



Deleuze: hay algo que fuerza a militar

DAMIÁN SELCI

(PRESIDENTE DEL HONORABLE CONCEJO DELIBERANTE DE HURLINGHAM - ARGENTINA)

A fines del año pasado apareció, un poco silenciosamente, un gran manual de filosofía: *Introducción en Diferencia y repetición*. El texto, compilado por Matías Soich y Julián Ferreyra, fue escrito por los miembros de *La Deleuziana* y está destinado a pensar unos cuantos conceptos de la obra clave de Deleuze. Lo que sigue no es una reseña del material, sino el despliegue de una resonancia muy presente en dicho volumen: la que emite aquella frase de Deleuze, tan célebre, que dice “hay algo en el mundo que fuerza a pensar”.¹ Sabemos que Deleuze apunta varias cuestiones importantes con esta aseveración. La más importante: exhibir la separación del pensamiento respecto de su presunta afinidad con lo verdadero, *leit motiv* metafísico que Nietzsche habría sido el primero en denunciar. No pensamos porque nos resulte natural, ni porque lo verdadero se parezca aunque sea formalmente a nuestro pensamiento: pensamos bajo la coacción de un encuentro, una intensidad, un acontecimiento, un signo. Hay algo que fuerza a pensar, y sin ese forzamiento nos mantendríamos en nuestro tibio sopor cotidiano, hundidos en el buen sentido o en el sentido común. “El pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, en presencia de lo que «da que pensar», de lo que es para pensar; [...] siempre es por una intensidad que adviene

¹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 215.

el pensamiento”.² Y una intensidad es una diferencia de fuerzas, un *impasse*, una carencia de razón suficiente. De modo que la filosofía surge bajo la figura del acontecimiento, bajo su condición podríamos decir, y por motivos muy puntuales. Con las correcciones del caso, el argumento seguramente vale para Foucault, para Althusser, para Badiou; y algo parecido ha dicho Patrice Maniglier en su polémica con Quentin Meillassoux, cuando subrayó que no se piensa más que por la evidencia de una práctica que “no debería” ser eficaz y, sin embargo, es eficaz.³

Y bien: leyendo el artículo “Intensidad” de Rafael Mc Namara, encontré este inicio:

A pesar de que en la inmediatez de la vida diaria estemos siempre inmersos en el automatismo y la más idiota avidez de novedades. A pesar de que la sociedad de la información [...] ponga toda su empresa en perpetuar, con innegable éxito, un sistema de servidumbre voluntaria. [...] A pesar de todas esas fuerzas que conspiran contra todo pensamiento posible, *Diferencia y repetición* insiste: hay algo en el mundo que obliga a pensar.⁴

Y repentinamente iluminado, o repentinamente malentendiendo todo, escribí con lápiz, arriba, esto: *¡algo que obliga a militar!*

¿A quién le interesa la compatibilidad que podamos descubrir o fraguar entre ciertas frases aisladas de Deleuze y lo que hemos intentado llamar “teoría de la militancia”? Pero es que la obra de Deleuze ha dejado un saldo político todavía ambiguo. Para los interesados en política (es decir, para quienes vivimos en Argentina), Deleuze ha habilitado bastante nítidamente una línea autonomista anti-Estado, basada en centenares de afirmaciones contra la máquina de

² *Ibid.*, p. 223.

³ “Hay un problema filosófico cuando algo que funciona (llamaría a eso una *práctica*) se descubre al mismo tiempo como impensable (en el sentido de que transgrede las normas ordinarias de inteligibilidad). Es en efecto porque algo se *bloquea* en nuestra práctica de alguna cosa [...] que hay filosofía. Sin embargo, este bloqueo no refiere a la práctica en sí misma –ella al contrario ronronea apaciblemente, produce sus efectos regularmente, se muestra operatoria, eficaz, incluso indiferente a nuestra preocupación–. Pero es esta eficacia lo que es increíble –eso no debería funcionar y *sin embargo funciona*”. Maniglier, Patrice, *Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía*, trad. Diego Abadi, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020, p. 83.

⁴ Mc Namara, Rafael, “Intensidad” en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 49-61, p. 49.

captura estatal “molar” y su constante refriega con la micro-política “molecular”. Es menos sabido, pero ya instalado entre los comentaristas de Deleuze, que semejante lectura resulta superficial por cuanto supone un privilegio ontológico de lo virtual sobre lo actual –que la prosa de Deleuze deja entender pero no podría sustentar, so pena de contraer unos molestos “tintes metafísicos” (la expresión es de Pablo Pachilla, sobre quien volveremos). En efecto, algo inmediatamente llamativo del proyecto teórico de *La Deleuziana* es que, sin desmedro de lo virtual, realza la categoría de *actualidad* en la ontología deleuziana, gesto que permite reivindicar inclusive al Estado como respuesta *actual* al problema *virtual* de la vida en sociedad... Sin embargo, lo superficial provoca efectos, efectos muy verdaderos, y la visión generalizada es que Deleuze sólo permite una política movimientista anti-Estado, anti-partido, anti-organización y demás. Encima, está Bartleby murmurando “preferiría no hacerlo” ante cada una de las opciones que ofrece la coyuntura, y esto que está presentado como una salida interesante *podría* significar, también, una especie de apoliticismo estetizado: entre Cristina y el neoliberalismo, elegir... no elegir. ¿Es todo tan básico? Por cierto, en este momento, Deleuze nos parece repentinamente francés, y nosotros nos autopercebimos repentinamente argentinos –la línea anti-estatalista resulta fácil y casi indolentemente compartida por Badiou, Derrida, Rancière, más allá de las supuestamente “importantes” diferencias ontológicas, mientras que acá esas admoniciones contra el Estado nos resultan... ¿*liberales*, es la palabra? ¡También el kirchnerismo nos fuerza a pensar!

