

Una lectura del Nietzsche de Deleuze: la concepción de problema filosófico y el problema de filosofar¹

Anabella Schoenle

En el marco del encuentro de Deleuze con la filosofía de Nietzsche podemos replantear lo que la filosofía *es*. Nietzsche concibe que los problemas y conceptos de la filosofía, como disciplina y actividad creativa, no sólo son situados y singulares sino que también generan realidad, dado que desde los conceptos se proponen modos de concebir los problemas y sus posibles modos de resolución, lo cual está en relación intrínseca con las maneras de concebir la vida y de vivirla. Deleuze toma las concepciones y los problemas que plantea Nietzsche y despliega una filosofía que cuestiona la actividad filosófica tradicional. Este trabajo relaciona su propuesta en la primera parte de *¿Qué es la filosofía?* (1991) con uno de sus escritos monográficos: *Nietzsche y la filosofía* (1967). Se planteará aquí como hipótesis la posibilidad de asumir la filosofía como actividad en relación con la realidad en tanto crea conceptos ordenadores y se refiere a lo que está situado, aun cuando el problema que se proponga tratar sea ontológico, no directamente ético o político. Para ello el nihilismo como problema nos permitirá acercarnos a la filosofía como creación transformadora.

» *Problemas Personaje conceptual Plano de inmanencia Creación Filosofía Nihilismo Tragedia*

› 1. Un Deleuze nietzscheano

Sobre el qué es

La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene 'historia' concreta y completa (integral).

(Gramsci, 2003: 27)

¹ Trabajo final del seminario "El Nietzsche de G. Deleuze. Conceptos, plano y personajes" dictado por el Dr. Fernando Gallego durante el cuatrimestre de verano de 2012 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

El *qué es* tiene historia, marca el origen de una escuela de pensamiento y, dirá Nietzsche, y con él Deleuze, permanece como sombra de las filosofías de la actualidad. Preguntar *qué es* puede parecer un abordaje intuitivo: es la primera pregunta que aparece. Sin embargo esta pregunta busca la esencia de la filosofía y se inserta dentro de las filosofías que conciben su actividad como la búsqueda de la Verdad. Entonces pensemos, por un lado, ¿qué pasaría si se pensara que la esencia es un concepto sobre el cual se puede preguntar *qué es?*, ¿regresión al infinito?; y, por otro lado, ¿qué pasa cuando uno responde que la *esencia* es la única respuesta que admite la pregunta por el *qué es?* Allí radica el problema sobre la filosofía y los filósofos. Porque las preguntas que remiten a la regresión al infinito se insertan en el tipo de planteo de la filosofía fundacional: lo que regresa al infinito no sirve o nosotros no lo podemos comprender porque somos *esto* que somos. En cambio, al preguntar por la relación entre el *qué* y la *esencia* suceden dos cosas; la primera es que queda expuesto un sistema filosófico –uno, no *Uno*–; la segunda es que nos damos cuenta de que el *qué es* deja afuera un montón de preguntas que requieren espacio en la filosofía. Esto implica consecuencias relevantes si tenemos en cuenta que el sistema descubierto en las tramas creadas por el *qué es* no es *meramente* filosófico, sino que concierne a la organización social. Veamos:

Si la filosofía tiene unos orígenes griegos, [...] es porque la ciudad, a diferencia de los imperios o de los estados, inventa el *agon* como norma de una sociedad de ‘amigos’, la comunidad de los hombres libres en tanto que rivales (ciudadanos). (Deleuze y Guattari, 1993: 15, énfasis original).

En el mismo sentido en que los hombres libres se constituyen como tales en la ciudad, el problema que supone encontrar esencias y fundamentos de determinados hechos, actividades, ciencias, realidades, se constituye bajo la formulación del *qué es*. Y uno y otro se relacionan porque el *qué es* genera rivales que disputan su sentido, pues en ese *sentido* se juega la totalidad de lo existente.

