

La ciencia de la diferencia:

lo universal concreto en Deleuze y Althusser

The Science of Difference: The Concrete Universal in Deleuze and Althusser

SANTIAGO LO VUOLO

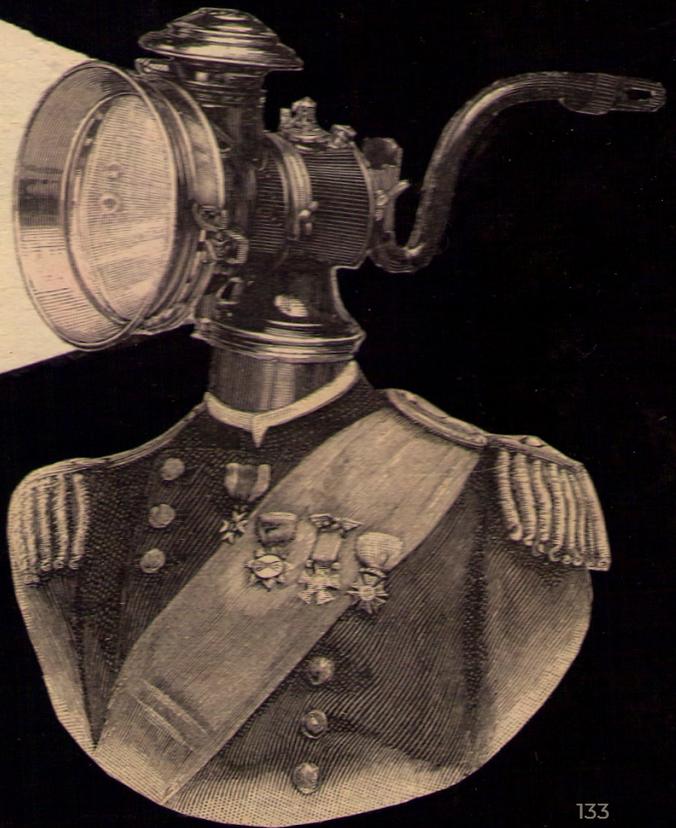
santiagolovuolo@gmail.com

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL – UNIVERSIDAD DE ENTRE RÍOS – ARGENTINA)

Recibido el 28 de junio de 2023 – Aceptado el 27 de agosto de 2023

DOI: <https://doi.org/10.69498/ri.2024.19.516>

Santiago Lo Vuolo es doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ejerce la docencia en la carrera de filosofía de la UNLitoral y en las carreras de psicología y de artes visuales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Es miembro del grupo de investigación *Deleuze: ontología práctica* (UBA) desde 2015, participando en muchas de las publicaciones colectivas del grupo. Su tesis doctoral versa sobre los caminos cruzados de Althusser y Deleuze, específicamente en sus producciones de los años 1960, para elucidar la recepción y resignificación del marxismo y del estructuralismo en estos autores.



RESUMEN: En este trabajo se proponen puntos de contacto no explícitos entre las filosofías de Althusser y de Deleuze. Para ello, caracterizamos la práctica teórica y científica de Althusser como una práctica ligada a elementos alejados de una visión clásica o positivista: la indagación de causas ausentes, no visibles y no medibles da cuenta de una concepción novedosa de la ciencia, que sin dudas merece ser atendida. Si la ciencia en términos marxistas tiene por objeto una construcción del pensamiento y no un dato empírico, entonces ese objeto se emparenta con lo que Deleuze caracteriza como la diferencia. Por su parte, la filosofía de la diferencia deleuziana también puede ser caracterizada en los términos de lo que Althusser llama una práctica teórica. La metodología que comparten ambos filósofos, y aquello que guía la puesta en común que aquí realizamos, es la de la búsqueda del universal concreto.

PALABRAS CLAVE: Althusser – Deleuze - universal concreto - marxismo

ABSTRACT: This work proposes implicit points of contact between the philosophies of Althusser and Deleuze. In order to do this, we characterize Althusser's theoretical and scientific practice as one linked to elements distant from a classical or positivist view: the inquiry into absent, invisible, and immeasurable causes accounts for a novel conception of science, which undoubtedly deserves attention. If science in Marxist terms aims at constructing thought rather than empirical data, then that object is related to what Deleuze characterizes as difference. Similarly, Deleuze's philosophy of difference can also be characterized in terms of what Althusser calls theoretical practice. The methodology shared by both philosophers, and what guides the synthesis we present here, is the search for concrete universals.

KEY WORDS: Althusser – Deleuze - Concrete Universal - Marxism

Introducción

¿Hay ciencia de la diferencia? ¿Es la diferencia un objeto de conocimiento? Para abordar ese problema, proponemos aquí una lectura cruzada de Deleuze y Althusser. Más específicamente, se trata de articular la filosofía de la diferencia de Deleuze y la práctica teórica de Althusser a través del concepto de universal concreto. El cruce de sus textos permite acentuar, de un lado, un aspecto específico del marxismo althusseriano, que puede enunciarse de la siguiente manera: la práctica científica se encuentra ligada a una dimensión de indeterminación, a una opacidad que resulta incompatible con la exigencia de claridad y distinción típicamente cartesiana. El objeto de conocimiento es un objeto elaborado sobre un trasfondo no-objetivo, no claro, no determinado. Del otro lado, la experiencia de la diferencia, que Deleuze emparenta con el éxtasis dionisiaco, esto es, el ascenso de un fondo que barre todas las formas, tiene una relación íntima con el trabajo teórico o científico. El fondo que asciende no remite a una experiencia de lo inefable, sino que constituye el reverso de las formas de manifestación, es decir, de superficie. La diferencia no está dada, sino que es puesta en escena por el pensamiento, que la descubre como problema en las soluciones dadas. Entre Althusser y Deleuze se perfila así un método científico-dionisiaco. Lo científico implica un rasgo de oscuridad y apertura y lo dionisiaco supone un trabajo crítico y sintético, es decir, una práctica teórica, una forma de ciencia. La noción de universal concreto ocupa, tanto en Deleuze como en Althusser, el lugar de ese objeto que el proceso de conocimiento, de análisis, de crítica y de creación debe poner en escena.

