos (semiótico) y un sistema pragmático (1998, p. 514) es la morada que se opone a la forma del dispositivo, es el sustento que da posibilidad a la desestatificación del cuerpo organizado, es la fuerza que arranca del caos la decisión de construir un territorio donde habitar. Es en este punto donde cobra relevancia la formación de subjetividades, ya que en ellas podremos observar los modos en los que Deleuze piensa se puede plantar realmente pelea frente a la ley negativa, frente a la representación trascendente, la subjetividad que se presenta como línea de fuga frente a los espacios estriados (determinados), la subjetividad (individuada) que repite el juego nómada de la convivencia entre el Estado y la máquina de guerra.

Aunque debemos avanzar sobre nuestra exposición y así solo mostrar una pequeña aproximación a la riqueza con la que Deleuze aborda el tema moral de la formación

de espacios de resistencia, siendo que, desde nuestra perspectiva el texto que escribe junto con Guattari tiene el propósito de ir planteando el tema extensamente, yendo desde las organizaciones territoriales compuestas en estratos, hasta las alturas del cosmos y planteándose como eso nos afecta. La prudencia será fundamental en este proceso porque demasiada fuerza en los saltos puede provocar nuestra caída, en vez de lograr desterritorializar o hacer rizoma, se puede generar reterritorializaciones que se encubren más fuertemente o incluso puede concluir con la locura o la muerte.

Pese a la imposibilidad de abordar más ampliamente el tema, nos parece que la ilustración que vamos haciendo basta para evocar en el lector la pregunta ¿Por qué hago lo que hago y de la forma en que lo estoy haciendo? Y para meternos de lleno en este cuestionamiento que nos conducirá al terreno de la subjetividad nos parece un buen punto la explicación que hace Deleuze sobre el concepto foucaultiano de dispositivo.

¿Qué es un dispositivo?

En el texto titulado *¿Qué es un dispositivo?* (Deleuze, 2008), encontramos planteada la imagen compositiva que pretende dar un diagnóstico a un momento concreto, un dispositivo planteado como un entramado de líneas que se cruzan, que giran, que atraviesan y le van dando forma, en donde los factores del Poder, el Saber y la Subjetividad son los tensores importantes es donde se logran ver las líneas de *sedimentación* y las líneas de *fisura*. De modo similar al que aborda los estratos en mil mesetas, Deleuze va a plantear que la exploración del dispositivo es una excavación en los estratos que componen el territorio para poder observar la distribución en el mismo, esto con el propósito de conocer los espacios planos y los estriados que le dan su carácter particular al dispositivo.

Las líneas de los dispositivos son líneas de enunciación y de visibilidad, también existen líneas de fuerza, en sus interacciones se van creando las posibilidades que aparecen como lo que se puede ver y lo que se puede decir, el poder que atraviesa todas las interacciones. En un sentido estricto, comprender el dispositivo es como

trazar un mapa de líneas y ver la imagen que va surgiendo, algo parecido a un diagnóstico móvil, ya que no es posible observar todas las líneas, además de que es difícil pronosticar donde puede surgir una fisura. Estas fisuras se corresponden a un tercer conjunto de líneas que corresponderán a las de la subjetivación y que atraviesan el dispositivo.

También en este caso la línea de subjetivación es un proceso, una producción de subjetividad en un dispositivo: hay que hacerla, en la medida en que el dispositivo lo permita o lo haga posible. Es una línea de fuga. (...) El Sí Mismo no es un saber ni un poder. Es un proceso de individuación de grupos o de personas que se sustrae tanto a las relaciones de fuerzas establecidas como a los saberes constituidos: una especie de plusvalía (Deleuze, 2008, p. 307).

El dispositivo entonces es este lugar donde conviven las líneas organizadas, ya determinadas, las fuerzas tan grandes que van adquiriendo estatus inamovibles, con los espacios de desbordamiento, con los pequeños espacios de producción de subjetividades libres y liberadoras. No obstante, de modo trágico para el planteamiento de Deleuze en *Diferencia y Repetición*, las líneas de fractura no tardan en generar nuevos dispositivos, marcan el cambio de un dispositivo a otro o modifican las relaciones de poder dentro del dispositivo, pero inevitablemente regresan a tomar la forma de un ordenamiento. Son recuperadas por la identidad dejando el paso abierto a nuevos espacios de subjetivación, aunque sí viene con una ganancia. La existencia de los dispositivos tira por tierra la posibilidad de los universales, de los fundamentos, nuevamente retoma la estructura de sucesión de dispositivos cambiantes, que, si bien son mucho más fijos que la Diferencia en su estado indeterminado de pregunta y eterno retorno de momentos, no dejan de ser transitorios y abiertos a la posibilidad de cambio. Quizá a estas alturas el *monstruo* que es la diferencia siga existiendo y es por ello que las líneas que ocupan la mayor cantidad de poder como el Estado siempre están cuidándose de la aparición de flujos libres, caminan con miedo a las fracturas, son los más temerosos de que

debajo suyo pueda existir un volcán que explote en cualquier momento aniquilando todo lo que les da sentido.

Subjetividad y subjetivación

Ya a estas alturas del texto, debe ser comprensible que la subjetividad no es una identidad, en todo caso es una distribución que se ha ordenado a partir de sus factores individuantes, pero que a lo máximo puede llamarse un sistema meta-estable, un momento de la existencia fijado, pero no fijo. La subjetivación es el proceso por el cual se generan subjetividades y, como hemos visto, es un proceso que todas las veces es revolucionario en la medida que fractura un estado cristalizado de una entidad subjetivada para otorgarle una nueva forma, es un proceso de individuación.

Nosotros encontraremos en uno de los últimos textos de Deleuze, el que dedica al pensamiento de su amigo Michelle Foucault, el tratamiento más sistematizado que tiene del tema. La objeción que se pregunta por qué trabajar este texto, dedicado a otro filósofo, es un buen punto para conocer el pensamiento de Deleuze. La respuesta la da el mismo pensador; él cree que la historia de la filosofía es una historia de sodomía, él mismo se declara utilizando este método, se describe a sí mismo como haciéndole hijos bastardos al autor, utilizando sus propias palabras para decir lo que Deleuze quiere³⁵. En ese sentido, la lectura que plantea Deleuze de los autores es una expansión de su propio pensamiento hacia otro lenguaje, es un salto de su régimen de enunciación a otro que lleva la misma potencia repetida.

Va a hacerse la pregunta fundamental, Deleuze, desde el principio de su análisis de la subjetivación en *Foucault* (1987): “Si el poder es constitutivo de verdad ¿cómo concebir un ‘poder de la verdad’ que ya no fuese verdad de poder, una verdad que

³⁵ Esto aparece en un texto que no ha sido traducido al español, por lo que pongo la versión inglesa para notar el tono irónico del método filosófico para bordar a otros autores que tiene Deleuze “But I suppose the main way I coped with it at the time was to see the history of philosophy as a sort of buggery or (it comes to the same thing) immaculate conception. I saw myself as taking an author from behind and giving him a child that would be his own offspring, yet monstrous. It was really important for it to be his own child, because the author had to actually say all I had him saying. But the child was bound to be monstrous too, because it resulted from all sorts of shifting, slipping, dislocations, and hidden emissions that I really enjoyed” (Negotiations, p. 6)

derivase de las líneas transversales de resistencia y ya no de las líneas integrales del poder?” (p. 125-126). El problema moral que ha sostenido desde *Diferencia y Repetición* aparece nuevamente, lo ya determinado, lo ordenado por la representación es un poder que determina verdad y acción dentro de un dispositivo, el problema de Deleuze ha sido encontrar la forma de frenar este poder y plantearse posibilidades desde la diferencia.

Para lograr este propósito, se plantea al pensamiento como el afuera que genera una realidad adentro de él, que hace cortes arbitrarios en el espacio para dar forma a ordenamientos, pero la crítica justamente se plasma en el lugar de lo impensado, el adentro del pensamiento que es más profundo que cualquier otro y que siempre queda como el hueco de su acción, el lugar que no puede ver el pensamiento, la interioridad. A este lugar le llamara Deleuze un pliegue, que curva el espacio determinado generando un interior.

Lo que permanece o se introduce al elaborar el doblez es la fuerza, el afuera está construido de fuerza, así como de la capacidad de afectar y ser afectado por otras fuerzas. Al introyectar el afuera en el adentro se consigue “*una relación de fuerza consigo misma, un poder de afectarse a sí misma, un afecto de sí por sí misma*” (1987, p. 132-133), va a decirnos Deleuze que en su lectura de los hombres libres Foucault encuentra que los griegos han creado al sujeto. “Lejos de ignorar la interioridad, la individualidad, la subjetividad han inventado al sujeto, pero como una derivada, como el producto de una ‘subjetivación’” (1987, p. 133). El problema es que esta relación con uno mismo que de entrada en los griegos se planteaba como libre, en la frase “conócete a ti mismo” siempre acompañada del “cuida de ti”³⁶, se ha vuelto con el advenimiento del poder de la representación y el Estado otra línea sujeta al poder.

³⁶ En la *Hermenéutica del Sujeto* (1994) Foucault comienza a realizar el abordaje sobre la forma en que las subjetividades adquieren forma y son capaces de determinarse, estos puntos serán abordados a mayor profundidad en las *Tecnologías del yo*. Es importante la aclaración de Foucault sobre el “conócete a ti mismo” ya que se ha desvinculado de su propósito original que era el cuidado del sí mismo, de ahí que el conocimiento no tiene valor independiente a la capacidad de tener un cuidado de sí. El conocimiento de uno mismo solo se lograra si al mismo tiempo se logran comprender las relaciones que nos determinan y determinamos, por lo que el “cuidado de ti” de la frase se extiende hacia los otros.

En ese sentido queda planteado el yo que deviene de un proceso de subjetivación individuante como la fisura en el terreno que se muestra como la línea de fuga del dispositivo, volver a construir el pliegue en vez de conformarse con ser desplegado por los diagramas del orden y ser codificado por un saber “moral” que pretende dar orden, pero que para los sujetos es imposición carente de sentido. Ante eso, el plegamiento se define en su forma más común por el afecto de uno por sí mismo, el deseo que no ha sido arrancado de su plano de inmanencia.

Va a decirnos Deleuze (1987, p. 137) que existen cuatro *plegamientos*, las formas en las que la subjetivación se va a expresar y los lugares que contendrán la mayor intensidad posible de expresión. El primero es el de lo material que incluye las relaciones corpóreas; el segundo, el de la relación de fuerzas, el de los encuentros con los otros; el tercero es el de la verdad, de nuestra relación propia con la verdad que no depende de ninguna moral, es una subjetivación del saber que fundamenta la acción; el último es el del afuera, el de la muerte, la inmortalidad y el movimiento. Estos pliegues son importantes porque dan sentido a la acción del sí mismo, validan su ser en la vida y no son dependientes de la moral de los ordenamientos, es deseo que se desea a sí mismo.

Teniendo en cuenta lo que hasta ahora hemos expuesto, va a plantearnos Deleuze su cometido de la forma más abierta posible, la lucha es contra la sujeción que busca hacernos individuos conforme a sus designios y voluntades, la lucha es también contra la determinación de la identidad del individuo como absoluta e inamovible, la de quedar fijados eternamente, la necesidad clasificatoria que desea gobernar todos los flujos libres y que, paranoica, no logra conciliar el sueño pensando cuál será el día en que las líneas de fuga lleguen sísmicas a derrumbar su obra. Al final del día, los monumentos no sirven para otra cosa que para ser destruidos y poder edificar nuevos en el juego de la existencia, para reconstruir intensidad y afecto que permite la formación de nuevas subjetivaciones.

Deleuze va a exponer algo importante que le da aún más peso al pliegue, a la subjetivación, va a decirnos que “es la transformación más importante de Foucault: convertir la fenomenología en epistemología” (1987, p. 143), transformación

revolucionaria en la medida que pone en contacto el adentro del pliegue con el afuera de las fuerzas, no las separa, se miran el uno al otro, no hay una diferencia mediada por la razón, los sentidos que ven y hablan ya son saber, forman parte de la inmanencia y no necesitan un concepto ajeno de verdad para darles soporte.

El ser del pliegue es saber, pero también es poder en la medida que puede expresarse, mostrarse frente a la realidad organizada y es a su vez sí mismo que se ha subjetivado de modo peculiar según los factores individuantes. Ninguno de estos tres elementos es universal, siempre son transitorios, varían según los regímenes de enunciación y visibilidad con que se relacionan, las líneas del dispositivo con las que se encuentran, el terreno donde se forma el pliegue. Los pliegues aparecen y moldean el terreno, los ordenamientos se ven obligados a considerarlos, revolucionan el estado de las cosas, ponen el contacto el afuera con el adentro.

El problema ético será introducido sutilmente como una pregunta, “si el afuera más lejano que todo mundo exterior está más cercano que todo mundo interior, ¿no es ese el signo de que el pensamiento se afecta a sí mismo descubriendo el afuera como su propio impensado? (...) Lo impensado problemático es sustituido por un ser pensante que el mismo se problematiza como sujeto ético” (Deleuze, 1987, p. 153). Entonces, ya no se está sujetado por la moral del Estado ni atado por el deseo del ideal trascendente, en ese instante donde el pensamiento se da cuenta de su relación con la inmanencia es entonces que puede ser ético y preguntarse por la forma en que quiere subjetivarse.

Esta posibilidad de decisión que trastoca el poder y transforma la moral es el momento de la subjetivación, de la construcción de subjetividades en donde podamos estar felices, gozosos de superar el obstáculo de ponernos como el sujeto de la experiencia intensiva y expresiva, esto queda plasmado en uno de los párrafos que consideramos más bellos de Deleuze y con el que nos gustaría finalizar este apartado.

Es como si se tratara de una glándula pineal que no cesa de reconstituirse al variar su dirección, al trazar un espacio del adentro, pero coextensivo a

toda la línea del afuera. Lo más lejano de-viene interior al transformarse en lo más próximo: la vida en los pliegues. La habitación central, que ya uno no teme que esté vacía, puesto que pone en ella el sí mismo. Aquí en esa zona de subjetivación, cada cual deviene maestro de su velocidad, relativamente maestro de sus moléculas y de sus singularidades: la embarcación como interior del exterior (Deleuze, 1987, p. 158).

La meta última en Deleuze no está en derrocar todo lo organizado, destruir el dispositivo, los dispositivos son tan necesarios como las subjetivaciones, el punto es darle valor a la expresión de la Diferencia por medio de la formación de subjetividades que sean capaces de ser maestras de su “velocidad” y de entender que ahí donde el sacerdote gritaba carencia, está en su lugar este espacio lleno del sí mismo que es saber, deseo y acción al mismo tiempo, y cuyo valor no necesita ser determinado por algún otro, que ya tiene sentido en la formación de su existencia y aporta a la vida como parte de la distribución en movimiento que es la Diferencia.

Conclusiones, un acercamiento al pensamiento deleuziano

Para cerrar con esta sección en la que se han estudiado algunos conceptos del pensamiento de Deleuze es necesario hacer especificaciones sobre la forma en que la lectura de la filosofía deleuziana afecta los temas que nos interesan. En primer lugar, tenemos el problema de la diferencia que será el concepto central que critica el pensador francés a sus predecesores; la diferencia, según entiende Deleuze, va a ser plasmada siempre como accesoria a la representación y además estará planteada como un “monstruo” como algo que debe ser eliminado, por lo menos para el sector dominante de la filosofía que sigue la interpretación aristotélica de Platón y pone al pensamiento junto con lo Uno como el núcleo que produce conocimiento y guía las decisiones vitales.

En contraposición a lo anterior, la diferencia para Deleuze va a estar sustentada en el plano de inmanencia y en ese sentido no será producto de la representación, sino de la multiplicidad de posibilidades existentes de actualización de lo virtual, va a existir en su forma actual como una distribución de modos en un terreno en lugar de

ser subsumida por una forma trascendental como la razón, al mismo tiempo, se planteará como algo inmediato. No es algo que necesite de la mediación de otro para existir, aunque no por ello deja de convivir con los otros, simplemente ocurre que su forma no podrá ser reducida al producto del trabajo de otro. La diferencia será intensiva y por lo mismo su posibilidad de afirmarse en el territorio recaerá en la fuerza con la que se exprese. En muchos sentidos, se asemeja a oleadas sísmicas, a movimientos de las placas que llegan a transformar el terreno y constantemente están empujando para hacer presencia.

Este abordaje sobre la diferencia fuera de la representación es relevante en la medida que mueve de lugar el centro de la discusión, ya no es la razón o los productos que surgen de la mediación de la misma lo que importa al debate. Este movimiento resulta fundamental porque vivimos en mundos cargados de moral que remiten constantemente a las formas racionales para tomar decisiones. El problema con estas formas racionales es que no son neutras, todo el siglo XX se encargó de mostrar la forma en que la razón está atravesada por múltiples intereses y la incapacidad de la misma de proporcionar conocimiento que pueda llamarse verdadero o absoluto, epistemológicamente, la razón no es criterio de demarcación suficiente.

Deleuze continua por esa línea y a lo largo de su trabajo filosófico va construyendo una especie de diagnóstico sobre las formas en que la razón afecta el modo en que viven las entidades que se remiten a ella. En ese sentido, revisando algunos de los textos que fue escribiendo, solo y en conjunto con Félix Guattari, intentamos trazar algunas de las conclusiones a las que fue llegando. Dado que el espacio de esta tesis es limitado y que no es la intención hacer un trabajo enteramente sobre el pensamiento de Deleuze, se han planteado aproximaciones a sus textos que pueden ampliarse para tener mayor profundidad.

