

Nietzsche y Deleuze: sobre la filosofía vitalista y el deseo como potencia creadora

Trabajo para optar al título de:

Licenciado en filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por

Jefer Steven Castañeda Aguilar

Código: 2013132036

Directora:

Dra. María Consuelo Pabón Alvarado

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá, D. C.

2020

Resumen

La presente monografía presenta una propuesta de la filosofía como acto de creación. Para ello, se explora una concepción del *deseo*, apoyada, por un lado, en el pensamiento del filósofo alemán Friedrich Nietzsche y, por otro, en el del francés Gilles Deleuze. Así pues, en el primer capítulo se problematiza una perspectiva trascendente de la filosofía occidental y su influencia en la comprensión de la naturaleza del deseo. Se establece que, cuando está vinculada más que nada a un amor por la sabiduría, a un deseo de verdad sin más, la filosofía parte de una perspectiva trascendente del deseo, es decir, de una dimensión en la que el deseo es concebido como carencia de la vida y, por tanto, ha de estar sujetado a un conocimiento que lleve a la verdad o esté motivado por esta para justificar y dar sentido a la existencia. Para dar cuenta de lo anterior, por un lado, se tienen en cuenta obras fundamentales de la filosofía occidental como el *Banquete* de Platón y las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes y, por otro, la tendencia del cristianismo hacia la trascendencia.

A partir de la línea de pensamiento vitalista de Nietzsche y Deleuze, se cuestiona por qué en Occidente ha existido y se ha exaltado una perspectiva trascendente de la filosofía y, en ese sentido, se pregunta qué ha motivado el deseo de verdad. Esta tesis sostiene que el deseo de verdad está motivado por una voluntad que niega la vida, y que más allá de una perspectiva trascendente de la filosofía, se puede considerar una perspectiva inmanente que pone su acento en la vida y no en la verdad. De tal manera, en el segundo capítulo se demuestra que esta perspectiva inmanente de la filosofía es producto de otras maneras de desear, que se conciben no como carencia, sino como potencia de creación. Es decir, motivadas por lo que Nietzsche denomina *voluntad de potencia*, concepto que de inmediato se remite a la vida. A partir del estudio de la voluntad de potencia y otros conceptos asociados¹ se demuestra aquella tesis. Finalmente, en el tercer capítulo se establece que el deseo concebido como potencia de creación propicia igualmente un enfoque de la filosofía como acto de creación y no meramente como acto del conocimiento.

Palabras clave: Deseo, vida, vitalismo, filosofía, creación.

¹ Tales como la concepción de un cuerpo como un terreno compuesto de fuerzas activas y reactivas, el *devenir y pasaje de estas fuerzas* y la cosmología de *eterno retorno*.

Abstract

This monographical work displays a proposal of philosophy as an act of creation. To do this, we explore a conception of desire, supported, on the one hand, by the thought of the German philosopher Friedrich Nietzsche and, on the other, by the French thinker Gilles Deleuze. For this, in the first chapter we problematize a transcendent perspective of Western philosophy and its influence on the understanding of the nature of desire. It is established that, when it is linked more than anything to a love for wisdom, to a desire for truth with no beyond, philosophy starts from a transcendent perspective of desire, that is, from a dimension in which desire is conceived as a lack of life and, therefore, must be subject to a knowledge that leads to the truth or is motivated to justify and give meaning to the existence. To account for the foregoing, we consider, on the one hand, fundamental works of Western philosophy such as Plato's *Symposium* and René Descartes's *Metaphysical Meditations*, and on the other, the tendency of Christianity towards transcendence.

Starting from the vitalist line of thought of Nietzsche and Deleuze, we question why a transcendent perspective of philosophy in the West has existed and been exalted and, in that sense, we ask what has motivated the desire for truth. This work claims that desire for truth is motivated by a will that denies life, and that beyond a transcendent perspective of philosophy, it can be considered an immanent perspective that emphasizes life and not truth. In this way, the second chapter shows that this immanent perspective of philosophy is the product of other ways of wishing, which are conceived not as a lack, but as a power of creation. That is, motivated by what Nietzsche calls the will to power, a concept that immediately refers to life. We prove that thesis from the study of the will to power and other associated concepts². Finally, in the third chapter we establish that desire conceived as a creative power also encourages an approach to philosophy as an act of creation and not merely as an act of knowledge.

Keywords: desire, life, vitalism, philosophy, creation.

² Like the conception of a body as a terrain composed of active and reactive forces, the becoming and passage of these forces and the cosmology of *eternal return*.

Contenido

Introducción	6
1. Algunos antecedentes del deseo como carencia	13
1.1. El platonismo y el deseo como carencia	13
1.2. El cristianismo y el deseo como carencia.....	23
1.3. El cartesianismo y la imagen dogmática del deseo como carencia	29
2. El deseo productivo, creación y crítica de la reactividad.....	36
2.1. El deseo de trascendencia y la reactividad	36
2.2. El deseo como creación.....	38
2.3. Las fuerzas activas y reactivas.....	44
2.4. El devenir y pasaje de las fuerzas	48
2.5. El cristianismo y su relación con el devenir reactivo de la fuerza.....	52
3. La filosofía como acto de creación, a partir del deseo concebido como potencia	56
3.1. Sobre la falta	56
3.2. La transvaloración como elemento de afirmación del deseo	59
3.3. Las fuerzas pasivas y <i>el último hombre</i>	62
3.4. ¿Qué sabemos de la voluntad de potencia y el deseo?.....	64
3.5. El devenir activo de las fuerzas: la posibilidad para el deseo como creación.....	66
3.6. Conclusión: el eterno retorno y la violencia en el pensamiento son expresiones del deseo como potencia.....	69
Referencias.....	74

Agradecimiento

A la profesora Consuelo Pabón por su asesoría en este proceso de creación.

*A los profesores Guillermo Bustamante y Germán Carvajal por compartir su conocimiento; a los compañeros
Jerson Vásquez y Jhonatan Pérez por los diálogos.*

A mi familia por el apoyo.

A mi amor de vida Milena Ruiz.

Introducción

En la presente monografía se reconstruye una propuesta conceptual en torno al quehacer filosófico. En este trabajo consideramos dicho ejercicio o quehacer como un acto de creación. Para ello, nos hemos remitido al concepto de deseo como potencia creadora en los trabajos de Friedrich Nietzsche y Gilles Deleuze. En ese sentido, se responde fundamentalmente a la siguiente pregunta: ¿por qué pensar la filosofía no solo como amor a la sabiduría y deseo de conocimiento, sino como un acto de creación, a partir de una perspectiva vitalista del deseo? Para responder a este interrogante, en primera instancia se repasan algunas posturas filosóficas predominantes en la historia de la filosofía —entre ellos, Platón, Descartes y parte del cristianismo como doctrina— que han tenido como finalidad o fundamento el deseo de verdad.

Introducir e infundir un deseo por la verdad trae como consecuencia un pronunciado énfasis en el ámbito del conocimiento y, en esa medida, se ha considerado cierta negatividad en aquello que no proporciona certeza e induce el error. Por todo ello, un rechazo hacia el cuerpo y lo que supone. El sentido del deseo humano se instala, entonces, en una instancia trascendente, es decir, fuera del ámbito vital, de la condición terrena y particular del ser humano. Ejemplo de ello es la concepción del deseo en el trabajo de Platón (427-347 a. C.). Para este último, el deseo humano por la verdad es manifestación de una carencia de la condición sensible. De tal manera, considera necesario trascender aquella condición para superar las limitaciones que impiden acceder a los mayores bienes: la omisión del error, las ilusiones de los sentidos y las limitaciones propias de la condición contingente y pasional humana. El conocimiento de la verdad se convierte en el camino hacia una vida³ pura, sin que esté contaminada de la influencia corporal siempre susceptible de error (Platón, *Banquete*, 204b).

Si bien puede decirse que no toda la filosofía de Occidente parte de una perspectiva trascendente del deseo, pues hay otras líneas de pensamiento antiguo que podrían considerarse no trascendentes⁴, sí hay una tendencia occidental que exalta tal perspectiva en filosofía. Pues históricamente, esta perspectiva que concibe el deseo como carencia, no solamente se va a

³ Téngase en cuenta que para Platón hay una íntima identidad esencial entre las ideas de Bien, Verdad, y Belleza (Véanse por ejemplo los pasajes de *República* 508e; *Filebo* 64e; *Menón* 77b; *Timeno* 87c, etc.).

⁴ Como la filosofía de Heráclito (540-480 a. C.) y Lucrecio (99-55 a. C.), por poner unos ejemplos.

manifestar en la época antigua con Platón, sino también en otras épocas de la cultura occidental. Por ejemplo, con el fenómeno del cristianismo en la época del Medioevo y posteriormente con el advenimiento de algunas líneas de pensamiento de la filosofía moderna.

Con el siguiente parafraseo del filósofo Friedrich Nietzsche de su obra *Crepúsculo de los ídolos*, se puede apreciar la transformación o el cambio que ha experimentado la perspectiva trascendente en Occidente:

A partir de la Grecia clásica de Platón el mundo verdadero es inventado y «asequible al sabio»; luego, en el Medioevo con el cristianismo ese «mundo se vuelve inasequible [...] pero prometido al pecador que hace penitencia»; después en la Modernidad, ese mundo se transforma en un mundo «indemostrable [...] pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo» (2009, p. 57-58); y finalmente con el positivismo de las ciencias modernas el mundo verdadero se vuelve inalcanzado, desconocido.

La dimensión trascendente, o aquello que Nietzsche denomina la promesa de un *mundo verdadero*, se manifiesta en el cristianismo en el momento en que la noción de un Dios único pasa a tomar el lugar que en su momento se le concedió a la verdad platónica. Con la institucionalización del cristianismo, la búsqueda y el deseo de verdad y conocimiento (que predominaba en la filosofía platónica) se posponen. La búsqueda se dará ahora en el ámbito de la *fe en Dios* y la *inmortalidad*⁵. Ahora bien, en la perspectiva moderna de filósofos como René Descartes (1596-1650), el deseo humano se proyecta nuevamente hacia la verdad, pero asociado esta vez al *cogito* cartesiano, es decir, a una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar (Descartes, 1980), cosa que se constituye como separada del cuerpo y sin necesidad de este. Para Descartes existe una preeminencia de la facultad de pensar, entendida como una instancia o actividad ajena a lo corpóreo y finito. En consecuencia, el cuerpo queda desvinculado de la actividad de mayor valor, el pensamiento se separa del cuerpo.

Por un lado, desde los ejemplos anteriormente mencionados y aquellos que se abordarán con profundidad más adelante, se puede dar cuenta de una línea de pensamiento

⁵ Si asumimos la premisa de un ámbito *supramundano* (cosmología platónica), la vida se convierte en un pasaje, una etapa y un tránsito hacia la muerte. Entre tanto, solo hay que prepararse para morir, por lo cual, se pierde valor en la vida terrena, y se reniega a menudo de sus limitaciones.

trascendente que se ha ido conservando y transformando en parte de la filosofía occidental, quizá hasta nuestros días. Por otro lado, esta línea de pensamiento tiende a rechazar o tener una consideración negativa sobre el cuerpo. Del mismo modo, puede notarse una tendencia a concebir el deseo humano como una manifestación de falta, de carencia, circunstancia que comprometería a la especie hacia una búsqueda de sentido trascendente, fuera de la condición vital y la experiencia corporal.

Ahora bien, desde una línea de pensamiento como la que siguen los filósofos Gilles Deleuze y Friedrich Nietzsche, se pone de manifiesto que el deseo humano puede apreciarse de otras maneras, no solo como carencia o proyectado hacia la trascendencia. Cuando Nietzsche formula conceptos como el *nihilismo*, el *crepúsculo de los ídolos*, o la famosa sentencia «Dios ha muerto» (1985, p. 115), no lo hace solamente para establecer una crítica hacia la religión o acentuar una crisis de la cultura occidental, sino para destacar la condición creadora del ser humano. Es decir, lo hace para mostrar que con la pérdida de aquel peso fundamental que las religiones tenían en la cultura, se destaca la condición vital y creadora del ser humano. Es este mismo ser el que crea y determina sus posibilidades desde una dimensión inmanente más que trascendente, es decir, desde una dimensión que abarca la vida y modos de ser concretos y no necesariamente ámbitos universales como la verdad y el conocimiento. La inmanencia es una dimensión que abarca la experiencia de la vida y su dinamismo creador, constructivo. Por lo cual remite siempre a estados afectivos en los que una vida se manifiesta por lo que puede y lo que es capaz.

Por ello Nietzsche entra a ser parte de lo que Deleuze denomina «los autores de la inmanencia»⁶, y de ahí que rechace «todos los universales, es decir, la idea de que el concepto tiene un valor universal, y toda trascendencia, es decir, toda instancia que supere a la tierra y a los seres humanos» (Deleuze y Parnet, 1996a, p. 78). De tal manera, se podría decir que en la reivindicación de la dimensión inmanente del deseo, Nietzsche y Deleuze establecen que el hombre no sea tanto un sujeto de conocimiento puro, un sujeto que por naturaleza conoce, sino un ser que, más allá de ello, crea; muchas veces, inventa verdades y juicios que buscan tener un valor más vital, más allá de las pretensiones puramente veritativas. Así, la vida se convierte en una instancia desde donde se experimentan diferentes modos de existencia. Reemplazando la carencia de sentido justificada desde

⁶ Deleuze se refiere también al filósofo Baruch Spinoza (1632-1637) como un autor de la inmanencia.

el conocimiento o redimida en la trascendencia, la vida es remitida a ella misma a través de sus potencias, su multiplicidad y sus construcciones. Entre tanto Nietzsche indicará:

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie (2009, p. 25).