Creación en filosofía

*El progreso es una ideología,
el devenir una concepción filosófica.*

(Gramsci, 2003: 39)

¿A qué hace referencia la creación? En principio al carácter singular –esto es situado, diferente, activo, necesario– de la actividad filosófica. Y éste remite al encuentro de la filosofía con el filósofo, con el pensador, con los conceptos y sus componentes, con el plano en el que se plantean, y el modo en que se presentan a la mente del creador (el pensador) nuevas preguntas. Esto se contrapone con los caracteres de universalidad y abstracción como elementos que constituyen un modo de hacer filosofía desde el cual el filósofo se aleja de la realidad. Las nuevas preguntas que se presentan a la mente del creador son *nuevas* por diferentes, por situadas, por comprometidas, simplemente por ser *otras*, no por opuestas a algunas que serían viejas. Desde esta perspectiva, la filosofía como creación de conceptos

aparece como inmanente. Contrariamente, la trascendencia en filosofía comienza a aparecer dudosa como fundamento: ¿por qué la trascendencia no sería una creación más?

¿Qué es la filosofía? plantea un desborde. Pues la filosofía como Idea es recorrida allí por un *viejo*, el filósofo avejentado –alejado del concepto de sabio, más cerca de la actividad amistosa– encuentra en el concepto la propia vejez. Ella –la Idea– y él –el filósofo–, han agonizado, han vivido y sobrevivido, han sufrido. Por ello el *qué es* de la filosofía es desbordado por los cuándo, dónde, quién, para qué, por qué, cómo y cuánto filosofan los filósofos. No es una mera inversión de la pregunta por lo esencial a la pregunta por lo accidental: es la asunción de una filosofía ligada a su territorio, a los personajes que la crean, a la vida que la genera y perpetúa y no a una creencia o autoridad jerárquica. Se trata de tomar al concepto en vida, agonizando, sobreviviendo, pero no muerto. Porque el concepto forma parte de una situación organizativa y ocupa un lugar en esa organización en tanto comprende la vida y su ordenamiento, por ello vive y por ello, a su vez, puede volverse un elemento de la mercadotecnia. Deleuze y Guattari plantean que “Concepto’ designa una sociedad de servicios y de ingeniería informática” (1993:17). Y he aquí lo propio del filósofo, pues la filosofía no es reflexión de todo, no se sumerge en problemas de cualquier índole con el objetivo de resolverlos; reflexiona para crear, y crea modos de vivir: “surge para Platón la necesidad de reinstaurar el orden, creando unas instancias gracias a las cuales poder valorar la legitimidad de todas las pretensiones: son las Ideas como conceptos filosóficos” (Deleuze y Guattari, 1993: 15).

› 2. *Un Nietzsche deleuziano*

Tres problemas

¿Cuál será, entonces, la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la real actividad de cada cual, que se halla implícita en su obrar?

(Gramsci, 2003: 10)

Por lo expuesto anteriormente, abordar en este escrito los tres problemas nietzscheanos que presenta Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* nos permitirá ahondar en el modo en que la filosofía se relaciona con la realidad de la que surge y la transforma o perpetúa. Los tres problemas son: el sentido de la tragedia, la incompletud del nihilismo y la degeneración de la cultura. Estos se constituyen alrededor del *nihilismo* como modo dialéctico de filosofar que nuclea modos de entender la vida, los cuales tienen implicancias sociales, culturales, políticas. Examinar de cerca el desarrollo del *nihilismo* desde un abordaje ontológico permite observar el modo en que determinadas concepciones filosóficas se asientan en todas las esferas de realidad concreta en las que vivimos. En palabras de Gangi:

‘vida’ es el nombre de un exceso en la propia organización que escapa a la forma

constituida y es la insistencia de lo que no es dado como forma o especie. Actividad de la Naturaleza y potencia ilimitada del pensamiento confluyen como tendencia creadora en un único plano de inmanencia. (Cangi, 2011: 26).

El nihilismo como problema instaura un plano de inmanencia en el cual los movimientos dialécticos constituyen las posibilidades de solución que nos sumergen en última instancia en la filosofía esencialista. Desde el nihilismo, por su carácter de concepto que plantea problemas filosóficos, podremos crear filosofía –y formas de vida– en otras direcciones. Pues la dirección que ha dado a la existencia el nihilismo se reduce a la debilidad potencial de la existencia en general y de las realizaciones particulares. Desenmascarando el funcionamiento del concepto de nihilismo mediante los problemas que genera, podremos ir abriendo el plano de inmanencia y, a raíz de eso, vislumbrar otros modos de filosofar. Es decir:

Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando: nos encontramos aquí metidos en un problema que se refiere a la pluralidad de sujetos, a su relación, a su presentación recíproca. (Deleuze y Guattari, 1993: 22).