No obstante lo anterior, nos parece importante resaltar que Deleuze va asumiendo con el tiempo que los ordenamientos con una identidad cristalizada son parte del movimiento y se reproducen en la materialidad, esto es fundamental porque provee de un segundo nivel de análisis al pensamiento deleuziano, dicho nivel se separa

del plano de inmanencia y lo preindividual que es donde habita la diferencia pura y se centra en los conjuntos organizados. Los ensayos plasmados en las mesetas *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*, 1227 – *Tratado de nomadología: la máquina de guerra y 1837* – *Del Ritornelo* nos sirven para ir plasmando ese entendimiento en donde existe esta lucha de lo organizado (el Cuerpo, el Estado y el Territorio) con los flujos libres que pretenden transformar estos ordenamientos.

Se entenderá que los estados ordenados son importantes en la medida que dan sustento a la materialidad, aunque son problemáticos en la medida en que se cristalizan con demasiada fuerza llegando a subsumir todos los flujos libres, como ya está expresado en la introducción de *Mil mesetas*, el Estado, como cualquier otra entidad fuertemente cristalizada, se pone a sí mismo como el monolito del poder que dicta la forma de todas las interacciones.

(...) el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la transcendencia de la Idea, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, el hombre legislador y sujeto. El Estado pretende ser la imagen interiorizada de un orden del mundo y enraizar al hombre (Deleuze y Guattari, 1998, p.29).

Es en este punto donde nos remitimos nuevamente a la propuesta posestructuralista en donde el proceso de individuación cobra fuerza, Deleuze lo plantea como el devenir intenso o como el canto del ritornelo, pero al mismo tiempo queda planteado en su lectura de Foucault como la subjetividad que es definida como esta capacidad de generar nuevas formas dentro de un dispositivo, de encontrar las líneas de fractura y realizar el esfuerzo a manera de operación ética de fracturar lo establecido. Este esfuerzo es la cualidad de la repetición y es entonces en la formación de una nueva subjetividad como el momento en donde el acontecimiento encuentra resolución que se plantea una salida al deber ser impuesto en el modelo de la representación.

Es por ello que la apuesta va hacia la formación de espacios que permitan la resistencia y que se cuestionen la moral establecida, que planteen en su acción de

individuarse nuevas alternativas dentro del conjunto de relaciones que componen los ordenamientos materiales. Yace ahí el punto de encuentro entre la filosofía de la identidad y la representación trascendente con aquella filosofía vitalista que se remite permanentemente al plano de inmanencia.

Capítulo 3: Dialogo entre dos filosofías

En este capítulo, se trabajarán las aproximaciones más importantes, para los conceptos manejados en esta tesis, con respecto a la lectura conjunta del pensamiento de Deleuze y Hegel en la investigación filosófica. Para dicho propósito, se han retomado una serie de artículos que van dando forma al debate, aunque nosotros encontramos que más que un debate lo que se construye es un diálogo que va y viene entre ambos modos de conocer el mundo. Ciertamente, hay muchos puntos de separación, pero quizá en una medida insospechada también existe una gran cantidad de lugares de encuentro por donde proliferan ideas novedosas.

Antes de dar inicio con el desarrollo de este apartado, es necesario hacer una anotación que permitirá seguir adelante con fluidez en el texto. Este capítulo, como parte de una investigación más grande, tendrá como supuesto que se ha revisado el texto que le precede o que se tiene manejo de los principales conceptos del pensamiento de Hegel y Deleuze. Esto con el propósito de no detenerse a explicar algún termino y no tener la necesidad de repetir o remitirse al análisis que hemos hecho sobre la obra de cada uno de los filósofos.

Pese a tener una lectura personal sobre el pensamiento de ambos filósofos, intentaremos plasmar las interpretaciones que se revisan a lo largo de este capítulo de forma que haga justicia a los argumentos presentados en cada una de ellos, evitando tomar postura para presentar un espectro amplio de perspectivas que permitan al lector adentrarse en algunos de los temas que han marcado la investigación sobre la relación entre Deleuze y Hegel.

Sobre Deleuze y Hegel en la investigación filosófica

Hegel y Deleuze se nos presentan como dos autores prolíficos tanto en su pensamiento como en la influencia que han tenido en la forma en que planteamos la realidad. El primero de ellos elabora uno de los sistemas más robustos en su entramado conceptual y en la lógica que respalda sus conclusiones; la dialéctica negativa del proceso de construcción de la razón cuenta con una consistencia

interna que tiende a absorber toda crítica que le hace frente. El segundo de los pensadores introduce una forma novedosa en muchos de los grandes planteamientos de la tradición filosófica moderna, exaltando el valor de la materialidad como sustento vital e irreductible para la determinación del ser.

En qué lugar pueden convivir ambos autores además del panteón histórico de los grandes pensadores de la humanidad. La respuesta aparece en sí misma esbozada en la diferencia temporal que los separa, Deleuze inevitablemente se encuentra influenciado por el pensamiento hegeliano, no obstante, se le plantea como un crítico del mismo, “Deleuze trató de oponerse a Hegel y al pensamiento dialéctico frontalmente” (Hardt, 2005, p. 17). Sin embargo, aun dentro de este posicionamiento crítico de la filosofía deleuziana parecería ser que podemos encontrar grandes vestigios del aparato hegeliano, será uno de los propósitos de este apartado resaltar estos puntos de encuentro y diferenciación entre ambas filosofías.

No es la intención realizar una crítica a Deleuze ni una apología a Hegel, la idea es más bien entender en qué lugares ambos sistemas de pensamiento se encuentran, ver los nodos que interconectan la delicada relación entre la inmanencia y la trascendencia para comprender que la vida no hace dichas separaciones, en palabras del propio Deleuze, “un pensamiento que procede de un afuera más lejano que todo mundo exterior, por lo tanto, más próximo que todo mundo interior” (Deleuze, 1987, p. 152). El afuera y el adentro encuentran su lugar de expresión en el mismo sitio, en ese sentido, ambos filósofos se encuentran muy cercanos en sus planteamientos hasta que en cierto punto toman virajes que los diferencian, llegando a conclusiones que en principio pueden parecer opuestas.

Como se puede observar, tanto en la propuesta teórica como en los principios ontológicos, el planteamiento de Deleuze parece diametralmente opuesto al de Hegel, sin embargo, esta oposición debe de ser matizada, ya que, en las lecturas que se tienen de Deleuze, muchas veces existen interpretaciones que no toman en cuenta el sistema de pensamiento hegeliano. Pondremos por ejemplo este fragmento de la lectura de Hardt: “El ser, ahora interpretado como producto histórico y materializado, está delimitado por los márgenes exteriores de la imaginación

contemporánea, del campo contemporáneo de la práctica” (p. 23). En esta lectura, el autor quiere resaltar la separación de la filosofía de la trascendencia mediante una instauración material de la construcción del ser, que si bien se separa de la forma dialéctica de la representación que plantea Hegel, lo hace afirmando lo mismo que el filósofo alemán había planteado en capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* como el de la dialéctica del señor y el siervo, en donde se plantea que la conciencia se construye de forma localizada e histórica, siendo los márgenes de la conciencia delimitados por las contingencias a las que se enfrenta en su acción. Es decir, aunque no sea trascendente sigue siendo el ser mediado dialécticamente.

El mismo Hardt admite que: “En efecto, uno podría sostener que el esfuerzo por ser un ‘otro’ de Hegel siempre termina creando un ‘otro’ dentro de Hegel” (p. 19). Por lo que es necesario ser muy cuidadoso en los matices que pone Deleuze, ya que muchas veces su escritura puede tener una interpretación que vibre sincrónicamente con los planteamientos hegelianos.

Es por lo anteriormente dicho que, en este capítulo, se trabajará sobre las diversas lecturas que relacionan los pensamientos de ambos filósofos, poniendo especial énfasis en los puntos de encuentro y desencuentro, además intentando localizar en dónde una conclusión que se le atribuye a uno de los filósofos es en buena medida parte del planteamiento del otro. Buscando también los límites en donde la inmanencia y la trascendencia se confunden mutuamente. Finalmente, cabe hacer una aclaración, aunque se trabajara principalmente sobre textos que hablan de la relación entre Deleuze y Hegel, se buscará también retomar algunas de las interpretaciones más importantes de ambos autores para poner en relieve la multitud de aristas interpretativas que tienen ambas filosofías.

Quizá en este punto y, antes de entrar en materia, vale la pena puntualizar algo, la pregunta que rige el desarrollo de este apartado es ¿en qué puntos pretende la crítica de Deleuze separarse del planteamiento hegeliano? La respuesta es importante ya que a nuestro parecer los lugares que elige Deleuze para criticar a Hegel tienen consecuencias morales y políticas de fondo, por lo que dejar claro esta separación no tiene sentido si no se pone énfasis en aquello que se logra alejándose

de ciertos supuestos y postulados. La idea del posestructuralismo no es criticar al orden por el orden mismo ni a los conceptos de la razón estructurada por ellos en sí, más bien es en las consecuencias que conllevan y en las instauraciones materiales que han acarreado donde buscan separarse de dicha tradición filosófica.

No podemos vanagloriarnos de ser los primeros en relacionar dichos pensamientos ni siquiera en sistematizar sus intrincadas relaciones, no es el propósito de este texto volverse la referencia obligada en lo que respecta a Deleuze y Hegel. Más humildemente, se pretende hacer hablar a los autores y que en ese diálogo nos enuncien aquello que pueden aportar para afrontar la crisis de sentido que nos atraviesa. Ver cómo construir nuestra identidad sin olvidar subjetivarnos y como fluir con la vida sin perder nuestra estructura.

Para empezar, es preciso reconocer a aquellos que se han dado a esta tarea con anterioridad, el volumen que editan Houle y Vernon (2013) intitulado *Hegel and Deleuze together again for the first time* es un importante avance en el estudio sobre el tema que nos ocupa. Siendo el juego de palabras que compone el título del mismo una pista para el tono que va a tomar, es acaso posible estar junto a alguien nuevamente por primera vez o es que esa primera vez adquiere un tono burlesco, porque quizá estos pensamientos nunca se han separado.

Un pequeño adelanto sobre lo que encontraremos muchas veces en aquellos que se han dedicado a estudiar la relación de ambos autores esta augurado en la conclusión a la que llega Widder (2013):

In declaring that philosophy must be an ontology of sense, Deleuze places his project and Hegel's on the same terrain, and in affirming difference and disjunction against negation and contradiction, he follows Hegel's own refusal to leave thought in the realm of abstractions, divorced from any relation to the concrete and sensible. Deleuze in this way completes Hegel's project even while breaking with dialectics and its movement to secure the subject. In this way, their common philosophical direction in no way prevents Hegel's and Deleuze's respective philosophies from remaining fundamentally incompatible and irreconcilable (p. 34).

Como podemos ver, parece ser que existen relaciones que conectan profundamente ambos proyectos filosóficos, no obstante, al final del recorrido las diferencias entre ellos suelen pensarse demasiado grandes. Sin embargo, no podemos suscribirnos a estas conclusiones, tampoco es posible empezar por las mismas, es por ello que retomaremos un poco de lo que exponen Houle y Vernon (2013) en la introducción al texto que antes mencionamos. Ellos hablan de la “tensa” relación que existe entre Deleuze y Hegel, exponiendo que pese a no ser un autor al que Deleuze le dedica un libro completo, como si hace con algunos otros, aparece constantemente relevante en muchos de sus textos importantes.

Hegel makes regular appearances in Deleuze’s writings: once or twice in *A Thousand Plateaus*, *The Logic of Sense and What Is Philosophy?*, frequent mentions in the final chapter of *Nietzsche and Philosophy*, and then about a hundred times in *Difference and Repetition* (p. XII).

Resulta particular que Deleuze no le dedicara un texto a Hegel, ya que como hemos visto no le resultaba indiferente, más aún como plantean Hardt (2005) y Widder (2013), sus proyectos encuentran muchos puntos en donde cruzarse ya sea de forma antagónica o partiendo de ideas similares como la de la diferencia. Inclusive encontramos una pregunta central que atraviesa ambos sistemas filosóficos, a saber: ¿cómo nos determinamos a nosotros mismos? En la respuesta a esta pregunta es posiblemente donde ambos pensadores encuentran su mayor cercanía y al mismo tiempo su más insondable distancia.

Como mencionan Houle y Vernon existe una línea de crítica que pone a ambos filósofos en el mismo barco no necesariamente por sus presupuestos ontológicos, sino por su aparente idealismo: “on the one hand, Deleuze and Hegel are often opposed to each other through the nature, role, and value of determination, representation, and negation in their systems; on the other, they are just as likely to be linked by their absolutism, indifference to specificity, and apparent amorality” (2013, p. XV). En esta parte no podemos estar de acuerdo, porque si algo encontramos en ambas filosofías es una pretensión moral, los capítulos dedicados en nuestro trabajo a cada filósofo buscan poner énfasis en el núcleo moral que

consideramos imprime movimiento al pensamiento tanto de Deleuze como de Hegel.

Esta necesidad de entender cómo es que la construcción moral atraviesa el pensamiento de ambos filósofos es fundamental para nosotros porque nos obliga a regresar al centro que guía nuestro trabajo: la búsqueda del sentido en el siglo XXI que requiere entender el delicado equilibrio planteado en medio de la relación entre la identidad y la subjetividad. Quizá es por ello que la forma en que Deleuze retoma los conflictos nos parece interesante, pensar tanto los cuerpos sin órganos como los cuerpos organizados, salir de lo humano y lo animal hasta volverlo una masa intensa e imperceptible³⁷, salir en búsqueda de la territorialidad nómada. No obstante, tampoco podemos olvidarnos de la fuerza de la representación que organiza el mundo en determinaciones claras, del humano que es al mismo tiempo una parte y el absoluto, del sacrificio del sí mismo en la negatividad para poder concebir una sociedad.

Es con todo lo anterior en mente que empezaremos a analizar detenidamente algunos de los estudios que relacionan los conceptos fundamentales de ambas filosofías.

Encuentros entre lo diferente y lo único

Nos parece un buen punto de inicio retomar algunas de las exageraciones sobre el pensamiento de ambos filósofos:

One emerging line of criticism [...] links Hegel (patron saint of the absolute, defender of the necessary slaughter bench of history, identifier of the real and the rational) and Deleuze (patron saint of the univocal, defender of the Stoic

³⁷ Deleuze junto con Guattari en el capítulo del *Mil Mesetas* (1998) titulado *1730 – Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible*, plantea abiertamente la crítica a la forma en que el modelo de deber ser en occidente nos obliga a devenir en un camino determinado que plantea al humano por encima de todas las cosas y como el centro en donde deben recaer las decisiones del mundo, en cambio él se posiciona del lado de los procesos intensivos en los cuales los saberes de lo menor son igual de importantes y dignos de ser vividos que cualquier otro. En contraposición Hegel en su *Filosofía del Derecho* (1968) se dedica a plantear el modo en que la razón humana puede construir sociedad y gracias al proceso histórico que dota de potencia esa razón es regente de las determinaciones del mundo.

maxim “become worthy of what happens to you,” identifier of pluralism and monism) for their apparently mutual indifference to the specifics of worldly events, determinations, and subjects (Houle y Vernon, 2013, p. XV).

Más que preocuparnos por la línea que vincula a los filósofos, veamos algunas de las representaciones que se tienen de los mismos. Por un lado, Hegel, el absolutista, el histórico, el que junta lo real y lo racional; por el otro, Deleuze, el de lo unívoco, el de los momentos únicos, el que junta el pluralismo y el monismo. Parecería ser que existen muchas diferencias, ¿cómo juntar lo absoluto con lo único? Hegel respondería que asumiendo que cada momento es parte del proceso y por lo mismo absoluto y único a la vez, Deleuze diría que toda manifestación de una experiencia única es en su materialidad partícipe del campo de inmanencia, estando así conectado con la intensidad toda. Puesto así, no parecen respuestas tan distantes, se separan en el camino que eligen, pero ambos defienden que el absoluto y lo unívoco están siempre conectados, ya que todo ser siempre es parte de la diferencia.

Siguiendo ese principio básico es que se entiende la conclusión a la que llega Deleuze (2005) en la lectura que hace del libro dedicado al estudio de Hegel por su maestro Jean Hyppolite: “*La filosofía debe ser ontología, no puede ser de otro modo; pero no hay ontología de la esencia, sólo hay ontología del sentido*” (p. 21). Que la ontología quede separada de la esencia será un supuesto que ambos filósofos llevarán al límite; Hegel pondrá el sentido en la racionalidad y el proceso, mientras que Deleuze se posicionará en la expresión vital y lo unívoco. Este supuesto que tiene el filósofo francés impide que en su lectura de Hegel lo plantee como un absolutista, por lo menos no en sentido ontológico.

Retomando el análisis que hace Widder (2013), el sentido para Hegel es un retorno al *Absoluto* desde el proceso, es decir, cada uno de los momentos dialecticos expresados en la *Fenomenología del Espíritu* pierde valor en tanto que su propósito es volverse negatividad para dar movimiento al proceso, las partes no tienen sentido por sí mismas. Sin embargo, como expresamos en el capítulo dedicado a Hegel, en el proceso de devenir histórico que el filósofo plantea, cada parte es fundamental.