Forzados a pensar, forzados a militar. ¿Cuánto se puede tirar de esta cuerda? ¿No estamos forzando demasiado las cosas? Claro, pero por única vez el forzamiento de un argumento sería indiscernible de su curso natural: puesto que *lo que fuerza* tiene que ser (estamos tentados de decir “por fuerza”) distinto a toda razón suficiente, no podría predisponer por completo *aquello forzado*. Hay algo que fuerza, sí, pero la reacción a este forzamiento todavía no la “hay”, y de haberla tendría que estar eximida de toda necesidad: sea cual sea, acabaría por ser contingente. Para aclararlo rápido: si ese algo que fuerza es una *pregunta virtual*, entonces no puede tener una sola, única y necesaria *respuesta actual*. Para abordar este punto hay que intercalar una cita del artículo “Univocidad” de Pablo Pachilla, el primero de *Introducción en Diferencia y repetición*:

La intensidad es, entonces, la *relación* entre lo virtual y lo actual, entre la señal y el signo, pero no es que haya un plano de lo real en términos absolutos que sea virtual y otro que sea actual. Se trata de términos relativos en el sentido de problemas y soluciones: algo es actual en tanto se lo considera como la solución a un problema (virtual), pero eso no quita *ni* que este problema esté constituido por elementos que pueden por su cuenta ser considerados como actuales en tanto soluciones a otros problemas, *ni* que esta solución actual constituya en efecto un problema considerada en otro sentido o en otro momento –es decir, que sea virtual desde otra perspectiva.⁵

Lo virtual y lo actual no son absolutos, son relativos (podríamos decir incluso *perspectivos*). Se ordenan coyunturalmente como problemas y soluciones, preguntas y respuestas, lo que aclara bien la idea del forzamiento como algo opuesto a la razón: un problema exige sin dudas una solución, pero no predispone *cuál* solución, ni que la solución tenga que ser necesariamente *una*. La fuerza explota en

el empuje, en la contusión, pero fuerza no es fundamento; la respuesta a la fuerza no está predeterminada por la fuerza. Y esta indeterminación es lo que permite que ante la pregunta virtual pueda haber diferentes respuestas actuales. Al menos, dos: la filosofía y la militancia. En efecto, ante lo que fuerza a pensar, ¿no habrá otra reacción que la filosofía? Ante el evento, la intensidad, el acontecimiento, ¿se puede hacer otra cosa que filosofar?

Ante el evento, la intensidad, el acontecimiento, ¿se puede hacer otra cosa que filosofar? Por supuesto. Se puede militar. Hay algo que fuerza a militar.

Por supuesto. *Se puede militar*. Hay algo que fuerza a militar. A fin de cuentas, lo que fuerza es un acontecimiento, y un acontecimiento es justo lo otro que la eficacia del fundamento. Hay acontecimientos porque no hay fundamento capaz de ordenar los hechos en una serie causal, porque lo que domina es más bien un principio de razón *insuficiente*. Y este constreñimiento, precisamente por su falta de razón, no podría predisponernos a *una* cosa determinada y sólo una –por ejemplo, pensar filosóficamente, excluyendo a priori otras reacciones, otras respuestas. Digamos que perfectamente nos po-

⁵ Pachilla, Pablo, “Univocidad” en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *op. cit.*, pp. 21-31, pp. 28-29.

dría disponer, no hacia la filosofía, sino hacia la militancia, la teoría de la responsabilidad por la responsabilidad del otro. En definitiva, si la filosofía para Deleuze es una reacción al apremio que impone una intensidad, entonces le cabe el nombre de respuesta actual.⁶ Y es, ciertamente, una respuesta posible. No podría nunca ser la única. Diremos así que la filosofía de la diferencia es una respuesta al acontecimiento, y la militancia es otra, sin que se pueda establecer ninguna jerarquía, puesto que falta el fundamento metafísico, la Idea platónica que permitiría jerarquizar. Escribamos entonces una primera convicción: toda respuesta es *infundada*, es decir, toda respuesta es una *pretensión*.

Filosofía y militancia

La filosofía es una respuesta, pero una respuesta que consiste –un tanto paradójicamente– en *hacer preguntas*. Como es sabido, y como también asevera Deleuze, la filosofía propone problemas, es decir, nuevas preguntas, nuevos campos problemáticos, y nunca meramente soluciones. Tanto peso tiene la pregunta en su filosofía que en *Diferencia y repetición* el ser de la Idea es el ser de lo problemático; y el ser mismo no es uno, y tampoco es lo negativo, sino que es *?-ser*. La evitación de la clausura ontológica no consiste para Deleuze en *negar* cuando el principio de razón suficiente venía derivando, sino en *preguntar* cuando el pensamiento encuentra una intensidad imprevista, dionisiaca, aberrante. Por tal motivo, la filosofía no es un debate, ni un diálogo que contenga preguntas y respuestas. Un filósofo, por ejemplo Kant, no responde a Hume, sino que reelabora el campo de problemas del empirismo, no liquidando la cuestión sino cambiando sus términos. Los problemas, por tanto, no se “resuelven”: se disuelven o se denuncian como seudoproblemas. En este sentido, propondremos que las preguntas de la filosofía son *abso-*

⁶ Citemos de nuevo a Pablo Pachilla: “Lo que Deleuze llama Ideas no son entidades inmatriciales en el reino de lo eterno, sino las tensiones bien reales que producen movimientos, acciones, instituciones y disoluciones; la insistencia en lo real de las problemáticas actuales que llevaron a fabricar una silla como solución al problema de sentarse o a la creación de un Estado como solución al problema de la vida en común; en fin, a la existencia de algo. Pero esto no significa que sentarse o que vivir juntxs no sean cosas actuales consideradas en sí mismas”. *Ibid.*, p. 29. En este carácter *perspectivo* de lo virtual y lo actual nos basamos para decir que la filosofía puede concebirse como una *respuesta* a un problema, a una tensión, a una intensidad, a un acontecimiento.

lutas, porque no están ahí para ser “respondidas” como si se tratara de un examen de la escuela, sino sólo para ser *desarrolladas hasta el final*. La pregunta no busca la respuesta, sino su planteo radicalizado, que pausa la eficacia del fundamento o principio de razón suficiente. Dice Deleuze en su primer libro: “A decir verdad, toda teoría filosófica es un problema desarrollado, y nada más: por sí misma, en sí misma, consiste, no en resolver un problema, sino en desarrollar *hasta el fondo* las implicaciones necesarias de una cuestión formulada”.⁷

¡Cuán prestigiosa parece entonces la filosofía! Si el ser no es afirmación ni negación sino una pregunta, si la Idea es *?-ser*, entonces el hecho actual de preguntar, y de preguntar al máximo, es algo así como desplegar el ser en su forma suprema. La praxis de preguntar se vuelve bastante literalmente una *ontología práctica*. Se da así una situación extraña: el pensamiento no tiene afinidad alguna con lo verdadero, es cierto, pero cuando bajo coacción pregunta por el ser... ¡da con el ser!, y cuando *filosofa* lleva el ser al máximo. ¡Qué buena suerte! El pensamiento no es afín a lo verdadero, pero cuando pregunta da con lo verdadero: la pregunta misma. De hecho, cuando pregunta, crea (o repite) el ser de la Idea. De ahí que para Deleuze pensar (es decir, preguntar) equivalga a crear.