Así, *nihilismo* –como todo concepto– reúne diversos componentes que permiten comprender el carácter creador de la filosofía. Lo cual supone una inversión del escepticismo y pesimismo que se le supo endilgar a la filosofía nietzscheana catalogada como nihilista. Deleuze comprende que la filosofía de Nietzsche es un pensamiento que corre el eje de la negatividad para ponerlo en el movimiento del pensar, en la afirmación, la diferencia, lo múltiple. Por ello él despliega el carácter antidialéctico de la propuesta nietzscheana, permitiendo comprender la intrínseca vinculación del nihilismo con la dialéctica, pues ésta tiene como motor de movimiento la negatividad. El problema del esencialismo en filosofía surge así como el principal modo de crear el nihilismo negativo, que se sitúa en el plano constituido por la verdad y la falsedad, por la oposición entre esencia y accidente por un lado, y entre realidad y apariencia por otro.

El sentido de la tragedia

La relación entre filosofía 'superior' y sentido común está asegurada por la 'política', así como está asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los 'simples'.

(Gramsci, 2003: 15)

El *plano de inmanencia* permite pensar la imagen del pensamiento como elemento

filosófico de importancia. Pues es allí donde se dan los movimientos de los conceptos y de los componentes que los constituyen.² Es el teatro en el cual se desarrolla el drama filosófico, distinto de la representación. Es el lugar en el cual impera la necesidad filosófica –que la hay porque, en efecto, hay algo que hacer–: “Es preciso que haya una necesidad, tanto en filosofía como en los demás órdenes, si no, no hay nada que hacer” (Deleuze, 2007: 282)³. ¿Por qué se plantea una diferencia entre la imagen del pensamiento y el plano de inmanencia? Porque el primero constituye el modo de plantear conceptos de la filosofía esencialista en relación intrínseca con la representación. Lo cual implica un pensamiento dialéctico cuyas características principales son la negación, la contradicción y la oposición. Y dentro de ese sistema de pensamiento, la negación se concibe como tragedia. Es aquí donde se dirime el problema del *sentido de la tragedia*.

¿A qué se refiere *sentido* en este problema? Al sentido de la existencia que permite abordar el problema de la vida en relación con el valor. Filosóficamente, políticamente, existencialmente, la tragedia ha sido comprendida como algo a evitar en relación con el sentido y el valor de la vida. Por eso, requiere una cura cuando sucede. En *Nietzsche y la filosofía* encontramos una crítica a este sentido de la tragedia por los conceptos que ha creado: “El resentimiento, la mala conciencia, el ideal ascético, el nihilismo, son la piedra clave de todo nietzscheano. Allí es donde puede demostrar si ha comprendido o no el verdadero sentido de lo trágico” (Deleuze, 2002: 58). El ejercicio crítico sobre esos conceptos permitirá comprender el verdadero sentido de lo trágico: la vida no es esa tragedia. Hay dos modos de entenderla. Por un lado, es negación vinculada al sistema filosófico esencialista establecido desde el platonismo y que ejerció su poder hasta la modernidad, explícitamente o en forma de *sombra* –pensamiento dialéctico–; propone la vida como sufrimiento que debe ser redimido y que se vive con culpa y responsabilidad. Por otro lado, la tragedia como afirmación comprende la vida como alegría que implica movimientos vinculados con el *azar* y la *necesidad*; este constituye el planteo de Nietzsche.

Pensar la tragedia como afirmación, no como negación, incide en muchos pequeños gestos del pensar⁴. Pues dentro de los esquemas dialécticos de pensamiento, la tragedia forma parte del momento de negación y conforma una oposición contradictoria con la alegría. Nietzsche propone afirmar la tragedia, es decir, afirmar el azar y la necesidad que ella

² Es importante mencionar que los diferentes planos de inmanencia no son sucesivos, sino que conviven.

³ “Necesidad” es una palabra que denota el gesto creador. El arte no tiene por qué tener una utilidad fijada de antemano. Se crea en la expresión artística por necesidad. Es una necesidad la que empuja al artista plástico cargado de herramientas artísticas a expresarse de un modo particular. Es también la necesidad la que empuja al filósofo, cargado de conceptos, instalado en planos de inmanencia, movido por las fuerzas de la voluntad, a expresarse de modo filosófico.

