

Elementos para una reconstrucción del problema del conocimiento en la
lectura deleuziana de Nietzsche

Gabriel Martín Torres
(UNNE)

Recibido: 26/07/2012

Aceptado: 25/08/2012

Resumen: Una primera aproximación a la filosofía deleuziana puede llevar a considerar que el problema del conocer se encuentra cuando no ausente cancelado, en tanto el saber supone indefectiblemente una modalidad limitada de todo el pensamiento. Sin embargo, si bien en el desarrollo de la obra de Deleuze se exhibe efectivamente una profunda crítica a la concepción del conocimiento que se considera dominante en la historia de la filosofía, es posible considerar que dicho movimiento crítico no sólo no elimina por completo el problema del saber sino que contempla elementos con los cuales es posible reconstruir una concepción del conocimiento alternativa a la tradicional.

En tal sentido, el presente escrito intenta precisar la articulación entre nociones que integran el tratamiento conferido a la problema del conocimiento que Deleuze reconstruye en el marco puntual de su lectura de la obra de Friedrich Nietzsche. Para tal motivo, se procederá a exponer especial atención a los componentes ontológicos que sustentan lo que puede llamarse gnoseología del empirismo superior o pluralismo que Deleuze localiza en Nietzsche, entre los que se destacan la temporalidad de lo existente y la naturaleza de la determinación de la diferencia.

Abstract: A first approach to Gilles Deleuze's philosophy might generate the impression that the problem of knowledge is if not absent at least cancelled due to the fact that knowledge is regard as an inevitably limited form of all thought. Nonetheless, even though Deleuze's Works displays indeed a profound critic of what is considered

as the dominant conception of knowledge history of philosophy, it is possible to suppose that such a critic not only doesn't discard entirely the problem of knowledge but it also contains elements that might allow a reconstruction of an alternative conception.

Thus, this article aims to precise the juncture of a number of notions that comprise the treatment given to the problem of knowledge that Deleuze reconstruct in the specific case of his reading of Friedrich Nietzsche's works.

In order to that, a special emphasis will be stressed in the ontological components that sustain what might be called the theory of knowledge of superior empiricism that Deleuze localize in Nietzsche. Among such factors it can be mentioned the temporality of the living as well as the condition and determination of difference.

1. Introducción

Una primera aproximación a la filosofía deleuziana puede llevar a considerar que el problema del conocer se encuentra cuando no ausente cancelado, en tanto el saber supone indefectiblemente una modalidad limitada de *todo* el pensamiento. Esto puede resumirse en la idea según la cual una filosofía que afirme la realidad del cambio y de la diferencia en toda su radicalidad se ve obligada a considerar a las formas ideales mediante las cuales se re-presenta esa realidad plural y deviniente como entidades necesariamente empobrecedoras y reductoras de la genuina potencia de la existencia.

Sin embargo, si bien en el desarrollo de la obra de Deleuze se exhibe efectivamente una profunda crítica a la concepción del conocimiento que se considera dominante en la historia de la filosofía, es posible considerar que dicho movimiento crítico no sólo no elimina por completo el problema del saber sino que contempla elementos con los cuales es posible reconstruir una concepción del conocimiento alternativa a la tradicional. Es así que el presente escrito intenta contribuir al desarrollo de esta cuestión exponiendo esquemáticamente una serie de elementos que integran el tratamiento conferido a la problema del conocimiento que Deleuze re-construye en el marco puntual de su lectura de la obra de Friedrich Nietzsche.

La atención concedida a la potencialidad del pensamiento en vistas de la magnitud de la dimensión afectiva y práctica de la vida señalan que un tópico presente en esta lectura es la actualización del proyecto de disponer el saber para contribuir a la optimización entendida como liberación de las formas de vida de aquellas condiciones que la limitan.

2. El sustento ontológico perspectivismo nietzscheano: repetición e imposición en la idea de conocimiento como ilusión

Según Deleuze, el objetivo de la obra de Nietzsche fue introducir las nociones de sentido y valor en el campo de la filosofía. Esta medida implica profundizar toda concepción pluralista de lo real ya que, por un lado, por sentido de una cosa Deleuze concibe la relación entre ella y la fuerza que la posee y, debido a que el ser de la fuerza es plural, todo sentido es múltiple.¹ Por otra parte, este pluralismo se profundiza al considerar a la jerarquía de la relación entre las fuerzas como la condición axiológica (la voluntad o valoración) de la cual deriva el valor de todo valor o de modo de ser.²

Sobre esta base conceptual, según Deleuze un aporte fundamental de Nietzsche fue haber elucidado una superación del proyecto crítico kantiano, cuya consecuencia es permitir la emergencia de un empirismo superior. Tal superación consistía en concebir a la voluntad como un principio genético interno de determinación (el cual se metamorfosea junto con su objeto), siendo así posible oponer a la síntesis general y abstracta del kantismo una síntesis plenamente immanente y singular (único principio capaz de realizar el proyecto de la crítica).³ Esta superación del kantismo tiene como mayor móvil resolver el problema que planteaba

¹ “No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple...”. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Trad Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 2008, p. 11

² Cfr. *Ibíd.*, p. 8. “...el sentido de una cosa es la relación entre esa cosa y la fuerza que la posee, el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresa en la cosa en tanto que fenómeno complejo”. *Ibíd.*, p. 16

³ Cfr. *ibíd.*, p. 130

su descendencia: la dialéctica hegeliana y su íntima tendencia a negativizar la diferencia.⁴

En la reconstrucción que realiza Deleuze de la obra nietzscheana (prácticamente inseparable de la exposición de la rivalidad mantenida con Kant) el concepto de conocimiento adquiere relevancia en la medida en que es una instancia necesaria dentro del programa más vasto de transformación de lo que el francés llama “imagen del pensamiento”.

