

## Elementos de ética en una pieza de Deleuze\*

**Luís G. Soto**  
Universidade de Santiago de Compostela  

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.83897>

Recibido: 25/09/2022 • Aceptado: 28/07/2023

**ES Resumen.** El objetivo de este trabajo es ensayar una explicación e interpretación de la introducción “Répétition et différence” de *Différence et répétition* de Gilles Deleuze. Parte de la hipótesis de que es una pieza de un conjunto no desarrollado de ética. Esta pieza aborda cuatro elementos: conducta, ley, concepto y sujeto morales. El análisis detallado muestra que Deleuze esboza un programa de investigación de la acción moral que se inspira, como punto de partida, en el kantismo, y culmina en una doble propuesta: acercamiento de la acción moral a la acción estética y ética de la potencia. Los resultados apuntan a una génesis artística del sujeto moral actual.

**Palabras clave:** Deleuze; ética; moral; estética; ley; teatro

### EN Elements of ethics in a piece by Deleuze

**EN Abstract.** The objective of this work is to test an explanation and interpretation of the introduction “Répétition et différence” of *Différence et répétition* by Gilles Deleuze. He starts from the hypothesis that it is a piece of an undeveloped set of ethics. This piece deals with four elements: conduct, law, concept and moral subject. The detailed analysis shows that Deleuze outlines a research program of moral action that is inspired, as a starting point, in Kantianism, and culminates in a double proposal: bringing moral action closer to the aesthetic and ethical action of power. The results point to an artistic genesis of the current moral subject.

**Keywords:** Deleuze; ethics; morals; aesthetics; law; theatre.

**Sumario:** 1. Introducción, reglas de lectura. 2. Conducta: generalidad, repetición. 3. Acción: aplicación, potenciación. 4. Régimen de la repetición: tres problemas. 5. Ley: orden de la ley, régimen de la transgresión. 6. Arte, transgresión, producción: quaestio juris? 7. Ley moral: del estoicismo kantiano a la inversión irónico-humorística. 8. Problemas con la ironía y el humor. 9. Repetición: libertad, no-naturaleza, impugnación, potencia. 10. Acción: teatro, movimiento. 11. Bloqueo natural de la reflexión moral. 12. Sujeto moral. 13. Conclusiones provisionales y proyecciones.

**Cómo citar:** Soto, Luís G. (2024). Elementos de filosofía moral en una pieza de Deleuze. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(3), 617-630.

\* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación: “La práctica ambiental y la ética de la consideración de los animales salvajes en el contexto de la crisis climática: un enfoque largoplacista (EALONG) / Environmental practice and wild animal ethics in the context of the climate crisis: a longtermist approach (EALONG)” (PID2022-142980NB-I00) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

## 1. Introducción, reglas de lectura

El asunto de la ética, o reflexión moral, en la filosofía de Gilles Deleuze, es una cuestión repleta de matices<sup>2</sup>. Tengamos en cuenta dos aspectos: las interpretaciones de su obra y los registros de escritura de Deleuze.

En primer lugar, hay autores que, al calificar a Deleuze de ontólogo<sup>3</sup>, metafísico<sup>4</sup>, crítico<sup>5</sup>, parecen descartar la existencia de una filosofía moral específica. Es cierto que la existencia de estas calificaciones no elimina que exista de facto una filosofía moral en Deleuze. Y que, en algunos de sus textos, solo haya trazos e insinuaciones éticas tampoco excluye *de iure* que pueda haber una ética o filosofía moral, complemento, también inspiración, de otras líneas de su labor filosófica<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Antes de entrar en Deleuze, y en su problemática específica, conviene precisar el uso que, en nuestra indagación, haremos de los términos “ética” y “moral”. En primer lugar, siguiendo una convención académica habitual (Guisán, 2010, pp. 21-47), entenderemos “ética” como equivalente a filosofía moral, i.e., filosofía sobre o acerca de la moral, que abarcaría cuatro dimensiones: descriptiva, normativa, crítica y aplicada. Con todo, esta distinción (que coloca a la moral en posición de objeto y define a la ética como una disciplina, que no solo estudia la moral, sino que, además, pretende incidir sobre la moral, modificándola) dista de ser pacífica (ibidem). En segundo lugar, en consonancia con esta convención académica y “siguiendo los pasos de A. Sánchez Vázquez (1979, p. 81) y M. Foucault (1985, pp. 26-31)”, entenderemos “moral” como “un conjunto de normas, principios y valores sociales, de acuerdo con los cuales se regulan las acciones y relaciones de los individuos, su actuación singular y sus interrelaciones plurales, entre ellos y con las asociaciones e instituciones sociales, de tal manera que estas normas -marcadamente sociales- y esas acciones -marcadamente individuales- sean asumidas libremente, por una convicción íntima o tras una deliberación personal” (Soto, Luis G., “Una idea de moral”, *Agora. Papeles de Filosofía* 20/1, 2001, p. 221).

<sup>3</sup> Lapoujade en *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Minuit, 2014, pp. 13-14, lo retrata como un filósofo que analiza la doble lógica de los movimientos aberrantes: en tanto que constituyentes de la más alta potencia de existir y elementos genéticos de la más alta potencia de pensar. Gil en *O Imperceptível Devir da Imanência. Sobre a filosofia de Deleuze*, Lisboa, Relógio D'Água, 2008, pp. 17-18, presenta su trabajo filosófico como la constitución de una ontología original (hasta 1969) y la realización efectiva de esa ontología en sus obras posteriores.

<sup>4</sup> Villani en *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann, 2013, p. 49, estima que la filosofía de Deleuze es una metafísica sin transcendencia centrada en el estudio y realización de lo que es en sí mismo y por sí mismo en tanto tal (repetición, diferencia, Idea, virtual, actual, entre otros). En un sentido totalmente diferente, Ramey en *Deleuze hermético. Filosofía y prueba espiritual*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2016, pp. 75, 79-80, vincula la filosofía de Deleuze con la metafísica del hermetismo (esoterismo) entendido como un paradigma espiritual que explora modos experimentales de existencia y anuda el pensamiento a procesos de transformación personal, de tal modo que la metafísica experimental se torna eje principal de comprensión.

<sup>5</sup> Zourabichvili en Zourabichvili, François; Sauvagnargues, Anne; Marrati, Paola. *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, pp. 6-7, ancla en la matriz crítica de corte kantiano la recta comprensión de la filosofía de Deleuze, de tal modo que así se explica su continuo desbordamiento de lo específicamente ontológico.

<sup>6</sup> Por ejemplo, una ética de la potencia y la fuerza frente a una moral del juicio, tal y como Deleuze la desarrolla en “Pour en finir avec le jugement”, capítulo XV de *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 158-169. Esta ética toma como punto de partida la crítica de Spinoza a la moral del juicio y su recuperación, y relanzamiento, por Nietzsche, Lawrence, Kafka y Artaud.

En segundo lugar, en relación con los registros de escritura de Deleuze, es necesario recordar que no ha escrito un libro de ética o reflexión moral. Sus monografías sobre Hume<sup>7</sup>, Nietzsche<sup>8</sup>, Bergson<sup>9</sup>, Spinoza<sup>10</sup>, Leibniz<sup>11</sup>, Foucault<sup>12</sup>, entre otras, contienen giros, conceptos y problemas que pertenecen a la reflexión ética. No obstante, a pesar de su originalidad, son reflexiones que giran *alrededor o sobre* los autores estudiados. Es decir, sobre la ética *en* esas filosofías. Son obra, primero, del sujeto-profesor Deleuze y, a continuación, del sujeto-escritor que expone y explica aspectos éticos *en* esas filosofías. Lo mismo ocurre con los trabajos realizados en colaboración con Félix Guattari: son resultado de ese sujeto que trabaja en, o con, dos tiempos, como sujeto-profesor y como sujeto-escritor (lo cual no

<sup>7</sup> *Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953, pp. 20-22, establece la diferencia entre dos tipos de prácticas (entendimiento y moral) con sus respectivas reglas. El detallado estudio de la dinámica e interferencia entre estas reglas *en Hume* hace que Deleuze lance un filosofema moral: “La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est” (p. 152).

<sup>8</sup> *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, centra el problema moral en la interpretación-ejecución del eterno retorno como prueba selectiva (pp. 77-80), el sentido de la afirmación (valoración, creación, nuevas formas de vida) que sólo realiza en plenitud el arte (p. 213).

<sup>9</sup> *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1996, formula el problema moral desde la metodología y la emoción. La segunda regla metodológica “Lutter contre l'illusion, retrouver les vrais différences de nature ou les articulations du réel” (p. 11) abre el acceso a dos líneas diferentes que se entrecruzan: (1) percepción - objeto - materia; (2) afectividad - memoria recuerdo - memoria pura. La emoción creadora es la génesis última de la actividad moral: “Si l'homme accède à la totalité créatrice ouverte, c'est donc en agissant, en créant plutôt qu'en contemplant” (p. 118).

<sup>10</sup> *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, delimita el campo de análisis ético. Primero, en el poder de ser afectado (y, por lo tanto, de actuar) del modo finito: “La grande question qui se pose à propos du mode existant fini est donc: Arrivera-t-il à des affections actives, et comment? Cette question est à proprement parler la question “éthique”.” (p. 199). Segundo, en el esfuerzo ético que realiza la razón al construir las nociones comunes: “Nous sommes donc actifs en tant que nous formons des notions communes. La formation de la notion commune marque le moment où nous entrons en possession formelle de notre puissance d'agir” (p. 259). *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, encuadra el problema moral desde un análisis en profundidad de las tesis prácticas de Spinoza sobre la conciencia, los valores y las pasiones tristes, que muestra como la alegría ética corresponde (o es paralela) a la afirmación especulativa.

<sup>11</sup> *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, señala que el problema moral en Leibniz tiene dos direcciones. Primera, la cuestión de una moral del progreso de un acto libre con todos los obstáculos que implica para una extensión, amplificación e intensificación de la potencia: “La morale consiste en ceci pour chacun: essayer chaque fois d'étendre sa région d'expression claire, essayer d'augmenter son amplitude, de manière à produire un acte libre qui exprime le maximum possible dans telles et telles conditions. C'est qu'on appelle progrès, toute la morale de Leibniz est une morale du progrès” (p. 99). Segunda, el procedimiento de deducción moral del cuerpo: “Je dois avoir un corps, c'est une nécessité morale, une «exigence»... à l'induction physique cartésienne, Leibniz substitue une déduction morale du corps” (p. 113).

<sup>12</sup> *Foucault*, Paris, Minuit, 2004, presenta la cuestión moral a partir de dos extremos: los códigos morales como efectua-ción en cada tiempo y espacio de los diagramas de fuerzas (pp. 108-109); las condiciones de realidad de los modos de subjetivación (pp. 110-111). “La morale a deux pôles, le code et le mode de subjectivation (...)” (p. 110).

excluye<sup>13</sup>, evidentemente, que contengan reglas ético-prácticas<sup>14</sup>. Ahora bien, las obras como tales carecen de una filosofía moral expresa. Sus trabajos sobre las artes (literatura, cine, teatro, pintura) insinúan la misma pragmática sin hacerla explícita.