Comenzaremos el recorrido dando cuenta de la práctica teórica a partir de la lectura que Althusser hace de un pasaje de la *Introducción de 1857* de Marx. Mostraremos cómo la dialéctica que allí destaca Althusser, que va de la crítica del universal abstracto a la

constitución de un universal concreto, se repite en Deleuze. En primer lugar, en su texto “El método de dramatización”, luego en el primer apartado del primer capítulo de *Diferencia y repetición*, “La diferencia y el fondo oscuro”. Así, veremos cómo, tanto en Althusser como en Deleuze, se asume el carácter creativo, no dado, del universal concreto como objeto de pensamiento.¹

1. De lo abstracto a lo concreto: un camino discontinuo

En “El objeto de *El Capital*”, Althusser plantea la siguiente pregunta: si Marx reconoce los méritos del método científico que economistas como Quesnay, Smith y Ricardo construyeron y aplicaron; si el contenido mismo, es decir, los conceptos de valor y de plusvalor, aparecen allí en los textos de estos economistas, ¿cuál es su propio mérito? ¿Hay una continuidad subyacente entre aquellos textos y *El Capital*, como un simple trabajo de refinamiento sobre el mismo objeto?² Para dirimir esta cuestión, Althusser se dirige a otro texto de Marx: la *Introducción de 1857*.

En el capítulo tercero de esa introducción, el referido al método de la economía política, encontramos pasajes que son esenciales

¹ Existen algunos estudios que cruzan o comparan las filosofías de Althusser y Deleuze. Michael Hardt, en su texto de 1993, *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*, plantea que la ontología materialista deleuziana no se corresponde con una práctica teórica (o práctica epistemológica) como la que propone Althusser. No vamos a responder punto por punto a su lectura, pero damos aquí algunos argumentos para la confrontación (cf. Hardt, Michael, *Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1993). Katja Diefenbach aborda la relación Deleuze-Althusser confrontando la lectura que cada uno tuvo de Spinoza (cf. Diefenbach, Katja, “Althusser with Deleuze: how to think Spinoza’s immanent cause”, en Diefenbach, Katja, Farris, Sara R., Kirn, Gal, & Thomas, Peter (eds.), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Londres, Bloomsbury, 2013). Ted Stolze, en su artículo “Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism”, se detiene, ya en 1998, en la relación entre ambos filósofos, haciendo una lectura detallada de la correspondencia entre ambos (cf. Stolze, Ted, “Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism”, en *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, n° 10:3, 1998, pp. 51-63). Fernando Coccimano se detiene en un punto sumamente interesante que hace a la relación entre las filosofías de Deleuze y Althusser: éste último, aunque también busca superar la dialéctica hegeliana, no rechaza el concepto de contradicción, sino que lo deconstruye hasta volverlo irreconocible para la tradición (cf. Coccimano, Fernando, “Contradicción y diferencia: Althusser y la pregunta por una dialéctica materialista”, ponencia leída en VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina, en Memoria Académica, disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4196/ev.4196.pdf).

² Cf. Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre, y Rancière, Jacques, *Lire Le Capital*, París, Quadridge/PUF, 1996 [1965], p. 264.

para el trabajo de Althusser como intérprete de Marx. Es preciso que citemos *in extenso* el comienzo de ese texto, ya que sobre él va a hacer el filósofo francés su intervención de lectura sintomal.

Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político comenzamos por su población, la división de ésta en clases, la ciudad, el campo, el mar, las diferentes ramas de la producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etcétera.

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso. La población es una abstracción si de lado, por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra vacía si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reempezar el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente. Los economistas del siglo XVIII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el estado, varios estados, etc.; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos singulares fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple – trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio – hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena

es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual.³

Se trata de un pasaje complejo por sus referencias a los teóricos de la economía política y a Hegel mismo; pero podemos ensayar una lectura general del proceso que describe Marx. En principio, el objeto de intuiciones y representaciones aparece como lo concreto real, pero es descubierto como una abstracción. Ciertamente, en esa representación no se consideran las singularidades de las que está compuesto el objeto. En ese sentido, Marx menciona a la población como objeto de representación que puede constituir un punto de partida legítimo, en tanto sujeto necesario de toda producción. Sin embargo, indagando un poco vemos que “la población” no es un todo homogéneo, sino que está compuesta por clases sociales. Vemos, además, que esas clases están compuestas por trabajo asalariado, capital, etc. A su vez, el trabajo asalariado y el capital suponen el intercambio, los precios, la división del trabajo, valor, dinero, etc. Entonces, lo concreto real es una representación caótica, también llamada “plena”, que es mera abstracción. El análisis permite descubrir determinaciones cada vez más simples. Se trata de un procedimiento en el que se descubren los momentos singulares que componen internamente ese conjunto caótico. Podemos pensar, por ejemplo, que se procede a analizar específicamente la relación de precios en un mercado dentro de un cierto ciclo que afecta a la tal población en general; se analiza cierto sector de la división del trabajo, se analiza cierto comportamiento del capital y su relación con el trabajo asalariado, etc. He allí otro tipo de abstracción: en este caso, una abstracción analítica, mientras que la representación plena del conjunto caótico “población” se considera una abstracción por la desatención a sus momentos singulares. Ciertamente, la segunda abstracción lleva a lo concreto: después del análisis en el que descubrimos los momentos singulares, después

³ Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, trad. José Aricó y Jorge Tula, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, pp. 50-51.

de considerar por separado, es decir, de proceder a separar y precisar esos momentos singulares, llega el proceso de *síntesis* de esas múltiples determinaciones. Nos elevamos de lo abstracto a lo concreto: primero, vamos de la representación caótica del conjunto a sus momentos singulares abstractos y, desde esa abstracción analítica, nos elevamos a la apropiación de lo concreto: reproducimos lo concreto, no como un conjunto caótico dado a nuestra representación, sino como un concreto de pensamiento, objeto de múltiples determinaciones. Llegamos al concepto de una totalidad rica en múltiples determinaciones y relaciones. Lo concreto ya no es una generalidad vaga y difusa, sino una construcción elaborada a través de singularidades puestas en relación.