En la sección “La crítica” Deleuze señala, aludiendo al perspectivismo de Nietzsche, que el conocimiento es una falsificación: “No hay ilusiones del conocimiento, sino que el propio conocimiento es un error, una falsificación.”⁵ Esta concepción puede tener un primer desarrollo atendiendo a la articulación entre contenidos de la ontología implicada en el eterno retorno y la doctrina de la voluntad de poder. Dentro de esto, es factible considerar que la condición *falsificadora* del conocimiento deriva (principalmente) de dos conceptualizaciones sostenidas por Deleuze en esta obra:

1-concebir al ser yuxtapuesto o asimilado al devenir y al regresar como la esencia de tal relación

2-considerar a la *transformación* como la primera definición de la actividad.⁶

Teniendo en cuenta el primer punto, es posible suponer (desde una perspectiva eminentemente especulativa) que la condición falsificadora del conocimiento se deriva de la impugnación de todo esencialismo atemporal o inmovilismo presente en el aspecto cosmológico de la doctrina del eterno retorno. Básicamente, la yuxtaposición entre ser y devenir y la consideración del retornar como fundamental aspecto de éste último conduce a considerar que toda identidad deriva de un diferencia elemental. La identidad en el tiempo (es decir, que permanece en el tiempo)

⁴ *Ibíd.*, p. 126.

⁵ *Ibíd.*, p. 129.

⁶ “El poder de transformación, el poder dionisiaco, es la primera definición de la actividad.” *Ibíd.*, p. 64.

no se corresponde con una instancia que persista inmóvil en su repetición, idéntica sí misma en el devenir, sino que se dice de la repetición misma: “en el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere.”⁷ Esto implica que no hay ninguna dimensión de los entes reales u objetos de la experiencia al margen del cambio.

Respecto al segundo punto (la consideración de la actividad como transformación), la falsificación propia del conocimiento cabe inferirse del carácter creativo propio de determinadas fuerzas que (en conjunto con la mencionada concepción del tiempo) adquiere en este análisis un rango ontológico. Unas páginas siguientes a la mencionada afirmación sobre el conocimiento Deleuze sostiene citando a Nietzsche que la vida tiende a engañar, confundir, deslumbrar, disimular y cegar.⁸ Al precisar el pluralismo nietzscheano Deleuze señala que la diferencia entre las fuerzas no es sólo cuantitativa sino cualitativa, consistiendo esta distinción en la tendencia a la imposición en las fuerzas activas y a la adaptación y conservación en las fuerzas reactivas. Ante esto, la citada falsificación puede interpretarse como un exponente de la cualidad activa de los seres vivos, como es el caso de extender un dominio tomando como objeto de repetición una cierta positividad, donde se encubre lo artificial de dicha duplicación (o más específicamente, la diferencia en la repetición) a través de la simulación de un desarrollo natural o de una continuidad.⁹ Esa positividad repetida es el sentido de la cosa sobre la que se expande un dominio, ya que (como había

⁷ *Ibid.*, p. 69. Más adelante Deleuze agrega: “Al utilizar la expresión ‘eterno retorno’ nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple. En otros términos, la identidad en el eterno retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve, sino al contrario el hecho de volver por el que difiere”. *Ibid.*, p. 72

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 136.

⁹ “...una nueva fuerza no puede aparecer y apropiarse de un objeto más que adoptando, en su momento inicial, las máscaras de las fuerzas precedentes que ya la han ocupado. La máscara o la astucia son algo más que leyes de la naturaleza, o sea algo más que una máscara o una astucia. La vida, en sus comienzos, debe imitar la materia para ser únicamente posible. Una fuerza no sobreviviría si no tomara en préstamo la faz de las fuerzas precedentes con las que lucha.” *Ibid.*, p. 12.

señalado antes Deleuze) el sentido es precisamente la expresión de una relación de sometimiento.¹⁰

Lo que resulta necesario remarcar en este punto es que si se considera esta tendencia a simular o falsificar como una expresión de las fuerzas activas de la vida, tal expresión consiste para Deleuze en una elemental creación, en la plasmación de formas *inéditas* coextensiva a toda dominación: “Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias”.¹¹ Concretamente, la expresión de una cosa no es el develamiento de una entidad previa al ejercicio de las fuerzas vinculadas a ella (es decir, la exposición de una identidad) sino un movimiento de exteriorización o extensión en el cual se genera una novedad.¹²

¹⁰ “Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella.” *Ibíd.*, p. 10

¹¹ *Ibíd.*, p. 63

¹² Deleuze señala que esta concepción del conocimiento Nietzsche la tomó de Schopenhauer (en un gesto de superación del kantismo que supuso una distancia entre éste último y la dialéctica), ya que lo que el primero llamaba “ilusión” o “falsedad” tuvo su antecedente en la irrealidad asignada a la representación por parte del segundo.