También es importante entender que este absoluto no es el ser en sí, es únicamente la culminación del proceso social de la representación y la mediación. Mientras que en Deleuze el sentido está en la expresión unívoca de subjetividad, el valor está en el momento mismo y no existe una relación de sumisión en las diferencias, su valor se encuentra en su capacidad expresiva particular que solo existe en un momento imposible de replicar.

Siguiendo con la lectura que hace Widder (2013), se afirma que “The Dialectic of Consciousness seeks the truth of consciousness—that is, the conditions under which the subjective certainty of consciousness’s experience has objective truth” (p. 23). Pese a que esta interpretación es retomada casi de forma literal del texto hegeliano, cabe hacer algunas aclaraciones, ya que Widder no especifica que la verdad objetiva de la conciencia, que se afirma en la autoconciencia cuando es presentada por primera vez como espíritu, no es una objetividad que se haga una con la esencia de lo real; más bien se interpreta que la verdad objetiva de la conciencia es saberse producto de su relación consigo misma en tanto medio y representación. Esto es fundamental porque no difiere demasiado del deseo que se plasma como deseo de sí mismo que podemos encontrar por ejemplo en el texto de Deleuze y Guattari *Como hacer un cuerpo sin órganos*³⁸.

Estas precisiones no impiden que el punto central del estudio que propone Widder siga siendo relevante; en Hegel, la diferencia solo opera por medio de la negatividad por lo que hace unidad entre *identidad y diferencia*, planteando que la diferencia solo existe como necesidad de reconocimiento de *ser parte del Absoluto* del proceso histórico. “In Hegel’s case, everything hinges on the historical dialectic leading to the end he invoked to derive self-consciousness’s truth in the desire for recognition” (2013, p. 27). Ser parte de este Absoluto le da sentido y valor a la acción individual y favorece el sacrificio del sí mismo en el Estado. Sin embargo, esta necesidad surge en la segunda etapa del análisis hegeliano en la *Fenomenología*, lo que es

³⁸ En la famosa cita de la meseta *28 de noviembre 1947 - ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* (1998), misma que ya está reproducida en el capítulo dedicado a Deleuze, se puede observar uno de los puntos centrales de la propuesta deleuziana, el retorno del deseo al plano de immanencia para que se torne un deseo de sí mismo independientemente de otro o una mediación que le imponga forma, lo determine o lo vuelva exterior a sí mismo.

importante, ya que es una decisión política y moral más que un viraje al que llega por el propio análisis que va desarrollando. La belleza del planteamiento hegeliano es exponer la trampa de la representación en su máxima expresión, el conocimiento del todo es imposible y las representaciones históricas son inacabadas, es por eso que se necesita una ley moral, es por eso que el Estado y la historia determinan el hacer humano, de lo contrario solo seríamos puro flujo vital.

Instead, for Deleuze, the abstractness of dialectical negation and sublation points to differences that, exceeding opposition and contradiction, are excluded from dialectical synthesis. The inclusion of these fugitive differences within a synthetic structure, however, precisely because they are incompatible with an Identity of identity and opposition, necessarily breaks with dialectics (Widder, 2013, p. 28).

Por su parte, Deleuze busca operar la diferencia sin necesidad de que exista una subordinación del orden de las diferencias, ni a una figura *Absoluta*, ni entre cada una de ellas. En ese sentido, las fuerzas juegan con valor propio que no opera en una síntesis dialéctica como la Hegeliana, lo que no implica que las diferencias están aisladas, simplemente le da valor a cada una de ellas. Widder (2013) lee esta diferencia como una relación de fuerza y debilidad. Lo cual refleja la lectura de Nietzsche en el pensamiento deleuziano, “dominant forces are active, meaning they command, create, transform, and overcome; dominated forces are reactive, and work by adaptation, compromise, and considerations of utility” (p. 30). Esto es importante porque nuevamente nos arroja consecuencias políticas y morales, las fuerzas que entran en juego en el encuentro de diferencias no se subyugan las unas a las otras, más bien luchan por expresarse a sí mismas. El sentido, entonces, no está delimitado a una estructura única y absolutamente dominante, más bien siempre se requiere un esfuerzo para poder expresarse en el plano de inmanencia, logrando así que ninguna cosa, por menor que parezca, carezca de valor e influencia en la vida.

Finalmente, en Widder (2013), encontramos esta distinción que parece fundamental: “Identity, opposition, and difference thereby form a single assemblage,

which Deleuze calls an assemblage of desire. In contrast to the Hegelian structure of desire that relates self to another through a demand for recognition” (p. 31). Aparece plasmada la profunda diferencia entre la construcción de la *Subjetividad* y de la *Identidad*, en donde la segunda está organizada en una estructura de subordinaciones y ordenamientos que solo cobran relevancia frente a un *Absoluto* trascendente que los fundamenta, mientras que la primera funciona como una expresión de la capacidad vital de hacer devenir presente la potencialidad virtual por medio del esfuerzo de relacionarse con otras diferencias. Sobre las implicaciones de esta diferencia se hablará profundamente en el último capítulo de nuestro texto.

Ahora bien, pasemos a la lectura que hace León (2017) sobre el concepto de sujeto en Deleuze y Hegel, que en el cuerpo de este texto se precisa más como la *diferencia entre la Identidad y la Subjetivación*, resulta una postura interesante la que plantea el autor, ya que asume que la presunción de oposición entre los dos autores ha sido un impedimento para construir un diálogo entre sus sistemas de pensamiento, criticando lo asumido por Hardt sobre la relación entre Hegel y Deleuze.

De la misma forma, León asume que la lectura del sujeto en Hegel ha tendido a desestimar su sentido vitalista, por lo que pone el concepto de subjetividad e identidad en una relación cercana, dando un rodeo que nos invita a retomar la pretensión hegeliana de que “la sustancia es esencialmente el sujeto” (Hegel, 1807/1966, p. 19). Haciendo un rodeo que no identifica al ser en sí de lo real con el sujeto, sino que plantea la relación entre el pensamiento y la definición del sí mismo, en donde la imposibilidad de conocer la esencia nos lleva a asumir una lógica del sentido desde el proceso del pensamiento, siendo esa la vía hegeliana.

La aproximación a las categorías hace que el pensamiento sea enteramente subjetivo y que las categorías en este caso únicamente alcancen a entenderse como instrumentos con los que se pretende comprender a los objetos, sin embargo, estos permanecen absolutamente alejados de sus

objetos. El pensamiento en este sentido únicamente logrará tener su verdad en el objeto que constantemente está tratando de representar. (León, p. 187)

En la cita anterior vemos cómo se plantea al pensamiento en relación al mundo empírico de los objetos, donde lo que se entiende por objeto solo es la representación del mismo en el marco de la conciencia, el sujeto hegeliano adquiere su identidad en la capacidad de concebir el mundo. Es así que se cierra la brecha entre el sujeto y el objeto, “Hegel reconsidera la autoconciencia de tal manera que el contenido de las experiencias no sea separable de las condiciones y categorías que permiten la experiencia de los objetos, en lugar que se encuentra sobre y contra el sujeto consciente” (León, p. 188). Desde esta interpretación, su sentido se constituye como un constante devenir representación que no se cierra en ningún sitio, el sujeto de conciencia se muestra en todo su potencial vital.

Nos parece peculiar que León (2017) retome la figura de la dialéctica del señor y el siervo como un simbolismo de lo que une a Hegel con la tradición, plasmándolos como una metáfora de la representación y el reconocimiento, marcando también que la figura “simboliza el deseo de representar valores, poder, conceptos, etc., haciéndolos análogos y universalizables” (p. 192). No obstante, aunque la forma valorativa inherente al amo y al esclavo tiende a marcar la lógica del poder, a nuestro parecer, también es, dentro el texto hegeliano, uno de los planteamientos que muestra la inversión del poder en la dialéctica de la autoconciencia, relacionando íntimamente el trabajo del siervo con las posibilidades de dirección del señor llegando a un punto donde no se sabe quién es más poderoso entre ambos.

En cambio, León (2017) marca cómo el sujeto de Deleuze está cimentado sobre la noción de *individuación*³⁹ que retoma la idea de los sistemas meta-estables, por lo que el sujeto, a diferencia del hegeliano, no estará subjetivado, sino que se presentará como constante posibilidad expresiva en tanto su relación con lo otro

³⁹ El concepto de individuación es retomado del planteamiento que realiza Gilbert Simondon (2009), desarrollado de forma detallada en su texto *La individuación: a la luz de las nociones de fuerza y de información*. Retomando uno de los principales aportes, es sobre la cualidad de los sistemas meta-estables de producir formas concretas y absolutamente únicas dependiendo de la estimulación que el medio pueda proveer en el momento de su formación. Deleuze intenta realizar una lógica de los momentos preontológicos a la que llamara la formación de subjetividades.

empírico se lo permita. Este momento será el de la subjetividad única e irrepetible, “La noción de Individualización está en el centro del proyecto deleuziano al replantear la subjetividad y dirigirla lejos de las limitaciones representativas y reconocibles de la autoconciencia, la individuación no se consigue asimilar con el yo de la identidad” (p. 89). Cabe resaltar las subjetividades solo aparecen como momentos, como acontecimientos que surgen en medio de las fracturas del terreno de lo ya determinado, pero inevitablemente se cristalizan en estructuras estables, en ordenamientos funcionales, Deleuze no desconoce la importancia de esto como lo muestra en el análisis que tiene de Ariadna y el minotauro en *El ritornelo*, sin embargo, las formas ya estructuradas no son su tema central.

Avanzando en su lectura, León (2017) encuentra que el sujeto en Hegel, siempre y cuando se limite al que se manifiesta en la primera parte de la *Fenomenología del espíritu*, y el sujeto en Deleuze no son tan diferentes; ambos son una pluralidad que no encuentra limitaciones en su posibilidad expresiva, en toda la extensión de la palabra son plurales, sin embargo, la *Identidad* es planteada como una síntesis de la diferencia, mientras que la subjetividad es diferencia pura. Hace falta retomarlo porque la Identidad está determinada por la acción concipiente de la autoconciencia, mientras que la subjetividad solo encuentra su manifestación pura como fuerza que se expresa haciendo fisuras en el plano material.

Todo lo que es Otro al objeto se presenta como meramente una imagen negativa del objeto, y como tal, toda la diferencia se apropia dialécticamente para establecer la identidad. El problema de la forma en que Hegel concibe la diferencia es, para Deleuze, lo que la lógica de la dialéctica asegura que la diferencia concebida no debe ser pluralista. La diferencia, pensada sobre el modelo dialéctico, es un recurso simplemente a través de la mediación y esto niega la diferencia (León, 2017, p. 192).

La cita anterior muestra que la crítica de Deleuze está centrada en la implicación política y moral, donde hay un sujeto cuya Identidad resume las posibilidades de la diferencia, como ya habíamos visto con Widder (2013), siendo este sujeto a veces la conciencia particular, la razón que ordena el mundo o el estado que determina el

deber ser de la razón. Para Deleuze, es importante que todas las subjetividades puedan expresarse en el plano de inmanencia empírica en donde se encuentran relacionadas, ya que así se sigue reproduciendo diferencia y se deja de limitar el flujo de la vida a una idea. Es la apuesta hegeliana hacer la unidad de la diferencia en un proyecto histórico, mientras que Deleuze opta por buscar las condiciones que permitan romper con los órdenes absolutos; lo anterior no es ninguna casualidad porque ambas posturas políticas intentan hacer frente a los problemas específicos de la época en que cada pensador vivió.

El análisis de lo planteado por León (2017) nos deja entonces la conclusión de que en la propia lógica de la formación del sujeto en ambos pensadores no existe algo que los obligue a estar configurados en una direccionalidad prefijada, cada uno de los sujetos se construye con base a las diferencias con las que se relaciona:

Lo importante aquí no es mapear esas relaciones y determinaciones, sino sencillamente trazar la forma en que esta trayectoria transforma la noción de subjetividad. Esta vía no admite un sujeto idéntico que coincida con sí mismo y con el todo, sino que se vuelva a fijar en el sujeto consciente como descentrado, auto-trascendente y quebrantando apresuradamente al sujeto cartesiano (p. 194).

Siendo así que los sujetos siempre están en constante construcción dejando el lugar importante a la forma en que se van a determinar, y aunque a León no se lo parezca, mapear las relaciones es fundamental para realizar el diagnóstico de las configuraciones posibles que puede tomar la subjetividad y la identidad.

Seguiremos adelante retomando lo planteado por Cuevas (2016) sobre la inmanencia que atraviesa la filosofía de Hegel y Deleuze, siendo el tratamiento que ambos filósofos le otorgan uno de los principales lugares de desencuentro. Vale la pena matizar sobre este punto, ya que enmarca múltiples conflictos, principalmente, en la relación que tiene con la trascendencia. En este texto, se ha tratado al pensamiento hegeliano como cargado de trascendencia y al pensamiento deleuziano como una búsqueda incesante del consistir dentro de los planos de inmanencia, no obstante, esto no es del todo preciso, ya que ambos pensadores

relacionan los dos conceptos hasta puntos en donde parecen indiscernibles. De igual modo, la inmanencia y la trascendencia son el lugar en que se consolida el problema de la distinción entre la estructuración de la identidad y la formación de subjetividades.

El artículo de Cuevas (2016) nos recuerda que, en la forma del planteamiento de ambos pensadores, el deseo está supuesto desde el lugar de la inmanencia. En Hegel, “El deseo entonces se presenta como la búsqueda de identidad en lo que aparenta ser diferente. El sujeto no puede conocerse instantáneamente, éste necesita ser mediado. Precisa de la reflexividad” (p. 35). Pero esta reflexividad justamente parte del supuesto de que existe un sujeto del conocimiento, aquel capaz de definirse a sí mismo y cuyo único medio para lograr dicho propósito es poner al otro como la diferencia negativa que consolida la unidad de la identidad del sí mismo en un momento dado. Siendo así que el deseo es inmanente, ya que si bien precisa del otro, este no es más que un medio para hacer diferencia de uno mismo y reconocerse en la diferencia.

Hegel plantea a la conciencia como aquella capaz de operar el conocimiento del fenómeno y a la autoconciencia como la figura que permite reconocer la identidad entre realidad y razón que finalmente dice que el único conocimiento es el conocimiento que parte de una conciencia, haciendo al movimiento del devenir del sujeto hacia el espíritu absoluto como inmanente al proceso del saber. Lo que implica que el fin de la historia solo se logra por la inmanencia del deseo del movimiento vital de las fuerzas que atraviesan la formación de la identidad de la conciencia. “De ahí la afirmación por la negatividad. El deseo es la expresión misma de la negatividad en tanto que vincula el deseo humano con lo que él no es, por lo que la satisfacción misma del deseo es la transvaloración y afirmación de tal no del no-ser, de tal diferencia, en identidad” (Cuevas, 2016, p. 35). Esto conlleva a decir que el mundo y lo otro solo están en función del deseo humano de nombrarlos, de darles existencia mediante su acción racional consciente.

Para Deleuze, esta forma de inmanencia está tras un velo trascendente, al plantear la negatividad como el centro de la experiencia, el deseo nunca puede completarse,

entonces, no es un deseo de sí mismo tal como se es en este momento, sino que aparece como un deseo que no puede detenerse en los momentos, que solo es pasajero de ellos, pero cuyo sentido está en la superación del sí mismo, en la negatividad que permite devenir otro, “necesitar la negatividad como principio mismo de la autorrealización de un sujeto dispuesto en sendas históricas, las cuales lo conducen una y otra vez a perder y ganar su identidad para realizarse en sentido pleno” (Cuevas, 2016, p. 36). Desde donde se intuye nuevamente las conclusiones a las que llegará Hegel, la necesidad de plantear un espíritu absoluto para detener el movimiento de la historia y el incesante devenir otro de los sujetos. Va a decir Deleuze que la trascendencia se marca en esta teleología que da rumbo al flujo vital del devenir poniendo fin a la historia y en la puesta afuera del deseo que lo vuelve inalcanzable.

Hegel para Deleuze hace una ilusión de movimiento, no pone en juego nada porque al final el destino ya está dado y tiene el nombre de razón, concepto y espíritu absoluto. Es el humano que se determina a sí mismo y al mundo mediante su acción de consolidar sociedades del saber, basadas en la razón histórica construida por el flujo de los momentos dialécticos.

Hegel, desde la lectura deleuziana, vive un mundo roído por lo negativo, es decir, en un mundo en el que el deseo se desdobla y se descifra como carencia causal. Frente a la necesidad de negar lo vivo, el presente, por medio de la acción, Deleuze y Spinoza afirman a la vida misma como creación activa afirmativa (Cuevas, 2016, p. 39).

En lugar de esta filosofía que asume a la muerte como base que da sentido a la vida, Deleuze plantea la afirmación de la vida por sí misma como acto productivo y lleno de significado. Asumiendo mediante esta acción la inmanencia en la acción misma de construcción de subjetividades que desbordan las estructuras planteadas como único destino posible de su expresión vital, el *telos* pierde sentido frente a la posibilidad misma de expresión de diferencia por medio de la relación de fuerzas vivas. Esa expresión sin representación que marca el punto nulo del lugar del acontecimiento va a ser para Deleuze la interpretación que tiene sobre el Dios de

Spinoza que se plantea como el lugar de la inmanencia. El deseo que se desea a sí mismo porque aún no está estructurado.