No es raro, en definitiva, que los filósofos le den tanta prioridad a las preguntas. Anotemos de pasada que la militancia no aparece con la *pregunta* absoluta, sino con la *respuesta* absoluta. La noción de *responsabilidad absoluta* es central en todo nuestro planteo, por motivos que descargaremos escuetamente en nota.⁸ Ante el encuentro, evento, acontecimiento, la militancia no podría dedicarse a adoptar

⁷ Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 118.

⁸ Resumiendo mucho, la responsabilidad absoluta militante no supone solamente hacernos cargo del Todo (del devenir, el acontecimiento, la historia o la “herida incorporal” de la que habla Deleuze en *Lógica del sentido*) como si fuese nuestra responsabilidad; también prolonga el campo de la responsabilidad absoluta *por todas partes*. Esto no puede sino efectivizarse en la praxis militante, cuyo contenido es: lograr que todos y cada uno puedan también responder. Se trata de la *responsabilidad por la responsabilidad del otro*. En ningún lugar más que en la política se trata del Otro, se lo piense como se lo piense, como amigo o enemigo, como Levinas o como Lacan. No se trata de mí, que soy un individuo, sino de lo que no es individual o es otro, y de lo que haremos al respecto. En resumen: el otro, para la teoría de la militancia, no es otro a secas, es esencialmente el *otro militante*. Para un desarrollo menos esloganístico, me remito a *La organización permanente* (Selci, Damián, *La organización permanente*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2020).

la forma de lo problemático o la pregunta. Ella debe responder, está ahí para responder, precisamente en la medida en que responder de acuerdo a la razón resulta imposible (dado que, como dijimos, lo que “*fuerza*” es justo una interrupción del principio de *razón*). La filosofía responde (o “recoge”) la interrupción del fundamento volviéndola un problema; la militancia responde a la interrupción pretendiendo pagar por sus consecuencias, a fin de intervenir en ellas. Abreviando, podemos decir que si la militancia es *responsabilidad absoluta*, la filosofía es *preguntabilidad absoluta*; la filosofía no necesita responder porque su preguntar es ya una respuesta al acontecimiento (puesto que se piensa, se problematiza, sólo bajo coerción de una intensidad), mientras que la militancia no necesita preguntar porque *su responder es ya el reenvío del acontecimiento hacia otro militante*, a quien el acontecimiento le llega a su vez como una nueva coacción o convocatoria o *interpelación* y, por lo tanto, como una *pregunta*. O bien como una tensión, como un signo de pregunta: el de la Idea deleuziana, expresada como *?-ser*.

¿Qué logramos con este contraste? Básicamente, salir de cierto esquema canónico que tiende a repartir demasiado tajantemente las tareas de la filosofía y la política, por lo general con una inclinación tácita por la filosofía. Una típica lectura de Deleuze –la que, por lo demás, ponen en cuestión los textos de *La Deleuziana*– asignaría lo virtual para el pensamiento filosófico y lo actual para la política; luego, tacharía lo actual con el mote de “ilusión” (aunque fuera necesaria) y terminaría por dejar al pensamiento filosófico con toda la dignidad de la ontología diferencial y a la política en la casi imposible tarea de ser práctica y simultáneamente no “totalizante” ni “molar” (lo que termina en el autonomismo, o en diversas formas de anti-estatalismo: vivir el movimiento sin institución). Aunque filosofía y política son respuestas, en el planteo deleuziano la filosofía mantiene la apreciable ventaja de *responder a la pregunta con el planteo extremo de la misma pregunta*, desarrollando “hasta el fondo las implicaciones necesarias de la cuestión formulada”.⁹ Esta coherencia o sistematicidad tiene el sutil encanto de encadenar argumentos sin aplicar ningún principio de razón suficiente. ¿De qué modo? Puesto que la pregunta-intensidad sería lo otro de una razón o fundamento metafísico, la mejor manera de responder sería, precisamente, *no*

⁹ Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, op. cit., p. 118.

responder más que desarrollando la pregunta al máximo. Oímos así el eco de Bartleby: dado que la respuesta a la pregunta necesariamente supone la presuposición de una especie de clausura totalizante, ante la conminación a responder, el filósofo de la diferencia murmura “preferiría no hacerlo” para dedicarse en todo caso a que la pregunta lo atraviese y lo fuerce a preguntar, nunca a responder.

La filosofía honra lo virtual actualizándose únicamente como pregunta, y únicamente como pregunta *desplegada al máximo*. ¿Qué es este máximo? El *sistema*, al que Deleuze, por razones profundas, jamás renuncia. En definitiva, mantener viva la cuestión, el cuestionamiento, ¿no es la mejor tarea ética y aún política de la filosofía? ¿Hay algo más ético, más político, que filosofar sistemáticamente a partir de un evento imprevisto, fuera de todo sistema? Por otro lado, la política clásica o de partido... ¿no es acaso el intento “institucional” o apolíneo de domesticar, encauzar, armonizar, el impulso dionisiaco de la intensidad? Parece que hay sistemas buenos (filosóficos) y sistemas malos (políticos). Vayamos al punto: es conocido que Deleuze ha intentado una micropolítica para no caer en la domesticación del acontecimiento; una política que no busque matar la virtualidad en una actualización, que no reseque el devenir en una representación. Pero, ¿cómo hacer una política compatible con la (in)determinación del ser como *pregunta*? Para mal, Deleuze es acá claramente anarquista, y propone una estrategia que nunca totalice, nunca coagule, que no se permita endurecerse ni durar. Lo que significaría: buscar la respuesta mínima para que la pregunta siga viva. Lo que significaría: *una política (asistemática) jerárquicamente subordinada a la filosofía de la diferencia (sistemática)*. La política debe evitar la permanencia en favor del chispazo, eludir la arborescencia en favor del tubérculo, esquivar el sistema y por ende toda *duración*. Si bien a toda desterritorialización le corresponde una reterritorialización, el movimiento de fuga tiene una preeminencia innegable, como ha mostrado Philippe Mengue al señalar “el primado ontológico y axiológico de la desterritorialización”.¹⁰ La propuesta de *La Deleuziana*, que otorga idéntico valor ontológico a lo virtual y a lo actual, es por tanto polémica y completamente sensata. Sensata porque una filosofía no metafísica no podría disponer de criterios para supeditar

el fenómeno al desfundamento. Polémica porque, durante mucho tiempo, los comentaristas de Deleuze han despreciado la dimensión actual, y porque Deleuze mismo parece desechar toda actualización duradera, todo orden, toda organización, todo aquello que haga durar lo que por sí mismo se exime de la permanencia y se define por la fugacidad –es decir, el acontecimiento. Con Deleuze leído de la manera habitual, sólo tendremos entonces un movimientismo y un autonomismo, un desprecio por lo permanente en cualquiera de sus formas, un asambleísmo extático, una mística del relámpago.