Si en ese nuevo lenguaje al que se refiere Nietzsche, ahora se tiene en cuenta a la vida como un factor incondicional, es porque se está planteando desde una dimensión inmanente: sin justificación exterior de un Dios, una causa o una promesa de inmortalidad. La vida como punto de partida es el valor de los valores, es la condición de posibilidad de cualquier valor: es la vida la que crea los valores, la que asigna el valor a las cosas. De este modo, la verdad ha quedado desenmascarada como una instancia creada a la que desde un modo de ser, desde una perspectiva de vida determinada se le ha asignado valor y se le ha fabricado un sentido trascendente.

Es por ello que Deleuze nos dice: «tenemos siempre las creencias, los sentimientos, los pensamientos que nos merecemos en función de nuestra manera de ser o de nuestro estilo de vida» (1998, p. 8). Si le damos valor a una creencia, a un pensamiento, esto nos puede llevar a pensar en un modo de ser específico, en el punto de vista desde el cual se ha determinado tal valoración. En ese sentido, hay singularidad y potencia de creación en cada vida. Ahora bien, con Nietzsche se desentraña tal modo de ser a partir de un *elemento diferencial* que es el que determina y crea el valor: «es desde lo alto de este sentimiento de distancia que nos concedemos el derecho de crear valores o determinarlos: ¿qué importa su utilidad?» (Nietzsche, citado en Deleuze, 1998, p. 9). La filosofía de Nietzsche nos remite a un criterio diferencial, de distanciamiento que reconoce perspectivas, que singulariza los puntos de vista desde los cuales se evalúan, crean y asignan valores.

Ahora es necesario preguntarnos: ¿a qué perspectiva de vida se nos remite cuando el deseo del ser humano se manifiesta como una carencia? ¿De dónde nace aquella pretensión de trascendencia o la proyección hacia un ideal de verdad? Se remite a una instancia reactiva, es decir, a una instancia que niega lo vital y, por ello, es defendida por un *espíritu de resentimiento*, un espíritu que contrae e intenta contener las potencias vitales, esto es, que lucha contra la vida, contra todo lo que es diferente, se destaca y crea. Se tiene así que, por un lado, existe una voluntad de verdad, de conocimiento universal con el cual se pretende igualar lo que por naturaleza es diferencial y singular,

esto es, la vida; y, por otro lado, se establece el invento del otro mundo, de un mundo moral en el cual se busque instaurar el desprecio y la negación de la fuerza positiva de creación que se afirma con potencia, con el empuje de creación de una perspectiva.

Se aprecia ahora que el criterio, o el elemento diferencial del que habla Nietzsche, considera en cierta medida una perspectiva reactiva respecto a la vida, a saber, una perspectiva que se niega a sí misma como perspectiva y modo de ser a propósito de la vida. En ese sentido, también niega el diferencial, la voluntad de potencia, de creación. Por ello, exalta y se decanta por el ámbito suprahumano, una dimensión que no abarca la vida, sino la verdad y el otro mundo.

Como se observa, más allá de la voluntad de verdad, se puede considerar una voluntad creadora, una voluntad que con Nietzsche se califica como *voluntad de potencia*. Esta voluntad halla su expresión en el cuerpo y nos permite dar cuenta de otra forma de concebir el deseo desde una dimensión inmanente. La voluntad de potencia remite entonces a la inmanencia en cuanto poder de afectar y ser afectada a través de fuerzas con las cuales se relaciona, se manifiesta y no por entidades o dimensiones fuera del ámbito vital (Deleuze, 1998, p. 15).

Así pues, el cuerpo deja de ser un elemento negativo o engañoso que es lo que caracteriza la concepción del deseo como carencia. El cuerpo ya no es concebido como un organismo pasivo o como la materia sobre la que actúa una voluntad separada; se concibe ahora como complejo de fuerzas que Nietzsche denomina activas y reactivas. A propósito de esto, Deleuze nos dice:

[...] las fuerzas activas tienden a la potencia (apropiarse, imponer formas, apoderarse, subyugar) y se definen por su poder de transformación, mientras que las reactivas se ocupan de asegurar los mecanismos y las finalidades, colmar las condiciones de vida, realizar las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad, entre otras (1998, p. 47).

Cuando se reivindica la dimensión trascendente como única forma de valorar la realidad, se le está dando prevalencia a las fuerzas reactivas en tanto que así se asegura una única finalidad y un sentido de conservación de la existencia de la especie. Conservar y mantener, tal es la tarea de las fuerzas reactivas. No obstante, se desprecia la fuerza primordial que transforma, supera y construye a través de la creación. Dominar y construir, tal es el elemento diferencial de las fuerzas activas

(Deleuze, 1998, p. 47). En ese sentido, no hay que perder de vista que todo cuerpo es expresión de la voluntad de poder y su combinatoria de fuerzas. En pocas palabras, el cuerpo es acción dinámica de dichas fuerzas. Es creación si reivindica un poder de crear perspectiva y de conservar la vida. Es reacción si evita y reprime las fuerzas activas.

Por todo lo anterior, este trabajo reivindica un juego de fuerzas tanto activas como reactivas. Es decir, hace del juego de esas fuerzas el estudio de la posibilidad de creación filosófica dentro del ámbito vital. La vida no puede ser determinada ni considerada por una única verdad o un sentido que pretenda superarla o estar más allá de sus fuerzas.

La dimensión inmanente de la que hemos hablado se asume en aquel terreno donde la vida se define por lo que puede y no por aquello de lo que carece. La música, la literatura, el teatro, el cine, son expresión de esta actividad propia de la voluntad de potencia. Más allá de los argumentos, existe la intención creadora. El cine, por ejemplo, crea imágenes, cuadros en movimiento. Mientras tanto, la filosofía crea conceptos.

Así, la inmanencia es el ámbito en el que se encuentran las fuerzas, el lugar donde se afectan y son afectadas, crean, reaccionan y conservan lo creado. La inmanencia se opone a la noción trascendente más preocupada por la moral y la verdad que por la creación. Mantener la moral, la verdad y la costumbre es cuestión de reactividad, es tarea de curas y científicos y no de filósofos. Es la trascendencia la que inventa y presupone la dimensión teológico-moral con la cual se pretende juzgar y determinar las acciones humanas y de tal manera abolir la diferencia, separar las fuerzas vitales de su potencia o reaccionar contra ellas.

Asumir el deseo como fuerza creadora sugiere ocupar la vista en las creaciones. Por lo cual, más que una dimensión de carencia, el deseo abarca la creación, y como creación ha propiciado y propicia diferentes modos de ser. Por lo tanto, el deseo propicia igualmente un enfoque de la filosofía como acto de creación conceptual más que de conocimiento. Esto último se aprecia en la manera en que Nietzsche, a través de su filosofía, ha creado personajes y conceptos, situándose así como creador y, a la vez, a través de distintos despliegues creativos en el arte: música y poesía. En el último capítulo de esta tesis, abordaremos y nos referiremos al mismo Nietzsche como ejemplo de filósofo de la máscara, de filósofo artista.

Considerando lo dicho, la problemática de la cual partimos se presenta en las siguientes cuestiones y en el mismo orden en que se abordará:

- i. ¿Por qué hacer un análisis específico de algunos planteamientos filosóficos occidentales vinculados a una perspectiva inflexible sobre el deseo?
- ii. ¿Qué alternativa resulta de la crítica de la forma del deseo como carencia?
- iii. Y, por último, ¿por qué pensar la filosofía como acto de creación desde una perspectiva vitalista del deseo? ¿Qué consecuencias tiene pensarla de tal manera?

Algunos antecedentes del deseo como carencia

1.1. El platonismo y el deseo como carencia

En este capítulo hacemos una contextualización del problema del deseo como carencia y el deseo de trascendencia. Para ilustrar este punto, hacemos uso de algunos textos de Platón, textos de la tradición cristiana y de Descartes. Partiendo de esos ejemplos, podemos entrever las críticas hechas al deseo de verdad y la trascendencia como ejes y motores de la noción de deseo como carencia. Nos apoyamos en la idea de Nietzsche de que hay un declive de la cultura en esta fijación del deseo por la verdad e intentamos usar los ejemplos anteriormente mencionados para brindar claridad y puntos de referencia a esta problemática.

Entre otras cosas, Nietzsche intentó hacer un diagnóstico preciso sobre la causa y consecuencias de una moral del mejoramiento que toma al conocimiento como su principal móvil. Según Nietzsche, el punto de inflexión de la decadencia y la entrada de esta fórmula se encuentra en el socratismo moral⁷ promovido por Platón (2002, p. 139). Así, el filósofo griego más reconocido se presenta como un salvador a través de la verdad, un promotor de la aspiración a la verdad como tarea de la vida filosófica. La decadencia aquí tiene un sentido preciso, se trata de los intentos de florecer a través de la debilidad, de contener las fuerzas creadoras a toda costa.

Dicha decadencia no es solo un error, es más bien una enfermedad que es el punto de partida de su propuesta filosófica⁸. Tal como un virus esparcido tiene un primer portador, Nietzsche hace responsable al Sócrates platónico por destruir la maravillosa cultura griega arcaica y antigua de más de seis siglos de existencia. La posición de Sócrates —la de un hombre en extremo teórico— es antimusical, antiartística y esencialmente antigriega en su actitud frente a la vida. Representa al hombre teórico que marca el paso que va de la poesía trágica a la lógica y la moralidad, y a la obnubilación de los más grandes instintos creadores de la cultura griega, el sueño y la embriaguez⁹. Así pues, promueve la más infecciosa ecuación que Nietzsche intenta desmontar a toda costa y la que llamamos aquí fórmula del mejoramiento: Razón es igual a la virtud y la virtud es una promesa de felicidad (2009).

⁷ También entendido como intelectualismo moral, es la idea de que basta con el conocimiento de lo justo para obrar justamente, de lo cual se sigue que quien es malvado lo hace por ignorancia.

⁸ Nietzsche dirige su crítica principalmente a la antigua Grecia, al cristianismo y parte del siglo XVI al XIX.

⁹ «[...] aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico - ¿cómo?, ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico?» (Nietzsche, 2006, p. 27).

Por ello, nuestro filósofo ha reservado el término *decadence* para plantear cierta degeneración, retroceso y debilitación del modo de vivir antiguo. Esta decadencia se caracteriza por plantear un sentido de la vida y existencia humanas como un ideal de desarrollo moral basado en la creencia de verdades estáticas que sirven de consuelo. Para Nietzsche, como un tiburón que muere si deja de nadar, la cultura de la decadencia también deja de expandirse si cesa de crecer y esparcirse a través de sus particulares conceptos. Por lo tanto, proponemos que en el seno de esta degeneración se esconde también una concepción del deseo que tiene como único objeto el conocimiento y la trascendencia. De este modo, seguimos a Nietzsche cuando interpretamos la moral de mejoramiento como «un signo de declive y fatiga» y, dentro de ese signo, encontramos también una moral que implica un deseo de trascendencia que es su motor escondido.

Lo que ellos escogen como remedio, como salvación, no es a su vez más que expresión de la *décadence* [...] Sócrates fue un malentendido: *la moral toda del mejoramiento, también la cristiana ha sido un malentendido...* La luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a cualquier precio, la vida lúcida, previsor, consciente, sin instinto, opuesta a los instintos, todo esto era solo una enfermedad distinta [...] *Tener que combatir los instintos, esa es la fórmula de la decadence* (Nietzsche, 2006, p. 49).

Hemos llamado ‘fórmula de mejoramiento’ a la idea según la cual el deseo humano debe proyectarse hacia la contemplación, la búsqueda de la verdad, el conocimiento en una fórmula vital infinita e inalcanzable en la vida terrena. Es decir, el deseo de saber y, en otros términos, una carencia de ese saber. En últimas, deseo como carencia. Esta concepción estaría vinculada a una dimensión trascendente, es decir, a una dimensión que no tiene que ver con la condición vital, terrena y particular del hombre. De este modo, se tiene un punto de partida ideal y de conocimiento suprasensible que da sentido a la existencia en detrimento del ámbito que atañe no solo a lo sensible y a la experiencia corporal, sino también al gusto y al instinto.

Para Nietzsche, buena parte de lo que se entiende por *hombre de la cultura occidental* es una concepción heredera de las producciones filosóficas de Sócrates y su discípulo Platón en lo que se refiere a la moralidad. A pesar de las enormes transformaciones que ha experimentado esta cultura a lo largo de su historia, el modo en que el hombre occidental ha asumido su ser ha tenido que ver de alguna manera con la filosofía de Sócrates y Platón, y más concretamente, con el platonismo. De hecho, muchos autores han sugerido que Platón podría llegar a ser el filósofo más comentado de todos los tiempos. Bajo el respaldo de sus ideas se inaugura una tradición de lectura tejida hasta nuestros días. Dentro del pensamiento filosófico esta sugerencia resulta aún más

aplicable teniendo en cuenta el peso de las ideas platónicas en la atmosfera intelectual de Occidente. Especialmente en la historia antigua de la filosofía que muchos historiadores de la filosofía toman como punto de referencia y muchos otros critican¹⁰.

Así pues, se aprecia que a partir de cada una de las obras platónicas, que quedaron consignadas en diálogos, se conserva un linaje filosófico, o una tradición del pensamiento que está claramente presente en la historia de la filosofía. En las obras de Platón encontramos un tratamiento filosófico que problematiza asuntos de la vida humana en su conjunto y, así, se conecta con nuestras concepciones culturales e históricas. Paradójicamente, ningún personaje puede relacionarse directamente con la voz de Platón mismo. Incluso algunos diálogos hacen notar la ausencia de Platón (*Fedón*, 59b), lo que nos hace pensar que la mayoría de ellos fueron producto de la ficcionalización de una situación y que el mismo Platón nunca estuvo presente (Blondell, 1954, p. 21).