Schopenhauer había hecho de la voluntad la esencia de todas las cosas que al querer su representación (entendida como su objetivación o apariencia ante una conciencia) quería su misma negación. De este modo se llegó a tensar al máximo la distinción sensible-suprasensible (con la esencia concebida ahora como la interioridad del mundo), haciendo del mundo mera apariencia, reduciendo lo sensible a una representación y como tal a una ilusión. “Al hacer de la voluntad la esencia del mundo, Schopenhauer sigue entendiendo el mundo como una ilusión, una apariencia, una representación.” *Ibíd.*, p. 119. (Esto implica agudizar el sufrimiento ligado a la (afirmación de la) contradicción). A su vez, es posible señalar que esta posición deriva de la concepción dialéctica del Yo.

La doctrina de la voluntad en Schopenhauer constituyó el máximo desarrollo de las implicancias de una línea teórica que deriva de Hobbes y Hegel, cuyo rasgo saliente es la identificación entre voluntad y representación. En este contexto, “la relación entre poder y representación es tan íntima que cualquier poder es representado, y cualquier representación, es la del poder”. *Ibíd.*, p. 114. Tal asociación concibe a la voluntad de poder como si quisiera el poder siendo éste el motivo de una comparación (representable): “el poder es objeto de una representación, de un *reconocimiento* que supone materialmente una comparación de conciencias”. *Ibíd.*, pp. 114-115. (“El célebre aspecto dialéctico de la relación señor-esclavo, en efecto, depende de esto: que aquí el poder es concebido, no como voluntad de poder, sino como representación del poder, como representación de la superioridad, como reconocimiento por ‘uno’ de la superioridad del ‘otro’. Lo que quieren las voluntades en Hegel, es hacerse *reconocer* su poder, *representar* su poder.” *Ibíd.*, p. 19). De este modo, el carácter irreal que Deleuze advierte en la doctrina schopenhauriana de la voluntad puede interpretarse como la condición relativa o accidental de los objetos del pensamiento en la medida en que se asume que la conciencia no cuenta con un valor existencial intrínseco. Esto puede suponerse de la expresión de Hegel (mencionada por Deleuze) según la cual la irrealidad de la situación del señor se debe a que su reconocimiento depende del esclavo. Cfr. *ibíd.*, p. 118.

3. La dramatización del concepto de verdad: superación de la abstracción, y preludio a una nueva imagen del pensamiento

La concepción del conocimiento como ilusión contrasta notablemente con el trascendentalismo kantiano, por lo cual el grueso de las alusiones al conocimiento en esta obra se encuentra concentrado en la tercera sección, “La crítica”, cuyo desarrollo hace intervenir directamente la rivalidad Nietzsche-Kant. Atendiendo al análisis deleuziano, es factible considerar que la clave del carácter fallido del proyecto crítico kantiano se localiza en la pervivencia de un “empirismo ingenuo” dentro de su filosofía trascendental. Concretamente, en la conservación en Kant de una concepción de lo real dentro de su determinado concepto de verdad.

Kant se había propuesto llevar a cabo una crítica total y positiva pero tales aspiraciones fracasaron básicamente al hacer de la crítica una justificación de lo criticado.¹³ Eso consistió en reconocer los derechos de lo criticado, teniendo por objeto de denuncia sus usurpaciones y malos usos de las facultades.¹⁴ A partir de esto la crítica se conforma con juzgar y corregir los diversos exponentes del conocimiento, de la moral y la religión.¹⁵

Debido a que este modelo de crítica resulta estar notablemente ligado a los valores ya establecidos (o también, limitado a los hechos), para Nietzsche el principio

¹³ Es posible suponer que la clave de la crítica deleuziana al kantismo (al menos en lo relativo a esta obra) reside en la cuestión de la limitación.

Kant había diseñado una crítica de la razón pura a través del establecimiento de los principios del conocimiento *a priori* y, al mismo tiempo, de la fijación de los límites a la razón. Su utilidad era principalmente negativa ya que servía a la depuración de la razón más que a su ampliación. Siendo la metafísica estéril como ámbito del conocimiento, sólo la crítica podía disolver el engaño que conlleva la profunda afinidad que existe entre la razón y las ideas trascendentales, ya que es ella el camino hacia el descubrimiento del carácter ilusorio de los frutos de la metafísica. Cfr. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 684 y ss. De este modo el carácter positivo, la potenciación que la crítica realiza del pensamiento surge principalmente de su acción limitativa. La crítica indica que “...la destinación propia de [la razón] es servirse de todos los métodos y de los principios de ellos sólo para indagar la naturaleza hasta lo más íntimo de ella, de acuerdo con los principios de unidad posibles, entre los cuales el de los fines es el más importante; pero nunca para pasar por encima de los límites de ella, fuera de los cuales no hay, *para nosotros*, nada más que un espacio vacío”. *Ibíd.*, p. 735

¹⁴ “el carácter incriticable de cada ideal permanece en el centro del kantismo como el gusano en la fruta: el verdadero conocimiento, la verdadera moral, la verdadera religión.” Op cit. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, p. 127

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 127-128

de una crítica total reside en la asunción del conocimiento como ilusión: no hay hechos o fenómenos morales, sino una interpretación moral de los fenómenos.¹⁶ Esta crítica perspectivista se consume en la dramatización del concepto de verdad, que consiste en el procedimiento de indagar en el “tipo” y en los móviles de quien que quiere la verdad. Tal proceder implica una ruptura con la abstracción de la clásica “voluntad de verdad”, la cual supone de por sí una relación (de derecho) entre verdad y pensamiento.¹⁷ Deleuze sostiene que es a partir de este método de dramatización que Nietzsche supera la metafísica.