Ahora bien, ¿el final es igual al punto de partida? Para Althusser, disipar esa interpretación reviste una importancia crucial. Lo concreto tal como es pensado al final del proceso no estaba ya contenido en lo concreto representado, en la materia prima o en el dato empírico. Lo que ha sucedido es producto de un trabajo teórico que no estaba anticipado en el comienzo; más bien, se ha producido un corte con ese punto de partida.

Ciertamente, decíamos al comentar el texto de Marx que, si partimos de la población, podemos *ver* que en realidad se compone de clases sociales, y *ver* que esas clases sociales se componen de determinaciones cada vez más simples: la división del trabajo, el dinero, etc. Althusser no lo dice con estas palabras, pero el problema que señala estaría en esa supuesta “visión” de lo simple que compone al todo caótico real. La idea de una visión que analiza y abstrae sus componentes simples puede sugerir la idea de que el procedimiento implica una relación de correspondencia real con el objeto real (lo que Althusser llama una ideología empirista). En principio, habría que explicitar (y Marx, para Althusser, no lo hace) de qué se trata esa representación caótica, esa representación plena: ¿es la materia bruta de nuestra percepción o es la materia prima desde la que comienza el trabajo científico porque es el objeto que recibe para su trabajo teórico? Y la abstracción, ¿es una operación sobre el objeto real, una operación que consiste en “desprender las «relaciones generales abstractas»”?⁴ Althusser sugiere que falta aquí distinguir

⁴ Althusser, Louis, *Lire Le capital*, *op. cit.*, p. 269. Althusser se refiere al pasaje de la *Introducción* de Marx citado más arriba.

tipos de abstracciones: abstracciones buenas y malas. No aclara en qué consistiría esa distinción, pero podemos pensar que se trata de que hay abstracciones que se pretenden en correspondencia con el objeto real y hay abstracciones que se reconocen como un procedimiento teórico y no de extracción de la esencia oculta en el objeto real. Las abstracciones buenas serían aquellas que se admiten como resultado de un trabajo productivo (transformación de una materia prima en un objeto de pensamiento), y no como una “visión de lo oculto/no visible” (extracción de esencia). Partir de la población y alcanzar su división en clases, así como las divisiones del trabajo que determinan la división de clases, no significa encontrar componentes que ya estaban presentes en el objeto real, no significa aislar componentes del todo viviente por un proceso de separación de las fibras mismas de la realidad. Dar cuenta de singularidades como la división en clases sociales, la distinción entre el trabajo asalariado y el capital, las articulaciones de la división del trabajo y el valor, el precio, el intercambio, no es abstraer elementos esenciales del fenómeno dado, sino producir determinaciones por un mecanismo analítico. Ciertamente, el proceso de poner en relación esas singularidades para dar con una totalidad rica en determinaciones es explícitamente (en el texto) un proceso creativo. Marx manifiesta que se trata de un producto del pensar, que no se confunde con el orden real, independiente del pensamiento.

1. 2. El método para alcanzar lo económico como universal concreto

En el texto introductorio a *Lire Le Capital*, Althusser explicitaba en qué consiste el método científico que se apoya en esta dialéctica materialista. Se trata de una reducción del dato (lo supuestamente empírico, la materia ideológica) a su concepto, para luego alcanzar la unidad interna de ese concepto, es decir, la sistematicidad de los conceptos unificados bajo su concepto. El pensamiento científico comienza cuando se alcanza tal sincronía elemental, tales relaciones internas entre conceptos, formas y estructuras.⁵ En esa formulación queda claro que el producto del proceso de conocimiento no nos devuelve a lo dado, al contenido empírico desde el que parte el proceso. El conocimiento no consiste en un

⁵ *Ibid.*, p. 77.

círculo que, a través del pensamiento, vuelve a los orígenes de lo pre-filosófico o lo pre-científico.⁶ La imagen de la circularidad es síntoma de una ilusión: la de que el propio objeto empírico contiene en sí las distinciones internas que se descubren por análisis conceptual, como si la diferenciación que va de lo abstracto a lo concreto sucediese por el devenir de la cosa misma, por su propia negatividad. La sistematicidad de los conceptos es el momento del universal concreto si y sólo si hay una discontinuidad entre las instancias del proceso.

Podemos leer, en el desarrollo de los capítulos de *El objeto de El Capital*, una aplicación del método. Los economistas clásicos que Marx critica parten, según Althusser, de un dato, de una materia prima que resulta ser pura ideología, algo concreto representado. Es el dato del individuo humano como sujeto de necesidades económicas.⁷ Los fenómenos económicos: la producción, la distribución, el intercambio y el consumo se explican, en última instancia, como fenómenos económicos por referencia a ese individuo supuesto en el origen. El mito del hombre como unidad originaria emula la imagen del Robinson que, aislado y preso de sus necesidades, inicia el proceso de su economía –y erige por sí mismo todo el modelo del capital. Marx, en cambio, muestra que ni el consumo ni la producción –mucho menos la distribución y el intercambio– remiten a una instancia individual: hay producción, no sólo de objetos de consumo, sino de medios de producción; hay consumo, no sólo por necesidades humanas de supervivencia, sino por efecto de la producción misma (el deseo también es efecto de la economía y no mera causa primaria).⁸ Las esferas de la economía se determinan entre sí y lo que define su carácter económico es esa sobredeterminación. Del mismo modo, lo que hace lingüístico un fenómeno no es su significado sino la pertenencia a un sistema de relaciones entre significantes. La causa de lo económico no es un referente externo: el Hombre como sujeto de necesidades. La causa no es trascendente sino inmanente: una serie de relaciones entre prácticas diversas. En este caso, son las

⁶ Sobre la crítica de la imagen del círculo, ver *ibíd.*, p. 57.

⁷ *Ibid.*, p. 368.