Tenemos diálogos como la *República* que trata el asunto de la justicia, el de *Gorgias* que trata el de la retórica, el de *Fedón* que aborda el tema del alma, o el del *Banquete* que aborda el deseo —que es, al final, el que aquí estudiamos—. Así pues, nos preguntamos: ¿cuál es la contribución de este diálogo platónico a las ideas comunes del deseo en la esfera del pensamiento filosófico que se presentan como decadentes en términos nietzscheanos? ¿Qué implicaciones acarrea dicho diálogo para el declive de la concepción del deseo aplicado a la vida? ¿Qué impacto tuvo esta concepción en las ideas, nociones y conceptos sobre el deseo como carencia? El tema de ese diálogo se resume aquí como una fórmula moral de mejoramiento dentro del fenómeno de la decadencia, según como la entendía Nietzsche, tema del cual ya hemos hablado más arriba.

A continuación, contextualizamos el diálogo del *Banquete* y luego estudiamos sus apartados más relevantes a propósito de la cuestión del deseo y de la fórmula platónica a la que nos hemos referido. De modo general, la obra aborda la exposición de los distintos discursos que algunos pensadores griegos emitieron sobre el dios Eros, entre los cuales estaba el mismo Sócrates. Eros es la divinidad griega antigua que personificaba el *deseo*¹¹. Según García Gual (2000), en este diálogo:

¹⁰ Incluso, «se podría continuar con la lista de nombres ilustres, todos los cuales dan testimonio en el mismo sentido: la escritura de la filosofía griega es platónica [...] Así las cosas, Platón reina como maestro, pues al inducir a la confusión entre la mitología y la filosofía, da lugar a justificar el mundo tal como es, para invitar a alejarse de la vida terrenal, de este mundo, de la materia de la realidad [...] un cielo de ideas puras fuera del tiempo, de la entropía, de los hombres, de la historia» (Onfray, 2007, p. 19).

¹¹ En el discurso de Sócrates a veces se usa el término ‘amor’. No obstante, distinguimos el deseo como un concepto que abarca una dimensión de primer orden, más general, es decir, este diálogo nos permite revisar la referencia al deseo

[...] *eros* expresa el «deseo», y muy en especial, el deseo amoroso, la pasión, el anhelo y ansia de alcanzar aquello que se ama; mientras que el término *philia* tiene el sentido de «amor» (en general) y luego «trato amoroso», «afecto íntimo», y de ahí que, en oposición al *eros* apasionado, vaya a designar precisamente la «amistad». También hay otro término: *agápe* que denomina el amor en general, sin una referencia al erotismo y a la sexualidad. (Por ello servirá para nombrar al amor fraternal de los cristianos, y tendrá una notable difusión en época tardía, y también en griego moderno) (pp. 26-27).

Ahora bien, la concepción final de deseo brindada por Sócrates domina por encima de sus interlocutores. El filósofo va a ser alabado por todos sus oyentes al final del discurso. En medio de todo y por obvias razones, Sócrates es el mayor de los oradores allí presentes. Existe, entonces, una especie de teatralidad filosófica propia del personaje de Sócrates¹²; con esta expresión nos referimos a la capacidad que tiene Sócrates para encajar en el *modelo* o la figura del personaje, personaje que hace las veces de vehículo de las ideas del platonismo en muchos de sus textos. De esta manera, en adelante la mayoría de nuestras alusiones al *Banquete* serán ideas del discurso de Sócrates personificando las ideas del propio Platón sobre el deseo.

Retomando nuestro punto, Eros como divinidad será definido por Sócrates como «filósofo, amante de la sabiduría [...] y Sócrates será presentado como modelo viviente de Eros» (García Romero, 2000, p. 108), es decir, como arquetipo o modelo de filósofo por excelencia. Por lo que, desde el *Banquete*, el deseo como concepto se vincula inexorablemente con la sabiduría y el conocimiento, del ser humano en general y de los filósofos en particular.

Ahora bien, ¿cómo llega Sócrates a dicha conclusión? Para responder a esto, puede destacarse la manera de pensar y hablar del filósofo. Desde un principio, el filósofo evita ser meramente retórico como lo han hecho hasta el momento sus anteriores interlocutores. Más bien, el objetivo fundamental de su discurso es tener como referencia a la verdad, el amor por la verdad y, por ello:

solicita irónicamente a Fedro (uno de los asistentes al Banquete) permiso para hablar en ese sentido, dando por sentado que los demás se han ocupado de enfocarlo de otro modo (198b-199b) [...] Sócrates se despreocupa de la belleza formal del discurso y busca *otra belleza*, profunda y veraz. Bajo una figura tosca puede latir la verdadera belleza espiritual. La verdad importa, no las apariencias

como un aspecto medular en la concepción del ser humano. En este punto puede verse la referencia explícita presente en el *Banquete*: «Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad» (Platón, 192e).

¹² Sabemos bien la inmensa cantidad de Sócrates que existen: desde los *Recuerdos* de Jenofonte pasando por los testimonios y referencias de Aristófanes (el cual, curiosamente es uno de los asistentes al *Banquete* platónico), Diógenes Laercio, hasta los rescates contemporáneos de su figura. Algunos comentaristas indican que hay un Sócrates histórico, cosa que nos interesa solamente de manera secundaria.

bellas [...] El discurso de Sócrates concluye remontándose a la Belleza trascendente, por encima de lo terreno y lo particular (García Gual, 2000, p. 16).

Siguiendo esta indicación, el discurso socrático va a destacarse porque remite a una verdad con matices de belleza trascendente, es decir, a una belleza que no tiene que ver con apariencias inmediatas o adornos discursivos. Podría decirse que, sin duda, pensar y hablar con matices de trascendencia fue parte de las incursiones de la filosofía griega antigua. La verdad como dimensión trascendente, como una instancia suprasensible era, al parecer, una dimensión casi desconocida para los hombres que antecedieron a Sócrates y hasta para los mismos contemporáneos e interlocutores del filósofo.

Así, el protagonista del *Banquete* responde a las preguntas que le hacen sus interlocutores, de manera que enfatiza lo que dice, no como una opinión particular, sino remitido a la trascendencia, la idea de que es a una verdad universal a la que se remite, una verdad que «no se puede contradecir» (Platón, 201c). Tal como veremos, el filósofo quiere dejar de manifiesto que habla y piensa en nombre de una verdad supra mundana, de una verdad que no tiene que ver con sus peculiaridades o circunstancias como individuo¹³.

En primer lugar, el diálogo posee una llamativa particularidad. A excepción de Sócrates, todos los demás asistentes coinciden en que Eros es un dios, y como dios no carece de nada. Antes de la intervención de Sócrates se llega a considerar que Eros como divinidad es causa de los mayores bienes para los hombres (Platón, 178c-d). Para uno de los interlocutores de Sócrates, Agatón (448-400 a.C.), Eros es con mucho uno de los dioses más primordiales y dominantes. Así lo vemos en el siguiente fragmento:

[...] Además de la virtud de la justicia, participa de la mayor templanza, pues se está de acuerdo en que la templanza consiste en dominar placeres y apetitos, y ningún placer predomina sobre Eros [...] ¿quién negará que es debido a la sabiduría de Eros por lo que nacen y crecen todos

¹³ En este punto, Platón también se convierte en un punto de inflexión del pensamiento filosófico sobre el deseo respecto a la propia tradición griega. El antecedente más claro de ello es Hesíodo quien, en la *Teogonía*, afirma la idea de un caos inicial como fuerza del mundo, que puede interpretarse como una metáfora del deseo abierto y creador. Así lo han sugerido Kirk y Raven (1969) quienes entienden aquel movimiento inicial como una fuerza creadora, y no tanto como la persecución de un objeto determinado. Se trata, más bien, de la necesidad de una dimensión que por su propia naturaleza haga posible el movimiento entendido como alteración novedosa o transformadora. Esta energía y potencia creadora será domesticada por el *logos* en pensadores posteriores bajo la idea de una dirección, objeto o una finalidad perfectible y anhelada. Tal es el caso de Platón (*Cratilo*, 402a) y Aristóteles (*Física*, 253b). Esa acción creadora es para ambos una tendencia que, para ser perfecta y verdadera, necesita de un fin y una armonía necesarios. Por todo lo anterior, vemos un cambio medular en Platón quien hace de ese movimiento creador no algo natural, sino un asunto puramente humano que liga a una herencia de los dioses. Para el caso del *Banquete* ese movimiento deseante cobra valor solamente cuando aquel objeto anhelado se presenta en un grado de ausencia, falta o desplazamiento (Romano, 2014, p. 31)

los seres? El arte de disparar el arco, la medicina y la adivinación Apolo los descubrió guiado por el deseo y el amor, de suerte que también él sería discípulo de Eros, e igualmente las Musas en el arte musical, Hefestos en la forja, Atenea en el arte de tejer y Zeus en el de *gobernar a dioses y hombres*. Por eso precisamente también se organizaron las cosas de los dioses cuando nació entre ellos Eros [...] les ocurrieron a los dioses muchas cosas terribles, según se cuenta, debido al reinado de la Necesidad, pero tan pronto como nació este dios, del amor por las cosas bellas se han originado toda clase de bienes para dioses y hombres. Así, [...] Eros, que es él mismo, en primer lugar, el más bello y el mejor, es luego causa para los demás de otras cosas semejantes (Platón, 196b-197c).

Se considera la importancia que del deseo se establece con antelación al discurso socrático, y de ahí que, como bien lo dice el poeta Agatón, hasta el momento el deseo sea personificado en un dios bello y bondadoso entre sus semejantes, así como en una divinidad primordial que incluso guía y domina a otros dioses y establece el orden. Así pues, ahora vamos a abordar las condiciones de nacimiento de Eros que el filósofo maestro de Platón acentúa y luego, las razones del por qué este representa una concepción de deseo como falta o carencia.

Sócrates cuenta que un día escuchó un discurso de una sacerdotisa llamada Diotima (Platón, 201d). Parte de la anécdota del filósofo sugiere que su concepción de Eros viene del encuentro con aquella mujer¹⁴. Para Diotima, Eros no es un dios, porque en primera instancia este no participa de las cosas bellas y buenas que son comunes a todos los dioses¹⁵. Tampoco participa de la fealdad o de las cosas malas, sino que está en un punto intermedio entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo (Platón, 202a-c). Por esto último, «como consecuencia de su carencia de cosas buenas y bellas, Eros desea eso mismo de lo que está faltó» (Platón, 202d). Por ello, Diotima dice a Sócrates que Eros no es un dios, sino más bien un *daimón*¹⁶, es decir, un ser que no es ni dios, ni mortal, sino que está «entre lo divino y lo mortal» (202e) y de ahí que también sea mensajero entre dioses y hombres.

Dicho lo anterior, nos preguntamos ¿por qué Sócrates tiende a destacar que Eros sea un ser que no es bello y que carece de cosas buenas y bellas? Sócrates cuenta que Eros tiene esas

¹⁴ Tengamos en cuenta que Sócrates recurre a la «sacerdotisa para adjudicar a otra persona sus ideas [...] es un reflejo fantasmal del propio Sócrates» (García Gual, 2000, pp. 18-22).

¹⁵ Respecto a lo que Diotima cuenta a Sócrates, se conciben a los dioses como seres bellos y afortunados, por lo que «se asume la creencia de que los dioses no pueden poseer ningún atributo desfavorable» (García Romero, 2000, p. 105).

¹⁶ «La palabra *daimon* («demon») en Homero y otros autores es simplemente sinónimo de *theós*, «dios», mientras que Hesiodo (*Trabajos*, 122) la emplea para designar seres sobrenaturales de rango inferior a los *theoí*, concretamente los hombres que vivieron en la antigua *edad de oro* y que permanecen en forma de espíritus protectores» (García Romero, 200, p. 106).

características porque es hijo de Poro, divinidad que personifica la abundancia, y de Penia, que representa la pobreza (García Romero, 2000, p. 107). Por lo cual, Eros

es siempre pobre, y dista mucho de ser delicado y bello, como cree la mayoría, [...] es duro y flaco, descalzo y sin hogar, duerme siempre en el suelo y sin mantas, acostado al raso en puertas y caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia, por tener la naturaleza de su madre. Pero por otro lado, de acuerdo con la índole de su padre, está al acecho de los bellos y de los buenos, y es valeroso, intrépido e impetuoso, cazador formidable, que siempre está urdiendo alguna trama, ávido de conocimiento y fértil en recursos, amante del saber a lo largo de toda su vida. (Platón, 203d).

El texto es una buena forma de ilustrar el deseo en toda su fragilidad que un día está floreciente y al otro se extingue, siempre circulando por lugares intermedios. De ahí que el deseo no sea más que un *daimón* intermedio, imposibilitado y a veces pobre ante su carencia fundamental de nacimiento. De tal manera, se puede apreciar el énfasis que Sócrates pone en el hecho de que Eros sea antes que nada, amante y no amado. Es decir, acá se empieza a acentuar por un lado el carácter de falta que constituye al deseo y, por ello, su carencia, su pobreza. Por otro lado, Eros es amante más que nada del saber, del conocimiento y a causa de esto se destaca luego como un ser que igualmente «está en medio de la sabiduría y la ignorancia» (Platón, 203e). En este sentido, se resalta el aspecto pobre y carente que se le concede al *daimón* Eros, a pesar de que Sócrates diga que este representa tanto la carencia como el recurso, es decir, no es absolutamente ni lo uno ni lo otro:

Eros es amor respecto de lo bello, de suerte que es forzoso que Eros sea amante de la sabiduría¹⁷, y, como es amante de la sabiduría, se halla a medio camino entre sabio e ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que procede de un padre sabio y fértil en recursos, pero de una madre no sabia y carente de ellos (Platón, 204b).

Para Sócrates, Eros viene a personificar ahora una forma del deseo que antes no se tenía en cuenta para nada. En adelante, Eros se convierte originariamente en la expresión de una carencia respecto al conocimiento, a la sabiduría y se destaca que, como amante, carece más de lo que posee. La carencia y el amor a la sabiduría serían de ese modo elementos constitutivos de una tensión natural del deseo y, por tanto, determinarían en el ser humano una disposición a conseguir, anhelar y conservar aquello de lo que se carece. Se trata, por tanto, de una falta que desde siempre acompaña el anhelo de saber.