Esta dramatización arroja como primer resultado que quien quiere la verdad desprecia el mencionado poder de lo falso propio de la vida: “El mundo verídico no es separable de esta voluntad, voluntad de tratar el mundo como apariencia”.¹⁸ De este modo, “la oposición entre el conocimiento y la vida, la distinción de los mundos, revelan su verdadero carácter: es una distinción de origen moral, una *oposición de origen moral*”.¹⁹ Esta oposición moral es a su vez sintomática, ya que tras ella se encuentra otra oposición. Como segundo resultado se indica que quien quiere otro mundo quiere que la vida reniegue de sí misma y se vuelva contra sí misma. Se trata de una contradicción religiosa o ascética.²⁰ Pero esto también es un síntoma.

Hasta este punto el pasaje que exhibe la dramatización es el de la posición especulativa (querer la verdad en sí misma) hacia la oposición moral (contraponer vida-conocimiento en el anhelo de un mundo mejor), y de esta última a la contradicción ascética (la vida contra la vida, como puente al mundo superior). Lo que se revela como invariante en ese desarrollo es la voluntad de nada en alianza con las

¹⁶ Cfr. *ibíd.*, p. 129. Desde el punto de vista de las consecuencias, esta contraposición de principios Deleuze la expresa como la oposición entre la inspiración genealógica (la gran política) de Nietzsche y la inspiración judicial (compromiso de juez de paz) de Kant. Cfr. *ibíd.*, p. 133

¹⁷ En este marco, se evita relacionar la verdad con una voluntad concreta (con el *tipo* que corresponde al hombre de saber). Cfr. *ibíd.*, pp. 134-135

¹⁸ *ibíd.*, p. 136. Citando a Nietzsche, Deleuze sostiene que la vida tiende a engañar, confundir, deslumbrar y cegar. Es posible considerar que como primerísima consecuencia de esta dramatización se encuentra la afirmación de la condición creada de “lo verdadero”, que se contrapone a la tesis según lo cual lo verdadero existe en sí mismo y por eso puede ser descubierto. Este carácter creado se infiere de la cualificación propia del concepto verdadero: “El concepto verdadero cualifica un mundo como verídico”. *ibíd.*, 135

¹⁹ *ibídem*

²⁰ *ibíd.*, p. 136

fuerzas reactivas o ideal ascético,²¹ ideal que consiste en su tercer momento como también en el conjunto de ellos (el sentido y valor de los primeros). Tal voluntad es quien anima desde el principio todos los “valores superiores” de la vida (es el aliado de las fuerzas reactivas en su triunfo): “Esta voluntad de negar la vida define el ‘valor’ de los valores superiores”.²² Esto reside en que lo que quiere el hombre del ideal ascético es la vida limitada, empequeñecida.

Según Deleuze la ruptura del desarrollo de este ideal se encuentra en el regreso al punto de partida: la posición especulativa o la verdad en sí, ya que desenmascarar al ideal ascético requiere plantear la voluntad de verdad, es decir interpretarla y evaluarla.²³ Este es el momento anterior al reascenso respecto del descenso de la genealogía, momento de sentir de otra manera. Si bien hay una búsqueda de conocimiento en este proceso descendente,²⁴ lo que se busca es un concepto de verdad que presuponga una voluntad totalmente distinta, incluyendo en esto a la voluntad de lo verdadero. (Debido a que el movimiento genealógico tiene su imagen invertida en la evolución, se puede presentar el pasaje de la religión a la moral, y de la moral a la ciencia como un progreso.²⁵ Esto ocurrirá en tanto se pregunte *qué es* el ideal ascético y mientras se le pregunte a él).

Más adelante, Deleuze señala que lo que oculta la imagen dogmática del pensamiento es el trabajo de las fuerzas establecidas que determinan el pensamiento como ciencia pura, “el trabajo de los poderes establecidos que se expresan idealmente en lo verdadero tal como es en sí”.²⁶ Ante esto, lo que una nueva imagen del pensamiento señala es que:

²¹ “La voluntad de la nada y las fuerzas reactivas, estos son los dos elementos constituyentes del ideal ascético”. *Ibíd.*, p. 137

²² Cfr. *Ibíd.*, p. 137

²³ “Entonces el ideal ascético está en la calle, desenmascarado...” , lo que Nietzsche quiere decir en esto es que “el planteamiento de la voluntad de verdad (su interpretación y evaluación) debe impedir al ideal ascético hacerse reemplazar por otros ideales que le prolongarían bajo otras formas” *Ibíd.*, p. 140

²⁴ Deleuze sostiene que en la denuncia del ocultamiento del ideal ascético en la voluntad de verdad “también nosotros somos los ‘verídicos’ o los ‘buscadores de conocimiento’”, pero advierte que no se trata de reemplazar dicho ideal por el ideal de verdad, sino de destruir por completo el primero para dar con otro ideal, en otro emplazamiento. Cfr. *Ibíd.*, pp. 140-141