El Dios de Spinoza es el plan(o) de inmanencia en el que todo está permitido. En Dios, las velocidades y lentitudes de los flujos rompen con la estratificación del pensamiento dispuesto sobre la oposición, la semejanza, la identidad y la analogía. En Dios el concepto es liberado en el sentido en que ya no representa nada, no está dispuesto sobre un modelo de reconocimiento (Cuevas, 2016, p. 41).

Pero, no podemos obviar que existe un punto nodal entre la relación de ambas formas de plantear la inmanencia, siendo este el lugar que ocupan las fuerzas como motor del movimiento vital. En ambas formas de acercarse a la inmanencia, esta se encuentra en constante movimiento, como fuerzas que impulsan la negatividad hacia la positividad, o a modo de relaciones materiales siempre cambiantes. Si bien es cierto que la intencionalidad que le plantean a las fuerzas ambos filósofos es distinta, ambos coinciden en que el movimiento es el impulso básico de la vida. Cuevas (2016) realiza una lectura de Buttler en donde se plantea que “en la noción de fuerza se articula un movimiento constante del interior y el exterior, como un vaivén expresivo” (p. 36). Lo cual es fundamental porque tanto Hegel como Deleuze ponen a las fuerzas como algo inmanente a la relación de la expresión vital consigo misma.

Más detalladamente, el planteamiento implica que de no existir un movimiento intrínseco cuya raíz es la diferencia no sería posible expresar la vida en la existencia, ya sea como razón que hace sujetos o como pliegue en donde se forma una subjetividad, un cuerpo sin órganos. Inclusive siguiendo la lectura que tiene Cuevas (2016) sobre el apartado de las fuerzas en la *Fenomenología del Espíritu* “El hacerse desigual lo igual y el hacerse igual lo desigual de dicha ley es lo que Hegel nombra como esencia simple de la vida, alma del mundo o sangre universal” (p. 37). Es posible notar como el planteamiento de Deleuze y el de Hegel se vuelven uno, solo la constante generación de diferencias produce el movimiento en un ciclo

sin fin que ha de ser llamado vida, su característica principal será no poder detenerse en ningún momento.

Es importante hacer notar el texto de Deleuze titulado *Inmanencia una vida* (2007), mismo en el que explica a la inmanencia como algo similar al pleno mundo de las fuerzas, la inmanencia es entonces el sustento a las formas de un determinado estado de cosas, sin embargo, no es el estado en sí. Es la fuerza que le da movimiento y posibilidad a dicha forma. “Una vida sólo contiene entidades virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que se denomina virtual no es algo que carece de realidad, sino que, siguiendo el plan que le da su propia realidad, se compromete en un proceso de actualización” (p. 40). Este fragmento es fundamental porque utiliza a la inmanencia de forma parecida al proceso dialéctico hegeliano. Deleuze plantea que la diferencia no necesita ser atribuida a una conciencia particular, pero parecería ser que en Hegel el juego de las fuerzas es anterior a la conciencia volviendo ambos conceptos sumamente cercanos.

Tras revisar la relación que ambos autores tienen con el concepto de inmanencia, retomaremos el texto de Ferreyra (2017) que los posiciona en tanto su comprensión como filosofías de la naturaleza. Este estudio resulta relevante para nosotros principalmente por la afirmación que realiza su autor y que es el punto de partida de su trabajo: “en su posicionamiento en torno a las ciencias de su época, se observa que la lógica hegeliana y la filosofía de la diferencia deleuziana comparten una búsqueda común, que pone sus cuerdas en apariencia discordantes en una particular armonía” (p. 94). Ferreyra ve en el motor metafísico de ambos autores una misma búsqueda que ambos pretenden plasmar en las formas sociales de la época en la que cada uno vivió. Entonces, más allá de los diferentes planteamientos éticos de ambos pensadores parecería posible encontrar una raíz común, que peculiarmente lleva a diferentes resultados.

Para entender lo que propone Ferreyra (2017), hace falta tomar en cuenta que nos está hablando sobre la forma en que se ha retomado la interpretación de la ciencia y la naturaleza por ambos autores haciendo referencia a la forma simple en que se

tiene de interpretar la relación del otro como negatividad en el pensamiento hegeliano.

Es cierto que la naturaleza sería una mera colección de determinaciones extrínsecas, contingentes y finitas si no fuera por la “consideración pensante” [denkende Betrachtung der Natur], en tanto universal concreto. El concepto como actividad de la idea es el lazo espiritual que liga lo que para las ciencias empíricas aparece fragmentado y, en ese sentido, es la “causa final” de la naturaleza. (...) Tal sería el punto de vista finito, que Hegel descarta explícitamente. (...) El concepto no puede ser un esqueleto formal, *no puede venir de afuera, tiene que ser determinación intrínseca* (p. 98).

Desde esta cita, se puede notar la intención de no limitar a los objetos de la naturaleza como mero producto conceptual, intentando retomar que, si bien se necesita del concepto para darle sentido al caos de la diferencia pura, la naturaleza tiene una relación inmanente con la conciencia, en el sentido de que sin la una tampoco podría existir la otra, son autodeterminadas, por lo que en un sentido estricto ambas son el adentro y el afuera de la otra (naturaleza y conciencia).

Pese a que la naturaleza es la esfera de la diferencia desatada y el concepto la de la identidad ambas solo están contrapuestas en el entendimiento. La razón capta que la identidad del concepto no es monolítica sino “diamantina”, es decir, que contiene, y contiene necesariamente, la diferencia en su seno (Ferreyra, 2017, pp. 98-99).

Apareciendo el vínculo entre naturaleza y concepto necesario para la razón hegeliana, que no puede funcionar sin diferencia o que en sí misma lleva su diferencia, como retoma en su tratamiento de la autoconciencia que es conciencia que lleva en sí misma su negatividad. El papel de la naturaleza dista entonces de ser el de objetos muertos en la realidad, apareciendo en cambio como materia viva que da movimiento a la formación del espíritu. Postura que se aleja de la del final de la historia presentada como dominio del espíritu absoluto.

Continúa Ferreyra haciendo polémica, ya que, en vez de retomar la parte de la univocidad que no alcanza a encontrar orden, de la vida en flujo incesante que se niega a detenerse para ser mirada por la razón y por los necios que buscan crear todo el tiempo cuerpos ordenados, parte del papel que tiene lo determinado en el pensamiento deleuziano, llevando el planteamiento de lo que parecería una incapacidad de orden a una lógica del sentido en el movimiento. “Por más que Deleuze y Guattari la supongan como *dada*, la imagen del pensamiento debe ser producida. Ocurre que raramente la elaboran ellos mismos, porque consideran que ya ha sido construida por el largo esfuerzo del pensamiento occidental” (2017, p. 100). Es esta imagen ya constituida, en donde tiene sentido el movimiento de la vida, en donde puede actualizar sus posibles acontecimientos, este cuerpo estructurado no deja de ser parte del plano de inmanencia, es otra fuerza con la que se sustenta el movimiento.

En Deleuze, la razón que parece una mera idea tiene peso material y es en esa materialidad donde imprime su fuerza dentro del plan de consistencia. Por lo mismo, la diferencia requiere de identidad para ser pensada nuevamente como diferencia, el puro flujo de las fuerzas no logra adquirir sentido alguno. Es en este punto que Ferreyra reúne el planteamiento deleuziano con el hegeliano, lo *determinado* que se llena de *diferencias*, con la *diferencia* que busca *determinarse*. En este sutil juego del caos y el orden, como parece estar planteado en todo momento en la relación de ambos autores, es donde encontramos el vínculo profundo y la distinción más notoria, el peso valorativo que adquiere una de las dos cualidades en cada sistema parece poner en evidencia que son sonatas para ser escuchadas en contrapunto. El mismo Ferreyra (2017) lo apunta de bella forma: “El *sentido del mundo* consiste en el cruce de la determinación y lo indeterminado en la determinabilidad del pensamiento” (p.101). La reflexión que atraviesa ambas filosofías es que la vida pierde todo sentido si se queda estancada en cualquiera de los momentos.

Asimismo Ferreyra retoma la relación que ambos autores tienen con la ciencia volviéndola claramente similar, “La terminología científica no representa la verdad, ni aspira a hacerlo, sino que es en sí misma ficción” (p. 104), ficción en el sentido

estricto de Deleuze en la forma burlesca que deconstruye lo plenamente elaborado de la clasificación y reproductibilidad científica, en una serie de elementos mínimos y desorganizados que si bien pueden tener una forma, tienen todas las posibilidades de tomar cualquier otra. Mientras que en Hegel esta ficción es más solemne, intenta ordenar el mundo, pero se sabe todo el tiempo como experiencia de la conciencia, como creación incesante de determinaciones para frenar el caos de lo posible por un segundo hasta que inevitablemente la diferencia devenga nuevo caos y nuevo orden.

Dos ficciones que al final del día se preguntan por la forma en que se le da sentido al mundo, no obstante, no dejan de ser ficciones y no dejan de organizarse o desorganizarse la una de frente a la otra.

No hay que pensar la relación entre estos planos ontológicos como lo indeterminado enfrentado a la determinación, ya que cada uno de estos planos tiene su forma específica de determinación: lo virtual solo es indeterminado desde el punto de vista de lo actual y sus formas características de determinación (Ferreyra, 2017, p. 105).

Hay que tomar esto en cuenta, porque la intención de Ferreyra es mostrar que ambos sistemas filosóficos son tan dependientes del orden como de la diferencia, sin embargo, tampoco podemos obviar el acento que pone cada filósofo sobre uno de los dos términos, puesto que ahí radica su separación, esa elección de énfasis es una toma de posición ética y tiene sus consecuencias en la forma en que se asume la moral social. Cabe hacer la aclaración, los flujos libres o la razón ordenada no son lo que asume un carácter moral en ambos sistemas de pensamiento, no son buenos o malos por sí mismos, ambos son necesarios, lo que asume cualidad moral es la relevancia que se le da en uno y otro sistema de pensamiento a cualquiera de ellos, el moral entonces es el autor y no la vida misma.

Es por ello que muchas veces se plantea al pensamiento de Deleuze como trágico, ya que entiende lo inevitable de la necesidad de formar estratos bien delimitados, comprende que, en la relación entre lo virtual y lo actual, lo actual tiende a subsumir a lo virtual, tiende a reducir todos los flujos libres en una misma figura codificada,

en cuerpos organizados producidos en masa y en deseos que se reproducen constantemente en el afuera. En ese sentido, la decisión del pensamiento deleuziano no es ignorar la necesidad de los ordenamientos, es más bien subvertir el orden de importancia, poniendo la producción de subjetividades unívocas al mismo nivel que la de identidades ordenadas. “Sería equiparable –con las reservas pertinentes– a la Logik: solo el comienzo (el ser, puro ser) carece de toda determinación” (Ferreyra, 2017, p. 106). En la estructura del pensamiento hegeliano, el puro ser es lo único que no ha pasado por el proceso de la mediación de la razón, de igual manera que la intensidad más pura en Deleuze.

Ferreyra plantea finalmente que, en su entendimiento de la naturaleza, no es la razón la que pone la Idea como el fin de la discusión sobre el mundo natural, sino que es la Idea que permite hacer contraste al constante flujo de devenir planteándose como la piedra angular que cambia la dirección del movimiento, pero que nunca logra detenerlo. Nos resulta interesante este planteamiento porque en lo que respecta a la relación de la conciencia con la naturaleza, la interpretación suele ser que la primera es la relevante, ya que por medio de su acción da sentido a la otra, mientras que en este acercamiento se ponen al mismo nivel y se vuelven codependientes, dando un sentido diferente a la negatividad.

El objetivo de la filosofía de la naturaleza, tanto en Hegel como en Deleuze, es tratar de pensar de qué manera, sobre el fondo de la universalidad (sea del concepto, sea del cuerpo sin órganos) es posible pensar la emergencia las formas existentes, con sus partes, estructuras y materialidad, con su singularidad y diferencia (Ferreyra, 2017, 121).

Lo que rescatamos del trabajo de Ferreyra es la capacidad de poner en relación lo determinado y lo indeterminado en ambos pensadores, quitando la linealidad a la interpretación de estos dos sistemas filosóficos. Volviéndolos en sentido estricto recursivos, poniendo, por lo menos en su abordaje de la naturaleza, al mismo nivel la producción de ordenamientos y desordenamientos, logrando con ello encontrar un lugar de vinculación en el que ambos autores están de acuerdo y que al final se

acerca a muchos otros planteamientos, porque la filosofía de la naturaleza que Ferreyra revisa es profundamente metafísica para Hegel y Deleuze.

Dando con esto paso a la revisión del texto de Espinoza Lolas (2019), quien plantea los nexos entre el pensamiento de Hegel y Deleuze desde la raíz interpretativa que toma el filósofo francés, presentando Lolas como *idiotéz* la mayoría de las lecturas que se hacen sobre Hegel, principalmente las que tienen como base la interpretación que hace Kojève⁴⁰, tildando igualmente de *idiotéz* a muchas de las aproximaciones que se hacen sobre el pensamiento deleuziano que no toman en cuenta la relación del mismo con el que fue su maestro y otro gran lector de Hegel Jean Hyppolite⁴¹.

⁴⁰ El texto de Kojève *Introducción a la lectura de Hegel* (2013) es una de las lecturas más importantes del pensamiento Hegeliano del siglo XX, en el seminario que sostuvo entre 1933 y 1939 acerca a una multitud de autores al pensamiento de Hegel y le dio forma a una interpretación que aun en el siglo XXI es relevante. Los principales ejes del acercamiento de Kojève están fincados en las conclusiones de la *Fenomenología del espíritu* y aunque requeriría de un espacio considerable detallar su interpretación nos parece que una cita del prólogo de Manuel Redondo (2013) nos permite hablar brevemente sobre algunas de las ideas que trae el texto.

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel es la *historia entendida* como llegada a su final. Es la autocomprensión de esa historia en el momento en que esa historia se cierra, es el hombre que se entiende cuando el hombre, como ser histórico, se consume y se acaba es la comprensión definitiva de qué sea el hombre cuando este se termina y se deja atrás; y cuando se deja atrás no en la perspectiva de ningún superarse a sí mismo, sino como hombre perfecto, acabado, como hombre que ha realizado toda su esencia, todo lo *esencial* que tenía que realizar, y que se hace de sí el correspondiente concepto; concepto que, como parte de esa esencia, la completa en el sentido que es la exacta revelación que ella se hace de sí misma (p. 8).

Este hombre que menciona Kojève será la imagen encarnada del *espíritu absoluto* hegeliano que sintetiza la unidad de razón y realidad en un humano que ya ha llegado a la cúspide de su intelecto, que ya sabe quién es y sus capacidades regentes sobre el mundo que lo rodea. Para muchos de los lectores es la descripción del hombre europeo que debe dirigir al mundo y la victoria de la razón como guía para establecer cualquier sociedad posible. Incluso se plantea al estado de crisis como un problema que el hombre debe solucionar para regresar al modelo de razón que culmina con su época. No solo es un fin de la historia en el sentido del último momento del flujo dialéctico para aprender el proceso, es al mismo tiempo el fin de la historia como la aceptación de modelo de razón hegeliana a modo de cumbre de la producción humana que debe ordenarse en torno a él.

⁴¹ Jean Hyppolite uno de los asistentes a los seminarios de Kojève queda insatisfecho con la lectura ahí plasmada y escribe por su parte dos textos que han resultado otra de las lecturas fundamentales de Hegel en el siglo XX. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (1974) y *Lógica y existencia* (1987) son dos textos en los que se aborda la postura hegeliana desde el enfoque que se asemeja más a la primera parte de la *Fenomenología del espíritu* y a la *Lógica*. El segundo de estos textos va a ser fundamental para el pensamiento de Deleuze, ya que en él se expresará la idea de que *toda ontología es una ontología del sentido* y se plasmara el sentido como aquello que genera acción y movimiento. Para plasmar algunos conceptos de Hyppolite retomaremos algunos fragmentos del prólogo que escribe Deleuze a *Lógica y Existencia* (1987).

Ya de entrada la lectura de Espinoza Lolas (2019) afirma fuertemente “Hegel no es el pensador de la negatividad, ni del panlogicismo, no niega el mundo, nunca lo hizo, sino que lo afirma radicalmente y, además, fue el primero que lo hizo (sería estúpido pensar que Hegel piensa que el mundo es algo contradictorio o negativo, etc.), y luego vino Nietzsche” (p. 5), desde allí se empieza a ver la relación que el autor quiere trazar entre Hegel y Deleuze, pasando por Nietzsche como intermediario. De la misma forma que afirmó Ferreyra (2017), la lectura de la naturaleza de Hegel se aleja de la negatividad con la que tan empecinadamente se ha tendió a limitar, replanteando, la aproxima a la negatividad como proceso más que como forma moral de la razón consciente.