Con la teoría de la militancia, este problema se ha resuelto de otro modo, o disuelto: parafraseando a Lacan, *un militante es lo que representa el acontecimiento para otro militante* –representa la coacción inquisitiva de lo virtual (ya que “las preguntas son imperativos”, como dice Deleuze)¹¹ que me exige una respuesta actual, con la conminación extra de que mi respuesta sea, para otro militante, de nuevo, una pregunta. Dicho en otros términos, la militancia tampoco busca asfixiar la pregunta virtual con una tosca respuesta actual que pretendiera ser la última, la final (lo que terminaría siendo, en todos los sentidos, una “solución final”). La política militante no tiene nada que ver con construir totalizaciones imposibles aunque necesarias, como decía Laclau. Su procedimiento consiste en *responder la pregunta re-preguntando a otro*, es decir, dejando trascender la intensidad, reenviando la intensidad a otro, interpelando a otro, tensionando a otro, responsabilizando a otro. Digamos que mientras la filosofía responde desplegando la pregunta-intensidad al máximo hasta alcanzar la *pregunta absoluta* que no requiere respuesta, la militancia responde reenviando la pregunta-intensidad a cada uno, *re-preguntando* a cada uno, encarnando la pregunta para otro, y convocando a todo el mundo a responder. La filosofía híper-despliega la pregunta, pero la militancia la híper-reenvía. Un militante es lo que representa el signo

Parece que hay sistemas buenos (filosóficos) y sistemas malos (políticos). Vayamos al punto: es conocido que Deleuze ha intentado una micropolítica para no caer en la domesticación del acontecimiento; una política que no busque matar la virtualidad en una actualización

¹⁰ Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. Julián Fava y Luciana Tixi, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 130.

¹¹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 298.

(de pregunta) para otro militante. Un militante sólo está seguro de haber sido forzado a militar cuando fuerza a otro a militar, cuando él mismo puede ser la intensidad apremiante para otro. Y sólo está cierto en ese caso porque para el militante se aplica la máxima anti-individualista de Rimbaud: yo es otro. De ahí que la cogitación militante sea heterogenética y autopostulada a la vez: no “pienso, luego soy”, sino *otro milita, luego milito yo*. Como yo es otro, sólo milito si otro está militando, sólo estoy militando si logro en otro el hecho de militar. Hacer política, para la militancia, es crear militantes –y esto, quizá con un impulso no totalmente diferente al que motivó a Deleuze a decir que la tarea de la filosofía era *crear conceptos*.

El pensador del eterno retorno y el militante de la organización permanente

Dijimos antes: toda respuesta es *infundada*, es decir, toda respuesta es una *pretensión*. Puesto que estamos en la época de la desfundamentación, ninguna respuesta actual tiene derecho a invocar racionalidad, buen sentido, afinidad con lo verdadero. Ni la filosofía ni la militancia. El momento más agudamente antiplatónico de *Diferencia y repetición* seguramente concierne a la noción de Idea. Dice Gonzalo Santaya: “El no-ser de la Idea es más bien, dice Deleuze, un (no) ser, un ?-ser, un *extra-ser* que no existe pero que insiste sobre el ser. En este sentido, la Idea es siempre el índice de una paradoja, un desacople, una cesura, una fisura, un punto ciego en la plenitud de «lo que es»”.¹² Una Idea semejante no podría ser nunca la *Idea-criterio* (inteligible) para jerarquizar la participación de los entes en el fundamento, sino la *Idea-problema* (virtual) que tensiona por una respuesta. Por ende, todo lo que existe actualmente es una respuesta, pero no una respuesta fundada (puesto que no hay fundamento) sino una respuesta *infundada*. Es decir, una *pretensión* de respuesta. Deleuze lo escribe con una fórmula fascinante: “La pretensión no es un fenómeno entre otros, sino la naturaleza de todo fenómeno”,¹³ y esto es exactamente el *simulacro*. Vayamos rápido: puesto que de momento somos antiplatónicos, hemos cancelado la *Idea-criterio* inteligible como

¹² Santaya, Gonzalo, “Idea”, en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *op. cit.*, pp. 33-47, p. 33.

¹³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 110.

fundamento de la participación (cuya gradación sería: la Justicia imparticipable, la cualidad de justo como lo participado, los justos como participantes-pretendientes). Por ende, ya no podemos desechar a ciertos participantes como falsos pretendientes. Como la Idea no es el criterio sino la pregunta o lo problemático, entonces todos los pretendientes son igualmente falsos, igualmente verdaderos, igualmente –en todo caso– *producidos*, igualmente *simulacros*. Ya no se trata de ver si tal pretendiente tiene “fundada” su pretensión; ninguno la tiene, porque no hay fundamento, hay desfundamentación. La Idea ya no mide la legitimidad de una pretensión de participación en el fundamento, sino la producción de un simulacro que está más allá de lo fundado o infundado, lo verdadero o lo falso.¹⁴ *La pretensión es entonces siempre satisfecha*: ninguna pretensión es inválida o invalidable, porque ha desaparecido el fundamento que podía servir de ley para la discriminación y en su lugar tenemos la anarquía coronada. No sólo no hay ley contra la pretensión, sino que la única ley es pretender, y la intensidad con que se pretende.