¹⁷ Recordemos que «la íntima afinidad de los conceptos ‘bueno’ y ‘bello’ es un principio fundamental en la ética socrática» (García Romero, 2000, p 103). En el orden de la ética, estos principios se rigen por la idea del Bien que ya hemos mencionado con anterioridad.

Sócrates usará diversas estrategias para que no se olvide el énfasis de la carencia en el deseo. Asimismo, acude a métodos como la *dialéctica*¹⁸ que es recurrente en sus pláticas. Durante el diálogo con Agatón, Sócrates cuestiona la teoría del Eros de su interlocutor de la siguiente manera:

Sócrates: ¿Eros es amor de nada o amor de algo?

Agatón: Lo es de algo, en efecto.

Sócrates: Pues bien, guarda esto contigo y recuerda qué es el amor. Pero dime ahora solo lo siguiente: ¿desea o no Eros aquello que es el amor?

Agatón: Sin duda —respondió—.

Sócrates: ¿Y desea y ama lo que desea y ama cuando lo posee o cuando no lo posee?

Agatón: Cuando no lo posee, como es lógico.

Sócrates: Considera, entonces sí, en lugar de lógico, es necesario que así sea: ¿lo que desea desea aquello de lo que está faltó, o no lo desea, si está faltó de ello? [...] Porque a mí me parece asombroso, Agatón, que necesariamente sea así. ¿Y a ti?

Agatón: También a mí —contestó— me lo parece (Platón, 200a-b).

En este pasaje se resalta la idea de la falta como condición *sine qua non*, es decir, sin la cual el deseo sería imposible. Para Platón, si alguien poseyera el objeto de deseo, dejaría de desearlo de inmediato. Con todo, gran parte de su teoría del conocimiento descansa sobre esta premisa. El conocimiento es, en muchos casos, un camino hacia la posesión o recuperación definitiva de las Ideas que hemos olvidado o, lo que es lo mismo, la *anamnesis* como método de pensamiento (García Gual, 2013, p. 8). En el esquema de ascensión platónico, la Idea del Bien ocupa un lugar central pues es la última y más acabada forma del conocimiento. Esta idea es accesible al filósofo a través de la vía del Eros en la persecución del Bien como valor universal (Platón, 192e). Así pues, el interlocutor de Sócrates termina dándole la razón. Posteriormente, el filósofo establece lo siguiente, continuando con su cuestionamiento a Agatón:

¿Quién podría desear lo que ya tiene? [...] Cuando alguien nos diga: «yo, que estoy sano, quiero también estar sano, y, siendo rico, quiero también ser rico, y deseo lo mismo que ya tengo», le diremos: «tú, hombre, que posees riqueza, salud y fuerza, quieres también en el futuro seguir en posesión de esas cualidades, puesto que al menos en el momento actual, quieras o no, las tienes. Considera, pues, cuando dice eso de «deseo lo que actualmente tengo», si pretendes decir otra cosa que «quiero seguir teniendo también en el futuro lo que actualmente tengo» [...] Tanto este como cualquier otro que desee, desea lo que no está a su disposición ni tiene en ese momento, lo que no posee, lo que no es él mismo y aquello de lo que está faltó. ¿No son estas y

¹⁸ «El método dialéctico de Sócrates consistía en pasar de un argumento a otro tras haber logrado en cada caso la aprobación del interlocutor» (García Romero, 2000, p. 99)

otras semejantes las cosas de las que hay deseo y amor? [...] ¿No es cierto que Eros es, en primer lugar, amor de algo, y, luego, amor de aquello de lo que carezca? (Platón, 200c -e).

En estos fragmentos resulta especialmente curioso el modo en el que Sócrates dialoga y destaca la carencia como manifestación esencial del deseo. El filósofo ha manifestado que lo deseado tiene que ver tanto con las cosas bellas, como con las cosas buenas y, por extensión, con la sabiduría o el conocimiento. De esta manera, habilita al deseo como una guía en el ámbito estético, ético y epistemológico humano.

No siendo suficiente, el filósofo llega a la idea de que también «sea forzoso [...] desear la inmortalidad». Según el razonamiento socrático: «si el amor consiste en desear poseer el bien para siempre, en consecuencia, es forzoso [...] que el amor sea también amor de la inmortalidad» (Platón, 207a). En este punto, es posible apreciar un matiz trascendente, pues ahora el deseo va a vincularse a la inmortalidad, a un ámbito que no concierne a la vida material y terrena. En uno de los puntos más álgidos de su argumentación, Sócrates comenta:

Es preciso que quien pretenda ir por el camino recto [...] comprenda que la belleza que hay en un cuerpo cualquiera es hermana de la que hay en otro cuerpo, y que, si se debe perseguir la belleza de la forma, es una gran insensatez no considerar que sea una sola y la misma belleza que hay en todos los cuerpos. Tras haber comprendido esto, debe erigirse en amante de todos los cuerpos bellos y aquietar ese violento deseo de uno solo, despreciándolo y considerándolo poca cosa [...] considerar más preciosa la belleza que hay en las almas que la que hay en el cuerpo [...] para verse obligado a contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes [...] con el fin de que considere que la belleza relativa al cuerpo es algo poco importante (Platón, 210a -c).

Como vemos, se reitera lo que ya hemos venido comentando en los anteriores fragmentos, a saber, la persecución de un ideal de belleza y conocimiento basado en el alma y sus rasgos de trascendencia. Se detalla ahora que el conocimiento socrático debe basarse en una especie de iniciación (Platón, 210a). Se habla de un proceso intelectual-ritual destinado a la asunción de aquella propuesta deseante que se articula desde y por la trascendencia¹⁹. El proceso al que alude Sócrates debe estar atravesado por una consideración negativa del cuerpo en aras de la contemplación de una idea de belleza universal, una belleza que pone énfasis en un conocimiento trascendente:

¹⁹ Téngase en cuenta que «la iniciación en unos misterios es como un viaje, que se divide en diversas etapas del saber». Recordemos que el discurso de Sócrates viene de unas enseñanzas de la sacerdotisa Diotima. Por ello, «Diotima es aquí la guía que conduce al iniciado Sócrates a través de las distintas etapas» (García Romero, 2000, p. 120).

Quien hasta aquí haya sido instruido en las cuestiones relativas del amor [...] repentinamente avistará algo maravillosamente bello por naturaleza, aquello que, en primer lugar, existe siempre, no nace ni muere, no aumenta ni disminuye. En segundo lugar, no es feo en un aspecto y feo en otro, ni unas veces sí y otras no, ni bello con respecto a una cosa y feo con respecto a otra, ni bello aquí y feo allá, de modo que para unos sea bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá la belleza como un rostro, unas manos ni ninguna otra cosa de las que participa un cuerpo [...] ni en absoluto como en un ser viviente, en la tierra, en el cielo o en algún otro ser, sino la propia belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las demás cosas bellas participan de aquella de una manera tal que, aunque nazcan las demás y mueran, ella en nada se hace ni mayor ni menor, ni le sucede nada (Platón, 210e -211a).

Se observa claramente el matiz de trascendencia al cual quiere remitirse finalmente Sócrates. La belleza que busca Eros, o a la que la naturaleza del deseo se supone que debe llevar, es una belleza que «trasciende lo terreno y singular de los objetos corpóreos» (García Romero, 2000, p. 18). Pues a aquella se la concibe como separada de condiciones de cambio y finitud. Por lo tanto, se supone que existe siempre, permanece incólume y por encima de aquellas condiciones vitales y contingentes. Para García Romero (2000), la *Belleza eterna* de la que habla Sócrates es una belleza a la que hay que ir ascendiendo en detrimento de la condición vital del ser humano. Esta lectura se confirma en los siguientes pasajes:

Empezar por las cosas bellas de este mundo y, sirviéndose de ellas a modo de escalones, ir ascendiendo continuamente, de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y a partir de los conocimientos acabar en aquel que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca por fin lo que es la belleza en sí. En ese instante de la vida, [...] más que ningún otro, vale la pena el vivir del hombre: cuando contempla la belleza en sí (Platón, 211a -b).

En este pasaje, Sócrates acentúa ahora un descrédito por lo mortal, y remite la divinidad únicamente a una belleza contemplable en los conocimientos, en una dimensión puramente suprasensible. Entre tanto, resulta más clara aquella consideración negativa que el cuerpo posee para nuestro autor:

Solamente en ese momento, cuando se vea la belleza con lo que es visible, con el *ojo del alma*, se podrá engendrar no imágenes de virtud, ya que no está en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, al estar en contacto con la verdad. Quien ha engendrado una virtud verdadera y la ha criado [...] le es dado hacerse amigo de los dioses y, si es que a algún hombre le es dado, inmortal también (Platón, 211a-212a).

Con este apartado, en el que finaliza su discurso, se observa cómo Sócrates termina de desvincular la experiencia corporal del proyecto de Eros. Pues, para el Sócrates platónico, se confirma que todo hombre debe honrar a Eros y practicar de sobremanera aquellas cosas del amor (Platón, 212b). Así, queda establecida una fórmula platónica de *mejoramiento*, una fórmula que asume la condición deseante como carencia y, por ende, como proyecto de trascendencia interminable. Los anteriores pasajes del *Banquete* permiten presentar aquel énfasis de la carencia en la naturaleza del deseo.

De igual manera, puede apreciarse la preparación indirecta que el *Banquete* tiene para diálogos platónicos posteriores (como el *Fedón*) en los que el tema del deseo es abordado de manera indirecta²⁰ y menos tratado que otros asuntos más conocidos en Platón —como el de la *inmortalidad del alma*—. En este punto, podemos indicar que el discurso socrático del deseo registrado en el *Banquete* es un precedente imprescindible; el desarrollo y establecimiento de una teoría que pone énfasis radical en la inclinación metafísica hacia el proyecto de trascendencia *post-mortem* y la del anhelo de saber que lo acompaña.

1.2. El cristianismo y el deseo como carencia

Saliéndose del contexto dialógico del *Banquete* —pero no así del platonismo en su totalidad— pasamos ahora a la perspectiva del cristianismo en la que, según argumentamos en este apartado, se manifiesta igualmente una dimensión trascendente acerca del deseo.

El papel medular que juega aquella alusión a la falta en el pensamiento cristiano es mucho más claro. Por un lado, existe una propuesta ética —similar a la del *Fedón*— de dirigirse hacia la tierra prometida que solo se hace posible hasta el momento de la muerte. El deseo de aquella tierra prometida anima casi todos los acontecimientos importantes del Antiguo Testamento. Por otro lado, aquel movimiento de anhelo surge o se funda a partir de una pérdida inicial según el relato edénico (Génesis, 2-4). Con todo, esa pérdida inicial del paraíso anima el deseo de trascendencia, de recuperación del paraíso. Exploremos, entonces, algunas de las huellas de esta noción del deseo como carencia dentro del pensamiento cristiano.

²⁰ Para nosotros, la lectura de la trascendencia se confirma en un diálogo maduro como el *Fedón* (*Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς ὁ* *sobre el alma*). En este diálogo no solo se habla de la teoría de las formas, la reminiscencia o la metempsicosis, sino que también se plantea un plan ético para la vida filosófica, cuya premisa es la preparación terrena para la muerte. El filósofo es, entonces, aquel que se prepara para la muerte que no es otra cosa que el escape del alma de la prisión corporal (Platón, *Fedón*, 61b-69e).

Como es sabido, es bajo el impulso del conocido apóstol Pablo de Tarso (5 a 10 d. C -58 a 64 d. C.) que el cristianismo logra instaurarse como religión. Para los fines de esta investigación, en este nuevo impulso religioso vemos una expresión de la fórmula moral de mejoramiento platónica, o si se quiere, una concepción implícita de deseo semejante a la del platonismo²¹. Dentro del cristianismo, el deseo de verdad platónica se radicaliza. Es decir, la verdad platónica se vuelve monoteísta, pues se personifica en Dios, en el dios único, eje trascendente de todo sentido, única dirección posible y destino último para la vida humana. Existe, a su vez, un ejemplo histórico de esta premisa, y la supremacía del amor a Dios por encima de cualquier otra cosa en la filosofía de uno de los padres del cristianismo, San Agustín:

[...] dos son las condiciones del amor verdadero: primera, por el lado del objeto, el amor es verdadero si está ordenado, es decir, *si el hombre ama el Bien supremo que es su fin*; segunda, por el lado del sujeto, el amor es verdadero si el hombre ama *el Bien supremo como fin (propter se)*, no como medio (*propter aliud*). Si el amor cumple estas dos condiciones es *amor rectus*, es *amor castus*, es *amor Dei*. Si no las cumple es *amor adulter*, es *amor sui*. (Pegueroles, 1989, p. 5).

El Bien no es ya una idea, sino Dios como Bien supremo para los mortales, finalidad ineludible desde el que se plantea el sentido y orden de la vida y el mundo mortal. Dos razones llevan a Agustín a indicar que es en Dios en donde se encuentra el amor verdadero (*Amor Dei*) y la disolución del deseo (*amor sui*). Por un lado, hay una razón objetiva, porque conocer a Dios es conocer el *ordo*, la ley, el orden y el destino humanos. Por otro lado, hay una razón subjetiva, porque al ser Bien supremo basta conocerlo para ser feliz y, por lo mismo, se ama el Bien y no los bienes. La promesa de la felicidad y la vida entendida en el orden, seguridad y armonía de las cosas del mundo se encuentra en Dios como el Bien y es cada uno quien debe practicarlo (San Agustín, *De div. quaest.* 83, 35).