⁸ Althusser trabaja los conceptos de producción, distribución y consumo en Marx a lo largo del octavo apartado de su texto, titulado “La crítica de Marx” (en *Lire le Capital*, *op. cit.*, pp. 372-395).

relaciones sociales de producción las que definen los fenómenos económicos. Esas relaciones son la causa, que al mismo tiempo que es inmanente a los fenómenos, no se confunde totalmente con ellos, no se agota en ellos. Lo económico es el cúmulo de esas relaciones, ausente en sí mismo, presente en sus efectuaciones. En ese sentido, lo económico es un objeto construido y no “dado”: es una totalidad social como multiplicidad de determinaciones entre estructuras sociales.

Y bien, tenemos allí un universal concreto: lo económico como concreto ha sido obtenido a través de un proceso de conocimiento y no extraído de la realidad empírica. Ciertamente, lo concreto indica aquí un elemento de ausencia, un rasgo evanescente, que no podría ser recabado como dato de la realidad percibida. El objeto de conocimiento, la ciencia de lo universal concreto implica un compromiso con una dimensión abierta, oscura, no visible y no medible, que es la dimensión en que se relacionan las estructuras entre sí.

Para acentuar el carácter abierto de esta totalidad pensada, elaborada en el pensamiento, hay que decir que se trata de una dimensión por definición variable. La única invariante estructural es, pues, la variabilidad de los roles que ocupan las estructuras y prácticas.⁹ El método es un procedimiento para poner en escena lo invisible, para hacer visible un hilo invisible. La causa estructural, la estructura que determina en su indeterminación profunda las relaciones entre las prácticas sociales, entre los individuos y sus intercambios, sólo se alcanza en el sistema de conceptos construido en el trabajo teórico.

En lo que sigue, trabajaremos sobre la resonancia que esta metodología tiene con ciertos textos de Deleuze, lo cual nos permite acentuar el carácter irremediabilmente dionisiaco de la práctica teórica y científica de Althusser.

⁹ En “Sobre la dialéctica materialista (la desigualdad de los orígenes)”, artículo que aparece en *Pour Marx*, Althusser expresaba más claramente esta invariante de la variación; cf. Althusser, Louis, *Pour Marx*, París, La Découverte, 2005 [1965], p. 215.

2. De lo empírico a lo trascendental: la práctica teórica deleuziana

Para comenzar a elucidar la práctica teórica que ejerce Deleuze y su relación con la de Althusser, elegimos “El método de dramatización”.¹⁰ Por un lado, es un texto iniciático: inicia en una ontología, en un sistema de pensamiento. Y por lo reducido de su extensión, tiene algo de oracular. El objetivo es no perdernos en su extrañeza y caracterizarlo como una práctica teórica.

2. 1. El método: representación - dinamismos intensivos - Idea

En la apertura de su conferencia, Deleuze retoma un legado de Nietzsche según el cual para dar cuenta de algo no es lo mejor preguntar qué es, sino *cómo es*, o *quién es*, *cuánto es*, *para qué*. La primera, la pregunta por el *qué*, nos remite a descripción de la cosa en su sentido más general; es preciso seguir indagando para dar con sus condiciones más profundas.

La indagación puede partir de la representación de las cosas en su versión aparentemente más simple: a partir de sus aspectos cualitativos y cuantitativos. ¿Qué es una cosa? Su cualidad y su cantidad. Deleuze indica que el ojo crítico revela que esos conceptos son producto de un proceso de *especificación cualitativa* y de *organización extensiva*. A su vez, esos conceptos están dramatizados por *dinamismos espacio-temporales*, los cuales suponen un encuentro de diferencias de intensidad a través de un *precursor oscuro*.

Pensemos en un animal: sus rasgos característicos son sus cualidades de género y especie, su extensión interna determinada por regiones y puntos relevantes de su fisiología, y su extensión externa, es decir, el modo en que traza un territorio. Tal especificación y tal organización extensiva supone movimientos celulares, anteriores al individuo representado conceptualmente. Deleuze se expresa en un lenguaje propio de la biología: habla de un entorno, de un campo,

¹⁰ El 28 de enero de 1967, a pocas semanas de haber entregado su tesis doctoral, titulada *Diferencia y repetición*, Deleuze da una conferencia en el Anfiteatro Michelet de la Sorbona, a modo de presentación de su reciente trabajo. Fue publicada bajo el nombre de “El método de dramatización”, en Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, París, Les éditions de minuit, 2002, pp. 131-162.

de un espacio intensivo donde se producen esos dinamismos, anterior a las extensiones y cualidades; evoca un proceso de individuación que toda especificación y toda partición extensiva suponen. Es el mundo del *huevo*. En ese campo sólo hay intensidades, diferencias de potencia. Y las diferencias de potencia entran en relación a partir de sus propias diferencias.

Esa relación entre intensidades es llamada por Deleuze una “comunicación entre series heterogéneas”. Esta vez, el ejemplo es meteorológico: “El relámpago destella entre diferentes intensidades, pero está precedido por un precursor oscuro, invisible, insensible, que determina de antemano la trayectoria invertida y hueca, porque es primero el agente de la comunicación de series de diferencias”.¹¹ El cambio en el tipo de ejemplo muestra que Deleuze no se limita al campo de lo biológico, sino que nos exige pensar que todo fenómeno pasa por un estadio embrionario, por un proceso de individuación hecho de dinamismos espacio-temporales sin individuos asignables. La comunicación entre intensidades diferentes supone un canal, un tracto ahuecado que anticipa la trayectoria, que la posiciona y la direcciona, induce su orientación, prefigura y modela su efecto.

La imagen del rayo es recurrente en Deleuze. La idea es básicamente que el relámpago ilumina un cielo oscuro y por lo tanto el fogonazo nos permite ver, no sólo su propio brillo, sino el lugar del que procede: hay un ámbito en el que esa descarga es preparada, hay nubes cargadas de electricidad, y ese espacio oscuro es el ámbito de un precursor de la comunicación que vemos como estallido. Si no nos deslumbramos sólo por el rayo, sino que atendemos al campo oscuro que se muestra, podemos habilitar la pregunta por esa condición previa, insensible e invisible, que es el agente del encuentro entre cargas de diferente potencia. El rayo es el signo visible, las cargas eléctricas de las nubes son la señal, el cielo oscuro es el sistema en el que resuena internamente la diferencia de potencial.