Parece ser que el pensamiento de Deleuze no solamente se puede entender, entonces, como una crítica abierta al hegelianismo como es pensada por Hardt (2005), el planteamiento deleuziano cobra otro sentido al observar la vena hegeliana encarnada en el mismo. “Si nos damos cuenta, el pensamiento de Deleuze piensa en, desde y contra Hegel” (Espinoza Lolas, 2019, p. 4), ampliando el espectro de posibilidades hacia un planteamiento que está arraigado en el mundo y en la forma

El saber absoluto no es una reflexión del hombre, sino una reflexión de lo Absoluto en el hombre. Lo Absoluto no es otro mundo, y sin embargo el saber absoluto se distingue realmente del conocimiento empírico como la filosofía se distingue de todo tipo de antropología. No obstante, si hemos de considerar como decisiva la diferencia entre la Lógica y la Fenomenología, ¿no se torna más ambigua la relación de la Lógica con la filosofía de la historia? Como dice Hyppolite, lo Absoluto como sentido es devenir (...) Hay que reconocer, siguiendo a Hyppolite, que la filosofía, si tiene alguna significación, no puede ser otra cosa que ontología, y ontología del sentido. El mismo ser y el mismo pensamiento se dan en lo empírico y en lo absoluto; pero en lo absoluto la diferencia entre el pensamiento y el ser queda superada mediante la posición de un Ser idéntico a la diferencia, un Ser _que, en cuanto tal, se piensa y reflexiona en el hombre. Esta identidad absoluta del ser y la diferencia es lo que llamamos sentido. Pero hay un punto de esta cuestión en el cual Hyppolite se muestra totalmente hegeliano; el Ser no puede ser idéntico a la diferencia más que si la diferencia se eleva a lo absoluto, es decir, a la contradicción (Deleuze, 2005, p. 24).

La contradicción como flujo de vida que aparece marcada en la *Lógica* de Hegel hará para Hyppolite plantear que es en el movimiento en donde se forma parte del flujo del devenir y es en esa inserción histórica en donde el humano cobra sentido como parte del flujo, entendiéndose a sí mismo desde la relación con lo que no es, sin importar tanto si puede determinar al otro, lo fundamental será la posibilidad de determinarse a sí mismo. Aunque Deleuze no está satisfecho con esta postura, ya que para él el sentido está en la expresión misma de la diferencia, sin importar tanto el flujo de contradicciones sino el momento mismo en donde se plasma un ser unívoco como diferencia.

en que la vida construye mundo, no por eso dejando de lado las limitaciones que tiene la razón y la conciencia como elementos de la vida misma.

Espinoza Lolas (2019) entiende que la lectura que toma Deleuze de Hegel es la de Hyppolite y que en ese sentido no interpretara al filósofo alemán como el de la negación que produce identidad subsumiendo una de las partes en la otra, sino entendiendo el pensamiento hegeliano como una lógica afirmativa que plantea la identidad de la conciencia concipiente partiendo de la necesidad del mundo dentro de sí mismo. Afirmaciones como las que relacionan el afuera y el adentro que son comunes en el texto deleuziano, entonces, parecen cargadas de sentido referidas al pensamiento de Hegel.

En ese sentido, el texto de Espinoza Lolas (2019) nos parece importante, porque pese a ser una aproximación breve se da en un contexto sumamente relevante, es el texto que abre el *Primer Coloquio Red Estudios Latinoamericanos Deleuze & Guattari*, planteado por un filósofo que parece tener una relación más profunda con el hegelianismo que con el pensamiento de Deleuze y que, sin embargo, defiende la lectura deleuziana dándole actualidad en el tiempo en que esta tesis es planteada⁴². Esto se observa desde su declaración de intenciones:

Hegel como el pensador no negativo del mundo de la apariencia, sino el pensador de la identidad (de la negación de la negación; el movimiento afirmativo), de la afirmación de la apariencia es lo que quiero señalar en este texto deleuziano, contra muchas interpretaciones bastante añejas que todavía indican que Hegel es el pensador del Absoluto (Dios o algún ente, y de derecha, o algo totalitario que expresa toda la realidad; esto es, Schelling), o de la subjetividad absoluta (esto es Kant), o del Estado absoluto, el metafísico por excelencia que niega las cosas en pos de un sistema de principios (p. 8-9).

Hegel como un pensador afirmativo del mundo y sustentador de la formación del concepto como razón de la apariencia es una lectura que parece ir atada a la forma

⁴² Esta tesis es escrita entre el 2018 y el 2020

en que Deleuze va a asumir al acontecimiento como el marco expresivo de la virtualidad que se actualiza tras el acontecimiento. De esta forma, la relación entre ambos pensadores se vuelve estrecha, encontrando en el proceso de creación de realidades el sustento que pretende dar forma al sentido y al mundo. No obstante, debemos tener en cuenta que, si interpretaciones como la de Kojève han perdurado en el tiempo, es porque marcan un trasfondo importante para deducir la intención del autor. No debemos olvidar que, en la *Fenomenología del Espíritu*, no todo es pura lógica, sino que existe una direccionalidad hacia el espíritu absoluto. Dosis de prudencia reclaman presencia para seguir adelante con el diálogo entre ambos pensadores.

Finalmente concluye Espinoza Lolas (2019) con una afirmación de la relación entre los dos filósofos:

El Hegel de Deleuze, más cercano a Nietzsche, es un Hegel de la afirmación de la apariencia en toda su brillantez (en su presente inmediato) y en ello se barrunta algo oscuro, capas de luchas de fuerzas que buscan salir a la luz: potencias. En la punta del presente de las cosas afirmativas se esconden capas de pasado que se cruzan entre sí y que en su contradicción se resuelven. O sea, puntas de presente y capas de pasado articuladas entre sí. Ahí se da el Hegel de Deleuze; el hegeliano Deleuze (p. 10).

Es, entonces, en el Hegel que entiende la historia donde se cruzan las intensidades deleuzianas, es en la lucha de fuerzas que aparece el acontecimiento. Inclusive Espinoza Lolas (2019), equipara la *lógica del sentido* en Deleuze con el *concepto* en Hegel, siendo así la formación de mundos posibles el camino en donde encuentran acción ambas propuestas, mundos que no están aislados además de todo, ya que pertenecen a una misma historia, a un mismo plano de inmanencia, por lo que todos formamos parte de su construcción y de su cambio. Con esta nota que tiene intenciones revolucionarias va a terminar la lectura de Espinoza Lolas, buscando salidas a las estructuras que parecen cimentadas en nuestra realidad y esbozando, por lo menos, el lugar de donde puede provenir el cambio. En este punto estamos de acuerdo con lo planteado, no obstante, no podemos olvidar que la

Ciencia de la Lógica no es todo Hegel, ya que donde aparece el movimiento, también tiene que existir el derecho.

Finalmente, como remate a estas discusiones, retomaremos la aproximación de Reyes (2014) a la tensa relación que busca marcar las principales distinciones entre el tratamiento que tienen de la *diferencia* ambos filósofos. Empezando su artículo a marcar el tono con la aproximación al pensamiento hegeliano donde plantea que “As each category implicitly contains the force of self-contradiction, it will be reconciled or sublated in the long run to craft a higher form of unity towards a grand collective synthesis in the *Absolute*” (p. 120), teniendo aquí al *absoluto* como la forma que adquiere todo proceso dialéctico derivado de su lógica, lo cual parece mantenerse como una interpretación clásica, sin embargo, su lectura se complejiza al entender que el *absoluto* tiene movimiento: “It is thus safe to say that the Absolute, being a product of dialectical processes, always has a dimension of becoming-other in nature and history” (p. 122).

Este entendimiento del absoluto propone al pensamiento dialéctico como no finalista, sino como un proceso de constante cambio. Desde esta interpretación, el peso que tiene el absoluto solo sería de utilidad para diferenciar a la conciencia que se sabe conciencia y a la sociedad que se sabe sociedad de sus versiones más simples; esto, en Hegel, es el momento de la entrada al *espíritu*, resultando básico para comprender el modo en que Reyes (2014) se plantea una diferencia con lecturas hegelianas como la de la teoría crítica, principalmente al proponer que “Absolute knowledge is not even the end; rather, it is the collective consciousness of the society” (p. 122). Lo que tendría como explicación que no existe un punto final para una sociedad, que en sus procesos de cambio y autoconciencia es donde encuentra el sentido que dirige su mirada, más que en el objetivo de tener una sociedad absolutamente racional.

Siendo así que no existiría tampoco una verdad absoluta o un modo de ser que deba sostenerse indiferentemente de todas las condiciones que le rodean. En este momento, parecería ser el pensamiento hegeliano una teoría pura del movimiento, que solo emplea a la conciencia y la sociedad como espejos que sirven para reflejar

su acción, pero que no lo limitan o determinan en sentido alguno. Este punto es sumamente polémico, ya que, si bien la lógica hegeliana como una pura teoría de las fuerzas apunta hacia el movimiento inmanente como soporte vital, las fuerzas parecen estar subsumidas por intenciones y razones cuyo propósito si recae en poner punto final a la dialéctica.

(...) contradictions (becoming and difference) in history must be understood as toward a unitive movement of the *Asbolute Spirit*. Being a child of the Enlightenment [Hegel], this viewpoint is concomitantly informed by an overarching premise that society must become rational, i.e., it must engender the reconciliation of the subjective and the objective spirit via the institutions of the ethical life. This is only achievable in modernity in general and the Prussian state in particular (Reyes, 2014, p. 123).

Siendo esta puesta de un límite a la historia del movimiento el punto que críticos como Deleuze han tomado como referencia para formular contrapropuestas a la visión hegeliana. Al mismo tiempo, asumir que el *espíritu absoluto* solo puede concebirse en un estado moderno implica la cualificación de sociedades y da poder a ciertas formas de pensamiento o tipos de estado sobre otros. La no moralidad de la lógica dialéctica queda rota en una escala moral de sociedades y formas validas con la llegada del *espíritu absoluto*.

Es en este punto que la crítica de Deleuze a Hegel se hace presente en *Nietzsche y la Filosofía*, se presenta una abierta critica a la dialéctica que pone un límite al movimiento volviéndolo un estado de cosas inevitable, haciendo a la cultura y la razón los últimos pilares en los que sintetizaran la negatividad de todo lo *real*, “Even though Hegel fought the prevalent metaphysics of representation during his time, his dialectic still transforms into another representationalist philosophy” (Reyes, 2014, p. 125). Esta forma de representación de la razón y el concepto como el molde con el que deben producirse sociedades va a ser el punto nodal de todo el problema.

Deleuze sigue con la mediación de la *voluntad de poder* de Nietzsche proponiendo la crítica a la direccionalidad del proceso dialéctico, no es posible entender que las fuerzas tengan un flujo que ve en una dirección que se incrementa constantemente

como el proceso hegeliano. Algunas fuerzas son destructoras de todo, son sísmicas, no piden permiso para entrar a destruir todo lo que se creía sostén del mundo, otras fuerzas son benéficas; pero ninguna tiene un orden teleológico, solo se expresan y relacionan generando vida, “Essentially, the will to power is the differential character of forces. Deleuze explains that life forces and values are only secondary to the will to power. This principle consists of a confluence of forces that still necessitate further engagement with other forces” (Reyes, 2014, p.126). La propuesta deleuziana parece romper radicalmente con la construcción de un orden, al ser un encuentro de puras fuerzas que crea formas contingentes; va a ser con la misma ironía de Nietzsche que Deleuze piensa que basar todo el aparato del deber ser humano (volviéndolo atemporal) en una forma contingente es la locura más grande de la historia del pensamiento del humano/Dios que termina con la capacidad de formación de posibilidades.

Entonces, a diferencia de Espinoza Lolas (2019) que ve al proceso dialéctico como revolucionario, Reyes (2014) lo plantea como una limitante “(...) it falls short in becoming revolutionary. It is because as things are negated, some values are still preserved in the camel’s back (to use a Nietzschean vocabulary), and as such, can still condition the subtle mutation of decadent forces” (p. 126). Sugiriendo que, en vez de que la historia por medio de la dialéctica nos una al plano de inmanencia, lo que hace es obligarnos a permanecer en una misma historia por llevar su peso a nuestro costado, la moral que carga no logra superarse y tampoco consigue voltear a ver lo que todo el tiempo ha discriminado, a saber, lo que no tiene razón.

Es en medio de la *hubris* nietzscheana de la voluntad de poder, de la creación constante de nuevos valores y formas de existencia que se ha quedado estancada la imagen de Deleuze, como un pensador que propugna por el caos, por la no conformidad con ningún modelo y con la imposibilidad de encontrar puntos fijos en donde construir sociedad de forma estable. No obstante, el pensador francés es mucho más que eso. Siguiendo a Reyes (2014), el proceso de maduración del pensamiento deleuziano lo lleva a pasar de esta ruptura con todo lo estructurado a

intentar entender la dialéctica de forma que acepte y contenga la diferencia, dejando de lado la manera en que se ha vuelto una filosofía de la representación.

Para el propósito de reivindicar la dialéctica como filosofía de la diferencia, Deleuze propone que “the concept of difference that is pure in-itself and is irreducible to the categorization of contradiction and identity” (Reyes, 2014, p. 130), esto será llamado la diferencia no-conceptual, que es irreducible a un único lado de la misma, o una diferencia que entiende que en su relación hay choques, disrupciones y creaciones, una diferencia que siempre es y que no se vuelve síntesis o identidad. “As a radical thinker, Deleuze strives to pursue the possibility of conceiving the dialectic without a teleological unity waiting at the end of the road” (p. 131), llevándolo aún más lejos al proponer que cualquier cosa es un camino y en su vitalismo vale la pena andarlo, independientemente de su valoración moral o social.

Nuevamente, se ve que la crítica de Deleuze a Hegel aparece principalmente planteada en las formas morales que se derivan de la dialéctica negativa, del uso de la síntesis como forma de negación de las posibilidades de lo otro y con la formación de un aparato moral llamado estado que sustenta su acción en su capacidad de razón como forma de poder.

contradictions in reality can anytime be manipulated by those in power (politicians, capitalists, or psychoanalysts), be it for the maintenance of the status quo or for the justification of exploitation. From a wider perspective, philosophical thinking must learn the logic of the dice-throw amidst the experience of chaos since this is the very state that it would be awakened from its slavish and essentialist slumber (Reyes, 2014, p. 131).

Esta formación de la contingencia como forma moral de toma de acción que no se detiene en algún punto concreto es ciertamente liberadora del deber ser impuesto por ideas anquilosadas, pero al mismo tiempo es fuente de angustia al preguntarnos cómo es posible vivir en medio de tan grande incertidumbre. Es que tal desbordamiento no es una forma de llegada a la locura, sino que poner el sentido en el azaroso cambio quizá sea demasiado duro como para poder ser soportado.

Reyes (2014), en la última parte de su artículo, se dedica a plantear la crítica que hace Deleuze de la historia universal dialéctica hegeliana, siguiendo con la crítica al finalismo y a los procesos de síntesis de la diferencia, proponiendo entonces que “Deleuze deterritorializes the structurality of this totalizing principle to arrive at a reformulated notion of a universal history grounded on multiplicity” (p. 133). Siendo así que la historia es una expresión de la validez de todas las multiplicidades, es una forma de marcar la puesta en juego de toda la diferencia sin un destino sino como el campo de posibilidades vitales que se ofrece en cada momento y que se va concretado en formas distintas en cada instante.

Breves conclusiones sobre la polémica

Tras haber revisado las interpretaciones arriba presentadas sobre la relación entre Deleuze y Hegel, teniendo que dejar muchas de lado al no ser fundamentales para este trabajo, es posible notar que, pese a tener una línea clara de crítica abierta desde el posicionamiento de Deleuze hacia el hegelianismo, los lazos que unen ambos pensamientos son mucho más profundos. Teniendo en muchos sentidos lo planteado por Deleuze una deuda con el filósofo alemán, quizá inevitable por el tiempo que separa la producción de ambas filosofías, pero al mismo tiempo estructural y hasta de cierta veneración al buscar pensar desde la diferencia.

Como podemos ver en los artículos citados, existen muchos puntos de coincidencia entre todos ellos, principalmente, los que hacen referencia al estudio de la diferencia como inmanencia, el del vitalismo sustentando en la relación con la naturaleza, a la actualización del sentido desde la relación con el otro, a la creación de actualidad desde el plano virtual de lo posible. No obstante, también aparecen muchos lugares de desencuentro, como la intención crítica o reformuladora de Deleuze a Hegel, la construcción de una teleología de la razón y de un caos sin ataduras, el entendimiento sobre la historia, la capacidad complementaria o revolucionaria de ambas propuestas filosóficas puestas en conjunto.

Todos estos puntos de encuentro y contradicción nos permiten ver que el debate aún sigue fresco y todavía quedan muchas cosas que decir sobre la relación de

ambos pensadores. Por nuestra parte, intentamos reservar nuestra posición para la discusión que a continuación se presenta, en el diálogo de dos filosofías que intentará hablar sobre la forma en que la identidad y la subjetividad pueden encontrar puntos de convivencia. Aun así, reconocemos el gran aporte que ha representado la lectura de aquellos que han pensado la relación más allá de las interpretaciones canónicas o del sentido común de la enciclopedia filosófica, abriendo así nuevas posibilidades para darle sentido al pensamiento y puesta en práctica política de ambos pensadores.

Finalmente, y a manera de guiño a las anotaciones que se fueron realizando a lo largo del capítulo durante la lectura de las distintas posiciones, a nuestro parecer existen dos niveles de interpretación de la crítica de Deleuze a Hegel. El primero, que la mayoría de los comentaristas trae a colación, es el de los principales supuestos que mantienen la dialéctica hegeliana como forma de síntesis del otro en tanto negatividad, esta es la vía de la representación. El segundo, mucho menos explícito, la crítica de las intenciones morales con las que Hegel llevó la lógica dialéctica a la creación de una forma de totalitarismo absoluto de razón, esta es la vía de la ética. Es importante tenerlo en cuenta para la discusión que a continuación será planteada.