Estos dos aspectos son el punto de partida de nuestra lectura. Podrán demostrar su validez, o no, en virtud de una vía de desarrollo posible (entre otras): mostrar, o no, la filosofía moral de Deleuze en sus textos de sujeto-escritor. En este sentido, la interpretación que aquí se ensaya intenta describir y analizar una pieza que puede formar parte de la posible filosofía moral de Deleuze: "Répétition et différence", capítulo de introducción a *Différence et répétition*<sup>15</sup>. Seguiremos dos reglas hermenéuticas.

- 1<sup>a</sup>) Practicar una lectura secuencial línea a línea en la que lo posterior (capítulos siguientes del libro) no determine el significado de lo anterior (capítulo de introducción).
- 2<sup>a</sup>) Poner en suspenso el contenido y tesis de las obras de Deleuze (anteriores, o posteriores, a la publicación de DR) en la interpretación (aunque en notas a pie de página se aluda a ellas y sus intérpretes).

En el trabajo de reconstrucción de la ética o filosofía moral de Deleuze hay ejemplos<sup>16</sup>. Aquí se ensaya otra vía<sup>17</sup>. Se parte de esta hipótesis: la In-

troducción de DR testimonia un proyecto de pensar cuatro tópicos de filosofía moral: conducta (DR, pp. 7-8), ley (DR, pp. 8-20), concepto (DR, pp. 20-29) y sujeto (DR, pp. 29-41) morales<sup>18</sup>. Tratamos cada tópico siguiendo secuencialmente el registro escrito de Deleuze.

## 2. Conducta: generalidad, repetición

Deleuze distingue un orden de conducta, la generalidad, y un régimen de conducta, la repetición (DR, p. 7). El primero es común, usual. El segundo excepcional, inusual.

La generalidad es una conducta que expresa el intercambio o sustitución de elementos particulares donde uno vale por cualquiera y viceversa. Representa el orden del reemplazo. Está compuesto por dos subórdenes: el orden cualitativo de las semejanzas (ciclos) y el orden cuantitativo de las equivalencias (igualdades).

La repetición<sup>19</sup> es una conducta que se refiere a lo irremplazable: no concierne a elementos particulares intercambiables o sustituibles, sino a una singularidad no intercambiable, es decir, insustituible. Para Deleuze, repetir es comportarse con respecto a algo único y singular que no tiene algo semejante o equivalente.

Si el criterio de la conducta general es el intercambio, el de la repetición es el robo y el don (DR, p. 7). Esta diferencia económica permite distinguir sus diferentes naturalezas. Podemos decir, por ejemplo, que el orden de la generalidad funda, entre otras, tres conductas: el buen comercio; la justicia (como igualdad aritmética, proporcionalidad, compensación, reparación); el cálculo racional en las equivalencias. Por su parte, la repetición es aquello que, habitando en los órdenes antedichos, los horada y desfonda. Da testimonio de la existencia de un régimen de apropiación indebida y regalo (en el orden del buen comercio), de parcialidad selectiva (en el orden de la justicia), de desbordamiento especulativo (en el orden del cálculo racional).

La repetición como conducta indica la existencia persistente de actos y acciones que no son intercambiables, sustituibles, y que no pertenecen al campo de lo parecido y lo convalidable. Deleuze busca determinar conceptualmente su condición en el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi* y, también, su causalidad respectiva. Avanza una hipótesis: la repetición, como conducta externa meramente

<sup>13</sup> Por ejemplo, en *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, Deleuze bosqueja una ética del acontecimiento de inspiración estoica.

<sup>14</sup> Por ejemplo, Deleuze y Guattari en *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, Paris, Minuit, 1980, proponen un conjunto de reglas prácticas con una doble función. Primera, la intervención pragmática desde una ética de la potencia: promoción del aumento del poder de ser afectados con la finalidad de acrecentar el devenir-activo. Segunda, la construcción de un plano de consistencia (o de variación continua) desde una etiología inorgánica: componenda (*agencement*) de eventos según velocidades diversas y tipologías variadas (haecceidades, esencias nómadicas, continuums de intensidad, devenires, entre otros).

<sup>15</sup> *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968. En lo sucesivo DR.

<sup>16</sup> Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 2005, p. 78, la contempla como ética transcendental que trasciende lo orgánico. Shirani, *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 401-402, como arte de conexión y composición de elementos heterogéneos que activa devenires en la immanencia que alcanzan lo molecular. Sauvanargues, *Deleuze. L'empirisme transcendental*, Paris, PUF, 2009, pp. 163-164, como tipología de signos: escalares (describen las variaciones de potencia de nuestras relaciones de fuerzas que afectan como tristeza o alegría); vectoriales (indican el aumento o disminución de nuestra potencia de actuar); mixtos o ambiguos (afectan simultáneamente de alegría y tristeza, y cuyo uso equivoco fortalece servidumbres y tristezas). Ferreyra, *Danza turbulenta. Hegel y Deleuze*. Adrogué, La Cebra, 2022, pp. 340-343, como búsqueda del buen pliegue para nuestra intensidad.

<sup>17</sup> En nuestra aproximación, tomamos como referencia autores como Heidegger, Adorno y Barthes entre otros, que practican este método de lectura e interpretación línea a línea de textos filosóficos y/o literarios. Por ejemplo: de Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (México, FCE, 1986); de Adorno, *Problemas de filosofía moral* (Buenos Aires, Las cuarenta, 2019); de Barthes, *S/Z* (Paris, Seuil, 1970). Seguimos a Barthes, además de en general en su propuesta metodológica, en su defensa del pluralismo metodológico: *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1966 (en especial, pp. 45-79). Sobre el uso metodológico de Barthes para la lectura e interpretación de textos filosóficos: Soto, *Teoría de la justicia e idea del Derecho en Aristóteles*. Madrid-Barcelona-Buenos Aires, Marcial Pons, 2011, pp. 21-31.

<sup>18</sup> La relación que pueda existir entre la lectura e interpretación que vamos a practicar y la propuesta de Deleuze es incidental, en el sentido de "la chambre d'échos", propuesta por Barthes (*Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, 1975, p. 78.) como modelo de relación de su pensamiento con otros que le influyen y con los que dialoga en su obra: cf. Soto, Luis G. "Barthes y la filosofía", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía Volumen XXV n. 1*, 2021, pp. 83-102.

<sup>19</sup> Aunque pueda resultar innecesario para quien está familiarizado con la filosofía de Deleuze, no está de más recordar que "répétition" podría traducirse por "reproducción" o, mejor incluso, "interpretación", en el sentido del trabajo que realizan un actor, una actriz, por ejemplo (y en especial), en el teatro (y en particular, en las sesiones preparatorias, en los ensayos, de una representación). En nuestra reflexión, está presente, como trasfondo que acabará por emerger con Deleuze, la idea de una actriz, un actor, que, en una representación teatral, interpreta un papel: convierte, transforma, un texto (escrito) en acción (palabras, gestos, imágenes, movimientos, etc.) de un personaje.

iterativa que pertenece al orden de la generalidad, se hace eco de una vibración más secreta, de una repetición interior más profunda en lo singular que la anima (DR, pp. 7-8). Deleuze apunta a la existencia de una comunicación sonora entre el orden de la generalidad y el régimen de la repetición<sup>20</sup>. También señala una inversión de la causalidad en el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi*: en el orden del conocimiento nos hacemos, primero, con lo general, después con la repetición (con todo lo que ello conlleva); pero en el orden ontológico, primero se da la repetición y, como efecto derivado, la generalidad hace acto de presencia.

No hay que pensar que generalidad y repetición configuran un dualismo en la acción. Tampoco que son dos polos antagónicos de una misma realidad conductual. Ni siquiera que son dos puntos de vista analíticos, o de estudio, desde los que contemplar y explicar la conducta. Mas bien, para Deleuze, la repetición opera como aquello que en la conducta general mina, corroe, “desfundamenta” y revela la contingencia del orden al que pertenece. Dicho de otro modo: hay un (tras)fondo no pensado en la acción, un régimen indeterminado, aunque determinable<sup>21</sup>. Esta determinación es labor de la filosofía: sus instrumentos conceptuales pueden esquivar los falsos dualismos que practica la inteligencia ordinaria si consigue atender a las diferencias de naturaleza entre conductas<sup>22</sup>.

### 3. Acción: aplicación, potenciación

El primer problema filosófico que aparece es cómo pensar la acción, contemplada como *praxis*, en tal régimen. O, en otras palabras, cómo pensar lo común (orden de la generalidad) desde lo excepcional (régimen de la repetición). ¿Por qué es un problema? Ordinariamente la determinación conceptual funciona a la inversa: lo común no sólo explica, sino que funda ontológicamente y determina conceptualmente lo excepcional. Surgen interrogantes. Para poder pensar la excepción, incluso ejecutarla: ¿Deleuze efectúa un desplazamiento de la acción desde la *praxis* a la *poiesis*<sup>23</sup>? Si por “artístico” entendemos lo que vincula lo moral con lo estético, es decir, la *aisthesis*, y por “técnico” lo que enlaza lo moral con el saber fabricar: ¿Deleuze evacúa la acción del ámbito (ontológico y conceptual) de la *moralidad* y la transporta al campo de la *producción* artístico-técnica? En estos primeros pasajes ¿Deleuze pretende dar cuenta y razón de la acción

moral tomando como ejemplo, caso o expresión, la producción artístico-técnica<sup>24</sup>?

Un acercamiento a una respuesta inicial se encuentra en el hecho de que Deleuze es un filósofo que reflexiona en la actualidad<sup>25</sup>. ¿Qué actualidad? La que, para algunas franjas de la humanidad, se inaugura tras el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios: la posibilidad de contemplar la acción desde el punto de vista de la potencia, no desde su adecuación a un modelo<sup>26</sup> de acción transcendente (Forma, Ejemplo, Idea, entre otros) o immanente (Naturaleza, Ley, Valor, por ejemplo). La conducta general es interpretada como mera acción de reemplazo en el orden del tiempo lineal (cronológico, sucesivo, no retroactivo): esfuerzo de poner una regla que convierta lo particular en copia, caso, ejemplar, aplicación, de una generalidad. ¿Qué generalidad? Idea, Naturaleza (o Ley), Ejemplo, Valor, respectivamente.

Sin embargo, la conducta repetitiva no consiste en agregar una segunda o tercera vez a una primera sino, según Deleuze, elevarla a la enésima potencia (DR, p. 8). En el régimen de la repetición la conducta repite por anticipado todas las conductas que podrían y podrán emanar de ella. De ahí que sea la primera pista que delata la persistencia de un tiempo no lineal, no horizontal, inserto en el tiempo ordinario. Es la primera conducta la que repite todas las demás que se darán en el orden del tiempo lineal futuro (sea una fiesta, un enamoramiento, un beso, un juicio, una relación sexual, la lectura de un poema, por ejemplo).