De modo general, la trascendencia o el *mundo verdadero* —en los términos de Nietzsche— atribuido al pensamiento platónico, toma la nueva forma del *reino y juicio de Dios* con sus correspondientes señuelos metafísicos; el *más allá*, la *inmortalidad* y la promesa del premio *post-mortem*. La dirección de la vida se encuentra, por tanto, atada de nuevo a estos adornos y empieza a dirigir la acción terrena. Por lo cual, el concepto de lo sensible o de *mundo aparente* platónico deviene ahora en

²¹ Ténganse en cuenta algunas semejanzas que ya se pueden ver entre platonismo y cristianismo a propósito de la connotación que Platón le da a *eros*. Esta vez en su forma de *agápe* (de la que se valen los cristianos para hablar del amor fraternal y compasivo), en el sentido en que se resalta y se le da más valor a un amor espiritual. Respecto a ello, «la espiritualización del eros ejercerá un fuerte influjo en la filosofía posterior, tanto entre los neoplatónicos como entre los cristianos». (García Gual, 2000, p. 36)

un *mundo de error, pecado y sufrimiento*²². La expansión de esta premisa de dirección de la vida y del deseo humano empieza a tomar forma precisamente con el cristianismo como fenómeno de pensamiento histórico y universal.

El cristianismo, como corriente de pensamiento transmundana, no permanece ligado únicamente a su pueblo de origen, sino que se amplifica y universaliza. Fue precisamente uno de los apóstoles, Pablo, quien pretendió integrar a todos los seres humanos en una misma doctrina. Tanto en las cartas de Pablo, como en los evangelios del Nuevo Testamento presentes en la Biblia, se afirma, por un lado, que Dios es una divinidad única y absoluta, por lo cual, se considera el monoteísmo como la única posibilidad moral de culto para el hombre; y por otro lado, que la *culpa*, el *pecado* y el *sufrimiento* serían elementos con los cuales nace o carga la naturaleza de cualquier ser humano²³.

Pese a lo anterior, tras la idea cristiana de la caída en el pecado²⁴, Dios no ha abandonado al hombre en su miseria, impotencia y ruptura de la comunión divina. Se supone que con la venida de Cristo Redentor se ha devuelto a la humanidad a la comunión con Dios y entre sí. Cristo es el mediador, ejemplo indiscutible de que hay salvación y redención muy a pesar de la carne. Esto se lleva a cabo santificando y salvando a los hombres no individualmente y aislados o desconectados entre sí (Génesis, 9, 1-18), sino constituyéndolos como «un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa» (Génesis 9, 12) y haciendo de la humanidad una familia de Dios (Efesios, 2, 19). Por eso, se define la salvación como esa unión íntima de los hombres con Dios y la unidad de todo el género humano entre sí, y con lo que ello significa: la liberación de todo mal y la plenitud de todo anhelo y posibilidad del ser humano. Estas ideas se observan por ejemplo en la carta de Pablo a los filipenses (Filipenses, 1, 6; 2, 12-19) —que tuvo como resultado la fundación de la primera iglesia de Europa en Macedonia— y en otra Carta a los colosenses (Colosenses, 2, 16; 3, 5).

²² Si bien en las páginas anteriores en que hemos tenido como tema central el platonismo, no usamos los términos específicos de *mundo verdadero* y *mundo aparente*, en este los tenemos en cuenta para distinguir claramente la alusión a la trascendencia y el rechazo a una dimensión corporal y sensible. Esto último se indica teniendo en cuenta que hemos acogido dichos términos siguiendo la terminología que Nietzsche establece sobre el platonismo en su obra *crepúsculo de los ídolos* (2009, p. 57-58).

²³ Para referencia de lo dicho en este párrafo, véanse los siguientes pasajes de la Biblia: Juan 5, 44; Mateo 26, 28; 26, 32; Marcos 1, 4-5; 2, 2-19; Levítico 7, 37; Romanos 8, 18; Corintios 11,1., etc.

²⁴ Según apartados bíblicos como el evangelio de Juan, se observa que, a diferencia de Cristo, el ser humano en general nace de sangre y de voluntad de carne, es decir, para la doctrina judeocristiana, este nace ya con la herencia del pecado y la culpa, porque la carne hereda el pecado. Por su parte, Cristo es el único que no cae ni hereda el pecado o la culpa porque «no nace de la voluntad de carne, pues él nace directamente de Dios» (Juan 1, 13). La doctrina cristiana nos dice que Cristo es el Verbo que se hizo carne cuando habitó entre el hombre.

Con todo, lo que en el platonismo venía siendo un deseo y una búsqueda filosófica juiciosa proyectada hacia la verdad, hacia la sabiduría, con la perspectiva del cristianismo y su posterior institucionalización, aquel deseo se acaba o si se quiere se pospone indefinidamente hasta llegar a la comunidad divina. La verdad es ahora la fe, tesoro y seguridad preciosa de todo creyente. El saber se suspende por la fe y cuya seguridad primera y proporción absoluta es Dios como medida de toda pregunta y respuesta. La *fe en Dios* y la *inmortalidad* serán los artificios filosóficos de esta doctrina. Recordemos que, con la exaltación de la *fe cristiana*, el fundador del cristianismo, Pablo de Tarso, daría por hecho un *mundo verdadero*, no obstante, más allá de la carne, más allá de la muerte del cuerpo. Y con la exaltación de la noción de *inmortalidad* se llegaría a asumir esta como una promesa segura para quien con fe practica la moral y la doctrina cristianas.

Ahora bien, volvamos sobre algunas observaciones del mismo Nietzsche, para mostrar ese acento que el cristianismo pone en la trascendencia. Se aprecia que el concepto de Dios como divinidad única de la doctrina cristiana es un Dios que «deshonra la sabiduría del mundo», la ciencia del hombre. Por tanto, para haber logrado la institucionalización del cristianismo, «la *fe* como imperativo tuvo que ser el veto a la ciencia [...] Pablo comprendió que la *fe* era necesaria; y más tarde la iglesia comprendió a su vez a Pablo» (Nietzsche, 2001, p. 92). Y este rechazo o negatividad hacia la sabiduría del mundo, no solamente se aprecia en lo expuesto por Nietzsche, sino también en el siguiente pasaje de la primera carta a los Corintios en el nuevo testamento:

Porque está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios, y desearé el entendimiento de los entendidos. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el polemista de este siglo? ¿Acaso no ha convertido Dios en necedad la sabiduría del mundo? (Corintios 1, 19-20).

Y, continúa diciendo...

«Pues mirad, hermanos, vuestro llamamiento, que no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; sino que lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar a los sabios» (Corintios 1, 27-28).

De igual manera, podemos decir que, en las cartas bíblicas, Pablo se vale de nociones como *inmortalidad* o *resurrección* para que el cristianismo llegue a triunfar en el mundo y a superar a otras religiones y corrientes de pensamiento. Este será el tesoro que impulsa el deseo del creyente, objeto siempre pospuesto esperando la redención²⁵:

²⁵(La predicación de la resurrección puede verse a lo largo de todo el capítulo 15 de la carta de Pablo en Corintios, 15, 10-13).

Y si se predica que Cristo resucito de los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de los muertos? Porque si no hay resurrección de los muertos, Cristo tampoco resucito. Y si Cristo no resucito, vana es entonces nuestra predicación, y vana es también vuestra fe (Corintios, 15, 10-13)²⁶.

Para efectos de nuestro trabajo tenemos aquí una plena conciencia de quien predica sobre los presupuestos de su propia fe. La fe en la resurrección de Cristo funge entonces como una premisa fundamental de la acción y dirección en la vida del creyente. En últimas, se predica y se asume tanto la resurrección como la inmortalidad desde un ámbito trascendente, desde una forma de pensar que concibe la inmortalidad como recompensa del creyente en Cristo:

La doctrina del Juicio y del retorno, la doctrina de la muerte como una muerte expiatoria, la doctrina de la resurrección, [...] en provecho de un estado subsiguiente a la muerte... Pablo logificó luego sobre esta concepción [...]: si Cristo no resucitó después de la muerte, nuestra fe es vana. Y de golpe se hizo del Evangelio [...]: ¡la doctrina de la inmortalidad personal...! ¡Pablo mismo la predicó como una recompensa!... (Nietzsche, 2001, pp. 80-81).

De ahí que pueda decirse con Nietzsche que el cristianismo es «platonismo para el pueblo» (2009, p. 21). Es decir, con la fundación de aquel movimiento religioso, la escuela platónica dejaría de impulsar un deseo de verdad basado en el esfuerzo intelectual y racional y una práctica privilegiada de los sabios y dedicados aristócratas. De este modo, se transformaría en una especie de escuela de la fragilidad, la digestión y la asimilación de su fórmula moral de mejoramiento para poderse esparcir con celeridad por el mundo. Para ser expansiva, esta doctrina tenía que ser digerible en su contenido y en sus premisas. Tal como hemos visto con los evangelios y las cartas de Pablo, el cristianismo se plantea como una doctrina universal en la que cualquiera puede verse incluido:

en esta visión consistió el genio de Pablo. [...] en hacer del Salvador (Cristo) una cosa que pudiera comprenderla también un sacerdote de Mitra. Este fue su momento de Damasco: comprendió que tenía necesidad de la creencia en la inmortalidad para desacreditar el mundo (Nietzsche, 2001, p. 115).

Con todo, Nietzsche consideraba al filósofo Platón como un precursor del cristianismo e incluso lo concibió irónicamente como un «cristiano anticipado» (2002, p. 139). Para nuestro autor, el cristianismo de Pablo está apoyado e influenciado en gran medida por ciertos elementos fundamentales de la filosofía de Platón. Es decir, una serie de presupuestos que acompañan, dan fuerza y efectividad al platonismo implícito en la doctrina cristiana. Por ejemplo, la teoría según la

²⁶ La predicación de la resurrección puede verse a lo largo de todo el capítulo 15 de esta carta de Pablo.

cual hay un mundo por encima y después de la vida terrena, una instancia suprasensible de esencias, modelos y verdades universales, perfectas, bellas e inmutables a la espera de ser alcanzadas (Nietzsche, 2009). Recordemos que, según el platonismo, el ser humano aspira a dicha dimensión trascendente en detrimento del mundo del cambio y del devenir, del mundo sensible y particular (Platón, 211a-212a). Esta orientación propia del cristianismo se manifiesta como renuncia a un mundo de error, pecado y sufrimiento en pos de la *fe* en Dios y la *inmortalidad* del alma²⁷.

En otros términos, con el cristianismo, la perspectiva platónica se vuelve un derecho para el pueblo, se universaliza y “democratiza”. Con todo, el cristianismo democratiza las premisas platónicas, en el pleno sentido nietzscheano; para que sean la guía de pueblos enteros «el gran número llega a dominar; el democratismo de los instintos cristianos venció... el cristianismo no era nacional» (2001, p. 99). La capacidad expansiva de esta doctrina recae según algunos autores en la mediación que se estableció entre el hombre y Dios a través de Cristo²⁸. Del mismo modo, Nietzsche va a señalar que el peso del pecado que descansa sobre los seres humanos tuvo, a su vez, un alivio definitivo:

[...] nos encontramos frente al paradójico y espantoso recurso en el que la humanidad encontró un momentáneo alivio, frente a aquel golpe de genio del *cristianismo*: Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre, de aquello que para este mismo se ha vuelto irremediable (2005, p. 118).

Planteado de manera tan irónica, las premisas pueden parecer casi absurdas. La capacidad de expansión del cristianismo se debe, por tanto, al nuevo vínculo que ata a los hombres y a Dios, y a la posibilidad de resurrección en Cristo. En pocas palabras, a la posibilidad de redención terrena a pesar de la mancha del pecado en la carne. Es decir, en el cristianismo había una tendencia masificante u omniabarcante que redimía a todos los pecadores en un solo gesto de gratuidad y misericordia divina, tan fundante como la misma pérdida del paraíso. Este gesto amparaba y cobijaba, no a una raza, ni a pueblos guerreros de una tierra específica, sino a aquellos que tenían una condición de desprotección, sufrimiento e ignorancia en el mundo, a los que sufrían de múltiples maneras:

²⁷ Sobre el tema de la *inmortalidad del alma* en el cristianismo, véanse por ejemplo los siguientes pasajes del nuevo testamento: Corintios 15, 50-53; Juan 1, 14-16; Timoteo 1, 10; 6, 16; Romanos 2, 7.

²⁸ Este carácter mediador ha sido parte de la originalidad religiosa del cristianismo. Rasgo que no deja de aparecer una y otra vez en los encomios de Pablo «...Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento *pleno de la verdad*. Porque hay un solo Dios, y también *un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús*, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos. Este es el testimonio dado en el tiempo oportuno» (Timoteo, 2. 3-6).

Pues mirad, hermanos, vuestro llamamiento, que no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; *sino que lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para anular lo que es, para que ninguna carne se jacte en su presencia.* Pero por él estáis vosotros en Cristo Jesús, el que ha sido hecho por Dios, para nosotros, sabiduría, y *justificación, y santificación y redención*, para que, como está escrito: El que se gloria, gloriése en el Señor (Corintios 1, 27-30).

Pablo vería en la existencia y modo de ser de Cristo la posibilidad de exaltar aquellas condiciones desdichadas de la vida —el sufrimiento, el desamparo, la ignorancia, la pobreza y la compasión— y convertirlas en virtudes. Se acababa de tal manera con el politeísmo antiguo y se configuraba una única religión, una religión universal cristiana que zanjaba de una vez y para siempre el lazo humano y divino siempre roto por el pecado. En última instancia, al ser impulsado por su apóstol principal, Pablo de Tarso, el cristianismo se vuelve doctrina para el mundo.

Ahora bien, con Nietzsche podemos reiterar que la fórmula moral del platonismo, que establece una asunción del deseo como carencia y, con ello, un rechazo hacia su condición terrena y particular, se manifiesta también en los terrenos del cristianismo, o si se quiere, el pensamiento trascendente que va a estar en tránsito por medio de su doctrina. Sugerimos, entonces, que la lectura nietzscheana de este fenómeno plantea que de la instauración del cristianismo emerge como un culto universal, por un lado, al sufrimiento y autotortura y, por otro, a la verdad monoteísta que necesita como base²⁹. Acá el deseo hacia la verdad monoteísta sería, en última instancia, una concepción o asunción del mismo como carencia, carencia vital o del cuerpo para alcanzar los estados mayores de la espiritualidad.