Antes de cerrar, debemos de dar un adelanto del próximo capítulo. Podemos decir que, para nosotros, ambos pensamientos van girando en el aire como dos caras de una moneda tanto en la parte que busca marcar su distinción, en tanto dos filosofías de la diferencia, como en los supuestos morales que guían a cada uno de los pensadores. De igual forma que en la metáfora de la moneda, si se gira con suficiente velocidad, ambas caras a veces se confunden; esto sucede frecuentemente en la interpretación de la diferencia que suele regresar al juego de las fuerzas constantemente y al plano de inmanencia. Por otro lado, la moneda que ya se ha detenido contra el suelo suele tener una imagen más definida, los supuestos éticos de ambos pensadores suelen permanecer en este estado, no obstante, aunque una cara se muestre, la otra permanece constantemente en espera de surgir y plasmar su imagen.

Es por ello que nuestra aproximación va más en la línea de aquellos que piensan que ambas filosofías pueden coincidir en momentos y que esa intersección está llena de posibilidades productivas, bajo esta luz daremos paso a las conclusiones de esta tesis, el lugar donde plasmaremos nuestra lectura y el futuro que vemos tras haber realizado el esfuerzo por acercarnos a estas formas de pensamiento.

Capítulo 4: Conclusiones: El dialogo como formación de una constelación

A lo largo de este trabajo, se ha podido observar el planteamiento de dos filosofías de la diferencia, ambos sistemas de pensamiento tienen muchos puntos de encuentro y de ruptura entre ellos, no obstante, más allá de la lectura histórica que se ha tenido sobre la relación que entre ellos se entabla, es la pretensión de esta tesis posicionarse en medio del debate para dejar ver la forma en que el tratamiento sobre la diferencia tiene efectos empíricos tanto ideológicos como morales y éticos.

Para lograr el propósito planteado con anterioridad, en esta sección que culmina el texto, se realizará un debate de lo leído y se pondrán en relación los aspectos estudiados de las filosofías de Deleuze y Hegel para hacer una lectura personal que apunte hacia futuros avances en el tema.

Una lectura de la diferencia como positividad y como negatividad

Ser diferente, un tema polémico para la historia del pensamiento, al mismo tiempo que lo es para cada persona en particular. ¿Cómo podemos vivir siendo diferentes en sociedades que necesitan de un alto grado de homogeneidad en sus funciones? El problema no es que tengamos pequeñas diferencias individuales - un pasatiempo, el modo de hablar, los intereses sobre los que se piensa - es un problema más radical que pasa cuando nuestra diferencia es incompatible con los modos sociales ampliamente generalizados, cómo es que la univocidad de una fuerza que se expresa choca de lleno con el *habitus* cotidiano del ser social. En ese sentido radical de la diferencia, el problema se asemeja más al de la teoría postcolonial, al de los estudios subalternos, al del feminismo y a formas de pensamiento que notan en esa diferencia radical una ruptura con el otro hegemónico que pretende imponerles una forma de ser que no los toma como referencia.

Aun dentro de estos pensamientos, la convivencia entre dos diferencias, la de lo hegemónico y la de lo subalterno, resulta un problema en sí mismo, ¿somos con los otros, somos a partir de los otros o somos pese a los otros con los que nos relacionamos? La respuesta, como se ha podido notar a lo largo de esta tesis, no

es clara, esto no podría ser de otra forma, ya que la resolución está anclada a la pregunta por el ser. Es justamente la pregunta por el ser el lugar de partida del pensamiento sobre la diferencia, puesto que, para demarcar la diferencia de la unidad y hacerla constitutiva de lo que “se es”, los pensadores de la diferencia aquí revisados parten de la radical idea de que “lo uno” solamente es si existe lo otro diferente, en ese sentido, su planteamiento es innegablemente relacional.

No obstante, esta relacionalidad antes mencionada se plasma en dos niveles distintos: el que parte de lo racional y el que parte de lo material, la conciencia y el cuerpo; ambos comparten la crítica a la idea central de la filosofía platónica que afirma que “lo uno es”. Desde las dos posturas, “lo uno no es en sí”, por lo menos no de forma absoluta, ya que lo uno se transforma, se modifica, rompe con su propia forma al entrar en contacto con la diferencia. En ese caso, la identidad aparecerá como una forma efímera que sirve a momentos específicos y tiene anclajes temporales claros. Siendo así que no se podría decir que somos algo concreto y, sin embargo, somos o, por lo menos, nos identificamos con nuestra mismidad pese a los cambios que trastocan nuestra vida.

Esta es una cuestión interesante, por lo menos en el pensamiento hegeliano la propuesta es clara: quizá seamos algo, pero, si lo somos, no podemos conocerlo, ya que la conciencia, que es la unidad que procesa la diferencia, solo conoce por medio de la relación con la diferencia. Siendo así que podemos conocer nuestro pensamiento, pero no aquello que somos. En el caso de Deleuze, el problema es otro, ya que parece no existir una identidad clara; en todo caso, lo que ata a los cuerpos es la relación con el plano de inmanencia, con el mundo de las intensidades puras en donde se encuentra el sustento para afirmar cada diferencia.

Esta forma de tratar la identidad como algo no concreto parece ser uno de los puntos claves en un sentido moral y práctico, principalmente, si se contrasta con el modelo que asume que existen formas absolutas de ser y que de ellas se derivan los sistemas morales y éticos que de igual forma serían absolutos. El abordaje de estos problemas desde la diferencia obliga a reflexionar sobre los motivos para seguir normas, incluso, se puede llegar al extremo de plantear que ninguna forma es

válida, siendo todas contingentes y limitadas a casos concretos; no obstante, esto es poco operativo.

Es en ese sentido que uno de los problemas importantes de Hegel es la construcción de sistemas morales que apelen a la diferencia para su construcción, posicionando a la razón que da soporte a la moral como un proceso histórico y a las conclusiones que se tienen por medio de ella como válidas para un mundo de vida específico. Por su parte, Deleuze, en un primer momento, desdeña el problema, pero después se torna trágico al entender que las formas morales tienden a regir la vida, siendo entonces la expresión de la diferencia pura un acontecimiento que permite ofrecer resistencia y movilizar las formas morales socialmente generalizadas. Estos lugares de resistencia buscaran llegar a ser una constante en vez de una excepción, sin embargo, en la lógica inherente al pensamiento deleuziano, no existe razón alguna para decantarse por un sistema moral, más allá de la fuerza con la que este se impone.

Lo anterior es relevante tomando en cuenta la metáfora que usa Deleuze para referirse a la forma moral como un “sacerdote”, quizá en relación directa con la muerte de Dios hegeliana, en donde se plantea al espíritu y su razón como aquel que dicta las nuevas leyes. En algún sentido, dentro de la metafísica de la modernidad, la razón es el sacerdote que va definiendo el panorama del deber ser. Sumado a lo anterior, la crítica más fuerte del pensamiento de Deleuze a Hegel es el cuestionamiento sobre la imposición de la razón y, no obstante, el punto débil de la diferencia como diferencia sin mediaciones está en la imposibilidad de construir sistemas sociales morales. Aparece de frente el pensamiento de ambos pensadores como las dos caras de la misma moneda.

Los cuerpos organizados y los cuerpos sin órganos empiezan a caminar entre nosotros. Los primeros andan rígidos, algo tiesos, tienen los ligamentos atrofiados, a veces se desmoronan bajo el peso de su propia necesidad por deber ser, en sus oídos resuena constantemente “no eres suficiente”, “necesitas más”, viven penando en una conformidad inconforme. Por otro lado, los cuerpos sin órganos van ligeros, tan ligeros que parecen no encontrar su forma, siempre cambiando, se levantan

deseando utilizar los oídos para respirar, pero acaban haciéndolo por el ombligo, se olvidan rápido de todo y no se preguntan a donde van, fluyen sin destino prefabricado, dándole poca importancia a permanecer en la existencia.

Dosis extremas de prudencia recuerda el pensador francés al plantear la diferencia, sin embargo, ¿queremos ser la máquina de guerra? o ¿acaso deseamos ser el Estado? En una fábula perfecta, una utopía, podemos plantear ambos escenarios: el de la máquina de guerra, el de la diferencia y la repetición, en donde no estemos atados al deseo porque el deseo nos es inmanente, nunca es carencia sino presencia, en donde no estemos tan deseosos de perdurar nuestro instante en la existencia del universo engrandeciéndolo hasta crear la sociedad humana; en donde la razón, como decía Nietzsche (1990), no sea algo más que un instrumento de supervivencia y no tengamos ninguna motivación para perdurar la raza humana. Este planteamiento así estructurado aparece quizá demasiado individualista, libertad e igualdad extrema, libertad de definición de la subjetividad e igualdad de posibilidades para ejercer la fuerza que nos lleve a repetirnos, choques de fuerzas que no han de ser juzgados porque la moral es indiferente a la inmediatez de las intensidades en el plano de inmanencia.

Por otro lado, en cambio, la utopía de la razón que quizá se vio reflejada, inocente y trágicamente, en los desarrollos de la escuela de Frankfurt, la razón que ilumina a todos y que lleva toda la sabiduría de la historia que ha hecho falta para construirla a sus espaldas, el entendimiento moral al estilo durkheimiano de las sociedades mecánicas que nos da la paz en la comprensión que todos estamos donde debemos estar, por lo que debemos ser felices con ello. La utopía del deber, cada uno ya es lo que debe de ser, el deseo se vuelve inmanente nuevamente, ya estaríamos en el mejor de los mundos posibles como dijo Leibnitz, habríamos de sentirnos orgullosos de aportar nuestra diferencia como la negatividad que guía a la razón de Estado.

No obstante, la vida se aleja de esas utopías. La razón instrumental, capitalista, neoliberal, económica plantea mundos llenos de inconformidad, en donde el deseo se define fuera de nosotros y vivimos como almas en pena por no poder tener lo suficiente, por no poder ser lo suficiente. Qué peor condena para el mundo en que

vivimos que ser un empleado asalariado, un artesano, que ser pobre o haber nacido en un país cuya desigualdad social hace que la movilidad no sea de las clases pobres hacia las medias, sino viceversa. Qué tristeza el vivir tan limitados como para que alguien diga hasta dónde se tiene que ir al baño, la condena del deseo de expresarse en un mundo donde no se está dispuesto a escuchar porque las imágenes y las voces ya están fijadas: el supermodelo, el influencer que antes era actor televisivo, Hollywood y todo el mundo escuchando constantemente eres pobre porque quieres, te hace falta trabajar más, mientras tú ves la tele sin siquiera preguntarte por qué mis padres nunca me pusieron atención, por qué la escuela me hace alguien en la vida, por qué mis amigos prefieren irse a tomar todas las tardes que ser empresarios, por qué si soy hombre no debo hablar de mis sentimientos, por qué debería querer tener vacaciones en Dubái, escuchando desde niño la pregunta qué quieres ser de grande sin que nadie algún día diga “en este momento ya eres alguien importante, no necesitas ser algo más que tú para valer en esta vida”.

¿Quién soy? es la pregunta más trillada y menos resuelta de la historia del pensamiento, la pregunta por el ser queda obsoleta para el siglo XXI, cada día es menos importante saber lo que se es y más saber cómo se actúa con respecto a la creencia de ser alguna cosa. Si soy rico, qué debo hacer, si soy pobre, cómo debo comportarme, estoy obligada a ser esto por ser mujer, si soy negro en los Estados Unidos, ¿mi vida es importante? Pero en este espacio de la polivalencia de las posibilidades de ser que pretende no dejarse llevar por imposición alguna, cómo podemos relacionarnos los unos con los otros, ¿acaso el individualismo exacerbado ha dado estocada de muerte a la construcción de una sociedad comunitaria? ¿Podemos pensar en el otro para tomar nuestras decisiones?

Aunque parezca de sentido común, aquello que pensamos que somos define ampliamente nuestra acción, porque, pese a encontrarnos en el siglo de las infinitas posibilidades de elección sobre nuestra identidad, aquello que deseamos no surge de la nada y las opciones para ejecutar nuestra acción se enmarcan en límites contruidos a lo largo de la historia, mismos que han sido impuestos fuertemente en

las instituciones sociales (desde el lenguaje, hasta el paisaje arquitectónico), restringiendo nuestros marcos de acción y dando sentido a nuestra experiencia social.

Entre dos diferencias

Regresando a Hegel y Deleuze, parece poco probable que alguno de ellos proyectara el mundo en que vivimos, que en sus más alocados sueños tuvieran siquiera una premonición de la forma en que estamos viviendo y, sin embargo, sus planteamientos aún son relevantes porque nos enseñan algo fundamental, a saber: la diferencia une al mismo tiempo que separa, la diferencia nos permite pensar y ese pensamiento que se sabe dependiente de la diferencia no puede ignorarla. La diferencia introduce movimiento en la idea de “lo uno” que por tanto tiempo quiso ser absoluta, la diferencia no admite dioses, es la muerte de Dios y la anarquía coronada.

La dialéctica y la nomadología no son tan distantes la una de la otra, son distribuciones en espacios, el primero vertical y el segundo horizontal, son distribuciones de diferencias que buscan organizarse en un espacio, ¿acaso es necesario separarlas? Si ponemos a la lógica dialéctica y a las distribuciones en un plano, podemos intentar pensarlas en conjunto, en una dimensión tridimensional que tenga espacio, tiempo y perspectiva, la historia dialéctica, junto a la distribución en un momento dado en el espacio, sumada a la mirada de un observador que a su vez vive en planos recursivos. Estas coordenadas, más allá de permitirnos cristalizar un instante para una perspectiva, nos obligan a unir, a saber que las distribuciones no son independientes de su historia y por lo mismo sus posibilidades expresivas están atadas a la diferencia anterior a su formación unívoca, la historia también es un plano de inmanencia; pero también nos hacen entender que la historia es dependiente de los instantes, que cada uno cobra un valor que iguala al de todos los infinitos conjuntados, ya que de ese instante que acontece deviene el movimiento.

Finalmente, el observador que es la figura soberbia, la autoconciencia en Hegel, el niño que canta la tonadilla del ritornelo en Deleuze, aquel que da sentido al acontecimiento y que salta de un centro a otro, este que mira o se mira, es la imposibilidad humana de solo donarse al devenir del mundo, es la limitación que tanto odiaba Deleuze para ser la diferencia pura y la forma oscura en Hegel que se niega a seguir la razón histórica, impidiendo el fin de la historia y forzando al eterno devenir.

Esta clase de plano en donde se puede plasmar la diferencia, donde el acontecimiento siempre está en el centro, pero solo tiene sentido cuando se pone en relación con la diferencia y, así, la diferencia únicamente cobra sentido al relacionarla con el momento que se está manifestando, funciona de forma similar a la planteada por Kurt Vonnegut en su novela *Matadero 5* cuando explica la forma en que unos seres extraterrestres que no están *atascados en el tiempo* se mandan mensajes los unos a los otros, poniendo en relación una serie de momentos para dar una imagen particular⁴³.

Este planteamiento tiene un problema en el que aún es necesario seguir poniendo la mirada; parecería ser que la diferencia y el sentido solo se construye según la experiencia específica de una entidad particular, es decir, que el sentido es meramente individual, no obstante, la diferencia es necesaria para construir la identidad y la subjetividad, no solo históricamente sino en el momento del acontecimiento. Aunque parezca contrasentido a la lógica individualista, actuamos tomando en cuenta la diferencia que nos rodea, como fue planteado por Mead (1993) en su interaccionismo simbólico, actuamos también esperando que la otredad responda de una forma predecible y que, a su vez, sea sensible a nosotros para plantear su acción.

⁴³ Vonnegut (1972, p. 62) "There are no telegrams on Tralfamadore. But you're right: each clump of symbols is a brief, urgent message describing a situation, a scene, We Tralfamadoreans read them all at once, not one after the other. There isn't any particular relationship between all the messages, except that the author has chosen them carefully, so that, when seen all at once, they produce an image of life that is beautiful and surprising and deep. There is no beginning, no middle, no end, no suspense, no moral, no causes, no effects. What we love in our books are the depths of many marvelous moments seen all at one time"

Poniendo un ejemplo rápido, pero altamente ilustrativo, imagínense en un semáforo: cuando la luz está en rojo, las personas que van a cruzar se detienen porque esperan que aquellos que vienen circulando avancen según la convención social del espectro de colores, cuando se pone en verde, las personas avanzan porque esperan que los que vienen en el otro sentido se detengan. De no ser porque pensamos que la acción de la diferencia tiene un sentido y que somos un objeto a tomar en cuenta en el cuadro de acciones y respuestas, no podríamos actuar.

En un ejemplo menos social, comemos fruta asumiendo que no está envenenada, rodeamos un muro en vez de chocar contra él, cualquier entidad con capacidad de reconocimiento de la diferencia la toma en cuenta para realizar su acción. Los humanos, particularmente, tendemos a absolutizar estas expectativas al mismo tiempo que les imponemos una forma moral que suele causar conflicto cuando no se cumple. Esta forma moral tan dura es problemática porque no acepta fácilmente nueva información, le cuesta trabajo asumir el cambio, ya que pretende aplicar para una serie demasiado amplia de diferencias, intenta unificar todo lo diverso. En ese sentido, falla constantemente al universalizar lo particular y buscar poder aplicarse a todos los casos (del tema del poder en la imposición de la forma moral se hablará más adelante). Es la voluntad de igualdad encarnada: donde ve diferencia intenta poner la imagen de la representación por encima de la materialidad empírica de lo que acontece; es el deber ser impuesto por el sacerdote.