⁴ 1º: cambia de cualidad la voluntad de poder: se comienza a afirmar la vida. 2º: se piensa la voluntad de poder tal como es, no bajo una razón que conoce. 3º: se convierte lo negativo de la voluntad en afirmativo. 4º: sucede la afirmación de modo pleno. 5º: se critican los valores conocidos. 6º: se invierte la relación de fuerzas: constitución del devenir activo. (Deleuze, 2002).

conlleva. Este gesto afirmador tiene que pasar por sobre las tres muertes que se han sucedido en la historia de la tragedia: “la primera muere debido a la dialéctica de Sócrates, es su muerte ‘euripidiana’; la segunda vez a causa del cristianismo; y, la tercera bajo los golpes conjuntos de la dialéctica moderna y de Wagner en persona” (Deleuze, 2002: 20). Vemos que los diferentes regímenes de pensamiento han propulsado la constitución y permanencia del nihilismo. Lejos de regalar el concepto *tragedia* a la tradición filosófica, en un gesto deleuziano, Nietzsche se propone recuperarlo reinscribiéndolo en otro tipo de pensamiento filosófico.

Dionysos, como personaje conceptual, permite a Nietzsche plantear la afirmación desde la cual borrar las concepciones dialécticas de sufrimiento, redención y justificación de la vida. Dionysos como dios afirmador no genera un movimiento superador en el cual se presente una solución o justificación, pues al no negar nada, no necesita que el movimiento continúe, no necesita la afirmación que resuelva una negación. La oposición dialéctica existente entre Dionysos y Apolo se disuelve y surge un nuevo personaje opositor a la tragedia: Sócrates, el primer genio de la decadencia que opone la idea –criterio rector de la vida– a la vida. Así, Sócrates se constituye como el hombre teórico que se opone al hombre trágico: “La dialéctica, en general, no consiste en una visión trágica del mundo, sino al contrario, en la muerte de la tragedia, en la sustitución de la visión trágica por una concepción teórica (con Sócrates) o, mejor aún, por una concepción cristiana (con Hegel)” (Deleuze, 2002: 31). En el cristianismo, finalmente, se dará la verdadera oposición: Dionysos versus Cristo. En el cristianismo el sufrimiento significa que la vida es injusta, por ello se paga, pues es una injusticia esencial. Esto implica que la vida debe ser justificada, porque hay que redimir esa injusticia. De este modo se configura la “mala conciencia” que define el nihilismo cristiano que niega la vida llenando su despliegue de culpa y dolor y de una alegría que consiste, precisamente, en resolver ese dolor y culpa. Para Dionysos la vida no debe ser justificada, pues ésta es justa. Sufrimiento es sobreabundancia de vida. La oposición entre Dionysos y Cristo es una oposición no dialéctica sino la oposición *a* la dialéctica. La afirmación dionisíaca deviene múltiple. “Lo trágico se halla únicamente en la multiplicidad, en la diversidad de la afirmación como tal” (Deleuze, 2002: 31). Se ve entonces a la dialéctica como pensamiento de oposiciones que reduce el ejercicio filosófico y que se inscribe en el pensamiento esencialista que originó el nihilismo de cuyas sombras no podemos librarnos aún.

De este modo, Nietzsche propondría un pluralismo alejado de la dialéctica, pues el superhombre es una propuesta que se ubica más allá del hombre dialéctico. Lo mismo sucede con el cambio de *valor*: este va contra la dialéctica de la apropiación, ya que es la diferencia, como afirmación y placer, la que atraviesa las relaciones entre las fuerzas, no la negación.

La incompletud del nihilismo

Se puede decir que el valor histórico de una filosofía puede ser ‘calculado’ por la eficacia ‘práctica’ que ha logrado (y, ‘práctica’ debe ser entendido en sentido amplio).

Gramsci, 2003: 29.