Ahora bien, un par de páginas después Deleuze da un nuevo golpe de efecto: *avanza de la pretensión infundada de los simulacros a la remisión in-finita de los signos*. “La estructura problemática forma parte de los objetos y permite captarlos como signos”.¹⁵ Como todo ente es pretensión, simulacro, está investido por la Idea-problema (“estructura problemática”) y por ende se torna captable como *signo*. La fineza del encadenamiento resulta notable: ningún ente se basta solo, luego no hay ente supremo, luego todo ente *remite* a otro, y *entonces* todo ente es signo, y el mundo un gran enigma (una estructura virtual) de remisiones diferenciales anárquicas. En efecto, para poder remitir a otro que no sea fundamento, es decir, *remitir sin fin*, el signo ya no puede ser el símbolo de una Idea-inteligible, sino repetición de la diferencia misma –una repetición del diferir en sí. Deleuze: “el simulacro es el símbolo mismo, es decir, el signo en tanto interioriza las condiciones de su propia repetición”.¹⁶ Por

¹⁴ Para la crítica deleuziana del platonismo, cf. Bertazzo, Georgina, “Problema” en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *op. cit.*, pp. 133-145. Dicho texto, que vincula la cuestión de los pretendientes platónicos con las preguntas (concebidas a su vez como imperativos), fue crucial en la redacción de este artículo.

¹⁵ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁶ *Ibid.*, p. 115.

cierto, este remitir sin fin ni fundamento es también el *eterno retorno*. “Afirmado en toda su potencia, el eterno retorno no permite instauración alguna de una fundación-fundamento: por el contrario, destruye, devora todo fundamento como instancia que colocaría la diferencia entre lo originario y lo derivado, la cosa y los simulacros. Nos hace asistir a la desfundamentación universal”.¹⁷ Y remitir siempre a otro es justamente lo que hace la militancia: como “yo” es *otro militante*, en la autorreferencia no hago sino remitirme a otro militante, y nadie frena la remisión.

Lo que además nos lleva a una conclusión importante: *toda pretensión es política*.

Pero de pronto, en el vórtice caudaloso de los simulacros, donde nadie podría reivindicar ninguna razón, ninguna originalidad, ninguna ventaja, Deleuze añade: hay alguien que se *hace cargo* del eterno retorno, es decir, de lo inatribuible mismo, del desfondamiento incalculable.

¿Quién? ¿El político? No, el filósofo de la diferencia. “Cada cosa, animal o ser, está llevado al estado de simulacro; entonces, el pensador del eterno retorno [...] puede decir, con todo derecho, que carga él mismo con la forma suprema de todo lo que es”.¹⁸ Quien pueda pensar la desfundamentación –es decir, el ser como Idea-problema y el ente como simulacro-signo– podrá decir que él *responde* por el todo, ya que la filosofía consiste en responder preguntando al máximo; y como el ser es pregunta, responder con el híperdespliegue de la pregunta sería sin lugar a dudas equivalente a *cargar con la forma “suprema” de todo lo que es...* Reencontramos acá la preferencia deleuziana por la filosofía como respuesta a la desfundamentación: si el ser del ente es pregunta, responder preguntando al máximo (*i.e.* hacer filosofía de manera sistemática) es cargar con la forma suprema del ente. Pero así como el filósofo *puede* decir que carga con la forma suprema de todo lo que es, el militante *puede* decir que él carga con la responsabilidad absoluta del reenvío de la pregunta: lo suyo es responder repreguntando a otro para que responda, ser el conductor de una carga que lo trasciende. Por eso, el filósofo es solitario, pero el militante siempre es, al menos, dos: yo y el otro militante.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 115-116.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 116.

Si hay desfundamentación, hay pretensión. Este silogismo no es únicamente deleuziano; posiblemente dependa de la noción de “diferencia ontológica” de Heidegger, que busca desacreditar a cualquier ente que pretenda ser tomado por el ser. Si Deleuze se levanta contra el platonismo es porque éste admite que hay un participante que pretende *ser*, un simulacro que pretende no simular. Por eso, *metafísica = Inocencia*: puesto que todo fenómeno es pretensión, la metafísica sería el discurso de un fenómeno que pretendería-ser, o sea, que pretendería-no-pretender. Digamos: que querría ser *inocente* de su pretensión. De ahí todas las protestas que ha ocasionado, de Kant a Heidegger –a los metafísicos habrá siempre que decirles: ¡ustedes no pueden pretender eso sin más, inocentemente, como si tuviesen algún derecho! ¡Deben responder por su pretensión sin acudir a una racionalidad metafísica donde sustentarla! O bien: ¡lo que ustedes proponen como “lo que es” no resulta ser más que una pretensión! ¡Creyendo hacer ontología, están haciendo *política*! Quizá la gran pregunta filosófica sea: ¿usted puede pretender eso? De ahí al derecho (y a la filosofía del Estado) no hay más que un paso: ¿qué puede *legítimamente* pretender usted? Tal es la razón por la cual la filosofía no sentencia como un oráculo, sino que argumenta como un abogado. La escena platónica de los pretendientes devela el guion elemental del drama metafísico: alguien pretende algo “legítimamente”, es decir, no apelando a la fuerza, sino a la presunta razón, y el filósofo analiza, discurre sobre las razones del pretendiente. Esto es la filosofía, muchas veces: un examen sobre la *legitimidad* de las pretensiones (que para Platón sólo aprobarían los participantes en la Idea, y para la crítica de la metafísica de Kant a Heidegger o Derrida, nadie –ya que pretender-ser, pretender que el ser sea captable como ente presente, sería el error metafísico por excelencia).

Lo que además nos lleva a una conclusión importante: *toda pretensión es política*. Ninguna pretensión puede legítimamente pretender-ser. Las pretensiones no son nunca racionales, nunca están fundamentadas, siempre son políticas, siempre están *haciendo* política. Si quisiéramos buscarlo, el Deleuze ontólogo político debería aparecer no lejos de acá: de la determinación del ser del ente como pretensión. Pero no pretensión de ser (es decir, de participar con derecho, *inocentemente*, en la Idea-criterio inteligible de Platón) sino pretensión sin inocencia, pretensión que deberá responder de sí misma sin auxilio de nin-

guna concordancia con alguna idea trascendente. Y este responder de sí misma de la pretensión, esta *pretensión de responder*, es justamente el rasgo decisivo de la militancia. La militancia nunca se siente comprometida por ley a responder (eso sería la burocracia y su inocencia debida), sino que su compromiso es sin-ley, sin que la materia en cuestión sea en ningún sentido “su asunto”. Ella no alega estar legitimada para responder en aras de alguna idea trascendente que la autorizaría; sólo pretende responder sin el recurso a una garantía externa. Llamaremos a esto *repretensión*: la pretensión, no de ser, sino justamente de que la pretensión no se base en ninguna trascendencia, sólo en la inmanencia. De manera que podemos mejorar la consigna que abrió este párrafo: toda pretensión debe ser pretensión, no de ser, sino de pretender, o sea, pretensión responsable (no inocente), o sea, *toda pretensión debe ser militante*. Lo que finalmente nos conducirá a pensar algo que Deleuze permite pensar mejor que ningún otro: la propuesta *realidad = pretensión = militancia*.