El sistema intensivo o mecanismo diferencial que Deleuze descubre con la pregunta por lo que hace posible la representación extensiva y cualitativa no es la última instancia del campo trascendental impersonal: todavía quedan por descubrir los mecanismos diferenciales en la Idea.

¹¹ *Ibid.*, p. 135.

Por un lado, la representación general de una cosa nos da su concepto, es decir, una cosa tiene como concepto su cualidad y extensión. En ese sentido, el concepto está dividido internamente según sus cualidades y extensiones. Ahora bien, esa división es posible porque hay dinamismos espacio-temporales, de hecho, la división conceptual supone tales dinamismos. Esos dinamismos son ya una instancia más *concreta* respecto de la división *general* del concepto cualitativa y extensivamente. Ahora bien, ¿cómo puede ser que el concepto esté dramatizado por dinamismos espacio-temporales, si son dos cosas de naturaleza diferente? La conexión está dada por una instancia que es inmanente a los dinamismos: la Idea. “[L]os dinamismos espacio-temporales puros tienen el poder de dramatizar conceptos, porque en primer lugar actualizan, encarnan Ideas”.¹² Así, tanto los conceptos como los dinamismos están determinados en la Idea. El concepto tiene una relación inmanente con la Idea a través de los dinamismos intensivos: la cualidad tiene una relación inmanente con las relaciones diferenciales en la Idea, la extensión tiene una relación inmanente con la distribución de singularidades pre-individuales.¹³ Las Ideas son compuestos de relaciones diferenciales y de singularidades. Las *relaciones diferenciales* se actualizan como *especies* y las *singularidades* se encarnan como *partes extensivas*.

Primero, lo universal abstracto. La definición de una cosa según sus aspectos cualitativos y extensivos es una definición empírica y abstracta, porque da rasgos generales, que omiten el campo de sus diferencias. Se pierden sus rasgos más profundos, más íntimos: designa de forma abstracta y caracteriza desde una generalidad. Sólo procede hacia lo particular por limitación de lo general. En cambio, el método de dramatización apunta a la composición de la cosa o del individuo como un personaje, como una máscara, cuya efectividad supone ritmos, tiempos, velocidades intensivas a través de las cuales marca su territorio extensivo y diseña la forma de sus cualidades específicas. Asimismo, apunta a la Idea que esa composición intensiva expresa: es decir, a las relaciones diferenciales y a la distribución de puntos singulares que se encarnan en las especies y partes que configuran la representación actual.

¹² *Ibid.*, p. 138.

¹³ *Ibidem.*

2. 2. *La dramatización como práctica teórica*

De la representación a la dramatización: he allí un viaje teórico, una práctica que transforma una materia prima extensiva y cualitativa, una representación general y abstracta, en un universal concreto. La práctica es una elaboración de un material espiritual, por eso en el final del camino seguimos en el plano teórico. Es *en el pensamiento* que construimos la escena que se dramatiza en las cosas, aquélla de la cual las cosas son soporte. Se trata de un ejercicio de pensamiento y no de reconocimiento empírico. Lo que se obtiene es el mapa trascendental del individuo cualitativo y extensivo; la estructura, el campo lumínico en el que los matices de ese individuo adquieren su tonalidad. En ese sentido, el método consiste en abordar las cosas según el drama que están poniendo en escena.

¿Se trata de un corte epistemológico, como el que caracterizaba Althusser? ¿Se traza una distinción tajante entre la representación ideológica y su elaboración científica? En todo caso, así como Althusser considera que hay una relación inmanente entre la ideología y el pensamiento científico, porque siempre partimos de lo ideológico, porque no es posible eliminar esa materia prima, porque ésa es la materia que podemos transformar, así también Deleuze piensa en relaciones inmanentes entre lo empírico, lo intenso y lo ideal. Lo empírico no es un campo meramente ilusorio: las cosas se nos presentan de hecho de modo extensivo y cualitativo; nos representamos las cosas de hecho como compuestas de partes, con sus cualidades específicas. Del mismo modo, podríamos decir que el trabajo –por tomar una categoría simple, una generalización abstracta– existe en cualquier época y en cualquier lugar, pero la representación abstracta del trabajo no es simplemente falsa; es equívoca, es vaga. Lo que constituye una falta grave es intentar dar cuenta de algo más específico, de una economía política, a través de esa representación general. Ese es el ejercicio que es preciso denunciar a través de la crítica. Es decir, lo que es preciso evitar es que esa región ontológica se vuelva la caracterización primaria de las cosas; que se constituya en un dogma: un dogma empirista. Su aparente claridad y distinción limita las posibilidades del pensamiento, las posibilidades de captar la diferencia de la cosa misma. Por otros métodos, podemos dar cuenta de la cosa como síntesis de múltiples determinaciones: como encarnación de síntesis de relaciones diferenciales y singularidades y de síntesis

de intensidades sensibles y asimétricas. El trabajo, por ejemplo, aparece entonces como síntesis de una estructura económica (de una Idea social), que está en relación con otras estructuras y que se encarna en las especies cualitativas y organizaciones extensivas de trabajo por procedimientos intensivos pre-cualitativos y pre-extensivos.¹⁴

Antes de continuar con estas afinidades teóricas, veamos desde otro punto de vista la operación deleuziana.