1.3. El cartesianismo y la imagen dogmática del deseo como carencia

Nuestro tercer ejemplo que sigue la línea decadente denunciada por Nietzsche es el trabajo de Rene Descartes (1596-1650). Pues sus ideas no van a tardar en proyectarse nuevamente hacia la trascendencia, hacia una verdad universal y, con ello, un deseo de verdad. Es decir, que parte de ciertas ideas comunes a la tendencia moral del platonismo y del cristianismo. En este último

²⁹ En los trazos del pensamiento nietzscheano toda justificación moral o religiosa lleva implícitas las fuerzas y los afectos que los hacen nacer. En el caso de esta santificación del sufrimiento o *nostalgia de la cruz* Nietzsche (2005) ve «una cierta sublimación y sutilización, que tendría sobre todo que presentarse traducido a lo imaginativo y anímico, y adornado con los nombres tan inofensivos que no despertasen sospecha alguna [...] Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo; pero ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido toda una maquinaria de salvación existió en absoluto tal sufrimiento absurdo [...] el hombre se veía entonces casi obligado a inventar dioses y seres intermedios para este fin» (p. 89).

apartado afirmamos que el deseo orientado al conocimiento se enquistaba en lo trascendente y se manifiesta como una imagen dogmática del deseo. Para ello, tomamos como figura paradigmática algunas tesis de Descartes y la lectura deleuzeana de algunos pasajes del trabajo de Nietzsche.

Para continuar con el reclamo nietzscheano a la herencia del socratismo moral, podemos decir que la crítica se orienta contra el tribunal del conocimiento. Entendida como enfermedad, la decadencia es, para Nietzsche, susceptible de presentar síntomas. Se trata al síntoma como expresión de una serie de obstrucciones y restricciones interpuesta al cuerpo, a la vida y al pensamiento (Deleuze, 1980). Este examen pormenorizado le permite detectar esa enfermedad y plantear una nueva salud:

Pocas preguntas tan atractivas como aquella que interroga por la relación entre salud y filosofía, y en el caso de que él mismo caiga enfermo, aporta a su enfermedad toda su curiosidad científica. En rigor, supuesto el caso que se sea una persona, uno tiene necesariamente también la filosofía de su persona: existe allí, sin embargo, una considerable diferencia. *En uno son sus carencias las que filosofan, en otro son sus riquezas y fuerzas* (Nietzsche, 1990, p. 2).

Así pues, esta actitud de los que filosofan desde la carencia y la enfermedad es la oposición entre la vida y el conocimiento. Nietzsche dirige sus reproches contra quienes hacen del conocimiento el tribunal de la vida, quienes miden, juzgan y encasillan lo que es o deja de ser el viviente, esto es, el ser humano (Deleuze, 1998). Es, precisamente, en Descartes donde los valores científicos de lo verdadero y lo falso toman la delantera y se plantean como un modelo de deseo de la verdad.

No obstante, esta enfermedad toma la forma de una serie de presupuestos que estructuran lo que este modelo sugiere o implica. Es decir, forman una imagen de aquello que debemos desear. Esto es lo que Deleuze llama una imagen dogmática, valga decir, una serie de opiniones que se mantienen en el fondo de aquel que combate por la verdad y la certeza (Deleuze, 1998, p. 134; 2002, p. 201). Por objetivos de nuestro trabajo, hemos reorientado esta tesis de Deleuze para destacar la crítica a esa moral del deseo y el examen de sus consecuencias.

No es casualidad que esta idea haya surgido precisamente en el seno de una monografía sobre Nietzsche hecha por Deleuze. El trabajo titulado *Nietzsche y la filosofía* (1967) fue el primer respiro contra todos los malentendidos comunes sobre la filosofía nietzscheana y sus conceptos. En una de las subsecciones, el pensador francés desarrolla por primera vez una respuesta positiva contra esas malas lecturas. Entre ellas, resalta una crítica contra la imagen dogmática que hemos enunciado anteriormente contra el valor de la verdad como eje del deseo:

Todo el mundo sabe que, de hecho, el hombre raramente busca la verdad: nuestros intereses, y también nuestra estupidez, nos alejan más que nuestros errores de lo verdadero. Pero los filósofos pretenden que el pensamiento, en tanto que pensamiento, *busca* la verdad, que *ama* «por derecho» la verdad, que *quiere* «por derecho» la verdad. Al establecer una relación de derecho entre el pensamiento y la verdad, al relacionar así la voluntad de un pensador puro a la verdad, la filosofía evita relacionar la verdad con una voluntad concreta que sería la suya (Deleuze, 1998, p.134).

En pocas palabras, a menudo preguntamos qué es la verdad y cómo lograrla. Sin embargo, muy pocas veces preguntamos ¿quién desea la verdad? ¿Quién la pretende como objeto de su deseo? ¿Por qué adoramos tan sumisamente ese concepto? ¿De qué modo se termina aislando una voluntad específica de su deseo? El sabio se hace un personaje moral y asume todas las premisas de la imagen dogmática. Dichas premisas pueden resumirse como sigue:

1. *El pensador o filósofo quiere y ama la verdad.* Es decir, el filósofo asume que todo pensamiento está orientado y dirigido por ese fin y que el ejercicio natural de su facultad o sentido común le permitirán llegar a ella.

Desde este punto de vista, el proyecto de las *Meditaciones metafísicas* es susceptible de examen para nosotros. En su proyecto filosófico, Descartes destaca su abandono de los antiguos cimientos de sus creencias y, por ello, suspende el juicio y deja de actuar en el mundo buscando para sí mismo una base firme. El deseo del filósofo francés consiste inicialmente en derrumbar sus creencias asumidas. Por lo cual señala:

Me era preciso intentar seriamente, una vez en mi vida, deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos si quería establecer algo firme y constante en las ciencias (Descartes, 1980, p. 216).

Y, continúa diciendo...

No será nunca excesiva la desconfianza que hoy demuestro, ya que ahora no es cuestión de actuar, sino solamente de meditar y de conocer (Descartes, 1980, p. 221).

La lectura de Nietzsche sobre este fenómeno nos hace preguntarnos por el quién más que por el qué. Desconfiar de todas las fuentes de saber capaces de engaño es el instrumento cartesiano. Las *Meditaciones* inician con esta idea de hacer a un lado el engaño posible de los sentidos. La desconfianza y prevención están claras, en otras ocasiones sus sentidos lo han engañado y, por lo mismo, no es viable fiarse de ellos. En pocas palabras, no estamos necesariamente inclinados por la verdad, nuestra condición sensible es visiblemente tendiente al error. Es evidente, como menciona Deleuze (1998, p. 131), que el error existe y somos propensos a errar. Esto nos lleva a nuestro segundo supuesto de la imagen dogmática del deseo:

2. *Podemos desviarnos de la verdad.* Nos desviamos del camino de la verdad por extrañas y múltiples fuerzas entre las que encontramos las pasiones, los sentidos y los cuerpos.

Por consiguiente, frente al problema filosófico de la verdad planteado en Descartes, hay más miedos y dudas que certezas. La alteración de la realidad producida en los sueños, la locura y el error es quizá el mayor de los peligros de quien busca la verdad:

¿Cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me compare con algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los oscuros efluvios de la bilis, que aseguran obstinadamente ser reyes, siendo unos menesterosos; sentirse cubiertos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cacharros, o que tienen el cuerpo de vidrio? Mas estos tales son locos; y no menos lo fuera yo, si me rigiera por sus ejemplos (Descartes, 1980, p. 270).

Error, sueño y locura no son, por supuesto, equivalentes en la economía de la duda cartesiana. No obstante, sí representan el mayor obstáculo por evitar para quien anhela conseguir sólidas opiniones. Tanto así que la duda y desconfianza embargan a Descartes, llegando al punto de hacerle poner en tela de juicio su propia humanidad, su propio cuerpo y el mundo mismo. En su experimento mental, el filósofo francés considerará como una creencia falsa el hecho de estar en un mundo y de tener un cuerpo:

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; me convengo de que jamás ha existido nada de cuanto mi memoria llena de mentiras me representa; pienso que no tengo sentido alguno, creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son sino ficciones de mi espíritu ¿Qué podrá considerarse verdadero, pues? Acaso sólo que no hay nada cierto en el mundo (Descartes 1980, p. 223).

Siguiendo con nuestro objetivo central que supone mostrar cómo en Descartes se manifiesta una tendencia hacia la trascendencia, se puede estimar cómo en este filósofo, la dimensión sensible caería en una crisis, en una condición ilusoria asociada al error:

¿No soy acaso alguna cosa? Pero ya he negado que tenga algún sentido ni cuerpo alguno. Vacilo, sin embargo, pues, ¿qué se sigue de ahí? ¿Soy de tal modo dependiente del cuerpo y de los sentidos que no pueda existir sin ellos? Pero he llegado a convencerme de que no había absolutamente nada en el mundo, que no había ni cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpo alguno ¿Acaso no me he convencido también de que yo no existía en absoluto? (Descartes, 1980, pp. 223-224).

El filósofo se asume en una distancia radical de aquella dimensión referida como falsa e ilusoria del error sobrevenido del cuerpo. Esto ocurre principalmente porque somos seres pensantes, pero también somos inducidos al error, tendemos a tomar lo falso por verdadero, nos engañamos. Por tanto, procuramos una manera de evadir el engaño.

3. *Basta un método para desear bien, para desear verdaderamente.* Propensos a engañarnos, hemos creado un artificio: el método.

Para conjurar el error echamos mano del artificio metódico y evadimos el efecto de aquellas fuerzas extrañas venidas del cuerpo que inducen al error. El lugar, la hora y el momento poco valen si introducimos el método y logramos por fin el anhelo de la verdad a través de él. Según Descartes, el método es una serie de reglas fijas para descubrir verdades³⁰. De ahí que la demostración matemática, con su claridad y eficacia, sean su ejemplo para seguir. *Vitam inpendere vero* [consagrar la vida a la búsqueda de la verdad]: el deseo de Descartes por fin descansa aliviado cuando concluye:

Encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece: únicamente él no puede ser separado de mí. Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuyo significado antes me era desconocido. Así pues, yo soy una cosa verdadera y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa (Descartes, 1980, p. 226).

Se observa así que, para el filósofo francés, la verdad no está fuera de él, o más bien, fuera del *yo* que piensa y, por ello, termina incorporando a esa *cosa pensante* el carácter de verdadero, es decir, de lo único que es, de la única certeza, de lo que existe. Con todo, el filósofo considera que aquella cosa pensante se distingue ante una naturaleza del cuerpo que además de ser divisible no tiene que ver con la identidad consigo misma que se encuentra en el pensar.

La imagen dogmática se completa cuando finalmente se aceptan sus tres tesis. Es una *urdoxa*, una opinión elevada al rango de certeza, el deseo es afín a lo verdadero y quiere lo verdadero (Deleuze, 2002). Por un lado, tenemos una connaturalidad del deseo de verdad con las facultades para alcanzarla. Hay una veracidad del pensador, una correspondencia de su deseo con la naturaleza de su ambición. Por otro lado, hay una serie de impedimentos y obstáculos al deseo del pensador que obnubilan o desvían su camino hacia la verdad. Finalmente, tenemos el artificio del método creado para condescender a su naturaleza orientada hacia la verdad. De ese modo, se evitan también las ilusiones o demás objetos de deseo que pueden contaminar su aspiración única: el acceso a la verdad.

³⁰ Resumida en las cuatro reglas del *Discurso del método*; no admitir como verdadero algo sin evidencia, dividir las dificultades en unidades, empezar desde lo más claro y distinto hacia lo compuesto, hacer un recuento general para evitar no dejar nada por fuera del análisis (Descartes, 2003).

Así las cosas, una vez que aceptamos estas premisas ya estamos en el terreno de la imagen dogmática del deseo. El deseo se dirige a la verdad, se obnubila o es engañado y, por último, se reconcilia con la naturaleza humana a través del método. En adelante, los demás elementos relacionados con la experiencia corporal —sentidos, sueño y locura— no serán más que desviaciones posibles y probables. Asimismo, vemos que en el espíritu se contiene todo el deseo, todo querer y sentimiento. Para Descartes, el cuerpo solo participa de manera secundaria y no necesaria con el espíritu o la cosa pensante. Por lo tanto, el cuerpo es el lugar en el que se aloja el espíritu, siendo este último ajeno a su naturaleza:

Por medio de estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., [...] no solo estoy alojado en mi cuerpo, como un piloto en su barco, sino que, además de esto, le *estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado* de tal modo que formo como un único todo con él. Pues si esto no fuera así, no sentiría dolor cuando mi cuerpo está herido, *yo que no soy más que una cosa que piensa* (Descartes, 1980, p. 279).

Por muy estrecha que considere la relación del cuerpo con la cosa pensante, Descartes asume que el yo que piensa, el espíritu en medio de su protagonismo, se mezcla con el cuerpo. Sin embargo, la existencia se concibe solo en el yo que piensa y no en el cuerpo que sería una naturaleza ajena a la condición de verdad y certeza de la existencia:

Soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza íntegra no consiste más que en pensar. Y aunque quizá (o más bien ciertamente, como pronto diré) tenga un cuerpo al que estoy muy estrechamente unido, [...] es cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y que puede ser o existir sin él (Descartes, 1980, pp. 276-277).

En este punto, podemos detallar de qué manera hay negatividad en la experiencia corporal y, por el contrario, se exalta exclusivamente el acto de conocimiento que concierne a una dimensión trascendente. En ese sentido, si bien Descartes quiere establecer que el carácter de existencia, de realidad, en últimas de verdad, está concedido únicamente a la cosa que piensa, queda desestimada la naturaleza del cuerpo en este proyecto.

Puede apreciarse que la postura cartesiana se va estableciendo como una corriente más marcada de pensamiento que vela el cuerpo y su inmanencia. Esta tiene como centro al ser humano y ya no tanto al Dios del cristianismo. Bajo la lente nietzscheana y su crítica a la imagen dogmática, existe en el trabajo de Descartes una imagen dogmática del deseo.