²⁵ “las fases genealógicas que hemos recorrido, de la verdad a la moral, de la moral a la religión, pretenden hacérsela descender a grandes pasos, la cabeza gacha, con el pretexto de la evolución” *Ibíd.*, p. 139

²⁶ *Ibíd.*, p. 147

1-Su elemento no es lo verdadero, sino el sentido y el valor. Sus categorías no son lo verdadero y lo falso sino lo *noble* y lo *vil*, lo *alto* y lo *bajo* según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento. El concepto de verdad se determina en función de una tipología pluralista, y esta a su vez comienza con una topología (coordenadas). Lo que se busca es saber a qué *región* pertenecen errores y verdades dados, y su *tipo*, quien las formula y concibe.²⁷

2-El enemigo del pensamiento no es el error (o fuerzas extrañas al pensamiento), sino la estupidez (estructura del pensamiento como tal): ella expresa por derecho el sinsentido del pensamiento. El papel del pensamiento es llevar a cabo una “crítica de la estupidez y la bajeza” contemporáneas, desde una intemperividad.

3-Pensar ya no es el ejercicio de una facultad natural, aislada y autosuficiente, turbado siempre por una exterioridad. Es la actividad del pensamiento (la afirmación del pensamiento), su acontecimiento extraordinario. Para que alcance un devenir activo, debe sufrir la violencia que lo obligue a elevarse a esa potencia: la cultura como adiestramiento y selección (*paideia*), que se opone al ideal del método.²⁸

En la preliminar profundización de una alternativa del pensamiento, Deleuze sostiene que una primera matriz de este dogmatismo se encuentra en el socratismo. Según este autor, Nietzsche rechazó la disposición socrática de los elementos vida-conocimiento-pensamiento, donde la vida está al servicio del conocimiento (lo que supone un devenir reactivo de *la* vida) y el pensamiento al servicio de la vida (lo que implica la generalización de esta vida reactiva). En función de esto Deleuze señala que el conocimiento es el mismo pensamiento pero sometido a la razón, y el instinto de conocimiento es el pensamiento dominado por la reacción. Esto es así ya que es la limitación, las fuerzas reactivas, lo que pasa a reinar en cada ámbito: “...son los mismos

²⁷ “Someter lo verdadero a la prueba de lo bajo pero, al mismo tiempo, someter lo falso a la prueba de lo alto: esta es la tarea de realmente crítica y el único medio de reconocerse en la ‘verdad’”. *Ibíd.*, p. 149

²⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 152-153

límites que el conocimiento racional fija a la vida, pero también que la vida razonable fija al pensamiento; la vida está sometida al conocimiento al mismo tiempo que el pensamiento está sometido a la vida”.²⁹

Ante esto, lo que Nietzsche proyectó básicamente fue una crítica del conocimiento mediante la cual hacer ingresar pensamiento y vida en un mecanismo de progresiva afirmación a partir de una mutua estimulación:

Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que opone a la vida, establecer un pensamiento que *afirmaría* la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida.³⁰

En este devenir, el pensamiento se haría activo, dejando de ser una razón, y la vida se haría afirmativa, dejando de ser reacción. El primer tramo se deriva de la liberación de la vida de los límites del conocimiento, por lo cual la ruptura con el gobierno del conocimiento hacia la vida es lo que potencia el pensamiento. La segunda expresión (devenir afirmativo de la vida) surge de la superación del pensamiento respecto de la vida conservadora. Es por esto que el significado de pensar aquí estipulado es descubrir, inventar nuevas condiciones de vidas.³¹ Según Deleuze esta afinidad entre pensamiento vida es la esencia del arte.

Ya en la exposición de la contraposición Kant-Nietzsche relativa a la crítica, Deleuze había señalado que la faceta genealógica que se opone a la de la legislación concibe por juzgar valorar e interpretar, y esto es a su vez crear los valores.³² La mencionada especificidad del método de dramatización puede entonces exponerse sintéticamente señalando que la interpretación y la valoración crean el sentido y el valor de aquello que interpretan y valoran.

A partir de una concepción del arte como más alto poder de lo falso (y de una interpretación de la *apariencia* no como negación de lo real sensible sino como

²⁹ *Ibíd.*, p. 142

³⁰ *Ibíd.*, pp. 142-143

³¹ *Cfr. ibíd.*, p. 143

³² *Cfr. ibíd.*, p. 133

selección de lo falso), la verdad adquiere la significación de realización del poder, elevación a la mayor potencia. Se establece así una ecuación según la cual la vida de los artistas equivale a la búsqueda del conocimiento, y esto a su vez a la invención de nuevas posibilidades de vida.³³

4. La radicalización del constructivismo en la gnoseología del empirismo superior

Teniendo en consideración lo anteriormente expuesto, es posible retomar los dos contenidos mencionados al principio del desarrollo: la prioridad de la diferencia respecto a toda identidad en virtud de la regencia del devenir sobre el ser y la manifestación de esta jerarquía en la tendencia de los seres vivos a la creación de formas, a fin de precisar las implicancias para la concepción del “conocimiento” expuesta en esta obra:

1. La actividad de conocer no consiste en la representación de un único aspecto o forma privilegiada de un objeto o cosa, sino en la repetición de las impresiones o trazas que constituyen una nueva entidad, una forma creada. La noción de representación implica una limitación de los atributos básicos de la realidad, ya que supone un pensamiento que refleja un único aspecto determinante de una cosa cualquiera que se mantiene igual a sí mismo, y que retiene tal aspecto al margen del devenir (absteniéndose de imprimir una actividad en tal proceso, es decir, de crear una nueva imagen).