La repretensión

¿Qué es la metafísica, en los términos filo-deleuzianos en que venimos hablando? La pretensión de no pretender. Lo que pretende toda metafísica es que su deducción de la realidad a partir de un “ser” o primer principio (lo que comúnmente se llama un *sistema*) sea justo eso: una deducción “lógica” o “racional”, vale decir, *inocente*. El encadenamiento de las razones necesita ser *necesario*. Necesita que se diga de él: no podría ser de otra manera. Y lo que “no podría ser de otra manera” exime automáticamente de responsabilidad a todo el mundo. Somos inocentes de la salida todos los días del sol, somos inocentes de los juicios analíticos y de las leyes sociales. Lo que vale para la metafísica también vale para la hegemonía que ha teorizado Ernesto Laclau: toda hegemonía es una pretensión-de-ser-una-totalidad-racional, *pero* en verdad no es más que una totalización de tipo retórico. Lo que realmente une las partes del Todo no es una deducción pura ni el autodespliegue del concepto, sino la metonimia sedimentada, es decir, vuelta metáfora.¹⁹ Tal pretensión resulta así deconstruible,

¹⁹ Para un desarrollo de este punto crucial de la teoría posestructuralista de la hegemonía, cf. Laclau, Ernesto, “Articulación y los límites de la metáfora” en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 69-98.

porque una hegemonía, por hegemónica que sea, nunca será racional ni necesaria, sino siempre retórica y contingente. De manera que, para entendernos, podemos presentar la identidad *metafísica = hegemonía*. O bien: cuando la hegemonía logra esconder perfectamente su pretensión y hacerla pasar como un derecho, entonces tenemos una metafísica. La metafísica, es decir, la hegemonía, es un discurso que pretende ser, es decir, que pretende ser “racional” o *inocente*, en breve: que pretende-no-pretender. Otra formulación podría tolerar esta cacofonía: la hegemonía, es decir, la metafísica, es un simulacro que simula no ser un simulacro –una simulación bastante “auténtica”, si es que semejante expresión tiene sentido.

Ahora bien, la militancia, tal como podemos pensarla a partir de Deleuze, es justamente un pretender-pretender. Sería lo contrario de la inocencia “racional”: es responsabilidad absoluta. Para explicarlo de la forma más llana posible, la hegemonía (es decir, la metafísica) *no se hace cargo* de que su ser es pretensión, puesto que es “hegemónica” toda vez que logra disfrazar su mera pretensión de inocente necesidad. Por ese exacto motivo, la hegemonía pretende una cosa descabellada: ¡no pretender! Su insólita petición es existir desde siempre, ser dada, inmemorial, original, no construida. *Hegemonía = metafísica*. Y, por supuesto, pretender-ser es un contrasentido obvio: desde el momento en que pretendo, no soy; y si soy, no necesito pretender. En cambio, la militancia exhibe su carácter construido, azaroso, responsable. Para usar la terminología deleuziana: es un simulacro (como la hegemonía, o como cualquier fenómeno) que no oculta ser simulacro. *Lo que ella pretende, justamente, es pretender sin más, pretender sin fundamento*. Digamos que la militancia *sí se hace cargo* de que su pretensión es infundada, es decir, ni más ni menos que una pretensión. No hay nada inocente en su alegato. Ella pretende precisamente estar pretendiendo. No oculta, no disfraza, curiosamente *no simula*. Pretende responder, es decir, asumir el carácter pretendido del ser.

Simplifiquemos el lenguaje. Está muy claro que esta diferencia entre asumir la pretensión como tal (repretensión) o esconderla (metafísica = hegemonía) coincide perfectamente con la distinción entre los que asumen que hacen política y los que niegan estar haciendo política. Hemos dicho antes: *realidad = pretensión = militancia*. Esta identidad significa que la pretensión (que es el

ser de la realidad) tiene que repetirse/asumirse como pretensión de pretensión, y no negarse como pretensión de no pretensión (o sea, “pretensión de ser”). Cuando el Pueblo de la teoría populista se constituye, pretende “ser” (en el sentido de ser una sustancia: algo que existe por sí, sin referencia a otro –aunque fue construido, pretende ser increado). Cuando la militancia inicia su operatoria, *pretende pretender*, lo que Deleuze podría llamar un simulacro asumido, alegre. *Pero pretender-pretender ya no es tan sólo una pretensión*. Y este matiz tiene un alcance significativo. En efecto, pretender a secas sería pretender-ser; y esta pretensión está llamada a no cumplirse. ¿Por qué? Porque soy donde no pretendo, y pretendo donde no soy. O sea: una vez que pretendo algo, el algo es puesto como no inmediatamente disponible, y esta indisposición es el correlato obvio de toda pretensión. Sin embargo, existe la posibilidad límite de que yo pretenda, no algo externo o indispuerto, sino solamente este mismo pretender. Y si yo pretendo-pretender ya no hay manera de que mi pretensión no se cumpla, con lo que deja de ser una pretensión: lo que pretendo ya se me ha donado desde el inicio, me es inmediatamente disponible. Seamos llanos: si yo pretendía pretender... ¡lo he logrado, justamente al pretenderlo! Si yo pretendo-pretender (o sea, pretendo no tener fundamento), nos encontramos con la paradoja de que esa pretensión no puede sino considerarse legítima, puesto que –en la época de la desfundamentación, o sea, de la cancelación de la Idea-criterio inteligible– la única pretensión legítima (es decir, no impugnabile) sería la de pretender ser ilegítimo, en el sentido de que no podría ser impugnada mediante la referencia a la desfundamentación (sino, precisamente, confirmada). Este bucle que se autocaptura en el tiempo mismo de su formulación es lo que hace de la militancia una praxis autosuficiente y heterogénica a la vez. La crítica de la desfundamentación consiste en decir: *nadie puede alegar con verdad la posesión de un fundamento o la participación en la Idea-criterio inteligible*. Pero la militancia alega no poseer fundamento; incluso alega poseer el desfundamento. Y la novedad es que este alegato no puede ser impugnado, porque en su formulación ya genera su propia legitimidad y el desarme trascendental de todo objetor posible: como pretendo no tener fundamento, como pretendo-pretender, mi pretensión es legítima, automáticamente legítima, y una pretensión que *en su misma noción* fuese legítima ya no sería una pretensión (voluntad de algo), sino ya el

pasar hacia ese algo, el trascender hacia algo *logrado*, es decir, *realidad* en un sentido pleno: realidad indistinta de su posibilidad –o bien: actualidad indiscernible de la virtualidad.²⁰