3. La diferencia y la representación

La apertura del primer capítulo de *Diferencia y repetición* puede considerarse, como “El método de dramatización”, un texto iniciático. La primera sección, denominada “La diferencia y el fondo oscuro”, nos sumerge de lleno en el espíritu de la obra: nos entrega en un vistazo y apenas por un instante algo que parece siempre perdido y que es preciso recuperar, o más bien, reconstruir, repetir. Esta presentación de la diferencia pura, aún en su calidad enigmática, breve (ocupa nada más que el primer párrafo), poética, distorsiona el orden que propone la práctica teórica tal como la vimos en Althusser e incluso en “El método de dramatización”: esta vez no comenzamos por la crítica del universal abstracto sin tener noticia de aquello que esa generalización viene a conjurar. La puesta en escena tiene, pues, un componente obsceno: presenta al monstruo en el comienzo y luego cuenta la historia de su persecución, de su desaparición de la escena. Por eso, esta presentación abismal configura una posición de vidente: es decir, la de aquel que no puede hacer nada más que advertir confusamente lo que le es señalado.¹⁵ Es una escena de *voyeurismo* (en el peor de los casos, somos Penteo ante la orgía de las bacantes). Luego comenzará la secuencia de la práctica teórica: la posición de la crítica y de la construcción del objeto teórico, de la Idea de la diferencia.

¹⁴ Sobre la noción de Idea social, cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, pp. 240-241.

¹⁵ Sobre la figura del vidente, ver Deleuze, Gilles, *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Minuit, 1985, p. 33.

3. 1. *La determinación unilateral: el rayo*

Cuando pensamos en la diferencia entre dos cosas, una cosa se distingue de la otra y esta otra se distingue al mismo tiempo de aquélla. Esa es la diferencia extrínseca, empírica. La diferencia interna, la diferencia en-sí, se da en el caso de algo que se distingue, pero aquello de lo que se distingue no se distingue de él. Este extraño caso al que Deleuze pide que prestemos nuestra atención es el de algo que se distingue, pero se distingue respecto de algo que en sí mismo no se distingue, que sigue siendo indistinto, indeterminado. La diferencia entre lo que se distingue y lo indistinto en sí no es una diferencia extrínseca, entre dos cosas, sino una diferencia más profunda: es el en sí de la diferencia, la diferencia interior. Es una distinción unilateral, es LA determinación, no *las* determinaciones: la de una cosa y la de la otra.¹⁶ El relámpago es el ejemplo destacado, aunque su uso es diferente al que vimos en “El método de dramatización”. El rayo aparece en el cielo, pero no sólo vemos el rayo, sino que, de repente, todo el cielo negro poblado de nubes se vuelve visible con la manifestación del fenómeno eléctrico.¹⁷ ¿De qué se distingue el rayo? De un cielo negro, indistinto en sí. La distinción se realiza a partir del cielo negro indiferenciado, no respecto de otra cosa. El cielo negro, entonces, sube a la superficie, pero no como “algo” distinto en sí, sino como fondo, como oscuridad. La manifestación de esa oscuridad precisa de la distinción de un elemento que la arrastra para distinguirse. Esa necesidad es cruel y monstruosa: si se separa el rayo del cielo, al mismo tiempo se une a él, lo trae consigo, lo vuelve visible como lo invisible mismo. Al mismo tiempo, ese fondo ya no es el mismo: es lo invisible, pero adquiere un valor de necesidad como tal. Ya no es lo invisible de lo cual no hay noticia, lo olvidado, respecto de lo cual no podemos sino ser indiferentes. Sigue siendo lo indeterminado, pero de otra manera: es lo indeterminado en lo cual algo se refleja. Ese abismo ahora devuelve la mirada: algo se distingue en él, ha cobrado el estatus de una indeterminación a partir de la cual algo se determina.

¹⁶ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 44: “[...] el pensamiento es ese momento en que la determinación se hace una, a fuerza de sostener una relación unilateral y precisa con lo indeterminado”.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 43: “El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe traerlo consigo [...]”.

“[...] [E]n lugar de una cosa que se distingue de otra cosa, imaginemos algo que se distingue –y que sin embargo *aquello de lo cual* se distingue no se distingue de él”.¹⁸ En tal caso, lo distinguido “se opone a algo que no se puede distinguir de él”.¹⁹ Lucha cruel y monstruosa contra un adversario inasible. El mismo movimiento de separación es una forma de unión. Allí, entonces, la determinación que se alcanza como distinción es unilateral: se da respecto de un mismo y único ser. La cosa no se distingue de todo lo que ella no es, sino de algo que de algún modo ella misma es. Esta determinación es la diferencia que *se hace*, no la que se contempla en una comparación de dos términos. Es el movimiento por el cual algo hace su diferencia, se conmueve hasta su propio extremo. Es una diferencia interna, auto-subsistente, sustentada en sí misma.

Pero entonces, agrega Deleuze, esta determinación no es formal: es la disipación de toda forma, es la determinación alcanzada en la reflexión sobre un fondo que sube y barre todas las formas.²⁰ El fondo que sube ya no es un fondo *de algo*, subordinado, subyacente. Ahora es algo en sí mismo. Por su parte, la forma que se refleja en ese fondo deja de ser una forma: se vuelve una línea abstracta. En ese momento la determinación se hace una con lo indeterminado.

Deleuze es consciente del efecto de extrañeza y de terror que evoca su descripción de la diferencia como fondo que sube y diluye las formas, como lucha monstruosa con algo que no se distingue de uno mismo. Ciertamente, enfatiza ese efecto al afirmar, en el segundo párrafo, que el movimiento de la diferencia pura ha sido maldecido: constituye, en la tradición hegemónica occidental, la figura del Mal que debe ser expiado. La filosofía de la representación, que tiene sus primeros elementos en Platón, pero alcanza su forma en Aristóteles, se encarga de esa expiación, de esa conjura. “A partir de una primera impresión (la diferencia es el mal), se propone «salvar» la diferencia representándola, y representarla poniéndola en relación con las exigencias del concepto en general”.²¹ La tarea es, pues, reconciliar la diferencia con el concepto. La historia de la conjura

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*: “[...] la forma que se refleja en ese fondo no es más una forma, sino una línea abstracta que actúa directamente sobre el alma”.

²¹ *Ibid.*, p. 45.

comienza, aparentemente, con buenas intenciones: la diferencia podría ser vivible y pensable si es mediatizada; podría devenir un organismo armonioso, una determinación ya no unilateral, sino en conjunción con otras determinaciones.