La ontología y lógica esbozada en esta obra no descarta la idea de una cualificación en la diferencia propia de todo ente sino que es justamente un propósito recuperarla. Esto es así ya que Deleuze estipula (haciéndose eco de Nietzsche) que una cosa tiene en su sentido lo que puede considerarse su “aspecto fundamental”; por lo cual la complejidad de lo real no se abandona en la postulación de una igualdad o indiferencia entre lo aparente y lo determinante.³⁴

³³ Cfr. *Ibíd.* p. 145

³⁴ “A la dualidad metafísica de la apariencia y de la esencia, y también la relación científica del efecto y la causa, Nietzsche opone la correlación de fenómeno y el sentido.”. *Ibíd.*, p. 10

Este aspecto o dimensión determinante difiere del concepto de esencia en al menos dos puntos: no se considera que exista un solo sentido para toda cosa, siendo el sentido siempre múltiple; y tampoco se trata de una existencia al margen del cambio, siendo producto de una creación y estando afectado por un devenir.³⁵

2. El conocimiento (como producto) no implica una relación de semejanza entre una cosa o conjunto de cosas y la correspondiente forma o imagen creada sino una disparidad o heterogeneidad insuprimible. En la medida en que se establezca una cierta semejanza o correspondencia fiel entre el objeto de conocimiento y el conocimiento propiamente la experiencia de esa semejanza tendrá lugar en el encubrimiento de tal heterogeneidad básica.

En consecuencia, la concepción de conocimiento como ilusión consiste en la asunción del carácter construido de la imagen que se tiene de un objeto dado. Es factible suponer que si en sus orígenes post-kantianos tal carácter revistió una valoración negativa, al concebirse como “forma aparente”, esto se debió a que la condición relativa de los productos del pensamiento se hallaba sometida a la regencia de la identidad por sobre la diferencia especialmente a través de la noción de *limitación*. Concretamente, en el marco del pensamiento representativo la relación está limitada al concebirse toda diferencia como oposición, por lo cual la especificidad o distinción de una diferencia necesita de la oposición a toda otra diferencia para ser tal. Esto implica depreciar la pluralidad y, dentro de esto, el carácter relativo del pensamiento, debido a que su relación no es separable de una dependencia,

³⁵ Esto puede evidenciarse, en principio, en la temprana mención de Deleuze en esta obra (en la primera sección “Lo trágico”) según la cual que el concepto nietzscheano de *sentido* reemplaza la categoría de “esencia” (siendo el fenómeno el reemplazo de la noción de “apariencia”), anunciando así la distancia del pensamiento nietzscheano respecto de la clásica metafísica a la vez que el carácter riguroso y consistente del mismo: “...la evaluación de esto y aquello, el delicado acto de pesar las cosas y los sentidos de cada una, la estimación de las fuerzas que definen en cada instante los aspectos de una cosa y sus relaciones con las demás, todo aquello (o todo esto) revela el arte más alto de la filosofía, el de la interpretación. Interpretar, e incluso valorar, es pesar. La noción de esencia no se pierde en ello, sino que adquiere una nueva significación; porque todos los sentidos no vienen a ser lo mismo.” *Ibíd.*, pp. 11-12.

Asimismo, en la explicitación del método de la dramatización Deleuze retoma esta cuestión: “La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. *Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa*; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas.” *Ibíd.*, p. 110

colocando a lo representado en una posición inferior respecto a la voluntad como principio fundamental (no relativo).

Esta consideración de la diferencia nutre la persistencia de la clásica dualidad metafísica esencia-apariencia. Tal organización conceptual se modifica cuando, en el caso de Nietzsche, no se reduce la diferencia a una oposición. En esta ruptura con la dualidad esencia-apariencia la clave parece residir en la consideración de la diferencia básica existente entre el objeto y la imagen formada, y asimismo en la asunción de la plena positividad de la segunda en tanto no consiste en una forma limitada por una realidad nouménica (es decir, no se trata de una forma existente por debajo de un *posible* nivel que podría desarrollar, especulativamente, pero que por derecho no le cabe).

La afirmación radical del carácter ilusorio del conocimiento es, en principio, correlativa a la negación de la verdad como correspondencia fiel o semejanza entre cosas e imágenes de las cosas. A lo que apunta es a rechazar o disolver la creencia tanto en la identidad de los objetos como en la relación de semejanza entre las cosas y las correspondientes imágenes formadas en un sujeto. Finalmente, en su vertiente afirmativa, el énfasis puesto en la potencia creativa del pensamiento señala la convergencia existente entre dos tipos de disciplinas o prácticas: las actividades científicas y las artísticas.