Y acá hemos creado, sin buscarlo, un valor “de la nada”: la repretensión. No hay valores supremos, como sabemos por Nietzsche, pero hay un valor inmanente, y sólo uno: la pretensión repetida. Y pretender-pretender, el pliegue de la pretensión, es ser absolutamente responsable, porque he dejado de esperar la validación por una agencia externa o trascendente. Me hago cargo de que sólo pretendo pretender, y esta modestia es la responsabilidad absoluta, porque no puedo pretender que me respaldo en el ser, o sea, porque no puedo alegar que tengo un derecho no reconocido al ser. No ostento un *derecho* que se me estaría negando; yo sólo pretendo, pretendo sin ley, sin amparo, sin razón, sin fundamento –pero como pretendo no tener fundamento, entonces tengo una fundamentación, una racionalidad y una legalidad paradójicas, que no preceden a mi pretender sino que se forman en la pretensión misma... ¿Será esto la voluntad de poder de Nietzsche? No, es la voluntad de responsabilidad de la militancia, que no busca

Este bucle que se autocaptura en el tiempo mismo de su formulación es lo que hace de la militancia una praxis autosuficiente y heterogénica a la vez.

²⁰ La complejidad de la repretensión merece que repongamos el argumento. La crítica de la metafísica, lo hemos dicho, es una crítica de las pretensiones de la metafísica. ¿Qué pretende la metafísica? Que el ser es un ente supremo (o, dicho de manera nietzscheana, un valor superior). Por lo tanto, siempre que encontremos la posición de un ente como ser, siempre que nos encontremos con lo que Heidegger llamaba una *tesis* sobre el ser, podremos tachar esa tentativa como una mera pretensión de ser. Toda tesis sobre el ser, toda metafísica, es objetable. ¿Qué se le objeta? El olvido de la diferencia ontológica. El ser no es un ente; se puede a lo sumo pretender que lo sea, pero es sólo una pretensión, no un derecho... Pero estas razones deconstructivas ya no corren para la repretensión. Pretender-pretender es lo único inobjetable; por lo tanto, válido en forma *inmanente*. No válido en relación a una Idea-criterio inteligible que le sería exterior, como al pretendiente platónico le resulta trascendente la Idea con que se mide su participación. El crítico de la metafísica puede objetar cualquier pretensión, excepto la pretensión de pretender. La única pretensión *justa*, tal vez la justicia misma, sería pretender-pretender; la única pretensión que no podría ser deconstruida con el recurso crítico de la diferencia ontológica, porque generaría su propia legitimidad a cada paso. Esta es la razón, también, por la que la política militante de la responsabilidad absoluta es imposible de invalidar: ella no busca validez (lo que implicaría un ahorro de energías: lo Válido no debería luchar por imponerse, porque de antemano vale; y si lo hace es para restaurar su intrínseco Valor, de manera que tiene metafísicamente asegurado el triunfo –igual que la clase obrera marxista, que tarde o temprano hará la revolución), la militancia busca responder como si no tuviese ninguna validez, más allá del valor, más allá de si puede, si le toca, si le conviene.

acrecentarse a sí misma (acumulación), sino acrecentar la responsabilidad de otro (transmisión) –lo que Perón llamaba “trasvasamiento” o simplemente *conducción política*: formar una masa de conductores. Tal es la belleza discreta de esta palabra: la conducción no es mando militar, es *conductora*, como el aire es conductor del sonido. Conducción: algo cuyo rol es pasar, traspasar, trasvasar.

Saldo provisional: Deleuze y la conducción política

¿Qué nos deja *Diferencia y repetición* a nosotros, militantes? Ante todo, un extraordinario concepto de la pretensión. En momentos donde las bases de la praxis parecen desdibujadas o desaparecidas, cuando los proyectos emancipatorios no osan decir su nombre ni pensar su destino, en resumen: exactamente en el momento en que un oscuro posibilismo cubre las aspiraciones de la política y ya parece que no se puede pretender sino lo mínimo, lo menos malo, Deleuze muestra que pretender es la naturaleza de todo fenómeno, y que no podemos sino pretender porque todo es pretensión. No hay originales ni copias, sino *signos*; no hay ser y sus derivados, sino que todo es derivar o *remitir*. Pero esta tesis ontológica nos deja entonces ante la única cuestión de ver cómo nos relacionaremos con nuestras pretensiones (de manera nietzscheana-deleuziana, también se podría decir: con nuestras *perspectivas*). Y evidentemente no podría haber una sola manera, un solo camino, para lidiar con la pretensión. De hecho, la política podría empezar exactamente ahí: donde termina la constatación del ser del ente como pretensión o como pregunta. En términos leninistas, ¿qué hacer con la pretensión? Porque no podemos elegir la realidad, pero sí nuestras pretensiones –y *elegir* la pretensión es justo la repretensión. Ya esto separa con nitidez la cuestión política de la cuestión ontológica, en el sentido de que –de acuerdo con Deleuze– nunca podríamos derivar una política de una ontología. Nunca podríamos decir: de *Diferencia y repetición* se sigue *El Anti-Edipo*. Esta es la ruptura que *La Deleuziana* permite pensar con respecto al deleuzianismo místico de los flujos y los brujos, a su manera el más “hegemónico”: si lo propio del ser no es la afirmación ni la negación sino la pregunta, entonces la respuesta puede ser verdaderamente *cualquiera*. No hay una política “más acorde” a la ontología deleuziana que otra. *La micropolítica no es más deleuziana que la macropolítica*. Una vez que terminamos de aceptar las

propuestas de *Diferencia y repetición*, tenemos que pasar a la política sin previsiones ni orientación, empezando alegremente desde cero. No podremos ya decir: como soy ontológicamente deleuziano, debo repudiar el Estado y toda forma de organización vertical. El Estado es una respuesta, la organización es otra respuesta, y la asamblea también, o la experimentación con ayahuasca. La opción por estas soluciones no puede defenderse con el recurso a ninguna ontología. Si una es mejor que otra, preferible a la otra, no será por una mejor adecuación al ser ni una mejor participación en la Idea, lo Justo o lo Bueno, porque no hay tal Idea-criterio inteligible. La política no depende de la filosofía: sus preferencias deberán ser formuladas por separado. La filosofía no ahorra ningún trabajo a la imaginación política. Por eso es preciso un pensamiento emancipatorio nuevo, que no se subordine a una tesis filosófica sobre el ser (lo cual por otro lado fue invalidado por la misma filosofía, de Heidegger en adelante, e incluyendo a Deleuze). Nosotros hemos propuesto, en tal sentido y porque nada lo impide, la teoría de la militancia: ante la pretensión, repretensión; ante la desfundamentación ontológica, no el pensador del eterno retorno, sino el militante de la permanente *organización* –que es siempre otro y, al menos, dos.