### 4. Régimen de la repetición: tres problemas

¿Qué consecuencias prácticas trae consigo la existencia de un régimen de la repetición como el antes descrito? En este punto podemos formular tres cuestiones.

Primera cuestión. ¿La repetición es una reedición de la idea de ciclo como destino y de la existencia arrojada como condena?<sup>27</sup> En esta dirección, cabe preguntarse, por ejemplo, si la singularidad de la conducta de Sísifo, tal como la reelabora Albert Camus en *Le mythe de Sisyphe* (1942), y tomada como modelo, pertenece al orden de la generalidad o al régimen de la repetición. Sísifo repite, pero ¿qué repite? Deleuze deberá aclarar, más adelante, la relación de la repetición con la muerte porque, de no ser así, o bien su filosofía fracasa en el intento de repensar la acción, o bien puede ser considerado un renovador estético de la filosofía de la existencia y

<sup>20</sup> Más adelante, Deleuze propondrá que la comunicación sonora, o resonancia, es la condición transcendental elemental, u operador transcendental, que enlaza, o vincula, medios dispares. Por ejemplo, desempeña un papel fundamental en la condensación de las Ideas en DR, pp. 256-257.

<sup>21</sup> Lo determinable es un “tercer valor lógico”, diferente de lo determinado y lo indeterminado: DR, p. 116.

<sup>22</sup> Este principio metodológico se estableció en *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, pp. 9-10.

<sup>23</sup> ¿Acción que se torna producción?: Cf. la diferencia entre “acción-virtud” y “arte (i.e., técnica)-producto”: Aristóteles, 1105a17-b9 (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araújo y Julián Marías. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994, p. 23). En nuestra reflexión, tendremos en cuenta también la *Poética* y, en especial, lo referido a la tragedia (Aristóteles. *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1992).

<sup>24</sup> Coincidimos con Villani, *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann, 2013, pp. 36-39. Villani interpreta que Deleuze extrae todos sus filosofemas del paradigma estético-estésico-artístico. Este paradigma implica la reformulación total del papel de la filosofía, el reparto de sus áreas de investigación y el replanteamiento de sus diversas funciones: cf., sobre todo, pp. 114-121.

<sup>25</sup> Actualidad como época histórica. Ciertamente, Deleuze construye otro sentido a partir del par virtual/actual y su teoría de la “indi-drama-diferent/ciación” de DR, p. 317. No obstante, aquí no aludimos a este segundo sentido.

<sup>26</sup> En “Theatrum Philosophicum”, Michel Foucault incide en la importancia de esta noción: modelo (Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud & Marx. Theatrum Philosophicum*. São Paulo, Editora Principio, 1997, p. 49).

<sup>27</sup> Ciertamente, una reedición actualizada y disimulada con el pensamiento de la repetición de Kierkegaard y el eterno retorno de Nietzsche (DR, p. 12).

del absurdo. También deberá abordar la relación de la repetición con el castigo, la pena y la condena. Es decir, con el mal. Asunto de gran importancia para un filósofo que, en la estela de Nietzsche, pretende construir una filosofía más allá del bien y del mal. El pensamiento de Deleuze, regido por el imperativo del pensar *genético*, se autoimpone la obligación, para pensar cualquier acción, de localizar la acción "original" (arcaica, principal -*arché*-). No porque sea su modelo sino porque en ella reside el secreto de su potencia, esto es, su esencia. Por ejemplo, el primer hombre enjuiciado (Adán), el primer asesino (Caín), el primer traidor (Judas), entre otros. Si la fundación de la acción se repite una y otra vez en el plano de la potencia: ¿qué consecuencias arrastra esta concepción de la práctica?; ¿es una reedición de la idea de destino, de condena y, también, de gracia -como acto singularísimo que tiende a ser interpretado desde la paradoja de los encuentros gratuitos perfectamente determinados? Si el agente repite: ¿está condenado a repetir?; ¿atado *necesariamente* a una carga (como el camello de Zaratustra a su propia joroba)?; ¿en qué lugar queda la libertad entendida como postulado o condición transcendental que posibilita la acción?

Segunda cuestión. ¿Cómo se explica con más precisión la estructura general de la conducta humana? Deleuze proporciona dos modelos: la generalidad (del hábito, la regla, la obligación, por ejemplo); la repetición (de lo nuevo, lo ignoto, lo inédito). Lo primero parece muy estrecho, y lo segundo contradictorio. Por lo tanto, ¿hay que recurrir a un microanálisis de cada acción para diferenciar generalidades y repeticiones? Tomemos varios asuntos morales. La decisión moral: ¿pertenece al orden de la generalidad o al régimen de la repetición?; ¿por qué?; ¿cómo?; ¿en qué situaciones? El juicio moral, la virtud, el cálculo racional de intereses, la felicidad, el horizonte de expectativas, la aplicación de una regla (por enumerar algunos temas morales): ¿pertenecen al orden de la generalidad o al régimen de la repetición? ¿Pero, no estaba ya Deleuze trabajando en otro régimen conceptual de lo moral, lo que se podría denominar "moral más allá del bien y del mal"? En este punto esta segunda cuestión se vincula con la primera, pero desde otro ángulo. Deleuze diseña una misión para su filosofía: ejecutar acciones paradójicas y terroríficas, quehaceres o conductas propias de/en la repetición. Descubrir y denunciar paradojas; practicar el terror<sup>28</sup>. Dos acciones filosóficas que, en el fondo, no son actuales porque son tan antiguas como el escepticismo y cinismo, por ejemplo. Y, además, están cargadas de humor filosófico desde el punto de vista moral.

Tercera cuestión. Está relacionada con la conducta *necesaria* de la singularidad no-intercambiable, insustituible. Si su naturaleza ontológica y condición práctica es la repetición: ¿es posible pensarla con los recursos conceptuales tradicionales de la filosofía moral? Esta singularidad cuya función

es des-fundamentar el orden de la generalidad: ¿es capaz de entrar en procesos deliberativos o está afectada de un índice de impermeabilidad intersubjetiva?; ¿puede trazar una acción en común que no sea instrumentalmente interesada?; ¿es apta para efectuar interacciones basadas, por ejemplo, en operaciones que no sean resta (robo) y regalo (don), es decir, en la justicia (reparadora, equitativa, redistributiva, entre otras) y el diálogo (puesta en común, deliberación, decisión)? El texto de Deleuze sugiere al lector la firme sospecha de que esta singularidad, cuya acción tiene el rasgo esencial de la *necesidad*, se acerca, peligrosamente, a un único tipo de acción: la fundación de un orden jerárquico de dominación arbitraria bajo la apariencia de restitución (renaturalización, restauración) de lo que en el orden de la generalidad siempre se oculta tras los intercambios (el saqueo, la depredación, el apoderarse a través del terror) como raíz genética<sup>29</sup>.

## 5. Ley: orden de la ley, régimen de la transgresión

Deleuze continúa con su reflexión. En su siguiente paso expone la relación que con la ley establecen la conducta inscrita en el orden de la generalidad y la conducta que se sumerge en el régimen de la repetición (DR, pp. 8-20).

Para Deleuze la conducta general pertenece al orden de la ley (DR, p. 8). La ley sólo tiene una función: determinar la semejanza de las conductas de los sujetos sometidos a ella y su equivalencia con los términos que ella designa. Según Deleuze, el sujeto de la ley no está afectado por la repetición. En otros términos, la ley lo obliga a cambiar de tal manera que el sujeto de la ley experimenta su propia impotencia (*impuissance*) para repetir. Está desconectado de su potencia, no ha sido capaz de apoderarse de ella. La ley exige que su sujeto cumpla con ella al precio de su propio cambio. De este modo, la ley reúne el fluir con la permanencia: es la forma invariable de la variación. El orden de la generalidad legal establece un formalismo que reúne una forma ("someterse a") y, también, un contenido que es el poder del sujeto de la ley ("despotenciarse").

Por el contrario, la conducta repetitiva está contra la ley (DR, p. 9). En concreto contra la forma de la semejanza y el contenido equivalente de la ley. Pertenece más al campo del milagro (*miracle*) que al de la regla. Si la conducta repetitiva es posible, lo es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley: un apoderamiento o, mejor, potenciamiento. Esta potencia facilita el tránsito del formalismo (la forma de la conducta general) al expresionismo (la expresión de la conducta repetitiva). ¿Cómo? La repetición es quintuple expresión de una potencia: una conducta singular (contra una conducta general); una forma universal (frente a una forma particular); un elemento notable (opuesto a un elemento ordinario); una instantaneidad (contra la variación); una eternidad (contraria a la permanencia). Deleuze defiende que la repetición es transgresión (DR, p. 9).

<sup>28</sup> Deleuze escribe: "Il est vrai que la répétition concerne aussi la tête, mais précisément parce qu'elle en est la terre ou le paradoxe" (DR, p. 8). Con independencia del carácter ontológico o epistemológico, nuestra tarea, según la opción metodológica escogida, consiste en explorar su posible aspecto y vínculo con lo que podría ser una moral "más allá del bien y del mal".

<sup>29</sup> Sospechas a las que también apunta Etchegaray "Deleuze, Spinoza y la ética. Deleuze como lector de Spinoza" en Esperón, Juan Pablo; Etchegaray, Ricardo; Chicolino, Martín; Romano, Augusto, *Pensar con Deleuze. Pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo*, Buenos Aires, Arkho, 2021, pp. 177-181.

La repetición cuestiona el carácter nominal o general de la ley a favor de una realidad “más profunda” (allende y/o aquende apariencias) y “más artista” (productiva) (DR, p. 9).

## 6. Arte, transgresión, producción: *quaestio juris*?

Surgen tres interrogantes. En primer lugar, si Deleuze confirma que la repetición es un tipo de acción “más artista”: ¿corroborra el desplazamiento conceptual del análisis e interpretación de la conducta desde ámbito clásico de la acción (*praxis*) al de la producción (*poiesis*)? En nuestra opinión, como intentaremos mostrar en lo que sigue, sí. Deleuze piensa el campo de la acción (*praxis*) desde el de la producción (*poiesis*). Por tanto, si esta idea sigue su curso en el texto, Deleuze deberá mostrar qué se gana para la comprensión y ejecución de la acción y, también, para la reflexión filosófica.

En segundo lugar, la posibilidad de la transgresión, se conceptualiza como cuestionamiento de la ley. Dicho de otro modo: la transgresión es la acción que denuncia el carácter nominal o general de la conducta legal, es decir, la conducta que vuelve presente la propiedad aparente y desingularizadora de la acción con respecto a la ley. No obstante, surgen preguntas. Esta transgresión ¿qué régimen funda? ¿Hace posible pensar, y hacer, sociedad y/o comunidad? ¿Qué papel juega la transgresión, como concepto, aquí y ahora en *Différence et répétition*<sup>30</sup>?