El empirismo superior que oficia de marco para esta filosofía del conocimiento implica asignar a la sensibilidad un rol determinante en cualquier pensamiento relativo a cuestiones axiológicas (éticas y políticas), y, en rigor, en el pensamiento mismo. Es así que el movimiento de marcar distancia respecto a cualquier variante de abstracción o idealización Deleuze lo ejerció como afirmación y exploración de aquello que se mantuvo tradicionalmente exterior al orden de los conceptos y las ideas, es decir, practicando la ruptura con el culto a la interioridad del pensar. Pero tal aspiración a conectar con un inmediato afuera³⁶ no “vivifica” el entendimiento sin descuidar el

³⁶ “Lo que confiere su estilo a la filosofía es que la relación con el exterior siempre está mediatizada y disuelta por y en una interioridad. Nietzsche, al contrario, basa su pensamiento y escritura en una relación inmediata con el afuera”. DELEUZE, Gilles, “Pensamiento nómada”. En: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Trad. José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2005, p. 325

rigor de los conceptos, e incluso del conocimiento. Es decir, no sería justo ver en este empirismo que Deleuze proyecta una apelación a la pura sensibilidad como nuevo pensamiento, ni tampoco la renuncia a toda forma de conocimiento (declarado como irremisible expresión de nihilismo).³⁷

³⁷ Si Martin Heidegger llegó a localizar en el pensamiento nietzscheano la expresión de una violencia cuyo eje es el hombre (su racionalidad técnico-científica), privando de valor su crítica (fallida al reproducir el platonismo) y condenándola por impositiva (Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*. T II. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona, Destino, 2000, p. 27), Jürgen Habermas encuentra en Nietzsche y en la lectura realizada por Deleuze una deflación de la potencia crítica, el empantanamiento del proyecto ilustrado conducido contra sí mismo (a un callejón sin salida): "...la teoría del poder no puede satisfacer la exigencia de objetividad científica y cumplir al tiempo el programa de una crítica total y por tanto autoreferencial de la razón, que como tal tiene que acabar también afectando a la verdad de los enunciados científicos", HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1989, p. 134

Es posible considerar que en este análisis Habermas reproduce la significación de valor como entidad susceptible de reconocimiento (por una conciencia diferente a la que lo estima). Es así que el problema de la legitimación del valor Habermas la concibe como una cuestión de distribución objetiva de *pretensiones* de valor: "Nietzsche sólo puede, pues, practicar una integral asimilación de la razón al poder negando a los juicios de valor todo *status* cognitivo y demostrando que en las tomas de postura de afirmación y negación que son esas estimaciones valorativas no se manifiestan pretensiones de validez sino puras intensiones de poder". *Ibíd.*, p. 155. El valor resulta una forma que es tomada como objeto de disputas (dirimidas racionalmente, por argumentación), desplazándose así en un espacio necesariamente delimitado cuyo lógica (donde el criterio para la distribución, la racionalidad) tiene que contar con un patrón de medida subyacentemente identitario: la pluralidad de valoraciones debe situarse dentro de un espacio común donde sean mediadas, para conformar así el valor que refleje una universalidad desde su posición particular. Es necesario controlar la diferencia axiológica para establecer una universalidad concreta, pero cuya complejidad (e historicidad) no menoscaba la pujante abstracción al distribuir las diferencias según el supuesto de una medida común (lo que hace posible la concordia entre ellas). La diferencia siempre tiene como límite una identidad aunque no modélica distributiva, equívoca. Suponer que la pluralidad puede ser contenida implica hacer de la diferencia una variabilidad dentro de una identidad que puede dar cuenta de todas ellas.

Para el caso del conocimiento, podría suponerse que Habermas proyecta esta lógica equívoca al caso de la determinación del sentido. Antes que concebir que el campo de expresiones identificado como arte es una manifestación de la potencia ontológica de producción (la diferencia se reproduce), supone que sea hace de la realidad un caso más de expresión artística. Cuando, por el contrario, es la condición productiva elemental lo que se considera que manda por sobre los campos o regiones de la realidad (hasta el caso del arte o del conocimiento), la noción de "arte" o "creación" adquieren una extensión tal que hace necesario distinguir los dominios específicos en los cuales determinadas creaciones se efectúan, siendo ya demasiado vago hablar de creación. Desde una especulación que abreva de la doctrina del eterno retorno, se considera que la determinación del sentido de un fenómeno cualquiera no necesita contar con un criterio exterior al proceso sintético (de creación de su sentido), si a lo que se aspira no es a un reconocimiento (a la producción de un caso particular dentro de una generalidad, o repetición de una diferencia ordinaria) sino a la captación de su singularidad ideal en simultáneo a la creación de una forma nueva: la actualización de su multiplicidad en la materialización de una novedad, en la creación de un acontecimiento.

Es así que lo que Habermas llama estetización ("...Nietzsche entroniza el gusto, 'el sí y el no del paladar', como órgano de un conocimiento allende lo verdadero y lo falso, allende el bien y el mal. Pero estos criterios del juicio estético, de los que pese a todo sigue haciendo uso, Nietzsche no puede legitimarlos porque transporta las experiencias estéticas a un mundo arcaico..." *Ibíd.*, pp. 124-125) no es la remisión a los pareceres de un Yo sino la afirmación de la condición inexorablemente empírica de

En consecuencia, si en el discurso dominante de la filosofía moderna se había establecido como problemática central la cuestión de la determinación de la posibilidad de un conocimiento de la realidad positiva (exterior al sujeto), en Deleuze esta se reformula como explicitación de las modalidades immanentes y singulares de determinación de la multiplicidad. No resulta una inquietud a resolver la posibilidad del conocimiento de los fenómenos reales en tanto se lo considere como una repetición idéntica de estos, sino el modo de construcción y selección de interpretaciones. En este punto se realiza un pasaje del conocimiento en general a la ciencia, entendida como precisa determinación dotada de un criterio de auto-legitimada.