Además del problema de la forma en que nos relacionamos con la diferencia, también se presenta otro de similar magnitud, ¿si nuestra identidad y acción es dependiente de la diferencia, se puede decir que somos libres?, ¿desde dónde surge el cambio y la ruptura con lo establecido? Parecería ser en la lógica recursiva de la diferencia que estamos siempre interpelados por el otro, que nuestras decisiones no nos pertenecen, ya que mecánicamente vamos repitiendo lo que nos permite el conjunto estructurado de relaciones que conforman el plano vital del momento vigente. Quien buscara aducir mecanicismo tal de las reflexiones de la diferencia sería tan iluso como aquellos neurocientíficos que piensan poder generar el pensamiento si consiguen trazar el mapa completo de todas las interacciones

neuronales. Tanto en la formación de la identidad consciente como en la construcción de subjetividades, existe un factor ajeno e impredecible para las deducciones mecánicas de la acción. El observador, el que le da perspectiva al plano de la diferencia, no es un ente pasivo, tiene el papel activo de discernir y tomar decisiones, si bien estas no podrán romper absolutamente con las relaciones trazadas por la diferencia, sí puede romper el orden lógico que parecería seguir la cadena.

La autoconciencia crítica es capaz de transformar el orden de la experiencia de la conciencia planteándose como el factor que rompa con los ciclos interminables. Ya lo decía Marx en una frase que hace alusión directa a la dialéctica hegeliana, “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (Marx, 2011, p. 30). La lucha de clases no solo se gesta como una forma de positividad y negatividad que se sigue resumiendo infinitamente, es una lucha revolucionaria por quitar del poder un régimen y plantear otro distinto. El filósofo francés Alain Badiou llega a plantearlo como el lugar del acontecimiento, el punto que está fuera de la cuenta en donde se plasma todo el sentido de una ontología vigente, todo lo definido.

Ahora bien, en esas dos características –ilegalidad y anonimato– reconocemos de inmediato los atributos de la intervención, que debe extraer del vacío, fuera de la ley de la cuenta, el nombre anónimo del acontecimiento. (...) La demarcación existencial de ese «hay» no puede extenderse hacia el ser, puesto que una intervención extrae su singularidad de ese, exceso-de-uno –el acontecimiento– cuyo no-ser declara la ontología. (...) La enseñanza más profunda que nos deja el axioma de elección; consiste en que el tiempo y la novedad histórica son resultado del par formado por el acontecimiento indecible y la decisión de intervención. (...) Para decirlo de otro modo: la intervención no extrae de su ser la fuerza de un desorden o de un desarreglo de la estructura, sino de su efectividad, que es quien exige, más precisamente, ese primer desarreglo, ese primer disfuncionamiento de la

cuenta que es el múltiple acontecimiento paradójico, del cual todo lo que pueda decirse de su ser excluye que lo sea (Badiou, 1999, pp. 256 - 258).

Este acontecimiento fuera del régimen de la cuenta puede traer espacio para las transformaciones porque es la dosis de novedad más profunda, es el espacio no marcado que posibilita la acción, es el retorno al plano de inmanencia que dota de intensidad infinita a toda acción y hace posible la fractura con lo vigente, es el señor que se ve obligado a pagar su deuda a todo el trabajo del siervo e inevitablemente retribuirle.

La moral en medio del debate

Aun con lo anteriormente dicho, el problema de la ruptura con la forma que establecen las relaciones con la diferencia, esta apertura de líneas de fuga en un dispositivo, permanece como un tema polémico. Darle salida y pensar que existe una forma distinta a la que establecen los regímenes morales que sustentan el siglo XXI es propósito de trabajos futuros, ya que, en el presente, nos hemos limitado a trazar algunas líneas que sirven de sustento para hablar de lo antes mencionado. No obstante, somos firmes creyentes de que existen formas que se alejen del patriarcado, el individualismo, la sociedad capitalista, la imposición del deseo, la crisis de sentido que hace perder rumbo a la existencia.

Con lo anterior, podemos pasar a otro punto fundamental: la diferencia implica cambio. Todo lo que está construido ha de caer y desmoronarse, quien piense que algo es absoluto se niega a vivir en el tiempo, la diferencia como se ha trabajado para este texto recae sobre la identidad misma, no solo asume que las entidades en sí mismas pueden ser diferentes de otras entidades, asume que las entidades no son estáticas y es por ello que siempre van cambiando, ya sea por la negatividad que les es inherente o por su relación con el plano de inmanencia tienden a desbordarse, no se permiten ser contenidas por una forma organizada única.

Esto es relevante porque trae a colación otro de los aspectos básicos de la discusión entre Hegel y Deleuze, el segundo de ellos ha criticado con extrema dureza el planteamiento de la negatividad porque genera una escala en donde la superación

del estado actual no permite gozar del momento. La crítica se plantea hacia *el sentido* que está direccionado siempre a futuro por la mediación de la razón. La conciencia de la superación constante de momentos que hace sentir al que la ostenta el vacío de la incompletud se resuelve en el planteamiento deleuziano como una afirmación del momento que asume que se vale por lo que se es y no por lo que se puede llegar a ser. No obstante, en Deleuze esto implica la renuncia a cargar con el peso de la historia para vivir en una sucesión de momentos.

Lo que reprochan a Hegel [Nietzsche y Kierkegaard] es haberse quedado en el movimiento falso, en el movimiento lógico abstracto, es decir en la «mediación». (...) No les basta con proponer una nueva representación del movimiento; la representación ya es mediación. Se trata, por el contrario, de producir en la obra un movimiento capaz de conmover al espíritu fuera de toda representación; se trata de hacer del movimiento mismo una obra, sin interposición, de sustituir representaciones mediatas por signos directos; de inventar rotaciones, vibraciones, giros, gravitaciones, danzas o saltos que lleguen directamente al espíritu (Deleuze, 2002, pp. 31-32).

Como se puede notar en la cita retomada, la mediación les parece el problema porque limita el desbordamiento de la intensidad, pone un intermediario en la expresión que determina lo que debe ser en vez de concentrarse en tener una acción significativa que, como dicen, llegue al espíritu. Pero la representación sirve para construir ordenamientos sustentables y, frente al problema de la acción con el otro, el sí mismo desbocado palidece, no encuentra puntos de anclaje en donde darle valor al otro en la misma medida que asume valor propio.

No obstante, Deleuze no desdeña la memoria, el cuerpo tiene memoria y a raíz de ella va construyéndose, va saltando, va viendo mermadas o engrandecidas sus posibilidades de repetirse. La crítica es a la representación que pone punto final a la discusión de las intensidades asumiendo la forma del concepto que debe igualar lo desigual y negar la diferencia. Sin embargo, la representación también tiene sus ventajas, ya que la repetición puede llegar a ser condena, la del presente infinito

que no permite el entendimiento del pasado y el aprendizaje constructivo del deseo como dependiente de la relación con los otros.

En el planteamiento hegeliano, encontramos una responsabilidad casi obsesiva por el otro, en tanto sirva para afirmar el proceso de devenir de la conciencia, pero en Deleuze ¿acaso es posible encontrar esta responsabilidad? Si existe, lo es para uno mismo. Esa prudencia que permite saltar de centro en centro sin desvanecer en el intento no mira a la diferencia más que como obstáculo y, en el esfuerzo a superarlo, aparece la afirmación del actuar como acción ética que llena de valor a quien soy ahora. La formación de sociedades parece ser el punto débil del sistema de pensamiento deleuziano al estar demasiado centrado en darle sentido al proceso revolucionario, a las transformaciones cualitativas. Deleuze parece asumir que, sin importar lo que se haga, los ordenamientos se van a cristalizar y volver dogmas morales, por lo que su apuesta es hacia los flujos libres, encuentra su mayor potencia en las fisuras del terreno y proclama que “Nuestros únicos maestros son aquellos que nos dicen: «haz junto conmigo», y que, en lugar de proponernos gestos que debemos reproducir, supieron emitir signos susceptibles de desarrollarse en lo heterogéneo. En otros términos, no hay ideo-motricidad, sino tan solo sensorio-motricidad” (Deleuze, 2002, pp. 52). En esta compañía que no impone no parece existir suficiente compromiso, si bien es cierto que se le da valor al otro por lo que es, también lo es que en medio de esa acción no hay garantía de un futuro juntos, no es una construcción conjunta sino una acción entre potencias con el mismo valor, pero con fuerzas distintas.

Lo que nos resulta de reflexionar sobre estos pensamientos es que ninguno de los dos planteamientos es satisfactorio, ambos conllevan problemas: uno por imposición y otro por exceso de libertad. El lugar donde balancearlos es aún incierto, pero inclinar la balanza hacia cualquiera de los lados tiene consecuencias problemáticas, la búsqueda de los espectros donde sea posible una construcción que valore a todos por igual, pero que les permita construir juntos es una de las tareas que deben volverse fundamentales al momento de plantearse las

problemáticas sociales del siglo XXI, las herramientas de las que nos pertrechan la filosofía de Deleuze y Hegel son básicas para esta búsqueda.

De la identidad y la subjetividad

Ahora hablaremos un poco de las consideraciones que se tiene sobre la relación de los planteamientos de Deleuze y Hegel. Si bien, como ya se ha planteado a lo largo del trabajo, la relación entre las dos filosofías es complicada, no nos parece lo más importante el traer a la mirada que muchos de los planteamientos deleuzianos son una abierta crítica al hegelianismo, más fundamental, en cambio, es seguir, como hemos hecho hasta ahora, pensando en qué aspectos pueden funcionar en conjunto.

Para ello, debemos regresar al título de esta tesis; la *identidad* y la formación de *subjetividades* son el eje central del presente trabajo en la medida que nos parece atan a ambos pensadores, los obligan a andar juntos porque, como ve Deleuze, “La representación infinita invoca un fundamento. Pero si el fundamento no es idéntico en sí mismo, no por ello deja de ser una manera de tomar particularmente en serio el principio de identidad, de darle un valor infinito, de volverlo coextensivo a todo y, con ello, de hacerlo reinar sobre la existencia misma” (Deleuze, 2002, p. 91). La filosofía de la representación hegeliana comete lo mismo que critica al platonismo, si bien no desde el ser en sí, sino desde la identidad de la representación con el mundo, genera una moral que necesita del sustento del absoluto de dicha representación, inaugurando de este modo una metafísica que deja del lado al ser para centrarse en el sujeto de la conciencia como sustento, el engrandecimiento de lo humano que tanto criticó Nietzsche.

No obstante, Hegel entiende que aquellas entidades con conciencia no pueden evitar representar, al ser penetrados por la diferencia ya se encuentran mediados por ella, antes de la representación está la relacionalidad de la diferencia, sin este elemento tampoco existe pensamiento, sin contraste no es posible percibir nada. Para Hegel, del mismo modo que para Deleuze, la diferencia es previa a cualquier ordenamiento, pero los ordenamientos son inevitables, todo el tiempo están

surgiendo nuevos cuerpos organizados. La penetración del pensamiento deleuziano en Hegel debe intuirse como la convicción de no olvidar que el sentido no parte de uno mismo, que siempre está en relación con el plano de inmanencia, que la lucha de las fuerzas es igual de importante que los momentos. Si caminamos bajo el manto de estas reflexiones, el esfuerzo no será por imponer la forma de la razón indefinidamente, sino para abrir paso a la danza, a la poesía, al caos y no pensar esto como disruptivo sino como creativo. Pero el danzante se cansa y necesita retomar energía, por lo que le hacen falta lugares de descanso, sociedades ordenadas pero no absolutas, sistemas de convivencia que puedan cuestionarse.

La identidad y la formación de subjetividades surgen y giran en la rueda del eterno retorno en donde lo organizado se mantiene por momentos mientras que, en otros, las subjetividades se desordenan para revolucionar con dirección a la siguiente vuelta. Somos ambas partes, sujetos ordenados que buscan propósito a su vida y se sienten en calma con la rutina, la estabilidad y las certezas que las cosas son de alguna forma y el piso no va a desaparecer al siguiente paso; pero también somos la inconformidad de ver nuestra diferencia reprimida y nuestro valor desestimado, somos aquellos que quieren dejar salir su intensidad por los huecos del tejido social, que necesitan expresarse y con violencia reafirmar su sentido en la vida.

Más allá de todo lo anterior, la pregunta por el sentido sigue vigente y para buscar darle solución hace falta regresar el valor a la diferencia, ya que ni la casa ni el coche ni el dinero pueden llenar el vacío del ideal encarnado deseo. Se olvida demasiado fácilmente que todo ideal por definición es inalcanzable, somos los deseantes de más y de lo mismo. Para salir de ello, hace falta empezar a desear lo que ya somos, valorar nuestra intensidad que se enfrenta a la vida. Nuevamente, hace falta tener prudencia y perspectiva, poder ver las diferencias que nos constituyen para decidir cómo transformarnos y aprender a desearnos una vez más; es necesario entender que la historia también ha de pesar sobre nosotros, nos marca y deja cicatrices, pero podemos decidir qué heridas mantener abiertas para alimentar la llama vital y cuáles incorporar a nuestro cuerpo como rasgos del pasar del tiempo.

En medio de la discusión, intentamos saltar constantemente entre las perspectivas, entre las teorías y los pensamientos, pensar sobre la forma en que se construye la moral y cómo se revoluciona, identificarnos como sujetos de razón y posicionarnos en la intensidad del acontecimiento. Todo ese trabajo para no recargar la lectura hacia alguno de los dos autores y, en medio de toda esa búsqueda, también encontramos puntos de discrepancia tanto con Hegel como con Deleuze, no intentamos posicionarnos bajo el manto de ninguno de ellos, solo traerlos a colación para el debate. Pensamos que la diferencia es fundamental, pero para la construcción que nos genera más sentido aún hace falta alejarnos del individualismo, entendernos junto a nuestras relaciones para que la toma de decisiones tenga que tomarlas en cuenta constantemente.

La sociedad contemporánea ampliamente individualizada aparece con problemas singulares que han buscado su solución desde el individuo, desde el deseo fundado en ideales, desde el capital como la medida de valor de las personas y desde el poder para garantizar la capacidad expresiva. Frente a eso, la propuesta se decanta por no asumir que en soledad somos responsables de nosotros mismos, de nuestras emociones, de nuestra economía, de nuestro sustento y supervivencia, del cuidado de nosotros. Evidentemente, tenemos una parte de la responsabilidad, pero no separados de los otros, ya que su diferencia nos construye. Entonces, cuando se violenta o se daña al otro, a una persona, a un animal, al medio ambiente, al sistema mundo, también se ejerce esa violencia sobre uno mismo, el cuidado del sí mismo y del otro es una responsabilidad colectiva porque solo podemos ser en conjunto. El plano que da las coordenadas solo existe porque en el momento determinado en que queda plasmado todo tiene igual valor y todas las imágenes son fundamentales para generar el sentido de un instante.

Siendo así que decidimos viajar en el camino de la vida, pero siempre de la mano de todo aquello que compone la diferencia y, por ende, que me compone a mí mismo, somos inevitablemente en conjunto, somos múltiples y unidad de la diferencia. Todo ello nos abre la puerta para posicionarnos en las coordenadas vitales de este mundo como espacio de resistencia que, si bien busca establecer

formas morales distintas a las existentes, también procura incorporar al otro en sus decisiones. La complejidad de esta tarea parece monumental para la forma en que se ha planteado la razón moderna, sin embargo, esta no es la única razón que existe ni hay motivos suficientes para seguirla como el modelo único.

Igual que antes de entrar a un baño, podemos preguntarnos ¿qué me obliga a hacer del baño aquí? Frente a la vida, es necesario cuestionar constantemente por qué hacemos lo que hacemos y reflexionar si nos sentimos llenos de deseo de nosotros mismos o cargados por el vacío de no poder ser lo que debemos y con eso decidir alinearnos a algún orden. A diferencia de otros que han pensado imposible que todos sean reflexivos, creemos que es posible pensar en el otro y con el otro para todos. Si pensamos en nuestra identidad como individuos separados, estaremos perpetrando la violencia de separar algo que no puede ser más que en conjunto. La consecuencia de esta individualidad nos fuerza a seguir responsabilizándonos por todo, aunque nos supere en gran medida, porque para aquellos que viven en sociedad los problemas no tienen el tamaño del individuo sino el de todas las relaciones que lo involucran.

Entonces, la filosofía de la diferencia es una filosofía del ser en conjunto, de la relacionalidad que permite la superación de la identidad individual y atraviesa el proceso de decisión por las diferencias con que se va relacionando. Ahora seguimos enfrentándonos a una cuestión que aparece en el pensamiento de Deleuze y de Hegel. El ser en conjunto no necesariamente busca construirse con el otro, sino que en muchos casos puede destruirlo, tanto en el caso de la dialéctica negativa como el de la afirmación de la diferencia pura, no existe un criterio de demarcación para encumbrar al otro en nuestra decisión. En la forma vertical manifestada por la dialéctica, la diferencia se nega sus posibilidades expresivas y adquiere valor únicamente como parte del proceso de autoafirmación del sujeto de razón, es negatividad que sirve para hacer unidad de la diferencia. Por su parte, el modelo horizontal planteado en las distribuciones nómades pone a las diferencias en relación, pero a modo de una competencia de fuerzas, busca afirmar la voluntad de poder de un modo de la diferencia sin importar cómo esto afecte a las otras.