Según lo describe Deleuze, el régimen de la transgresión bien puede denominarse régimen de la *impugnación*. La repetición pertenece al régimen de la acción excepcional, de la excepción. Si es así, ¿la excepción puede *dar*? ¿abriga en sí la *potencia* de donar acción? Entonces, ¿qué acción piensa Deleuze desde estos rasgos?<sup>31</sup>

En tercer lugar, si una potencia posibilita una conducta que impugna uno por uno todos los caracteres de la conducta general: ¿en qué sentido esta potencia es creadora, productiva, “poiética”? La labor de zapa, que mina la conducta general y posibilita la conducta extraordinaria o excepcional, expresión de una potencia: ¿apunta a una “previa” donación, una potencia de donar la acción que opera fuera del tiempo lineal, con una causalidad no natural? Y si es así, ¿qué tipo de acción se piensa desde estas nociones: la acción común (general, ordinaria) o la acción formidable (repetitiva, notable)? Deleuze parece restringirse a pensar un tipo de acción moral específica y poco común. Pensando en términos éticos generales, ¿no cabría decir que nuestro autor apunta a un tipo de acción moral heroica, minoritaria, individualista?

Tras formular estos tres conjuntos de interrogantes, y visualizar los ángulos ciegos a los que nos conducen, la interpretación que practicamos del texto de Deleuze debe dar un giro. ¿Hacia dónde?

<sup>30</sup> El concepto de transgresión sólo aparece dos veces en las páginas 9 y 12, asociadas a la conducta repetitiva. No aparece en ninguna ocasión más en DR.

<sup>31</sup> No podemos dejar de preguntarnos si aquí se abre la comprensión de lo que más tarde será la imagen de una *acción formidable*: la que vale *de iure*, por derecho, porque es “n” veces como potencia de una sola vez. Cf. DR, pp. 120, 146, 376, 377.

Sólo podremos comprender su reflexión filosófica sobre la acción si ponemos en primer plano su preocupación principal. ¿Cuál? Analizar lo que vale por derecho (*de iure*) en la acción, no lo que vale de hecho (*de facto*).

Para Deleuze, lo que vale por derecho es *n* veces como potencia de una sola vez (sin que sea necesario pasar por una segunda, tercera o más veces). Eso es lo que tiene validez, legitimidad. Incluso, situados en la perspectiva de la *quaestio iuris*, la acción formidable es la que vale *de iure*, la fuente genética de la que deriva la acción común, la que es *n* veces como potencia de una sola vez y cuyo efecto más lejano, derivado y secundario es la acción general. Deleuze replantea el problema de la acción llevándolo al terreno del régimen de lo excepcional. Por lo tanto, una filosofía moral que quiera ser actual no debe preguntarse por la acción general, común, ordinaria, por sus reglas, medios, fines, por su origen y término, por su anclaje, o no, en la comunidad moral. Debe interrogar algo más específico: ¿cómo es real que hay innovación y no reproducción?; ¿cuáles son las condiciones (de posibilidad, de realidad) de lo excepcional?; ¿cómo es que se presenta ante nosotros la conducta inédita y su acción insospechada correlativa? Es sabido que esta cuestión fue abordada y explicada por Kant<sup>32</sup> con el concepto de libertad, entendido como creación de nuevos cursos de acción. Y con la interpretación del sujeto puro de la ley como razón práctica o buena voluntad. ¿Cuál es la ganancia que aporta, pues, el planteamiento de Deleuze? Seguimos con la lectura de su texto.

## 7. Ley moral: del estoicismo kantiano a la inversión irónico-humorística

Según Deleuze, gracias al estoicismo la búsqueda de una ley que haga posible la repetición *ingresa* en el dominio de la ley moral (DR, p. 10). Frente a la ley de la naturaleza se sitúa la ley moral (deber), que vuelve posible la repetición al dotarnos de un poder legislativo del que nos excluyen las leyes de la naturaleza. Si el estoicismo nos convierte en seres legislados, el kantismo nos transforma en legisladores. Desde esta interpretación, la ley moral es la que no sólo satisface la reiteración (el esfuerzo en la virtud, por ejemplo), sino que la vuelve posible dándonos un poder legislativo del que la ley de la naturaleza nos excluye.

Este estoicismo kantiano (o kantismo estoico) vulgarizado, materializa un razonamiento con forma de pinza. Por un lado, cada vez que un sujeto intenta repetir según el *dictado* de la naturaleza, es decir, como ser natural (en la repetición de un placer, un pasado, una pasión, por ejemplo), se lanza a una tentativa fracasada *a priori*, cuyo resultado *a posteriori* es la desesperación o el tedio<sup>33</sup>. Ahora bien, cada

<sup>32</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 446-454 (Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. Barcelona, Ariel, 1999, pp. 223-239). En adelante, al hablar de Kant tendremos presente, como referencia eminente, este texto, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

<sup>33</sup> Deleuze califica esta tentativa de “demoníaca” (DR, p. 11). La explicación de esta denominación radica en que, al acercarnos al orden del tiempo lineal e irreversible de la naturaleza, la pulsión de muerte marca esta compulsión de repetición con un sesgo independiente del principio de placer y con

vez que un sujeto intenta repetir según el *imperativo* de la ley moral (deber), es posible la repetición y, en consecuencia, el éxito de la repetición, porque el sujeto se torna legislador en tanto ser moral<sup>34</sup>. Frente al hombre de la naturaleza (o del dictado), el hombre del deber (o del imperativo) *establece* lo que puede ser repetido *sin contradicción* bajo la forma de la ley moral<sup>35</sup>. De este modo, el hombre del deber considera que venció la angustia y el fastidio, la desesperanza y el aburrimiento. Pero no es tan sencillo.

Según Deleuze, la conciencia del hombre del deber está aquejada de una ambigüedad insalvable (DR, p. 11). Por un lado, esta conciencia sólo puede ser pensada planteando una ley moral externa, superior e indiferente a la ley natural. Pero, por otro lado, sólo es capaz de pensar la aplicación de la ley moral si restaura en sí misma la imagen y el modelo de la ley natural<sup>36</sup>. Para Deleuze la ley moral no nos ofrece la posibilidad de una verdadera repetición. Además, nos deja arrojados en una de las materializaciones del orden de la generalidad: el hábito. Lo esencialmente moral es, de este modo, lo que tiene la forma del hábito: costumbre, obligación, por ejemplo. Y el hábito pertenece al orden de la generalidad. ¿Por qué?

En el hábito hay dos grandes órdenes secundarios: semejanzas y equivalencias. Las semejanzas regulan los elementos de la acción con respecto a un modelo mientras no se adopta el hábito. Es el sub-orden de la conducta como imitación (léase, la moral promovida por el platonismo vulgar, por ejemplo). Las equivalencias rigen los elementos de la acción en situaciones diversas cuando se adopta el hábito. Es el sub-orden de la ejemplificación (léase, la moral promocionada por el agustinismo, por citar un caso). Además, contemplado desde el orden de la generalidad el hábito no constituye una verdadera repetición. La razón reside en que la acción se somete a la generalidad del perfeccionamiento o la integración: o bien la intención de la acción permanece constante (aunque la acción cambie y se perfeccione), o bien la acción se mantiene igual (en intenciones y contextos diferentes) (DR, p. 12). Según Deleuze, si aparece la repetición, si esta es posible *de iure*, es porque bajo estas dos generalidades hay pruebas de una *potencia* distinta que es muestra o pista de un régimen de impugnación. La repetición surge como una *potencia de inversión* en el intervalo entre generalidades. La potencia de inversión (o régimen de la repetición) que actúa contra la ley moral (y, también, contra la ley de la naturaleza) se expresa de dos maneras: ironía y humor<sup>37</sup> (DR, p. 12).

poder suficiente para oponerse a él. Cf. Laplanche y Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1971, pp. 73, 351.

<sup>34</sup> Esta tentativa es calificada de "espiritual" (DR, p. 11). La explicación radica en que el reino de los fines kantiano es, desde el punto de vista de la acción, el ámbito del espíritu, esto es, de la cultura, donde cierto tipo de repetición se torna posible gracias al formalismo de la ley.

<sup>35</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 422-425 (Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. Barcelona, Ariel, 1999, pp. 173-179).

<sup>36</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 421, 437 (Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. Barcelona, Ariel, 1999, pp. 173, 205).

<sup>37</sup> En *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le cruel*, Pa-

La ironía es el arte de remontar a los principios y derrumbarlos. El orden de la ley se impugna como secundario, derivado, prestado, en una palabra, general. La ley se denuncia como un principio de segunda mano que desvía una fuerza o usurpa una potencia original.

El humor es el arte de descender a las consecuencias, el arte de los descensos, suspensiones y caídas. La ley se impugna a fuerza de someterse minuciosamente a ella, a fuerza de maridarse con ella de tal manera que se infringe y se goza de los placeres que debería prohibir. Son humorísticas<sup>38</sup>, por ejemplo, las demostraciones por el absurdo, las huelgas de hambre<sup>39</sup>, las prácticas masoquistas de ridículo y sumisión.

Según Deleuze, la repetición surge en el ascenso y el suspenso (DR, p. 12). Es condición de posibilidad de que la existencia se recupere a sí misma cuando deja de estar constreñida por leyes. Dice Deleuze que la repetición pertenece al humor e ironía. Incluso más: la repetición es por naturaleza transgresión, excepción. (DR, p. 12) La repetición manifiesta una singularidad (contra los particulares sometidos a la ley) y una universalidad (contra las generalidades que hacen ley).

## 8. Problemas con la ironía y el humor

La manera que tiene Deleuze de pensar la acción, la acción moral, presenta, al menos, dos problemas.

En primer lugar, ironía y humor, pertenecen al régimen de la transgresión, o mejor, son *expresión* (grado de potencia) del régimen de la repetición. Son la máxima expresión de la singularidad (contra lo particular) y la universalidad (contra la generalidad). Pero, en realidad, ¿a dónde conduce esta atribución? Desde la caracterización que hace Deleuze, ironía y humor son dos conductas excepcionales que nacen de y para la libertad. ¿Por qué Deleuze insiste en llamarlas potencias de inversión, repetición, si son conceptos de la libertad? Quizás la libertad, tal como la entiende Deleuze, es una noción ontológica, no obstante, nos preguntamos ¿es posible practicar una lectura que abra el texto a la filosofía moral y la cuestión de la acción? Ciertamente, lo que muestran la ironía y el humor es la creación de algo nuevo a partir del apego a un modelo que reproducen pero que tornan paradójico (la ironía) y cómico (el humor). Más allá de los juegos frívolos y estériles de salón, la paradoja y la comicidad son recursos históricos de los que el sujeto dominado dispone para parodiar el ejercicio de cualquier poder dominador. Es decir, son modalidades de acción ética cuando tachar el poder dominador es prácticamente imposible y la supervivencia está en peligro.

En segundo lugar, ironía y humor ponen en solfa uno de los sub-órdenes emanados de la generali-

ris, Minuit, 1967, Deleuze practica un primer acercamiento a la expresión de esta doble potencia de inversión desde la perspectiva de la imagen clásica (Platón) y moderna (Kant) de la ley.