El personaje conceptual funciona en toda filosofía, de todo filósofo, y discute con los intercesores (Deleuze, 2002). No se juega en los conceptos filosóficos el lugar del filósofo con nombre y apellido, sino el espacio para la filosofía dentro de los problemas que interesa relevar en determinadas situaciones. Nietzsche, existente psicosocial, crea un personaje conceptual para filosofar creando conceptos que se insertan en un plano de inmanencia: “los personajes conceptuales ejecutan los movimientos que describen el plano de inmanencia del autor, e intervienen en la propia creación de sus conceptos” (Deleuze y Guattari, 1993: 65). En *Nietzsche y la filosofía* Deleuze recorre el tratamiento ontológico que Nietzsche escribe en *La genealogía de la moral* de los modos de vida según el análisis de las fuerzas reactivas y activas como cualidades de la voluntad de poder. Desde esta conceptualización, Nietzsche traza su crítica a la ontología esencialista y construye otra ontología que repercute en la vida en general y en sus instituciones en particular. La crítica a la dialéctica se centra en su motor negativo.

Todo depende, afirma Deleuze, del rol de la negatividad. Para Nietzsche, la voluntad dominante no obtiene su fuerza de la negación, sino de la diferencia, del gozo de la diferencia. Si hay negatividad, surge como un producto de la afirmación de la *diferencia*. No es la relación entre el amo y el esclavo, entonces, la que es dialéctica; para el amo se trata, en primer lugar, de afirmar, no de negar. El que dialectiza la relación es el esclavo. La dialéctica es el modo de pensar del esclavo; ella se genera cuando se plantea la relación desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, de la representación. (Castro, 2002: 73, énfasis original).

En el esquema dialéctico que plantea Hegel entre el amo y el esclavo, el que tiene el poder es el esclavo porque sabe hacer las cosas necesarias para sobrevivir: comer, bañarse, trabajar. El amo, al no saber hacer nada, depende del esclavo pero nunca lo reconocerá como hombre libre. Ahora bien, el esclavo se reconoce a sí mismo como libre por su saber hacer y ve al amo como dependiente de él, en este sentido el esclavo “es libre” aunque no obtenga reconocimiento del amo. El funcionamiento de las fuerzas reactivas es similar. El poder de supervivencia del esclavo está separado de sí en tanto tiene que realizar lo que sabe para el amo y satisfacer luego sus necesidades. El amo –parasitario e inútil– vive reactivamente: vive de un poder que no tiene, el poder de hacer del esclavo. Pero ¿el esclavo vive como activo o reactivo? Desde el esquema deleuziano el esclavo devino reactivo: separado de sus fuerzas, se inserta en un esquema de reconocimiento en el cual su propio hacer pierde poder.

Desde la ontología, la separación entre un mundo suprasensible y el mundo sensible implica la distinción entre poder y poder hacer. Esta separación inicia el nihilismo: el mundo suprasensible se instala como gobierno desde la imagen de un dios –nihilismo negativo– que instaure que lo sensible no tiene valor, es depreciado, y la vida es responsabilidad y culpa. En un segundo momento, las fuerzas reactivas se rebelan ante este dios negando el momento anterior y ponen en disputa quienes ocupan el lugar de Dios. Así el nihilismo reactivo se instala como modo de vida. Finalmente, el hombre reactivo se cansa –todos quieren ser dios– todo es igual, vive sin querer nada, la voluntad sobrepasa la vida. Por esta historia, en la que poder y poder hacer se hallan separados, Nietzsche piensa que el nihilismo es *el motor de la*

historia del hombre como historia universal. Todas esas formas de nihilismo forman parte del nihilismo incompleto. Falta la *transmutación* que, aunque sigue siendo nihilista, forma el fin del nihilismo, porque no hace una simple inversión de los valores –operación reactiva– sino que los transforma. Tiene que ser así, porque si la transmutación de todos los valores fuera una simple inversión, seguiría formando parte del nihilismo en sentido reactivo. Nietzsche propone, en palabras de Castro, “la superación de la subjetividad, el abandono de la dialéctica, la crítica de las ciencias humanas y el funcionamiento del poder en las sociedades modernas” (2002: 66). Y las preguntas que atraviesan estas temáticas de la época son las siguientes:

¿Cómo salir de la modernidad sin ser antimoderno, es decir, evitando ingresar de este modo, en la dialéctica de la modernidad? Para utilizar los conceptos de Nietzsche, no se trata de elaborar una nueva filosofía de la historia ni de una filosofía de la eternidad, sino de ser intempestivo, de pensar contra este tiempo, por un tiempo a venir. (Castro, 2002: 66)