Aunque podemos asumir que el planteamiento deleuziano se condice en mayor medida con la forma en que se dan las relaciones fuera de los marcos sociales humanos, choques, explosiones y sismos van dando forma al terreno. El león no le pregunta a la cebra si desea ser comida, impone su fuerza y se repite materialmente. La propuesta Hegeliana explica de mejor manera la construcción de modelos organizados, de sociedades ordenadas bajo el peso de la mediación del concepto que da regularidad asumiendo el costo de negar lo distinto. Que ambos planteamientos traten dos modos distintos de acercarse al mundo no impide que su concepción de la diferencia se acerque como pudimos observar en el artículo de Ferreyra, J. (2017); si se estudia la lógica de la diferencia ambos pensadores aparecen como filosofías de la naturaleza y del cambio, el punto de radical divergencia está en el modo en que se asumió el deber ser ontológico, uno desde la razón y otro desde la materialidad.

De igual forma nos parece importante la lectura de Espinoza Lolas (2019) que busca un camino revolucionario para la conjunción de ambos sistemas de pensamiento, particularmente, el peso que tiene la historia en el pensamiento hegeliano, pero alejándola de ser una imposición para funcionar como motor que permita realizar los diagnósticos necesarios para establecer caminos hacia ordenamientos morales que tomen en cuenta a la diferencia.

Esta apertura a la diferencia es uno de los temas centrales de nuestro trabajo; hemos intentado hacer énfasis en ello a lo largo de todo el texto, desde la forma en que se construye la identidad determinada por la razón como una conjunción de lo múltiple hasta las modificaciones en el terreno por la acción sísmica del acontecimiento en el proceso de formación de subjetividades. Nos parece que la diferencia es el punto nodal en la medida que ata y separa a las entidades, las ata porque la acción siempre va a estar determinada por la diferencia, ya sea porque marque el límite o por su capacidad de afectarnos al implantarse en el plano material.

Otra de las formas centrales que surgen de la diferencia es la del cambio, el devenir sin fin o la constante actualización de virtualidades del plano de inmanencia, ambas

fundan una lógica de la transformación que parece inevitable a todos los procesos: cuando algo deja de transformarse es porque es absoluto o está muerto. El absoluto tiende a volverse imposición, ya que, como ve Hegel, la razón no es capaz de conocer el ser en sí de las cosas, las representa y les da forma con su acción; el *derecho* es un modo de estabilizar el cambio para construir formas estables, el fin de la historia es el síntoma de la necesidad de modelos sociales sostenibles para seguir reproduciendo la vida humana, no obstante, el valor de esa vida humana por sobre todas las cosas es objeto para una seria crítica, más aun cuando la sobreestimación de su papel en el mundo tiene a otras formas de vida que le circundan al borde del colapso.

La crisis del sentido se da, siguiendo la lectura de este texto, con la fijación de un absoluto o asumiendo que todo es posible, la imposición de un modelo único que pone al deseo como trascendente y externo hace que nada sea suficiente, ni siquiera uno mismo, pero la carencia de un rumbo estable también genera la angustia de no saber a dónde vamos. Aunque esta crisis del sentido y la forma en que se vive dentro de ella es motivo de otro trabajo de mayor envergadura, las bases del pensamiento hegeliano y deleuziano son fundamentales para comprender los procesos de instauración del sentido, más aun coincidiendo con la postura que toda ontología es una ontología del sentido.

Existe un punto más que merece ser mencionado y es el papel del trabajo, nada se regala, para formar la autoconciencia y para lograr la repetición hace falta trabajar. El trabajo de la conciencia que se pone en relación con la diferencia y que hace diferencia consigo misma para dotarse de forma, más lejos aún, que necesita regresar a ese trabajo constantemente para seguirse definiendo es el precio para construir la razón, la labor constante del siervo que se vuelve señor, ya que sin su acción el reino está vacío. De igual forma, el trabajo para construir un territorio que se mueve, de seguir viviendo, de experimentar, de descentrarse y construir una morada donde uno pueda sentirse feliz, el trabajo de recorrer el territorio material y de volver a cargarse de fuerza con el plano de inmanencia es lo que permite no estancarse, es nuevamente una vida.

Por ello, buscamos experimentarlo en conjunto en lugar de separarlo, quizá por eso Hegel retornaba inevitablemente al devenir, así mismo, por eso Deleuze concluye su lectura de Foucault estableciendo una referencia a la glándula pineal, el lugar donde pensaba Descartes se conjuntaban el alma y el cuerpo, marcando la glándula como si fuera la caverna de Platón y en vez de dejarlo como el lugar vacío de la no resolución, elige poner en esa caverna/glándula al *sí mismo* y hacerlo maestro de sus velocidades. El *sí mismo* es, entonces, materia y razón, es identidad que puede subjetivarse, pero, principalmente, es la decisión de vivir sin estar asustado de las sombras porque ahora es capaz de lanzarse a la vida.

La escisión entre razón y materia que ha pasado problemáticamente por la historia de la filosofía nos parece un problema secundario, pero que sigue reflejando la forma en que se plantea al humano por encima de todo lo demás, el que razona y da sentido al mundo o el mundo que se da sentido a sí mismo por medio de la expresión vital del movimiento; no obstante, no trataremos este problema, ya que los cuestionamientos dentro de esta tesis no son ontológicos ni epistemológicos. Sin embargo, cabe resaltar que nos parece que ambas partes existen y constituyen la forma de las entidades conscientes, por lo que negar cualquiera de ellas redundaría en escindir una parte de la diferencia y, por lo mismo, adolecer de elementos para estructurar la decisión.

Nuevamente, se aboga por una conjunción de potencias la de la expresión vital de la materia y la de la razón ordenadora, el balance entre ellas permite generar sistemas metaestables que, al final del día, parecen mejores que la imposición dogmática de un modelo como el capitalismo liberal y neo liberal, del que parece no poder pensarse escapatoria. De modelos, como diría Rancière⁴⁴, donde la política sea la búsqueda de expresión de la diferencia no representada capaz de trastocar toda la forma de la estructura del Estado. Un Estado que asuma el cambio no está

⁴⁴ Rancière (1996) plantea que lo que define la política es la capacidad de hacer hablar a aquellos que no tienen voz dentro de la estructura social por lo que es una práctica que debe poner en conflicto constante el orden establecido.

alejado de la dialéctica hegeliana, ya que está en sus funciones el eterno devenir otro.

Estas consideraciones son relevantes, ya que permiten trazar y perfilar la lectura que aquí se presenta de ambas filosofías en relación, esto con el propósito de dar soporte a nuevas interpretaciones que busquen seguir proponiendo formas de relacionar ambos pensamientos. Más allá de ello, para nosotros, es fundamental dejar claro que el trabajo de investigación no está enfocado en estudiar a ambos filósofos y engrosar la literatura sobre los mismos; el propósito de esta tesis es sentar las bases conceptuales para poder avanzar en la elucidación de la construcción del sentido y del deseo en el siglo XXI, y tener herramientas para introducir una propuesta ética en torno a la construcción de sociedad en dicha época.

Una nota final

Para cerrar con esta tesis, hace falta hacer una declaración final. Este trabajo surgió de mi interés particular por la forma en que se ha generalizado la violencia en la sociedad mexicana, las intuiciones que se han recabado a lo largo de mi carrera profesional como psicólogo y los encuentros que he tenido en mi paso por la academia han dado pie a estudiar las filosofías de Hegel y Deleuze. El primero, al que ya le había dedicado mi trabajo de tesis de licenciatura, sigue pareciéndome relevante en la medida que explica sistemáticamente cómo es que se constituye la conciencia, cómo desde el aparato de razón estructurado que surge de las relaciones del sujeto consciente con el mundo se va perfilando una estructura cristalizada y regular con la que es posible relacionarse cotidianamente. Este ordenamiento, no obstante, es imperfecto, no me parece que Hegel buscara ponerle punto y final; en el pensamiento del filósofo alemán, se hace notar la fuerza y la inevitabilidad de la razón para las entidades autoconscientes, esta autoconciencia es la parte que se relaciona críticamente con el mundo, por lo que, dentro de ella, aparecen las necesidades y deseos, es en la autoconciencia que se encumbra el malestar social por la imposición del deber ser, pero también es ella el lugar del acontecimiento de Deleuze. Cabe aclarar una vez más que, pese a hablar de

conciencia y autoconciencia, estas no son entidades individuales, la identidad nunca lo es.

Por su parte, frente a las preocupaciones que experimentaba al observar la dogmatización de las representaciones sociales, al ver cómo pesaba sobre la gente en su cotidianidad esta sensación de incompletud, de no estar siendo suficiente, de necesitar más, de buscar incesantemente estar más cerca de los ideales plasmados en las instituciones sociales simbólicas, apareció frente a mí el pensamiento de Deleuze y particularmente aquello que propone en conjunto con Félix Guattari en el diagnóstico que ellos realizan sobre los problemas de su tiempo tanto en el *Anti Edipo* como en el *Mil Mesetas*, sus planteamientos resonaron en mí como alternativas a los conflictos que observaba cotidianamente.

Pese a ello y tras haber estudiado unos años la propuesta deleuziana, de la misma manera que pasó con Hegel, tengo que hacer una separación personal de sus planteamientos que, si bien tienen mucho de Nietzsche - autor que admiro -, también tienen mucho de los cánones de la modernidad ilustrada en su médula. Al final, la tesis que pretendía ser mucho más amplia sigue acercándose a las mismas intuiciones, aquellas formas ideológicas que pienso dan origen a la violencia generalizada e interiorizada, como lo son el capitalismo, el individualismo, el dogmatismo y la imposición de una moral absoluta, son los objetos que deberían tratar de entenderse y criticarse. El estudio de Hegel y Deleuze me ha permitido observar algunas de las raíces de las ideologías antes mencionadas, que, si bien ambas fueron revolucionarias para su tiempo, siguen poniendo a la razón occidental y su historia como el centro del debate, cuando lo que me parece que es prudente es descentrar esas discusiones, escuchar la diferencia que proviene de la periferia, del sur global, de aquellos designados como subalternos en vez de hablar por ellos.

Aun con todo, no soy iluso, la categoría del poder que ha sido escasamente estudiada y mencionada a lo largo de esta tesis sigue impulsando la materialidad de la imposición de algunas voces y limitando las posibilidades de entrar al diálogo de muchas otras. Tampoco pretendo ingenuamente pensar que es posible darle solución a los problemas, sin embargo, sí creo que aceptar que la vida es cambio y

que vivimos en dependencia de nuestra relación con los otros (con la diferencia), es un paso necesario para dar ruptura a la imposición vigente. El problema con toda propuesta del calibre que aquí se maneja es que tiende a convertirse en lo que crítica, es muy fácil convertirse en otro monstruo de moral que imponga desde el poder sus deseos de un deber ser del mundo, tanto el *filósofo rey*, *el espíritu absoluto*, *la voluntad de poder* y *la anarquía coronada* son formas morales de asumir el mundo, aún se debaten dentro de mí los temores de que alguien se pueda tomar mi aportación al largo debate como imposición.

Sin embargo, me parece que los cambios tienen que ser educativos para que la propuesta ética pueda dar movimiento a este mundo; aquellos que van con tibieza acaban por ser devorados por el monstruo que no es la diferencia sino la imposición de una forma moral única. Yo, por mi parte, he aprendido que quien soy depende de tantos otros como de mí mismo, por eso elijo una voz plural porque no voy solo escribiendo, siempre me acompañan todos los que han definido mi proceso. Para seguir con los aprendizajes y poder regresar a hacer un planteamiento de más amplia escala que hable sobre la forma en que se van instaurando las estructuras ideológicas dominantes y cómo se ocupa al poder para generalizarlas, hace falta tener el sustento que aquí se brinda sobre cómo la diferencia impide por su propia forma cualquier absolutismo, dando como resultado a un debate constante que, si bien no es tan sólido como el aparato social de Estado, sí aporta flexibilidad que permite a toda la diferencia entrar al ruedo.

Los choques que de esta apertura puedan surgir son para mí mucho más deseables que una sociedad desigual en donde la gente se violente a sí misma por no cumplir formas ideales; la transformación del deseo de la trascendencia a la inmanencia tiene la potencia suficiente para desestabilizar las formas de producción de sujetos que siempre quieren más y nunca son lo suficiente. Pero es en la capacidad que desarrollemos de realmente considerar al otro como nos consideramos a nosotros mismos, de cuidar al otro como lo haríamos con nosotros, de compartir la carga de la vida que este modelo puede sostenerse. En caso contrario, y desde el individualismo, plantear así la diferencia, donde todo es valioso por sí mismo, solo

logra encumbrar el ser individual y provoca una competencia de todos contra todos para imponer su fuerza sobre el ser social.

Con esta nota que marca el lugar en donde estoy al finalizar momentáneamente las reflexiones que se han construido a lo largo de cinco años y compartiendo muchas relaciones con las diferencias que me rodean, puedo dar por finalizado el trabajo por ahora. A sabiendas de que un trabajo nunca tiene un punto final, espero que estas consideraciones que surgen desde lo mejor de mis capacidades, más aun no perteneciendo de origen académico al estudio de la filosofía, sean de utilidad para quien llegue a revisarlas, aquí pueden encontrar una lectura de Hegel junto con Deleuze, y mucha fe de que podemos ser con la diferencia y vivir aceptando el cambio.

Bibliografía

- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Baquero, R. (1997). *Vygotsky y el aprendizaje escolar*. Buenos Aires: Aique grupo editorial.
- Bauman, Z. (1996). Modernidad y ambivalencia. En Beriain, J. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Antrophos, Barcelona.
- Bennett, J. (2005). The Agency of Assemblages and the North American Blackout. *Public Culture*. 17(3), 445–65.
- Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso ediciones.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Calvino, I. (2012). *Los amores difíciles*. Madrid: Siruela.
- Cuevas, L. H. (2016). Spinoza, Hegel, Deleuze y el problema de la inmanencia. *Revista Científica Guillermo de Ockham*. 14 (2), 33-41.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2007). Inmanencia una vida. En Rodríguez, F. y Giorgi, G. (comp.) (2007). *Ensayos sobre biopolítica: Excesos de vida*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1998). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos. Mesetas.

- Descartes, R. (2011). *Descartes*. Madrid: Gredos.
- Ehrenreich, B. (2011). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Madrid: Turner.
- Espinoza Lolas, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*. Madrid: Akal.
- Espinoza Lolas, R. (2019). El mejor discípulo de Hyppolite: Deleuze, el hegeliano. *La Deleuziana*. 3-11.
- Fernández, C. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
- Ferreyra, J. (2017). Hegel y Deleuze: filosofías de la naturaleza. *ARETÉ Revista de Filosofía*. 39(1), 91-123.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del Sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI editores
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gandhi, L. (1998). *Postcolonial theory: a critical introduction*. Nueva Gales del Sur: Allen & Unwin.
- Hardt, M. (2005). *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós.
- Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. (1807/1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (1812/1982). *Ciencia de la lógica*. México: Ediciones solar.
- Hegel, G. W. (1821/1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

- Heidegger, M. (2005). *Hegel*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Honneth, A. (2005). Una patología social de la razón: acerca del legado intelectual de la teoría crítica. En Leyva, G. (Ed.) (2005). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Houle, K y Vernon, J. (2013). *Hegel and Deleuze: together again for the first time*. Illinois: Northwestern University Press.
- Hyppolite, J. (1974). Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Barcelona: Península.
- Hyppolite, J. (1987). Lógica y existencia. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Iglesias, S. (1981). *Principios del método de la investigación científica*. Ciudad de México: Editorial Tiempo y Obra.
- Kant, I. (2009). Crítica de la razón pura. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- León, E. A. (2017). El concepto de sujeto en Hegel y Deleuze. *Revista Academia & Derecho*. 8 (15), 183-200.
- Lifante, S. [Quetzal]. (2019, Septiembre 27). *Ovejas Eléctricas: Cómo Disney canibaliza la industria cultural*. Recuperado de <https://youtu.be/Qz9ZGTTKF8w>.
- Marx, K. (2011). *Manifiesto del partido comunista*. Ciudad de México: Centro de estudios socialistas Carlos Marx.
- Mead, G. H. (1993). *Espíritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós.
- Morlino, L. (2014). *La calidad de las democracias en América Latina*. San José, Costa Rica: IDEA.

- Nietzsche, F. (1972). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1985). *La ciencia jovial: "La Gaya Scienza"*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
- Popper, K. (1983). *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.
- Ramírez, P. (2009). Individuar. De cristales, esponjas y afectos. En Simondon, G. (2009). *La individuación: a la luz de las nociones de fuerza y de información*. Buenos Aires: La cebra/Cactus.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Reyes, R. (2014). Deleuze contra Hegel: The Rupture of the Dialectics towards Non Conceptual Difference. *Kritike*. 8(2), 119-138.
- Schutmaat, A. [Alvinsch]. (2018, febrero 14). *Lo que hace a residente genial*. Recuperado de <https://youtu.be/-7EXa-o85zs>.
- Simondon, G. (2009). *La individuación: a la luz de las nociones de fuerza y de información*. Buenos Aires: La cebra/Cactus.
- Vonnegut, K. (1972). *Slaughterhouse-five*. Londres: Panther Books.
- Vygotsky, L. (1995). *Pensamiento y lenguaje: Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Buenos Aires: Ediciones Fausto.
- Widder, N. (2013). Negation, Disjunction, and a New Theory of Forces: Deleuze's Critique of Hegel. En Houle, K y Vernon, J. (2013). *Hegel and Deleuze: together again for the first time*. Illinois: Northwestern University Press.

Zourabichvili, F. (2004). *Deleuze una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.

Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires, Paidós.