En los pasajes citados, encontramos que parte del proyecto filosófico de las *Meditaciones metafísicas* también se constituye como tendiente y remitido a la trascendencia. Se

reivindica una verdad que se manifiesta en el pensamiento, como un *yo*, espíritu o cosa pensante. El deseo de verdad aparece aquí como una evidente capa natural del espíritu humano para vencer la ilusión y el error propios de la vida. Es esa la pregunta de Nietzsche: ¿quién desea la verdad? Hemos contestado: la desea quien se recoge en las premisas de la imagen dogmática del pensamiento. La pregunta de Nietzsche ya no es sobre la naturaleza de ese deseo de verdad, sus operaciones o sus fallas a secas, más bien, se pregunta por el quién y cómo. Ese quién es la multiplicidad de fuerzas — cuya dinámica explicamos en el próximo capítulo— las fuerzas reactivas, fuerzas que reducen y minan la experiencia vital del cuerpo y las sensaciones. Una instancia que también asume y entiende lo corporal y sensible como una posibilidad de error. En esa medida, considera determinada carencia del ser humano, un estado deseante como manifestación de falta conjurada por el método, de incompletitud que se llena y tiene sentido con las certezas de un *yo* pensante.

2. El deseo productivo, creación y crítica de la reactividad

2.1. El deseo de trascendencia y la reactividad

El deseo de trascendencia se manifiesta como aspiración de verdad y reivindicación de la vida a través del conocimiento, para darle un sentido, una meta o una finalidad. Para usar los términos de Nietzsche, tenemos, por un lado, un deseo de trascendencia motivado por la *voluntad de verdad* que niega la vida y, por otro lado, la defensa de esta voluntad de verdad desde el *espíritu de resentimiento*. En adelante, intentaremos revisar brevemente de qué se trata esta tendencia.

En *Así habló Zaratustra* Nietzsche problematiza y cuestiona la voluntad de verdad a propósito de su relación con el hombre de conocimiento y la sabiduría. Para Nietzsche, la voluntad de verdad es ante todo una manifestación de una voluntad más profunda que es la *voluntad de poder*³¹. La voluntad de verdad es una manera en la que se quiere inventar o crear determinado conocimiento para someter y dominar todo lo que existe. En otros términos, la voluntad de verdad expresa una forma de instaurar valoraciones para doblegar y juzgar todo lo vivo. Y esta forma en la que el hombre de conocimiento llama a la aspiración o meta de su deseo: “verdad”, es una manera en la que oculta *resentimiento* ante la vida, pues siente un rechazo contra esta y por tanto quiere someterla al conocimiento, a una condición más allá de sus posibilidades, a una condición trascendente que niegue el ámbito más vital que es el del *cuerpo*.

El espíritu del resentimiento o *instinto de venganza* lucha contra la vida en su integridad, lucha por ejemplo contra la idea de que la vida en el cuerpo cambie o tenga que perecer, pues el instinto de venganza *reacciona* contra las condiciones vitales comunes. No puede concebir modos de valorar diferentes al suyo. Niega la finitud, el cambio, la enfermedad, el sueño y, por tanto, desea conservarse a toda costa. Es en ese sentido que aparece la *reactividad* como principio. Espera que las potencias del cuerpo y los afectos se manifiesten para reprimirlos, contraerlos y limitarlos. Por ello, está ligado a la moral de conservación, a la costumbre de mantener y reprimir en cuanto sistema de juicio para juzgar y dar sentido a la existencia, a la vida. De esta manera, evita la acción y reserva sus

³¹ « ¿“Voluntad de verdad” llamáis vosotros sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo, queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada [...] Y también tú, hombre del conocimiento, eras tan sólo un sendero y una huella de mi voluntad: ¡en verdad, mi voluntad de poder camina también con los pies de tu voluntad de verdad!» (2001, p. 176).

fuerzas para limitar y mantener en condiciones observables a la vida, como un animal en un zoológico. La reactividad como fuente para ver siempre «desde el lado pequeño, desde el lado de las reacciones» (Deleuze, 1998, p. 98). En suma, menguar la fuerza de la actividad o reaccionar ante cualquier riesgo de crecimiento o creación. Es posible inferir que este mecanismo tiende a atrofiarse, a separarse de lo que puede.

Desde hace mucho tiempo, no hemos dejado de pensar en términos de resentimiento [...] Hemos opuesto el conocimiento a la vida, para juzgar la vida, para hacer de ella algo culpable, responsable y erróneo. Hemos hecho de la voluntad algo malo, atacado por una contradicción original: decíamos que había que rectificarla, frenarla, limitarla, e incluso negarla, suprimirla. Sólo a este precio era buena (Nietzsche, 1998, p. 54).

Nietzsche considera que el hombre occidental ha estado atravesado en gran medida por tal instinto, como fisiólogo de lo humano trata de dar un diagnóstico certero, estamos enfermos de venganza: «el instinto de venganza se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad en el curso de los siglos que toda la metafísica, la psicología, la historia y sobre todo la moral llevan su huella» (Nietzsche, 2000, p. 503). Deleuze va un poco más lejos, indicando que el principio de venganza es más que un rasgo psicológico y se ha convertido en el punto de partida de la psicología (Deleuze, 1998). En pocas palabras, que parte del comportamiento y las reacciones humanas están preponderantemente dominadas por la reactividad.

En vez de considerarse al conocimiento como un elemento que es producto positivo de la vida capaz de darle nuevas fuerzas y herramientas, se ha destacado más por una suerte de resentimiento que, en últimas, se oculta bajo una voluntad de verdad. Es esta tendencia psicológica la que motiva el deseo de trascendencia, la que concibe al ser humano como un organismo primeramente ignorante y en falta de saber y, por extensión, siempre a la espera de caudillos o salvadores. El conocimiento se presenta, entonces, como el medio de salvación de un organismo moribundo contra la finitud, la necesidad de conservarse en el tiempo por la vía del saber (Deleuze, 1998, p. 68).

La voluntad de verdad pretende la universalización del conocimiento; un conocimiento que pueda asignarle un punto de referencia a la vida para ser desarrollada y, en esa medida, y juzgarla, otorgarle valores más certeros y verdaderos. De ahí que se pretenda igualar lo que por naturaleza es desigual, diferencial y singular (Deleuze, 1998, p. 67). Resumiendo, la trascendencia como dimensión que determina el deseo como carencia es una perspectiva reactiva respecto de la vida. Es decir, es un modo de ser que no considera ni contempla otros modos de ser posibles, modos diferenciales de

valorar y de asumir el deseo. Pues niega la fuente, el elemento diferencial del que ha brotado como perspectiva. Asimismo, la trascendencia invierte el orden valorativo de la inmanencia, voluntad creadora y productiva. En consecuencia, enfatiza el ámbito suprasensible, una dimensión que no abarca la vida, sino la verdad y el otro mundo.

2.2. El deseo como creación

Al proponerse dar sentido a la vida o justificar la existencia a partir de un deseo de verdad, el hombre ha caído en una tendencia que desvincula el ámbito vital de ese proyecto: la reactividad. De acuerdo con la revisión hecha y siguiendo la lectura de Nietzsche —a propósito del pensamiento cristiano y de algunas obras clásicas filosóficas que abordan indirecta o directamente el problema del deseo—, hemos indicado que la asunción del deseo como carencia deriva de un pensamiento trascendente y tiene como efecto una negatividad sobre el cuerpo. Es decir, hay una indiferencia y rechazo a aquella dimensión no-trascendente de la vida, esta dimensión desde la cual se puede estimar la asunción trascendente del deseo como un modo de ser respecto a otros posibles.

Desde una línea de pensamiento nietzscheana, el deseo es algo más que manifestación de carencia o de falta respecto a la trascendencia. Se acentúa que el ser humano crea sus posibilidades desde su condición vital, la cual se manifiesta en un deseo humano asumido como potencia creadora más que como carencia de verdad o de sentido.

Sobre esta misma línea de trabajo, el filósofo francés Gilles Deleuze ha recuperado los pasos de Nietzsche. Para empezar a enmarcar esta línea, tendremos que señalar los elementos generales que constituyen la tesis del deseo comprendido como potencia productiva y creadora. Nuestro primer capítulo hizo una revisión de las implicaciones del deseo como carencia para la vida dentro de alguna parte de la tradición filosófica. En este capítulo intentamos presentar la respuesta positiva de Nietzsche y Deleuze contra el deseo como carencia, la trascendencia y la búsqueda de la verdad como último objeto de deseo.

En primer lugar, el deseo se comprende de una manera más dinámica, como una tensión y lucha de más de dos elementos. Para Deleuze, el deseo no se puede quedar en la reducción abstracta que «extrae un objeto que se supone que es el objeto del deseo» (Deleuze y Parnet, 1996a, p. 30). No es simplemente la manifestación de una distancia entre el que desea y algo “deseado” que se concibe en el pensamiento o la consciencia. El deseo no se reduce a objetos, no depende meramente de

objetos explícitos ni individualidades precisas que estimulan o animan a desear. En últimas, no es una operación mental o psíquica, decidida, voluntaria y consciente, ni tampoco la fijación en un objeto.

[...] no deseo a una mujer, deseo a su vez un paisaje que está envuelto en esa mujer, un paisaje que puedo no conocer, y que presiento, de tal suerte que, si no despliego el paisaje que ella envuelve no estaré contento, es decir, mi deseo fracasará, mi deseo quedará insatisfecho. Y aquí tomo un conjunto de dos términos: «mujer – paisaje» (Deleuze y Parnet, 1996a, p. 30).

El deseo no es una falta o carencia de objeto. Se trata de una composición de elementos tejidos que fabrican una situación, una experiencia y una dirección. En pocas palabras, una construcción. Se desea desplegar todo un conjunto de elementos que tiene que ver con aquel viaje, aquel ser humano o aquel paisaje. En ese sentido, cuando decimos que deseamos, no nos remitimos a algo en específico que despierta deseo, como en este caso la mujer en el ejemplo de Deleuze.

Por todo lo anterior, el deseo toma una dimensión relacional y composicional. La pregunta filosófica inmediata es: «¿cuál es la naturaleza de las relaciones entre elementos para que haya deseo, para que se tornen deseables?» (Deleuze, 1996, p. 30). Dichas relaciones remiten a la potencia humana de construir o crear una perspectiva de mundo, un paisaje que abre las posibilidades. Entonces, el deseo se refiere a la creación y despliegue de una perspectiva de mundo a través de una nueva relación entre elementos múltiples. Estos elementos son eminentemente afectivos: sentimientos, intensidades y pensamientos que luchan en el cuerpo. Por ello, se desea en tanto se dispone una relación de elementos compuestos y múltiples que forman un paisaje afectivo. Veamos un ejemplo de ello:

Cuando una mujer dice: “deseo un vestido; mira, deseo eso, tal vestido o tal blusa”, es evidente que no sea ese vestido o esa blusa en abstracto, sino que la desea en todo un contexto, que es un contexto de su propia vida, que ella va a organizar el deseo en relación, no sólo con un paisaje, sino con gente que son sus amigos, o con gente que no son sus amigos, con su profesión, etc. Yo no deseo nunca algo y nada más; asimismo, tampoco deseo un conjunto, sino que deseo *en* un conjunto (Deleuze y Parnet, 1996a, p. 30).

El ejemplo de la bebida también es ilustrativo a propósito de este punto:

« [...] beber nunca quiso decir: “yo deseo beber y ya está”. Quiere decir: “Yo deseo beber solo mientras trabajo, o bien sólo mientras me echo un descanso, o bien ir en busca de los amigotes para beber, ir a tal pequeño café”» (Deleuze y Parnet, 1996a, p. 30).

Por tanto, el deseo no es puramente abstracto ni trascendente, sino concreto e inmanente. Es decir, tiene relación composicional con múltiples afecciones y vivencias, tiene la capacidad de

motivar nuevos estados de cosas (Deleuze y Parnet, 1996a). A causa de esto, el deseo antecede al objeto de deseo. Existe toda una construcción previa a lo que se aparece en nuestra consciencia cuando enunciamos: “deseo esto o lo otro”. Deleuze hace un énfasis en la idea del deseo como una *fábrica* que construye o produce maneras de experimentar el mundo (Deleuze y Parnet, 1996a)³².

Desde esta perspectiva, el deseo no es una manifestación o una declaración de carencia intrínseca de la vida respecto a un objeto que se supone como anhelable, necesariamente apetecible desde la distancia y pospuesto indefinidamente, como es el caso de la verdad. Más bien, se afirma que «desear es construir un agenciamiento, construir un conjunto [...] eso es un deseo, construir una región, es construir, es realmente agenciar» y, en consecuencia, «el deseo atañe al constructivismo» (Deleuze y Parnet, 1996a, p. 31). Entre tanto, somos seres deseantes, en tanto queremos construir un paisaje o una región en conjunto gracias a la diferencia potencial que nos recorre. Deleuze afirma: «cada vez que alguien dice: “Deseo esto”, eso quiere decir que está construyendo un agenciamiento, y nada más. El deseo no es sino esto» (1996a, p. 31). Al hablar de agenciamiento, hablamos de:

[...] término francés *agencement*, que ha sido traducido por agente, agenciamiento y dispositivo. *Agente* es el que hace, y *agencia*, el lugar del agente. *Agenciamiento*, por su parte, devenir agente u ocupar el lugar del agente. Para Deleuze [...] cuando alguien habla no se pone en juego un sujeto de enunciación, sino un *agenciamiento de enunciación*. Esto quiere decir que no hay sujeto, antes o después, sino la producción de una acción y un lugar de enunciación. Esta tiene un lugar y un agente. Pero éste no es un sujeto ni una sustancia permanente. En tanto que habla, alguien no se hace sujeto, ni siquiera agente de enunciación, sino que produce un agenciamiento (Murillo, 2019, p. 137).