3. 2. Representación: la diferencia subordinada

En la metafísica aristotélica, dice Deleuze, dos cosas son diferentes “cuando acuerdan también en otra cosa, en género para las diferencias de especie, o incluso en especie para las diferencias de número, o aún «en el ser según la analogía» para diferencias de género”.²² Cuando la diferencia es subordinada a la identidad, dos términos difieren cuando son otros, no por sí mismos, sino en relación a otra cosa respecto de la cual convienen. La diferencia en general no es la diversidad o la alteridad. Dos especies, por ejemplo, son otras entre sí porque comparten el género; y dos géneros, en última instancia, comparten el ser. Por ello, la contrariedad, en cuanto diferencia específica, es un concepto armonioso, una representación orgánica.²³ Esto significa que la diferencia más grande y más perfecta sólo lo es en cuanto que es conciliable con el concepto en general. La consecuencia es fatal:

Jamás se descubre un *diferenciante de la diferencia*, que pondría en relación, en su inmediatez respectiva, lo más universal y lo más singular. La diferencia específica no designa más que un *máximum* totalmente relativo, un punto de acomodación para el ojo griego y más aún para el ojo griego del justo medio, que ha perdido el sentido de los transportes dionisiacos y de las metamorfosis.²⁴

En estas palabras, Deleuze sintetiza su “reproche” a la filosofía de la representación y da la orientación de la filosofía nueva: la búsqueda del universal concreto. Ciertamente, el concepto de la diferencia planteado por Aristóteles es un universal abstracto en la medida que apunta a una generalidad, aspira a dar cuenta de las particularidades bajo el orden de lo general. De esa manera, la universalidad de la diferencia está dada, no por la diferencia misma, sino

²² Deleuze, Gilles, *ibíd.*, pp. 45-46.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

por su comprensión en un concepto: el del género o incluso el del ser. Deleuze apuesta, por el contrario, a una diferencia no relativa, a una noción de la diferencia *en sí*, absoluta, que pone en relación lo universal y lo singular no a través de un concepto mediador que los acerca al punto intermedio en el que convienen, sino que hace surgir lo singular sobre el fondo universal mismo. Lo determinado se produce, entonces, en una relación unilateral con lo indeterminado, y no a través de la mediación de lo idéntico, lo semejante, lo opuesto o lo contrario. En vez del punto medio, la relación se da por los extremos. Deleuze asimila lo dionisiaco con esa extremidad perdida ya en el mundo griego.

Hay un pasaje del *Banquete* de Platón que está en sintonía con la operación aristotélica: cuando Erixímaco, el médico, plantea que el arte más refinado (el de la medicina) pasa por alcanzar la relación de lo diferente, no en tanto son diferentes, sino en tanto comparten algo, se asemejan en algún aspecto. En su discurso el personaje formula una crítica a Heráclito:

Dice que lo uno «al diferir concuerda consigo mismo, como la armonía del arco y la lira». Es un completo absurdo decir que la armonía difiere o que se da a partir de cosas que todavía difieren. Sin embargo, tal vez quería decir que primero se parte de lo agudo y lo grave, que difieren, y luego, después que lograron un acuerdo por obra de la técnica musical, porque seguramente no habría armonía a partir de lo agudo y lo grave si todavía difirieran, dado que la armonía es una concordancia y la concordancia es un acuerdo, y un acuerdo a partir de cosas que difieren, mientras están difiriendo, es imposible, y a su vez lo que difiere y no acuerda es imposible que armonice.²⁵

Erixímaco no admite una reunión de lo diferente en tanto diferente, un diferenciante de la diferencia. Quizás, podemos decir nosotros, Heráclito sí pensaba la articulación de lo diferente a partir de lo diferente, ya que no había perdido el sentido de lo dionisiaco y el poder de las metamorfosis. Aunque Deleuze no se demore en explicitarlo, evidentemente lo dionisiaco refiere al ascenso del fondo que disuelve las formas, que constituyen el mundo de lo apolíneo.²⁶

²⁵ Platón, *Banquete*, trad. Claudia Mársico, Buenos Aires, Miluno, 2009, p. 180 (187a-b).

²⁶ Deleuze refiere tácitamente a *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Cf. Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia. O helenismo y pesimismo*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

El poder de la metamorfosis consistiría, pues, en el pasaje de lo indeterminado a la determinación, en esa disolución de las formas y en la posibilidad de una producción de lo singular a partir de esa crisis de lo individual y lo formal. Entonces, lo universal y lo singular están inmediatamente relacionados, sin necesidad de la mediación del concepto armonizador. La búsqueda del universal concreto pasa por la construcción de ese concepto de la diferencia como relación inmediata de lo universal y lo singular.

Ahora bien, esa construcción de la Idea de la diferencia implica el planteamiento de un problema y la correspondiente producción de sentido. Mientras esa tarea no se lleva a cabo, domina un ejercicio del pensamiento sometido a su imagen moral: un pensamiento que conjura la diferencia como maldad.

4. El método científico-dionisiaco

Después de esta presentación de la Idea de la diferencia volvamos a pensar su relación con la práctica teórica althusseriana.

Para comenzar, recapitemos. En el primer apartado de este artículo, vimos que, en la lectura de Althusser, Marx da cuenta de tres momentos: un primer momento de intuición o representación: el objeto tomado como representación general o caótica, que circula como material ideológico. Un segundo momento, que es el de análisis, en el que se procede a diferenciar, a distinguir componentes internos. El tercer momento es la síntesis: allí aparece lo universal concreto, la reunión de lo diferente. Entonces, lo que llamamos “trabajo” o “población”, como representaciones generales que circulan como materia prima ideológica para la investigación científica (economía política, en este caso), se compone de toda una red compleja de partes y estructuras en relaciones cambiantes. La investigación que comienza con un supuesto dato termina dando cuenta de órdenes diferentes relacionados sin un centro fijo ni roles prefijados.