<sup>38</sup> Sobre sentido y función del humor: cf. Martínez Quintanar, Miguel Ángel, *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al empirismo pragmático*, Universidade de Santiago de Compostela, 2007, pp. 151-152. Para la diferencia entre ironía y humor: Deleuze, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le cruel*, Paris, Minuit, 1967, pp. 71-79.

<sup>39</sup> "Grèves du zèle" (DR, p. 12).

dad: la propiedad. Ironía y humor hacen de lo impropio, del ejercicio de lo impropio e inapropiado, tal vez inapropiable, el recurso supernumerario, excepcional, de la razón práctica. Se revela aquí un problema de fundamentación moral: ¿puede lo impropio generar un orden de propiedad? O en otras palabras: ¿cómo aquello que por naturaleza es impugnación puede servir para una empresa de cimentación? Lejos de fecundar las morales posibles (y actuales) con nuevos sentidos, parece que la empresa deleuziana hace del par ironía-humor un nuevo *bathos*<sup>40</sup> de la experiencia moral: límite oscuro que apunta al suplemento lingüístico de una carencia y al vaciado de un desbordamiento factual imposible de aprehender. En otras palabras: el par ironía-humor es el cuadro que traza el límite objetivo de la experiencia moral, el límite subjetivo que marca el uso real del pensamiento práctico, y el límite transcendental que delimita *de iure* las condiciones de posibilidad de los objetos morales<sup>41</sup>. Este triple encuadre para una ética de la potencia prepara el terreno para la agencia de un sujeto moral singularísimo, extraordinario, incluso raro. Pero, por el momento, sigamos con la lectura del texto de Deleuze.

## 9. Repetición: libertad, no-naturaleza, impugnación, potencia

En el esfuerzo por esclarecer la naturaleza de la conducta basada en el orden de generalidad y la conducta emanada del régimen de la repetición, Deleuze acerca las filosofías de Kierkegaard y Nietzsche a un punto de convergencia, a pesar de que sus pensamientos se desarrollan a partir de preocupaciones distintas.

Según Deleuze hay que tener en cuenta tres aspectos (DR, p. 13). Primero, los dos filósofos hacen de la repetición algo nuevo. Segundo, la repetición se vincula a una prueba selectiva. Tercero, la repetición puede formularse como objeto supremo de la voluntad y la libertad. ¿Cómo se materializan estos tres aspectos?

La primera operación de Deleuze es oponer la repetición a las leyes de la naturaleza. Presenta la filosofía de Kierkegaard como una invitación a *actuar*: hacer de la repetición una novedad, es decir, una libertad y una tarea de la libertad. La de Nietzsche como un impulso a *querer*: hacer de la repetición el objeto del querer (y, merced a ello, liberar la voluntad de todo lo que la encadena). En ambos casos, Deleuze esboza una teoría de la acción que apunta indirectamente al anclaje kantiano de la moral. En el caso de Kierkegaard, actuar con libertad es introducir una novedad en el curso de la causalidad natural

mecánica, determinada. En el de Nietzsche, querer la repetición es insertar un nuevo curso de acción, un efecto, o también causa, que aún no existe en la causalidad natural. En este momento textual Deleuze trabaja sobre el reino de la moral que Kant desbrozó<sup>42</sup>. Reino de la moral indisociable de la prueba lógica conocida como imperativo categórico. No obstante, Deleuze busca zafarse de esta adscripción lógica al asociar conducta repetitiva y juego (*jeu*): en la repetición reside el *juego* místico de la pérdida y la salvación, el *juego* teatral de la muerte y la vida, el *juego* positivo de la enfermedad y la salud (DR, p. 13). Juego místico (empírico), teatral (de máscaras), positivo (no negativo, afirmativo). Deleuze entiende que la noción de juego tiene suficiente capacidad de determinación conceptual para lograr esquivar los términos en los que el kantismo plantea el problema de la causalidad y la prueba morales<sup>43</sup>.

Consecuencia de lo anterior, Deleuze interpreta que Kierkegaard encaja la repetición en el interior de la voluntad y se distancia del esfuerzo por obtener la repetición de las leyes de la naturaleza. La repetición como principio legislador es ajena a lo natural entendido como trama de ciclos, estaciones, intercambios, igualdades. En relación con Nietzsche, Deleuze afirma que descubre una repetición superior al reino de las leyes de la naturaleza. Puede adquirir varios nombres: *una* voluntad que se quiere a sí misma a través de todos los cambios, *una* potencia (*puissance*) contra la ley, *un* interior de la tierra que se opone a las leyes de superficie (DR, p. 14). Es decir, un elemento indeterminado pero determinable desde el punto de vista conceptual (en una filosofía de la repetición) y en la práctica (en una acción extraordinaria, no general). Es determinable como un reino ajeno a lo natural. Así pues, tal y como Deleuze formula la oposición a lo natural, ¿qué ganancia filosófica aporta con respecto al reino de los fines del kantismo<sup>44</sup>? Plantear el problema práctico en términos de principio legislador, voluntad, potencia, interioridad: ¿qué diferencia supone, en la práctica del agente moral, con respecto al problema moral tal y como se plantea dentro del kantismo?; ¿acaso una soledad existencial y un solipsismo de la acción que puede derivar en la imposibilidad de construir una sociedad/comunidad moral?

La tercera operación de Deleuze consiste en oponer la repetición a la ley moral: convertir la repetición en suspensión de la ética, en el pensamiento más allá del bien y del mal (DR, p. 14). Varias figuras representan esta oposición (suspensión, superación) a la ley moral. En primer lugar, el ejercicio del *logos* (pensamiento-acción) del solitario: el pensador privado (Kierkegaard) y el pensador-cometa (Nietzsche) portadores de la repetición, frente al pensador público o doctor de la ley cuya fuente mo-

<sup>40</sup> Kant declara: "Mi puesto está en el *bathos* fértil de la experiencia, y la palabra transcendental (...) no significa algo que sobrepasa toda experiencia, sino lo que antecede (*a priori*) ciertamente a ella (...)", *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999, p. 305. Esta autoconcepción de la filosofía de Kant puede ayudar a comprender el desarrollo filosófico que propone Deleuze de los límites (objetivo, subjetivo, transcendental) de la experiencia moral: la estancia sobre el límite expresa (o activa) el campo de la potencia, pero no expone (o deduce) las condiciones de la experiencia posible.

<sup>41</sup> En DR, pp. 317-318, el par ironía-humor revelan una potencia *naturante*: son los ejes conceptuales que explican el proceso de individuación que se traza entre el campo pre-individual, ideal y virtual, y el campo de lo individual y actual.

<sup>42</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 453-463 (Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. Barcelona, Ariel, 1999, pp. 237-257).

<sup>43</sup> Jude, *Gilles Deleuze, théâtre et philosophie. La méthode de dramatisation*. Mons, Les Éditions Sils Maria, 2013, pp. 186-187, entiende que la noción deleuziana de "patología" desempeña esta función con más éxito.

<sup>44</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 433-436, 462-463 (Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. Barcelona, Ariel, 1999, pp. 195-201, 255-257).

ralizante es la generalidad de los conceptos (Hegel y Kant respectivamente). En segundo lugar, las figuras (filosófico-literarias) de Job y Abraham (en el caso de Kierkegaard) y Zaratustra (en el de Nietzsche). Job combate la ley con ironía: cuestionando las explicaciones de segunda mano destituye lo más general para remitirse (o alcanzar) lo más singular como principio. Abraham contradice la ley con humor: sometiéndose a la ley descubre en esta sumisión la singularidad del hijo único que la ley ordena sacrificar. Estos dos movimientos que impugnan la ley (impugnación polémica e impugnación resignada desde el punto de vista de la intención psíquica, respectivamente) son la *prueba* de la existencia real de la repetición en el plano práctico. En este momento textual son muestra de la prueba selectiva que exige y busca Deleuze. Por su parte, el personaje de Zaratustra también ejecuta un doble movimiento contra la ley: cuestionamiento (agresivo en su caso) y consentimiento (*amor fati*). Pero no sólo encarna este doble movimiento de impugnación de la ley. Interpreta<sup>45</sup> algo importante.

Zaratustra personifica una prueba: la prueba de la repetición en la ley moral (DR, p. 15). Estampa el eterno retorno en la moral: cualquier cosa que quieras, quíerela de tal manera que quieras también su eterno retorno. La prueba no es *lógica*, no es la prueba de la *contradicción* como exige Kant. Pretende ir más allá. Para Kant la prueba moral es *puramente lógica* mientras que para Deleuze es *auténticamente ética*. Hace alusión a *ethos*, no sólo a *logos*. Además, Kant destaca su *coherencia lógica*, la *no-contradicción lógica*. En cambio, Deleuze apuesta por la acción creadora (innovación) que por su naturaleza *diferencial* puede estar afectada por un índice de incoherencia, contradicción, falta de *lógica*<sup>46</sup>. Con todo, en un giro inesperado, Deleuze sostiene que aquí hay un *formalismo*<sup>47</sup> que derriba, o da la vuelta (*reverse*), a Kant en su propio terreno: en lugar de referir la repetición a una ley moral supuesta, parece hacer de la repetición misma la única *forma* de una ley más allá de la moral. Incluso más: la *forma* de la repetición en el eterno retorno es la *forma* brutal de lo inmediato, lo universal y singular reunidos, que destrona cualquier ley general, disuelve mediaciones y hace perecer los particulares sometidos a la ley. Hay un más allá (ironía) y un más acá (humor) de la ley que se unen en el eterno retorno como *forma* (alógica) y *prueba* (ética).

<sup>45</sup> Interpretación: como indicamos anteriormente, la noción francesa de *répétition* también se refiere a la representación de un papel, por ejemplo y en concreto, de teatro. Una compilación y revisión crítica de los diversos tratamientos filosóficos de esta noción en Deleuze se encuentra en Sasso & Villani (dirs.). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Nice, Centre de Recherches d'Histoire des Idées, 2003, pp. 297-302.

<sup>46</sup> Sobre la intervención textual de Deleuze en la filosofía kantiana, Pachilla en *La rupture du sens commun. Deleuze, lecteur de Kant*. Paris, L'Harmattan, 2020, p. 174, afirma que el empirismo transcendental de Deleuze consiste, primero, en una búsqueda de "presentaciones" de la diferencia no sujetas a la condición de concordancia y, segundo, en la creación de lo nuevo a partir de ellas.

<sup>47</sup> Deleuze entrecomilla "*formalisme*" (DR, p. 15) haciendo confluir dos sentidos: serio (histórico-hermenéutico) y cómico (parodia del kantismo). Este proceder forma parte de su método de dramatización de los conceptos: actualización y efectuación.