5. Conclusión

En el sobrepajamiento del concepto de conocimiento hacia la noción de creación es factible evidenciar el rechazo de cualquier visión clásicamente contemplativa del saber (como pasividad improductiva del “agente” de ese saber). El hecho de que el conocimiento no sea afirmado sin determinarlo completamente como ciencia o como arte posiblemente pueda ser leído como una señal o efecto del papel clave que desempeña la creación (como movimiento de diferenciación) en el sistema filosófico que Deleuze comienza a desarrollar aquí. Es decir, que el valor y sentido de la práctica de investigar, del conocimiento, sólo puede determinarse positivamente (alcanzar una optimización, un devenir noble), en la medida en que las respectivas producciones asuman plenamente la condensación entre especulación y práctica. La determinación de la cosa, la captación de lo real sólo puede completarse afirmativamente si se despega de toda repetición identitaria, generalizable o

todo conocimiento, y por eso del involucramiento insuprimible de la sensibilidad en la constitución de todo sentido. Pero tal condición constitutiva no anula en absoluto el ejercicio del entendimiento (y de las demás facultades) en el desarrollo de un pensamiento riguroso (provisto de un “método”) que no invoca “fundamentos”, ni míticos ni abstracta o idealmente racionales: el nuevo principio de razón suficiente estipula que la génesis de todo fenómeno no es nunca la participación de una forma exterior, trascendente, sino la determinación singular recíproca y diferencial, la voluntad de poder que califica las fuerzas puestas en relación por el azar. En el pensamiento irracional no hay ni ideas platónicas ni fuerzas míticas; más bien la determinación positiva y progresiva que no necesita confinar el devenir para extraer consistencias del caos.

semejante, cristalizando la multiplicidad virtual en formas singulares de precisos campos simbólicos. La producción de la cooperación (discordante) de las facultades no puede pensarse fuera de una producción práctica.

La distancia con cualquier ideal de sabiduría implica hacer de los productos del pensamiento técnicas o artificios dispuestos para el tránsito de flujos de intensidad. Como señalara en uno de los últimos textos dedicados íntegramente a Nietzsche, el problema de la interpretación debe plantearse como maquinación.³⁸

Por lo cual, es la racionalización del conocimiento (la limitación de su potencia, y la razón concebida como distribución equivocada que proyecta una identidad) lo que se vuelve problemático y no la determinación de lo real en sí. Y si el punto crítico de superación de tal limitación consiste en la conversión creativa de la determinación, se muestra así que es la re-presentación, la repetición con el grado más bajo de diferencia, lo que es denunciado como forma de saber nihilista. De este modo, es posible que todo el esfuerzo de re-crear el *concepto* de conocimiento se echa a perder si no se valora la necesidad de romper con el criterio de representación.

El conocimiento, o la invención de sentidos (la tecnología simbólica) expresa una potencia de transformación cuando logra condensar la especulación y la sensibilidad, la determinación de lo real y la determinación práctica, afectiva. Rompe así la prolongación de lo convenido (la opinión), y deviene algo que no puede preverse ni precisarse desde una exterioridad al proceso de experimentación. Conceptualmente, la universalidad de su efecto es la intensificación de una forma de vida. En este punto puede advertirse el profundo sentido político que reviste la práctica del conocimiento en la concepción que Deleuze esboza en trabajos como éste.

³⁸ “Un aforismo es un juego de fuerzas, un estado de fuerzas siempre exteriores las unas a las otras. Un aforismo no quiere decir nada, no significa nada, no tiene significante ni significado. Estas son formas de restaurar la interioridad del texto. Un aforismo es una relación de fuerzas en la que la última, es decir al mismo tiempo la más reciente, la más actual y provisionalmente la última, es también la siempre *la más exterior*. Nietzsche lo plantea claramente: si queréis saber lo que quiero decir, hallad la fuerza que le da sentido, si es preciso un nuevo sentido, a lo que digo. Conectad el texto con esa fuerza. En este sentido, no hay problema alguno de interpretación de Nietzsche, no hay más que problemas de maquinación: maquinar el texto de Nietzsche, buscar la fuerza exterior actual mediante la cual *transmite* algo, una corriente de energía” Op. cit., DELEUZE, Gilles, “Pensamiento nómada” En: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 326.

Tanto conocimiento como política no se cargan de una cierta potencialidad sin requerir un movimiento de determinación que rompa la ilusión de homogeneidad, forzando a distinguir la singularidad involucrada para poder dar cuenta de la universalidad. La afirmación de la diferencia, lejos de contentarse con una (indiferente) diversidad de fragmentos, sólo encuentra su reproducción en una repetición profunda, en un progresivo despliegue. La multiplicidad es lo uno (lo único), el devenir es lo universal. La diferencia no necesita mediación, interceder entre identidades para ser y reproducirse.