En el segundo apartado, vimos que “El método de dramatización” también puede ser comprendido en tres momentos. En primer lugar, tenemos la representación de la cosa en general, el supuesto empírico, lo universal abstracto: la definición de la cosa por su cualidad y su cantidad (extensión). Luego ingresamos al análisis diferencial: los procesos de especificación de cualidades y de organización de

partes, que suponen dinamismos intensivos espacio-temporales. Finalmente, es el momento de las síntesis ideales: de las relaciones diferenciales entre elementos indeterminados, con sus correspondientes singularidades pre-individuales. Allí aparece lo universal concreto. La cosa que nos representamos con los conceptos de cualidad y de extensión nos remite a toda una serie de diferencias de intensidad y de diferencias entre elementos indeterminados.

En el texto que abre el primer capítulo de *Diferencia y repetición*, el apartado titulado “La diferencia y el fondo oscuro”, pareciera que comenzamos por el tercer momento: Deleuze presenta de golpe al sin-fondo, al abismo que sube y arrasa con todo. ¿Qué relación podemos encontrar entre la síntesis de lo diverso (la totalidad concreta, el universal concreto como síntesis ideal de la diferencia) y este momento abismal?

En la lectura althusseriana de Marx encontramos una cierta *disolución de las formas* en el momento en que se pierde el referente externo que les daba sentido: el mito antropológico del Hombre como sujeto de necesidades económicas. Esa causa trascendente que explica el carácter económico de los datos económicos desaparece para la crítica de la economía política. Las prácticas económicas serían, pues, esas formas que ya no se explican por referencia a una exterioridad, sino en la inmanencia de sus relaciones. Así, lo que emerge es un fondo: la causa ausente, que no se distingue de sus formas. Lo que estamos describiendo es un pensamiento en el que el fondo que emerge no diluye toda forma con crueldad, bestialidad o pura maldad. El efecto de este pensamiento no es aquello que la filosofía pretendió conjurar; aquí lo dionisiaco no es el mal, sino que se conjuga bien con lo apolíneo. Ciertamente, los fenómenos económicos (la producción, la distribución, el consumo, el intercambio) pierden sus formas aisladas y se muestran sobredeterminadas: las formas no pierden carácter propio, pierden propiedad, es decir, autonomía, y pasan a ser definidas por un fondo que las excede. Ese exceso *da sentido*: no lo diluye por completo, como temía el filósofo moralista. La totalidad que emerge es un rasgo inmanente a las formas, que no se confunde con ellas. La causa ausente es una línea abstracta que liga y determina las formas, al mismo tiempo que se ve determinada por ellas.

Nos elevamos de lo abstracto a lo concreto: lo económico se nos aparece, en el fulgor de un rayo, como un cielo oscuro. Lo determinante es indeterminado, es una estructura no visible, no medible,

abierta, diferencial. Es a través de sus efectos, como signos de otra cosa, que se hace visible lo económico en todo su espesor. Es el cielo oscuro que no vemos sino a partir del rayo. La determinación económica nunca suena por sí misma, dice Althusser; siempre aparece en sus efectos.²⁷ Lo oscuro sólo se vuelve visible por el relámpago.

Así, el concepto de lo económico, ese objeto de conocimiento, es universal e inmediatamente singular porque se expresa como universal en las singularidades económicas. Lo universal en sentido deleuziano es causa ausente en sentido althusseriano, porque sólo existe en sus efectos, es decir, en las singularidades. Por su parte, las singularidades son inmediatamente universales porque resultan de esas relaciones, siendo indeterminado ese elemento que reúne lo diferente como diferente. Los efectos en los que se hace presente la estructura ausente son determinaciones producidas por las diferencias internas de esa estructura. Así, la totalidad social está estructurada en relaciones asimétricas, de dominación y subordinación en desplazamiento. Las articulaciones constituyen un mecanismo diferencial complejo, invisible, que determina sin mediación de una contradicción simple, de una oposición general.

Dijimos que lo científico y lo dionisiaco se complementan. Ciertamente, la práctica teórica, que Althusser caracteriza como científica, implica un compromiso con una forma de conocimiento que no excluye lo oscuro, lo indeterminado; y, por su parte, la aventura de remover ese fondo en el que se barren las formas supone que desde el sinsentido se produzca un efecto de sentido, como un relámpago que, al tiempo que destruye, señala un camino en la noche oscura. En Marx, siguiendo la lectura de Althusser, lo diferencial es objeto de ciencia: la crisis de la economía política, la crítica del referente externo que explica todo fenómeno, la denuncia de ese fundamento como un supuesto implícito, no deriva –retomando las metáforas deleuzianas– en lo inefable de una “nada negra”, en un fondo que diluye todo sentido, ni en una “nada blanca”, donde cada forma permanece aislada, sin lazo que le dé explicación. Aquí la diferencia es el fondo que reúne a las formas sin perder su propia dinámica, su autonomía como causa inmanente.

²⁷ Cf. Althusser, Louis, *Pour Marx, op. cit.*, p. 113: “Ni en el primer ni en el último instante, la hora solitaria de la «última instancia» nunca suena”.

Bibliografía:

- Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre y Rancière, Jacques, *Lire Le Capital*, París, Quadrige/PUF, 1996 [1965].
- , *Pour Marx*, París, La Découverte, 2005 [1965].
- Coccimano, Fernando, “Contradicción y diferencia: Althusser y la pregunta por una dialéctica materialista”, ponencia leída en VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina, en Memoria Académica, disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4196/ev.4196.pdf
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.
- , *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Minuit, 1985.
- , *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, París, Les éditions de minuit, 2002.
- Diefenbach, Katja, Farris, Sara R., Kirn, Gal, & Thomas, Peter (eds.), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Londres, Bloomsbury, 2013.
- Hardt, Michael, *Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1993.
- Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, trad. José Aricó y Jorge Tula, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia. O helenismo y pesimismo*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Platón, *Banquete*, trad. Claudia Mársico, Buenos Aires, Miluno, 2009.
- Stolze, Ted, “Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism”, en *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 10:3, 1998, pp. 51-63.