La cuarta operación de Deleuze es oponer la repetición a las generalidades del hábito y a las particularidades de la memoria (DR, p. 15). Una vez más, Deleuze no atiende a los movimientos psicológicos. Está interesado en analizar las condiciones *de iure* de la repetición, su legitimidad *de iure*, no *de facto*. Dicho de otro modo: no los movimientos empíricos de la repetición o la generalidad, sino sus condiciones transcendentales. Así, la repetición se opone a la antigua categoría de reminiscencia y a la moderna de *habitus*. La repetición es la condición de posibilidad que permite al *olvido* (frente a la memoria) convertirse en una fuerza positiva, constructiva, y al *inconsciente* (frente al hábito) transformarse en un inconsciente superior positivo. En suma, la repetición es potencia (*puissance*)<sup>48</sup>. En el caso de Kierkegaard, Deleuze entiende que cuando habla de la repetición como segunda potencia de la conciencia, no se refiere a una segunda vez sino al infinito que se dice de una sola vez, la eternidad que se dice en un instante, el inconsciente que se dice de la conciencia, la potencia *n*. Con relación a Nietzsche, cuando este presenta el eterno retorno como expresión inmediata de la voluntad de poder, tal voluntad significa, sea lo que sea lo querido, llevarlo a la *enésima* potencia, es decir, *extraer* de ello la forma superior, gracias a la operación selectiva del pensamiento del eterno retorno. La identidad inmediata entre el eterno retorno y el superhombre tiene una fórmula: *forma* superior de todo lo que es. Formalismo nietzscheano, pues.

Si en estas cuatro operaciones sobre la repetición (oponerla a las leyes de la naturaleza, a lo consabido y usual, a la ley moral, al hábito y memoria, respectivamente) Deleuze hace de Kierkegaard y Nietzsche compañeros de viaje, es porque considera que son hombres de teatro, acción artística<sup>49</sup>. Proponen objetivos anudados que, formulados en infinitivo, apelan a un sentido fabril del *actuar* contemplado desde el *crear-hacer: producir* en la obra un movimiento capaz de conmover al espíritu fuera de toda representación; *hacer* del movimiento una obra sin interposición; *sustituir* representaciones mediatas por signos directos; *inventar* vibraciones, rotaciones, giros, gravitaciones, danzas o saltos que lleguen directamente al espíritu (DR, p. 16).

## 10. Acción: teatro, movimiento

La filosofía teatral de Kierkegaard y Nietzsche es una reflexión filosófica sobre la acción y, también, un modo de actuar. Retomamos nuestra hipótesis del comienzo de este artículo: Deleuze intenta pensar la acción desde el paradigma de la *poiesis*, no de la *praxis*, tras pasar por el tamiz de un formalismo que pretende, desde Kant, ir más allá de Kant en dirección a una ética de la potencia. De este modo, la acción moral se asimila a la producción de una repetición sin representación, de un acto de impugnación de cualquier orden y generalidad, de una prueba ética sin modelo que imitar<sup>50</sup>. Es decir,

<sup>48</sup> "Tout se résume dans la *puissance*", DR, p. 15.

<sup>49</sup> Sobre la lectura en clave escénica de Kierkegaard y Nietzsche, cf. Jude, *Gilles Deleuze, théâtre et philosophie. La méthode de dramatisation*. Mons, Les Éditions Sils Maria, 2013, pp. 199-201.

<sup>50</sup> Cf. la "mimesis" que, según Aristóteles, es imitación, re-presentación, de lo real y no de algún modelo o canon: *Poética*,

lo que en términos del kantismo es *sublime*<sup>51</sup>. Deleuze aborda la comprensión filosófica de la acción moral desde el paradigma productivista de lo sublime, en el cual no existe un modelo-imagen y la acción es creación singular, y participa así del giro ético que se produce tras el anuncio de Nietzsche de la muerte de Dios: la acción moral es acción estética. En la pura inmanencia ya no cabe otra posibilidad ni otras condiciones de posibilidad de la acción. Así lo demuestra la alusión de Deleuze al arte del *teatro*, un teatro de puras presentaciones inmediatas sin representaciones<sup>52</sup>. Una serie de movimientos diferenciales sin mediaciones dialécticas, sin figuras o episodios del Espíritu. Poiesis, no praxis, es el teatro. Poiesis que nos abre no a una estética sino a una *aisthética*<sup>53</sup>. Así pues, lo teatral parece ser el elemento que corroe y mina la acción general. Lo teatral es esa repetición, o potencia de repetición, que convierte la acción moral en acción artística en el marco de un mundo devenido pura inmanencia.

Además, para Deleuze, el elemento de lo teatral es el movimiento real (DR, p. 18), es decir, acción. Tiene la cualidad de extraer el movimiento real de todas las artes que utiliza, es una potencia *extractiva* porque la esencia e interioridad del movimiento es repetición, ni oposición ni mediación. El falso teatro, el falso drama, el falso movimiento es representar conceptos. El teatro real es dramatización de Ideas: presentación<sup>54</sup>. La tarea de la filosofía es pensar en el espacio escénico, cómo se llena, de qué *forma* se llena, es decir, se *determina* con signos y máscaras a través de los cuales el actor representa un papel que representa otros papeles. El trabajo filosófico de determinación conceptual debe establecer cuál es la génesis de la *forma* en que la repetición va tejiendo la acción de un punto notable a otro, comprendiendo dentro de sí diferencias. La filosofía de Deleuze se dirige a determinar las condiciones de la experiencia real<sup>55</sup> *de cada acción*, no de la acción en general, de cada *producto de la acción*, no del acto de producir en tanto tal. Esta operación de Deleuze es programática y prepara el terreno de sus trabajos futuros: filosofar es analizar un caso (una película, un relato, un cuento, una obra de teatro, una pintura, por ejemplo) para extraerle sus potencias<sup>56</sup>.

1447a-48b (Aristóteles. *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1992, pp. 126-135).

<sup>51</sup> *Crítica del Juicio*, 244-267 (Kant. *Crítica del Juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira y traducción de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2017, pp. 161-187).

<sup>52</sup> La utilización de la distinción entre presentación y representación, aplicada a la interpretación de la filosofía de Kant, ya aparece en Deleuze, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, Paris, PUF, 1963, pp. 14-15.

<sup>53</sup> Cf. Villani "De l'esthétique à l'esthétique: Deleuze et la question de l'art", en A. Beaulieu (coord.). *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*. Paris, PUF, 2005, pp. 97-121.

<sup>54</sup> Cf. Chevalier, *Deleuze et le théâtre. Rompre avec la représentation*, Bensaçon, Les solitaires intempestifs, 2015, pp. 13-15, 17-18, 43.

<sup>55</sup> Cf. Martínez Quintanar, Miguel Ángel, "Concepto, método y sistema en *Différence et Répétition* de Gilles Deleuze", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* vol. 36 (3), 2019, pp. 759-779.

<sup>56</sup> Ejemplos son sus trabajos sobre la escritura (Proust, Kafka), pintura (Bacon), teatro (Beckett, Bene) y la imagen cinematográfica, entre otros.

## 11. Bloqueo natural de la reflexión moral

En un nuevo giro de su escritura, Deleuze afirma que los conceptos ordinarios de la reflexión moral utilizados para pensar la acción sufren un bloqueo (DR, pp. 24-25). El bloqueo consiste en una falta: la ausencia de un para sí de la conciencia, la privación de reconocimiento. El bloqueo de "los conceptos de la libertad" (DR, p. 25) se da cuando *falta* la conciencia del saber o la elaboración del recuerdo<sup>57</sup>. La repetición aparece aquí como *el* inconsciente del libre concepto del saber o del recuerdo, inconsciente de la representación (DR, p. 24).

El bloqueo de los conceptos de la libertad se debe a una resistencia originada por una repetición más profunda. Esta repetición es la razón genética de que un concepto de la libertad pueda ser bloqueado naturalmente (saturado, desbordado). La resistencia, como causa del bloqueo que afecta a los conceptos de la libertad, explica tres fenómenos, entre varios. Primero, que el héroe trágico repita porque está *separado* de un saber esencial, es decir, de su propio inconsciente que, sin embargo, opera en él como una representación bloqueada. En segundo lugar, explica que el pasado tienda a repetirse cuanto menos se lo recuerda, cuanto menos conciencia hay de él (los recuerdos que vuelven son los que no fueron elaborados). Por último, explica que el remordimiento no se debe a un exceso de memoria, sino que su causa es un fracaso o una impotencia en la elaboración del recuerdo. En suma, el sujeto moral, en su reflexión moral espontánea de carácter general, se encuentra *separado* de un saber oculto y profundo. Este saber es una repetición *original* que desborda al sujeto y que se expresa en una repetición *originada*, de segunda mano o derivada<sup>58</sup>.

Este bloqueo que afecta a los conceptos de la libertad es "el problema práctico" (DR, p. 25). Un problema de acción moral, es decir, desde la perspectiva de Deleuze, un problema teatral, estético-escénico: un saber no sabido que debe ser *representado* empapando la escena (*scène*), *impregnando* todos los elementos de la pieza (de teatro), *comprendiendo* en sí todas las potencias (*puissances*) de la naturaleza y el espíritu. Pero, según Deleuze, al mismo tiempo, en una simultaneidad terrible, el héroe no puede representárselo porque debe, por el contrario, ponerlo en acto (*le mettre en acte*), interpretarlo (*le jouer*), repetirlo (*le répéter*) (DR, p. 25): *presentarlo*. Todo en sentido teatral: praxis contemplada como poiesis.

El bloqueo de los conceptos de la libertad consiste en que se repite porque el concepto de la libertad permanece inconsciente, y el recuerdo y la representación están reprimidos. Pero este inconsciente y esta represión no son, para Deleuze, las fuerzas

<sup>57</sup> El bloqueo del concepto que Deleuze explica en este momento textual como *falta*, se descubrirá que, en realidad, se produce por causa de un exceso en la Idea. Deleuze aún debe trazar la génesis trascendental de lo negativo en la Dialéctica de las Ideas y la Estética de las intensidades (DR, p. 285). Sobre esta lógica del exceso cf. Gil, *O Imperceptível Devir da Imanência. Sobre a filosofia de Deleuze*, Lisboa, Relógio D'Água, 2008, pp. 70-79.

<sup>58</sup> Gil resume, desde la perspectiva de la lógica del exceso, las operaciones de este agente trágico, cf. *O Imperceptível Devir da Imanência. Sobre a filosofia de Deleuze*, Lisboa, Relógio D'Água, 2008, pp. 112-113.

que explican la repetición. En el caso de la represión porque es negativa, y en el del inconsciente porque todavía, a esta altura del texto deleuziano, también se sumerge en el elemento negativo del no (no-recordar, no-saber, no-reconocer).

Para Deleuze, partiendo de Freud y su contraposición entre el “instinto de muerte” y el “principio del placer”, el instinto de muerte es el *principio positivo originario* de la repetición (DR, p. 27). Ahí está su sentido. Su vínculo más íntimo no es con la destrucción o la agresividad, es con los fenómenos de repetición. Desempeña el papel de *principio transcendental* (el principio de placer sólo es psicológico). Por eso su naturaleza es silenciosa (no está dada en la experiencia), mientras que el de placer es ruidoso (experiencial). Pero, si esto es así, ¿cómo la muerte, en tanto que *principio*, puede afirmar la repetición?; ¿bajo qué *forma* la repetición es afirmada y prescrita por el instinto de muerte? Como principio y forma tiene un vínculo esencial con los *disfraces* (DR, p. 27). Es decir, el instinto de muerte no se relaciona con un modelo empírico, material, sino con *máscaras* y *travestimientos*. La repetición es *lo que se disfraza a medida que se constituye, lo que únicamente se constituye disfrazándose*. La repetición no se halla debajo de las máscaras: la repetición se *forma* de una máscara a otra, como de un punto notable a otro, de un instante privilegiado a otro, con y dentro de las variantes. *La misma cosa es disfrazante y disfrazada* (DR, p. 28).