Ese tiempo *a venir* no se realizará si no se produce la completud del nihilismo mediante la transmutación y posterior afirmación de la vida, para ello necesitamos un motor distinto del dialéctico: el eterno retorno. Pues el eterno retorno⁵, al afirmar el ser del devenir, sólo se relaciona con el devenir activo de las fuerzas, no con el devenir reactivo. De este modo, el eterno retorno cumple una función primordial para que se desarrolle el nihilismo completo –cuarta fase–: realiza una *inversión* de valores al poner lo activo en lugar de lo reactivo; y una *transmutación* de valores al poner la afirmación en lugar de la negación. Así se podría pasar a otro modo de movimiento.

La dialéctica como movimiento basado en la contradicción y la solución de la contradicción, produce alienación y genera un ámbito de pensamiento en el cual juegan un papel importante la reapropiación y el reconocimiento (Deleuze 2002: 225). Pasar de la existencia reactiva a la existencia activa permitiría no sólo vivir una vida alejada de valores de culpa y redención, sino vivir una vida creativa y filosofar en torno a ella. Ello depende de completar el nihilismo. La vida configurada por la actividad de las fuerzas supone la conformación de las actividades creativas (arte y filosofía)⁶ como efectivamente creadoras. Esto significaría salir de la infinita degeneración de la cultura que implica la mercadotecnia como modo moderno de degeneración, y abrir el camino de la filosofía como creación de conceptos hacia un lugar dentro de la cultura, no del mercado cultural.

La degeneración de la cultura

Que una masa de hombres sea llevada a pensar

⁵ El eterno retorno es la repetición que permite el devenir de la diferencia (voluntad de poder) (Deleuze, 2002).

⁶ “La diferencia entre los personajes conceptuales y las figuras estéticas consiste en primer lugar en lo siguiente: unos son potencias de conceptos, y los otros potencias de afectos y de perceptos.” (Deleuze y Guattari, 1993: 67).

coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho 'filosófico' mucho más importante y 'original' que el hallazgo, por parte de un 'genio' filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales.

(Gramsci, 2003: 9)

Desde la dinámica entre fuerzas activas y reactivas, se puede pensar la perpetuación del nihilismo y sus efectos del siguiente modo: las fuerzas activas crean, las fuerzas reactivas – caracterizadas por sacarle el poder de hacer a las fuerzas activas– toman la creación y modifican su sentido. Las fuerzas reactivas no querrán generar pensamiento sino apaciguarlo; por ello, tomando los productos de la creación de las fuerzas activas, evitan que el poder de la creación se expanda y subsumen el pensamiento a la reproducción de lo establecido. De este modo, el concepto filosófico se desvía de su devenir creativo, y funciona como concepto dentro de la mercadotecnia. Deleuze piensa junto a Nietzsche:

A cada instante la labor cultural de las fuerzas activas corre el peligro de ser desviada de su sentido: ocurre precisamente que pasa al provecho de las fuerzas reactivas. Ocurre que la Iglesia o el Estado toman por su cuenta esta violencia de la cultura para realizar sus propios fines. Ocurre que las fuerzas reactivas desvían esta violencia de la cultura, y la convierten en una fuerza reactiva, en un medio de entontecer todavía más, de rebajar el pensamiento. Ocurre que confunden la violencia de la cultura con su propia violencia, su propia fuerza. Nietzsche llama a este proceso 'degeneración de la cultura'. (Deleuze, 2002: 154-5).

Hay dos violencias: la del pensamiento creador y la que poseen las fuerzas reactivas. Estas últimas temen ante la violencia del pensar creativo, porque lo que él implica es la pérdida del poder de las fuerzas reactivas y sus efectos en las concepciones de vida. Si las fuerzas activas tienen poder y se dan cuenta de ello, no tendrían por qué acudir a –en el sentido de depender del poder de– las fuerzas reactivas. Es decir, el poder lo tiene el creador, si el creador deja de crear ya no tiene poder. Las fuerzas reactivas entienden esto y hacen lo que tienen que hacer para que las fuerzas activas pierdan la creación y ellas ganen poder. Esto significa: las fuerzas reactivas mandan en tanto separan a las fuerzas activas de su poder hacer.