¿Qué nos deja la lectura de *Introducción en Diferencia y repetición* a nosotros, militantes? Si los autores de *La Deleuziana* se cuidan bien de apostar por un concepto no estigmatizante de lo actual es porque intuyen, cada vez más decididamente, que la política deleuziana de los flujos tiene limitantes estratégicas severas, y que tal vez no se pueden echar por la borda sin más ciertas nociones aparentemente clásicas de la política, como la organización, el Estado y demás... Y en Argentina, un deleuziano con un concepto no *per se* negativo del Estado posiblemente indique el esfuerzo de pensar un deleuzianismo kirchnerista. A nadie en 1990 o en 2001 se le ocurriría hablar bien del Estado o la organización (basta recordar el libro *Pensar sin Estado* de Ignacio Lewkowicz). Parece obvio que este manual de filosofía es impensable sin Néstor y Cristina Kirchner. Sin que el libro se permita en ningún momento otra cosa que el comentario de los conceptos de *Diferencia y repetición*, en la lectura resulta patente que el rescate de lo actual tiene que ver con la vocación de intervenir, e intervenir como se hace en política: aquí y ahora. En efecto, si lo actual vale, entonces actuar vale. Es decir, vale *responder*. Además de preguntar, responder. Además de la pregunta llevada al máximo sistemático, la pregunta sistemáticamente reenviada a cada uno y a cada una.

Silvia Schwarzböck sostuvo que “hacer filosofía, en el salón literario postdictatorial, equivale a hacer filosofía política. O política, directamente. Es de suyo una intervención”.²¹ Ha de verificarse triste esta idea contendiente, periodística, del ejercicio filosófico (Schwarzböck la resume con el inmortal y desteñido mote de “servicio público”). También Deleuze odiaba la idea de los debates y la palabra *intervención* no guarda compatibilidad alguna con su obra. Sin embargo, las cosas cambian sustantivamente

cuando se trata de la militancia, cuyo asunto es nada menos que la intervención constante. Ya no se trata de filosofar en aulas despin-tadas de Puan 480 y de emitir, cada tanto, alguna sentencia perentoria sobre la realidad nacional. Se trata de una práctica de intervención continuada. La filosofía sólo es servicio público en tanto piensa la política como

filosofía política, es decir, como tema de Estado, sobre el cual el filósofo se pronuncia como sobre una materia más de su currícula. Cuando piensa académicamente, la filosofía sólo puede encontrar la política en el Estado, quien es a fin de cuentas el que paga los sueldos. Y sin lugar a dudas es bastante avance abandonar esa visión parisina del Estado como aparato de captura, como estado de situación o como policía. Sólo que la militancia permite pensar otra forma de la permanencia, de la duración, que no es el Estado sino la organización permanente. Abramos, un instante antes de terminar, la discusión de cuál sea el verdadero legado kirchnerista, si el Estado o la militancia. Nosotros optamos por lo segundo: el Estado sólo existe para los ojos de la sociedad civil, que espera de él una respuesta a la demanda. En cambio, la pregunta militante, sistemáticamente reenviada, busca hacer durar el choque, el encontronazo, la contusión que nos arranca de la estupidez cotidiana burguesa, mediante la *conducción* hacia cada uno y cada una. Deleuze desbloquearía así una última consigna para la militancia: conducir no es responder desde el Estado a la demanda o pregunta social, conducir es preguntar a todos y todas.

Abramos, un instante antes de terminar, la discusión de cuál sea el verdadero legado kirchnerista, si el Estado o la militancia.

²¹ Schwarzböck, Silvia, *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2016, p. 86.

Diferencia y repetición desde adentro en los devenires de la ontología práctica

JUAN ROCCHI
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

IVÁN PAZ
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, 279 pp.

Recibida el 15 de febrero de 2021 –
Aceptada el 5 de marzo de 2021

Introducción en Diferencia y repetición es una rareza, porque es la obra madura de un grupo. La madurez es una propiedad que suele atribuirse a la producción individual, dejándose relegado el trabajo colectivo a una especie de efecto coyuntural. El sentido común nos dice que los grupos tienen un estallido inicial, tras el cual se disuelven o se estancan. En el mejor de los casos, ciertos nombres propios descubrirán que estaban para otra cosa, que tanto no compartían con los demás, y se dedicarán a su propia obra. Por eso, la mayoría de los libros que compilan artículos giran en torno a un evento o tema particular, sin que los colaboradores se relacionen necesariamente entre sí.

Diferente es el caso de los autorxs de este libro, que participan de un nombre propio impersonal. Llámese “Deleuze: ontología práctica”, o bien “La Deleuziana”, las manos que contribuyeron a escribir los diferentes capítulos integran un cuerpo que los excede. Un cuerpo que durante varios años de crecimiento ha dado lugar a discusiones, lecturas, publicaciones y eventos en torno a un filósofo que los forzó a pensar, a cada uno por sus razones. Comprender la importancia y las consecuencias de este modo de producción filosófica trae emparejada la necesidad de situar las condiciones que lo hacen posible. Es decir que acercarnos a este texto cruzado por caminos heterogéneos puede aproximarnos, a su vez, a ese sujeto abstracto y tan esquivo que llamamos “academia”, que se determina más y más a medida que pensamos en una “academia” argentina, de fondos estatales, abocada puntualmente a la filosofía, entre otras cuestiones.

El libro está editado por Matías Soich y Julián Ferreyra, quienes desde el prefacio advierten que no quisieron –ni habrían podido– “escribir una guía lineal de lectura, un resumen o una explicación sumaria, empresas que forzosamente terminarían