Deleuze señala un momento clave en la deriva freudiana: la sustitución de la hipótesis de los acontecimientos reales de la infancia (que serían como términos últimos disfrazados) por la *potencia* (*puissance*) del fantasma sumergido (*plongé*) en el instinto de muerte donde todo ya es máscara y todavía disfraz (DR, p. 28). En una palabra: la repetición es *simbólica* en su esencia. Por ejemplo, un ceremonial obsesivo, una estereotipia esquizofrénica, es decir, una repetición desnuda, delata algo. Lo que hay de mecánico en la repetición, el elemento horizontal de acción aparentemente repetido sirve de *cobertura* a una repetición más profunda que se desarrolla en una vertical secreta en la que los roles y las máscaras se alimentan del instinto de muerte entendido como *potencia* y *principio transcendental*. Es decir, el ceremonial es *envoltura exterior*, una *deriva* empírica.

Deleuze concluye que el verdadero sujeto de la repetición es la máscara (DR, p. 29). ¿Por qué? Porque la repetición difiere por naturaleza de la representación, lo repetido no puede ser representado, lo repetido debe ser siempre significado, enmascarado por lo que significa, enmascarando, a su vez, lo que (él) significa<sup>59</sup>. ¿Cómo queda reconfigurado el sujeto moral? ¿Como *presencia* pura en sí, para sí y para otros? ¿Qué consecuencias tiene esta formulación para su constitución, acción y autocomprensión?

## 12. Sujeto moral

Siguiendo con nuestra lectura secuencial, llegamos a descubrir qué sujeto moral es el que hace el viaje

al fondo de la repetición. Este viaje toma, para Deleuze, su nombre del freudismo: transferencia<sup>60</sup> (DR, p. 30). Desbloquear los conceptos de la libertad implica, por ejemplo, ir a buscar el recuerdo allí donde se encuentra, instalarse *de golpe* en el pasado para realizar la conexión entre el saber y su resistencia. El sujeto moral de la repetición no practica la simple rememoración, o mero recuerdo como toma de conciencia. Se ejercita en el recuerdo pleno de carga afectiva o energética (no abstracto), en la formación de un concepto singular o casuístico (no general), en la presentación (no representación) del acontecimiento reprimido. En suma, es sujeto por atender a la génesis empírico-transcendental de su máscara (profunda) y su envoltorio (superficial) como sujeto.

La repetición en la transferencia no tiene como función identificar acontecimientos, personas, pasiones. Su tarea es *autenticar* roles, *seleccionar* máscaras. Es una prueba ética: la prueba del sujeto moral que Deleuze buscaba. La transferencia no es una experiencia. Es un *principio transcendental que funda* la experiencia por entero: la construcción del sujeto moral. La repetición constituye por sí misma un *juego selectivo*: de nuestra salud y enfermedad, pérdida y salvación<sup>61</sup>. El sujeto moral es el que, en el viaje al fondo de la repetición, se cura (resulta curado)<sup>62</sup>. Deleuze intenta dejar claro que la repetición es un concepto útil para una filosofía de la acción, que puede ser utilizado desde un punto de vista práctico merced a sus tres dimensiones: principio transcendental, potencia, inmanencia (DR, p. 30).

En estos pasajes el texto de Deleuze vuelve a desplazarse a lo artístico: estético y escénico (DR, p. 31). El texto expone una bisagra que puede hacer de horquilla, engarce o punto pivotante, entre *physis* y *praxis*, naturaleza y libertad. Literalmente “en el límite de los dos casos”: un motivo de decoración que el artista no repite por yuxtaposición sino por combinación dinámica, introduciendo en el proceso una disimetría, desequilibrio o inestabilidad (DR, p. 31). Deleuze extiende y prolonga esta manera de producir del artista a la causalidad natural: lo que cuenta en la causalidad no son los elementos de simetría presentes, sino los que faltan y no están en la causa. Deleuze lo denomina “proceso físico de señalización” (DR, p. 31) sin el cual una relación puramente lógica no pasaría al acto. ¿Cómo afecta esta deriva a la causalidad específicamente moral?

La acción moral es aprendizaje, no imitación (DR, p. 35). Montar un comportamiento, disponer y componer un repertorio de gestos morales, no se aprende por imitación, reproduciendo lo mismo, dentro del vínculo de la acción con una representación. Más bien, se aprende en un encuentro con lo diverso, coincidiendo o co-ajustándose dentro de la relación del signo con la respuesta. Lo moral pertenece al ámbito del encuentro y el aprendizaje, al signo y su respuesta<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Para el vínculo de esta repetición con el proyecto deleuziano de des-fundamentación de cualquier fundamento (hundimiento del fundamento o abertura a un sin-fondo) cf. Gil, *O Imperceptível Devir da Imanência. Sobre a filosofia de Deleuze*, Lisboa, Relógio D'Água, 2008, pp. 63-69.

<sup>60</sup> Este concepto de transferencia sólo aparece en la p. 30 de DR. No vuelve a aparecer en todo el libro.

<sup>61</sup> Deleuze cita el libro de Miller sobre Rimbaud: “Comprendí que era libre, que la muerte, cuya experiencia había hecho, me había liberado” (DR, p. 30).

<sup>62</sup> Cf. “catarsis”: Aristóteles, *Poética*, 1449b24-28 (Aristóteles. *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1992, p. 145).

<sup>63</sup> Para el concepto de signo: Martínez Quintanar, Miguel Ángel, “Gilles Deleuze y la teoría de los signos: de la estética de

No podemos entrar aquí en toda la problemática del signo en Deleuze<sup>64</sup>. Sólo hay que apuntar que Deleuze detecta una familiaridad práctica (innata o adquirida) con los signos que convierte la educación moral en algo amoroso, pero también mortal. Las éticas intelectualistas, racionalistas y formalistas, fundamentadas en la ideo-motricidad, en el vínculo entre *logos* y *physis*, pensamiento y naturaleza, se arruinan ante la sensorio-motricidad del aprendizaje. Esta propuesta no propone imitar (la virtud, por ejemplo) o reproducir (la ley, entre otras). Mas bien invita a emitir signos susceptibles de desarrollarse en un campo preñado de heterogeneidades: acompañar (lo que antes nombrábamos como coincidir, co-ajustar). Deleuze analiza el caso del nadador: su movimiento no se parece a la ola, al del profesor que mueve los brazos y las piernas sobre la arena, al de otro nadador que desplaza con las olas (DR, p. 35). Más bien, hay un acompañamiento: una *conjugación* del cuerpo con lo totalmente heterogéneo (puntos notables de la ola) anudado de un principio de repetición (que ya no es la de lo mismo). Aprender es constituir este espacio de compañía por medio de signos, en el que los puntos relevantes se entrelazan unos con otros, y donde la repetición se forma al mismo tiempo que se disfraza. Los signos son los elementos verdaderos del teatro: “dan testimonio de potencias de la naturaleza y el espíritu” (DR, p. 36) que actúan por debajo de las palabras, gestos, personajes, objetos representados.

Según Deleuze, el sujeto secreto (*sujet secret*) que se repite entre los objetos repetidos, iterados, el *verdadero sujeto de la repetición* es una incógnita<sup>65</sup>. O dicho con más precisión: en el momento textual en el que Deleuze se formula la existencia de una forma pronominal para la repetición (un sí mismo de la repetición, una singularidad que se repite, un repetidor que repite, por ejemplo), el texto da un giro y se lanza a hablar de *dos formas de repetición*: repetición de lo mismo y repetición de la diferencia (DR, p. 36). La repetición de la diferencia es el sujeto singular, corazón e interioridad de la otra. Además, es la razón del bloqueo de los conceptos de la libertad. Esta forma de repetición es el auténtico *sujeto latente* de la repetición que se constituye disfrazándose, desplazándose. El sujeto es, pues, una *forma autoconstituyente*<sup>66</sup>. De nuevo, un tipo de formalismo aparece en Deleuze. Un formalismo estético, artístico, poético, que busca estar habilitado para *pensar la acción*<sup>67</sup>.

las intensidades a los regímenes de signos”, *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*, Universidade da Coruña, 2012, pp. 2049-2058.

<sup>64</sup> Señal: sistema dotado de elementos de disimetría, provisto de órdenes de magnitudes dispares. Signo: lo que sucede en tal sistema, lo que fulgura en el intervalo, semejante a una comunicación que se establece entre elementos dispares. El signo expresa la disimetría que lo produce, la simetría que tiende a anularlo. Cf. DR, pp. 286-287.

<sup>65</sup> Para los trazos principales de la operación deleuziana de des-subjetivación en DR, cf. Villani, *Logique de Deleuze*. Paris, Hermann, 2013, pp. 51-54.

<sup>66</sup> Sujeto acéfalo en términos de Villani, *Logique de Deleuze*. Paris, Hermann, 2013, p. 39.

<sup>67</sup> Para el desarrollo de las condiciones de experiencia real de los movimientos escénicos de este sujeto en su pasaje de la vida representada a la des-subjetivación dramatizada (a través de los operares creativos de la “déprésentation” y “minoration”), cf. Garcin-Marrou “Gilles Deleuze, le théâtre

En lo relativo al asunto que nos atañe, la acción y la moralidad, Deleuze extrae una consecuencia con aspecto de fórmula para la acción y la moral: “bajo las generalidades del hábito en la vida moral, volvemos a encontrar aprendizajes singulares” (DR, p. 38). Es una proposición analítica, útil para el análisis de la acción. Mas, a nuestro entender, al situarse en plano transcendental, todavía debe ser explicada y desarrollada<sup>68</sup>. Y, sobre todo, mostrada en su capacidad para la realización efectiva y real del *acompañamiento*: la génesis de una sociedad/comunidad moral (corporal, discursiva, comunicativa, deliberativa, entre otras).

### 13. Conclusiones provisionales y proyecciones

Un primer nivel de lectura de “Répétition et Différence” encuentra que Deleuze es heredero de tres puntos de vista filosófico-analíticos desde y con los que trabaja, entrelazándolos, en la clarificación filosófica de la acción. El primero kantiano: Deleuze se coloca en el plano analítico de la validez, del *ius*, de lo que vale *por derecho*, de la cuestión del derecho (*quid juris?*). Es decir, de la pregunta por las condiciones del valer, lo válido, la validez de la acción. El segundo punto de vista es spinoziano: Deleuze equipara analíticamente el plano de la esencia y la potencia o, mejor dicho, entiende la esencia como un grado de potencia (potencia de acción). El tercero es bergsonian: Deleuze entiende que la misión de la filosofía es la determinación conceptual que atiende específicamente a las diferencias de naturaleza por debajo (o por arriba de) las diferencias de grado. En nuestro caso, las diferencias de naturaleza que abriga y comprende la acción moral contemplada desde el concepto de repetición.