Pensar, como actividad, es siempre una segunda potencia del pensamiento, no el ejercicio natural de una facultad [...] Y jamás alcanzará esta potencia si algunas fuerzas no ejercen sobre él una violencia. [...] un poder debe *obligarle a pensar*, debe lanzarle hacia un devenir-activo. Esta coacción, este adiestramiento, es lo que Nietzsche llama 'Cultura'. (Deleuze, 2002: 152, énfasis original).

Parecería intuitivamente imposible que la violencia de las fuerzas reactivas pueda acabar con la violencia de la creación. Sin embargo, en la vida social y cultural de las

sociedades capitalistas podemos apreciar cómo funciona. Pues en la vida cotidiana actual parece desestimado el pensamiento como actividad humana. Esto significa, siguiendo el concepto de cultura, que el devenir activo que supone pensar está desestimado en las sociedades en las que el consumo forma parte del deseo, y que decae en función de la alienación. Esto es la degeneración de la cultura. Deleuze, apelando a la afirmación de una geofilosofía, piensa:

La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía. La europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos. (Deleuze y Guattari, 1993: 110)

El funcionamiento de la lucha de fuerzas da cuenta del problema de la degeneración de la cultura desde la perspectiva de su *tipología*. Pero hay otro ámbito al que atender: la *topología*, esto es, la realidad de que se piensa desde determinadas coordenadas: se requiere *una tierra nueva*.

> *Conclusión*

¿Es posible pensar la comprensión –que siempre es transformadora– de lo establecido desde un pensamiento dialéctico? ¿Hay lugar para la creación filosófica desde el pensamiento dialéctico? ¿Dónde encontrar ese motor filosófico que es primordialmente *necesidad* si nos mantenemos en un pensamiento que acepta el movimiento como dialéctica? ¿Es el filósofo un mero *reflexionante*?

Luego del encuentro con Nietzsche, la actividad filosófica para Deleuze transforma los conceptos, los problemas, los personajes conceptuales con los que trabaja con lo cual comienza para él un nuevo modo de filosofar. Éste centra la perspectiva de creación filosófica como modo afirmativo –que incluye a la negatividad como carácter de lo afirmativo– y la suposición de ficciones que implican una filosofía de la vida que se opone a la Filosofía tradicional, entendida como pensamiento de conceptos que hace de lo deviniente algo que se puede concebir de modo estático. Esto no constituye una mera especificación intradisciplinar, pues establece una actividad filosófica que asume la inserción en un mundo –mucho más amplio que un mundo pensado desde la filosofía– y asume los riesgos del pensar sobre las posibles funcionalidades sociales respecto de lo establecido en distintos niveles: en la naturalización del juego de poderes dado –principalmente, mediante la asunción de la mercadotecnia–, en la comprensión de las posibles movidas de juego para crear y/o en la afirmación del carácter de necesidad de la creación y de los abismos en filosofía.

Bibliografía

- » Cangí, A. (2011). *Deleuze: Una introducción*, Buenos Aires: Quadrata.
- » Castro, E. (2002). "Los usos de Nietzsche: Foucault y Deleuze", *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, Año II, Nº 2, pp. 59-74.
- » Cragolini, M. (2003). *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires: Biblos.
- » Deleuze, G. (2007). "¿Qué es el acto de creación?", en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. J. L. Pardo, Valencia: Pre-Textos, pp. 281-289.
- » Deleuze, G. (2006) [1968]. *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu.
- » Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. J. L. Pardo, Valencia: Pre-textos.
- » Deleuze, G. (2002) [1967]. *Nietzsche y la Filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona: Anagrama.
- » Deleuze, G. y Guattari, F. (1993) [1991]. *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona: Anagrama.
- » Gramsci, A. (2003). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. I. Flambaun, Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Klossowski, P. (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. R. Páez, Buenos Aires: Caronte Filosofía.
- » Le Rider, J. (2002). "Nietzsche, una pasión francesa. Cien años de recepción de Nietzsche en Francia", trad. G. Vilar, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, Nº 35, pp. 89-100.
- » Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. J. Fava y L. Tixi, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- » Nietzsche, F. (1997) [1ª edición esp. 1973]. *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- » Nietzsche, F. (1994) [1ª edición esp. 1972]. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- » Nietzsche, F. (1993) [1ª edición esp. 1972]. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía de futuro*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- » Pardo, J. L. (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid: Editorial Cincel.