Un segundo nivel de lectura revela que Deleuze tiende a hacer equivalente *praxis* (acción cuya finalidad reside en sí misma) a *poiesis* (acción cuya finalidad no está en sí misma). Así puede comprenderse que el lugar esencial de la acción es una esfera específica, hasta ahora, de la *poiesis*: teatro. El teatro, desde el punto de vista de las actividades productivas, pertenece al arte, es un género artístico. Su finalidad radica fuera de él mismo: es una creación técnica.

Un tercer nivel de lectura detecta que Deleuze *propone* la realización de un movimiento ético: pasar de la esfera de la generalidad (con varios órdenes: semejanzas y equivalencias, quizás, también, igualdad) al régimen de la repetición. Pero hay que ser cautos. Deleuze no propone explícitamente una ética de la repetición. Hace una *descripción analítica* de lo que ya en la década de 1960 es la realidad individual y socio-histórica anunciada por Kierkegaard y Nietzsche: la muerte del kantismo moral, es decir, de la libertad como principio genético de nuevos cursos de acción (indeterminados) con respecto a los cursos (determinados) de la causalidad natural.

et sa politique. L’idée d’une déprésentation théâtrale”, en Jdey (dir.), *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*. Genève, MetisPresses, 2015, pp. 271-291.

<sup>68</sup> La explicación, desde el punto de vista de las facultades, se sitúa en la cuestión del aprendizaje (DR, pp. 214-216) y, desde el punto de vista de la dialéctica de las Ideas, se ubica en la problemática de la individuación (DR, pp. 359-360).

Ciertamente en el texto de Deleuze hay un kantismo latente: la filosofía es trabajo de determinación de un espacio (¿transcendental?, ¿empírico?, ¿fenomenológico?, ¿vital? —en la “Introducción” a DR aún no está claro) que está vacío (sin contenido), es puramente *formal*. Surgen dos preguntas: ¿qué debe entenderse por vacío (un vacío metodológico, epistémico, ético)?; ¿a qué tipo de formalismo alude Deleuze? Este espacio no se satisface con intuiciones o un material bruto procedente de la experiencia sensorial. Únicamente con *signos* y *máscaras*, esto es, con elementos interpretables. No existe remisión a un “Yo pienso”, sujeto de la apercepción transcendental que acompaña a todas y cada una de nuestras representaciones. Tampoco a un “Yo actúo”, sujeto que recoge, cual colección, las impresiones dispersas de la acción. Más bien, hay ser que “actúa”, incapaz de hablar y pensar en primera persona, y que deja en suspenso la acción libre porque, quizás, cuestiona su mera posibilidad. Está en la línea de pensamiento-acción que subvierte cualquier posible “Yo pienso” y todo “Yo actúo”, desplazándolos al ámbito de una receptividad (pensante) y una pasividad (moral). Saltar y bailar es un “se actúa”, no hay un yo que actúa. Deleuze describe *lo que ya se hace* desde que Freud y Nietzsche denunciaron al sujeto actuante plenipotenciario y omnisciente como un farsante. Tomemos un ejemplo de este sujeto que “se actúa”: la escritura automática del surrealismo como procedimiento artístico-moral.

Un cuarto nivel de lectura puede establecer, por tanto, dos proyecciones en lo relativo a un concepto moral: libertad. En primer lugar, el texto de Deleuze anuncia la desaparición de la razón práctica (pensamiento y voluntad) como facultad o capacidad moral. Este aspecto de la ética de Spinoza se ha realizado y ha transformado el mundo. Esto quiere decir que, definitivamente, se ha producido la conversión de la libertad en ilusión, apariencia. La libertad ya no está vinculada a la voluntad (a lo que regula) sino a la esencia (y a lo que de ella se deriva). El hombre es libre cuando se *apodera* de su manera de obrar. Se inaugura una ética de la potencia.

En segundo lugar, el humano pasa a considerarse un *liberto*<sup>69</sup>, no es libre *per se*. Desde el punto de vista del kantismo, tiene que *llegar a serlo*<sup>70</sup>. He aquí la moderna historia de la libertad y el logro de la autonomía. Mas, en la obra de teatro-mundo que, justamente, no es acción porque es *obra*, cosa de actores-operarios no de agentes-liberados (si se nos permite esta distinción), no cabe llegar a ser libre, no existe esta operación. Si desde el punto de vista de Spinoza, o de cierto spinozismo, una esencia es un grado de potencia, entonces nunca se es libre por propia voluntad (y por aquello sobre lo cual esta se regula) sino por *esencia* (y de lo que de ella se deriva). No hay libertad. Solo hay una moral de la prueba no-lógica, teatral: un conjunto de pruebas que el “sujeto” logra superar o no. Se establece, por tanto, una ética cuyos procedimientos son la transferencia y el desbloqueo, un agente moral que es

una máscara de máscaras, un travestido trágico que lucha por apoderarse de un “sí” que únicamente es el proceso de involucramiento de las sucesivas y simultáneas repeticiones. Quizás es la más prístina descripción del mundo que nos toca vivir en el siglo XXI y a la que Deleuze se fue acercando progresivamente en sus obras posteriores.

En un quinto, y último, nivel de lectura, estos elementos de filosofía moral pueden resultar útiles para el análisis y la comprensión de la moral occidental contemporánea, en concreto, la actuación del sujeto de la cultura del consumo, masiva y mediática, tanto de la acción resistente como, sobre todo, de la adaptativa (por ejemplo, la repuesta a la moda y, en general, a las modas), ambas acciones (la repetición que impugna y la repetición que reconstituye) de variable valor estético, pero sin capacidad, o en escasa medida, para crear vínculos éticos y/o políticos.

## Referencias

- Adorno, Theodor W. *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires, Las cuarenta, 2019.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araújo y Julián Marías. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994.
- Aristóteles. *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1992.
- Barthes, Roland. *Critique et vérité*. Paris, Seuil, 1966.
- Barthes, Roland. *S/Z*. Paris, Seuil, 1970.
- Barthes, Roland. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris, Seuil, 1975.
- Blanco Regueira, José. *La odisea del liberto*. Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1997.
- Chevalier, J-D. *Deleuze et le théâtre. Rompre avec la représentation*. Bensaçon, Les solitaires intempestifs, 2015.
- Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume*. Paris, PUF, 1953.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1962.
- Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*. Paris, PUF, 1963.
- Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris, PUF, 1966.
- Deleuze, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le cruel*. Paris, Minuit, 1967.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1968.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris, Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*. Paris, Minuit, 1980.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981.
- Deleuze, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Minuit, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris, Minuit, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris, Minuit, 2004.
- Etchegaray, Ricardo. “Deleuze, Spinoza y la ética. Deleuze como lector de Spinoza” en Esperón, Juan Pablo; Etchegaray, Ricardo; Chicolino, Martín; Romano, Augusto. *Pensar con Deleuze. Pensar de otro modo la realidad, la acción, la*

<sup>69</sup> Blanco Regueira, José. *La odisea del liberto*. Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1997.

<sup>70</sup> Sobre la divergencia entre Kant y Deleuze en lo relativo al asunto de la libertad y la lucha por la liberación, cf. Sardinha, *L'Émancipation de Kant à Deleuze*, Paris, Hermann, 2013, pp. 53-57.

- creación y el deseo*. Buenos Aires, Arkho, 2021, pp. 89-181.
- Ferreira, Julián. *Danza turbulenta. Hegel y Deleuze*. Adrogué, La Cebra, 2022.
- Foucault, Michel. *O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud & Marx. Theatrum Philosophicum*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo, Editora Princípio, 1997.
- Garcin-Marrou, Flore. "Gilles Deleuze, le théâtre et sa politique. L'idée d'une dépréhension théâtrale", en JDEY, Adnen. (dir.). *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*. Genève, MetisPresses, 2015, pp. 271-291.
- Gil, José. *O Imperceptível Devir da Imanência. Sobre a filosofia de Deleuze*. Lisboa, Relógio D'Água, 2008.
- Guisán, Esperanza. *Introducción a la Ética*. Madrid, Cátedra, 2010.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México, FCE, 1986.
- Jude, Ismaël. *Gilles Deleuze, théâtre et philosophie. La méthode de dramatisation*. Mons, Les Éditions Sils Maria, 2013.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. Barcelona, Ariel, 1999.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición, traducción, comentarios y notas de Mario Caimi. Madrid, Istmo, 1999.
- Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira y traducción de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2017.
- Lapoujade, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris, Minuit, 2014.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, Labor, 1971.
- Martin, Jean-Clet. *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris, Payot, 2005.
- Martínez Quintanar, Miguel Ángel. *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo transcendental al empirismo pragmático*, Universidade de Santiago de Compostela, 2007.
- Martínez Quintanar, Miguel Ángel. "Gilles Deleuze y la teoría de los signos: de la estética de las intensidades a los regímenes de signos", *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*, Universidade da Coruña, 2012, pp. 2049-2058.
- Martínez Quintanar, Miguel Ángel. "Concepto, método y sistema en *Différence et Répétition* de Gilles Deleuze", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía vol. 36 (3)*, 2019, pp. 759-779.
- Pachilla, Pablo. *La rupture du sens commun. Deleuze, lecteur de Kant*. Paris, L'Harmattan, 2020.
- Ramey, Joshua. *Deleuze hermético. Filosofía y prueba espiritual*. Buenos Aires, Las cuarenta, 2016.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética*. Barcelona, Crítica, 1979.
- Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris, PUF, 2009.
- Sardinha, Diogo. *L'Émancipation de Kant à Deleuze*. Paris, Hermann, 2013.
- Sasso, Robert & Villani, Arnaud (dirs.). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Nice, Centre de Recherches d'Histoire des Idées, 2003.
- Shirani, Takashi. *Deleuze et une philosophie de l'immanence*. Paris, L'Harmattan, 2006.
- Soto, Luís G. "Una idea de moral", *Agora. Papeles de Filosofía 20/1*, 2001, pp. 221-229.
- Soto, Luís G. *Teoría de la justicia e idea del Derecho en Aristóteles*. Madrid-Barcelona-Buenos Aires, Marcial Pons, 2011.
- Soto, Luís G. "Barthes y la filosofía", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía Volumen XXV n. 1*, 2021, pp. 83-102.
- Villani, Arnaud. "De l'esthétique à l'esthésique: Deleuze et la question de l'art", en A. Beaulieu (coord.). *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*. Paris, PUF, 2005, pp. 97-121.
- Villani, Arnaud. *Logique de Deleuze*. Paris, Hermann, 2013.
- Zourabichvili, François; Sauvagnargues, Anne; Marrati, Paola. *La philosophie de Deleuze*. Paris, PUF, 2004.