De tal manera, el deseo como agenciamiento denota una composición activa de movimientos múltiples que no se vinculan solo a un elemento —como lo es en este caso el sujeto que supuestamente desea, que enuncia, que habla o piensa—. De modo que podemos preguntar: si no hay sujeto que sostenga la enunciación o el pensamiento, ¿por dónde pasa o qué lugar compone el deseo? «En un agenciamiento, se trata siempre de un colectivo. Colectivo, constructivismo, etc., eso es el deseo» (Deleuze y Parnet, 1996a, p. 33). Lo que se piensa, lo que se enuncia es efecto de una relación colectiva entre elementos que agencian, que se encuentran para producir. Estos elementos tienen que ver por ejemplo con el hecho de posicionarse en un modo de ser, en una forma de experimentar del cuerpo. Ya lo hemos aludido, la composición de estos elementos — eminentemente afectivos— son finalmente las *fuerzas* de creación y conservación propias de la vida,

³² El deseo como fábrica «Produce, no deja de producir. Y funciona, por lo tanto, como una fábrica; es precisamente lo contrario de la visión psicoanalítica del inconsciente como teatro, en el que siempre se agita un Hamlet o un Edipo hasta el infinito» (1996, p. 32).

encargadas de activar, construir y crear. Estas fuerzas tienen una diferencia de potencial y, por ello, nadie se posiciona frente a la vida de la misma manera.

En ese sentido, el deseo fluye entre el juego de nuestros afectos. La capacidad de afectar y ser afectado permite al ser humano producir, crear, inventar. La impronta del deseo en nosotros es la creación. Si a todos nos constituyera la misma potencia, el mismo modo de ser afectado, la misma afección, la misma determinación, los mismos sentimientos, etc., nuestros actos y labores serían en muchos casos repetidos y difícilmente serían posibles los modos diferenciales de existencia. Del mismo modo, el punto de partida para entender el agenciamiento como forma de composición del deseo es comprendiendo que «[...] remite a estados de cosas, a que cada cual encuentre los estados de cosas que le convienen un poco» (Deleuze y Parnet, 1996a, p. 36). La composición de un deseo siempre es agenciada como una multiplicidad de afectos que dan lugar a un estado de cosas³³.

El agenciamiento no implica determinaciones absolutas y tampoco consta de un único elemento. Tal como se habrá advertido, el agenciamiento tampoco implica un estado de cosas compacto, no es estático. El agenciamiento por encima del agente enfatiza en la dimensión impersonal del deseo. No es el sujeto el que desea y en esa medida remite a un objeto de deseo, como si se estuviera aislado del objeto, o en falta de este. El deseo atraviesa al sujeto y lo antecede. Mucho antes de decir ‘yo’, ya deseábamos. Los nuevos estados de cosas, las nuevas formas de experimentar, de posicionarse en el mundo son el deseo expresándose a través de territorios:

[...]—Cada uno se hace su territorio, hay territorios—. Incluso cuando estamos en una habitación, uno elige su territorio. Entro en una habitación que no conozco, busco el territorio. Y luego hay procesos que cabalmente hemos de llamar de desterritorialización —es decir, la manera mediante la cual salimos del territorio—. Diría que un agenciamiento consta de estas cuatro dimensiones: estados de cosas, enunciaciones, territorios, movimientos de desterritorialización. Y es allí donde fluye el deseo (Deleuze y Parnet, 1996a, p. 36).

Para nosotros esta búsqueda remite a un ámbito del cual ya hemos hablado, al constructivismo, a la creación. No obstante, ¿a qué tipo de creación nos remitimos? Para el caso

³³ Por ejemplo, el estado de cosas de una bebida «[...] me gusta tal café, no me gusta tal café, la gente que está en tal café, etc. Eso es un estado de cosas: que presenta las dimensiones del agenciamiento de los enunciados, de los tipos de enunciados, y cada uno tiene su estilo, tiene una determinada manera de hablar. En el café, por ejemplo, están los amigotes, y luego hay una determinada manera de hablar con los amigotes, cada café tiene su estilo. Hablo de un café, pero esto mismo se aplica a cualquier otra cosa. Así, pues, un agenciamiento consta de estados de cosas y enunciados, estilos de enunciación. [...] todo agenciamiento implica estilos de enunciación» (Deleuze y Parnet, 1996, p. 36).

explícito de la filosofía son los conceptos. Un concepto filosófico no es un elemento trascendente, como una idea susceptible a ser descubierta desde el ámbito del conocimiento humano. En ese sentido, un concepto no es abstracto y remite, más bien, a un proceso de creación. El concepto no se crea solo, sino que se crea en conjunto, en una red con otros conceptos y problemas que se relacionan, con una determinación conjunta de las vivencias, de las fuerzas de la vida que movilizan este o aquel concepto.

Dicho esto, el deseo tiene una forma particular de agenciarse en filosofía: la creación de conceptos. Volviendo a Nietzsche y sumergidos en nuestro tema de la creación en filosofía, sabemos que esta actividad es la fuerza de existir: «sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo» (2009, p. 32). La existencia justificada se manifiesta como obra de arte o acto de creación y no de otra manera. Por tanto, cada existencia es así un singular movimiento de creación propia. El filósofo, entonces, se encarga de agenciar en la práctica conceptos que a su vez remiten a un plano vital. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, este plano que se denomina de inmanencia se concibe de la siguiente manera:

La filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano. (Deleuze, 1991, p. 39). Si la filosofía empieza con la creación de los conceptos, el plano de inmanencia tiene que ser considerado pre-filosófico. Se lo presupone, no del modo como un concepto puede remitir a otros, sino del modo en que los conceptos remiten en sí mismos a una comprensión no conceptual (Deleuze y Guattari, 1991, p. 45).

Dicho lo anterior, a partir de Nietzsche y Deleuze el rechazo a la trascendencia desde la filosofía se produce en la inmanencia que abarca la experiencia de la vida como factor determinante de modos de existencia, y no en la contemplación o el conocimiento de la verdad como fin último. La inmanencia —en los términos expuestos anteriormente—, al ser una dimensión que abraza la experiencia vital del ser humano, tiene en cuenta el ámbito corporal entendido como un terreno activo y compuesto de fuerzas. En esa medida, se crean modos diferenciales de existencia, a partir de la capacidad o potencia de las fuerzas que atraviesan el cuerpo. Las fuerzas vitales de las que hablamos habitan más allá de un carácter puramente inteligible y del conocimiento. La inmanencia es un terreno de la propia experiencia del cuerpo, de sus afectos y de la singularidad de cada vida. En la obra *¿Qué es la filosofía?* de Deleuze y Guattari se relaciona la inmanencia a un plano como instancia vital pre-filosófica y pre-conceptual:

El plano de inmanencia es pre-filosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, [...] su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia, y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu [...] Pensar es siempre seguir una línea de brujería (1991, p. 46).

La inmanencia se vincula con experiencias previamente conscientes, que anteceden a la conciencia y son intensas y vitales. Estas experiencias se constituyen más allá de un carácter que podemos considerar puramente inteligible o consciente. En la inmanencia lo consciente, lo pensable, lo *inteligible* y lo conceptual no aparecen aún. En términos deleuzeanos, hasta que se producen trazados en el plano de inmanencia se da la experiencia consciente: «efectuando una sección del caos, el plano de inmanencia [se] apela a una creación» (Deleuze y Guattari, 1991, pp. 46-47). Luego, lo que consideramos como el conocimiento inteligible y conceptual se manifiesta como un producto, como una creación y no como un origen.

De tal manera, vemos que la inmanencia o plano de inmanencia remite siempre a una experiencia de ámbito no-filosófico o no-conceptual. Desde este punto de vista, la filosofía crea y construye gracias a que se origina en un horizonte vital. En ese sentido, la inmanencia no abarca verdades universales, no está vinculada con la contemplación inteligible de un espíritu que ausculta y desea conocer verdades puras, absolutas para luego dar sentido o asignar valor a lo que vive:

No tenemos la menor razón para pensar que los modos de existencia necesiten valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es “mejor” que otro. Por el contrario, no hay criterios sino inmanentes, y una posibilidad de vida se evalúa en sí misma según los movimientos que traza y las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia; es rechazado lo que no traza ni crea. Un modo de existencia es bueno o malo, noble o vulgar, pleno o vacío, independientemente del bien y del mal, y de todo valor trascendente: no hay jamás otro criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida (Deleuze y Guattari, 1991, p. 72).

En ese sentido, el deseo como carencia es tan solo una posibilidad entre tantas, una construcción, una interpretación. Destacamos la desconfianza a la idea de que en filosofía un concepto tenga un valor marcadamente universal. Pues más que la universalidad, el concepto remite directamente a la vida como un producto del modo de valorar concreto de esta. Por ello, Nietzsche señala:

Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros

cuando establecemos valores [...]. Una condena por parte del viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida (2009, p. 63).

Nos percatamos de que, al poner de manifiesto un ámbito vital del deseo, moviéndonos entre Nietzsche y Deleuze, consideramos que más allá del deseo de conocer, hay un deseo que construye, crea, produce y lo hace para otorgar valor y beneficios al tipo de vida en el que está emplazado. Luego, la vida no se puede descifrar o conocer en términos de universalidad, sino que se vincula finalmente a un modo de ser diferencial, concreto y singular. Por ello, Nietzsche nos dice que el problema del valor universal de la vida es inaccesible al ser humano³⁴.

El problema del valor de la vida es un problema inmanente. Por extensión, el valor acogido por una vida representa un punto de vista desde el cual se evalúa. Hemos revisado dos tipos de vida: una vida productiva y otra carente; una vida que es creación deseante y otra que es deseo de saber. Por un lado, la trascendencia que promueve objetos de deseo fuera de la vida y, por lo mismo, infinitamente aplazados e inalcanzables. Por otro lado, una posición que asume que el *quid* de la vida es la creación, el agenciamiento inmanente dentro y por las potencias vitales (afectivas, corporales e intensivas). De ahí que preguntemos: si la vida valora a través de nosotros, ¿a qué remite o qué la motiva a desear la verdad y en esa medida la trascendencia? ¿Qué problema inmanente de la vida se pondría de manifiesto cuando esta concibe el deseo como una carencia?

2.3. Las fuerzas activas y reactivas

Para Nietzsche (2003), aquellos hombres que con su conocimiento y sus ideales han pensado «estar sustraídos a su cuerpo y a esta tierra, deben las convulsiones y delicias de su éxtasis a su cuerpo y a esta tierra» (p. 62). ¿Qué quiere decir esto? Toda abstracción del conocimiento que proponga una distancia con el cuerpo está condenada al fracaso. Nuestro contexto de interpretación nos permite inferir que no es posible sustraerse de la inmanencia del cuerpo por completo, de sus fuerzas vitales. Toda abstracción que suponga sustraerse del cuerpo que piensa está condenada al fracaso o al complaciente y conservador autoengaño. Es decir, reacciona, solo reacciona.

En este punto, se hace necesario aclarar con mayor profundidad qué quieren decir los conceptos de fuerzas activas y reactivas. Volviendo al tema de la voluntad de poder, resulta más sencillo explicar en detalle su importancia en el trabajo de Nietzsche. Para que pueda afirmarse la

³⁴ «Sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del valor de la vida en cuanto tal: razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros» (Nietzsche, 2009, p. 63).

voluntad de poder debe haber una actualización y manifestación de la *fuerza*. Ahora bien, ¿qué relación existe entre la voluntad de poder y las fuerzas? Ya lo hemos sugerido, es la combinatoria de fuerzas la que da lugar a las diferentes tipologías de poder. Deleuze señala lo siguiente:

El concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza [...] la voluntad no se ejerce misteriosamente sobre músculos o sobre nervios, y menos aún sobre una materia en general, sino que, necesariamente, se ejerce sobre otra voluntad (1998, p. 14).

Gracias a la fuerza, la voluntad de poder se manifiesta, y gracias a la voluntad de poder, la fuerza tiene su elemento diferencial que le permite relacionarse con otras fuerzas. En síntesis, es múltiple, diferencial y de naturaleza compuesta y relacional. El elemento genético de la fuerza es la diferencia de poder en donde unas son superiores y mandan y las otras son inferiores y obedecen. Por ello, la fuerza puede ser *activa* o *reactiva*. «activo y reactivo son las cualidades de las fuerzas» (Deleuze, 1998, p. 64). La *fuerza activa* es fuerza propiamente creadora, de dominio y acrecentamiento que remite directamente a la multiplicidad de luchas que promueven la actividad en el cuerpo. Esta fuerza no necesita de estímulos externos, sino que es un tipo de actividad primigenia que podemos decir que parte de un deseo de poder y de crear³⁵.

En ese sentido, las *fuerzas activas* remiten a cierta plasticidad, a una potencia de metamorfosis que es capaz de apropiarse elementos para transformarlos (Deleuze, 1999, p. 18). Por lo cual, estas fuerzas se pueden considerar estéticas, pues imponen formas, son creadoras. Ahora bien, querer crear perspectiva y posibilidades de mundo es querer al mismo tiempo afirmar la existencia, conservarla. Muchos repiten el arte, copian y pegan, mantienen y conservan los valores, nunca sobrepasan los límites de la vida propia. En este sentido, reaccionan al dominio de la actividad de los otros. *Grosso modo*, esta tarea de conservación de la vida es la función primordial de las *fuerzas reactivas*. Así, las fuerzas activas dominan a las reactivas, pues estas últimas siempre esperan la actividad para limitar y cercar el impulso de creación o apertura del límite. Superar y dominar, conservar y vigilar e imponer límites, tales son las tendencias de las fuerzas activas y reactivas³⁶.

Sobre tales concepciones de lo activo y reactivo podemos empezar a asociar sus expresiones en el cuerpo como su sede y sus fenómenos derivados. En contra de la opinión común

³⁵ «¿qué es lo que es activo? tender al poder. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias» (Deleuze, 1999, p. 63).

³⁶ «[...] en un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman activas, las fuerzas inferiores o dominadas, reactivas» (1998, p. 61).

de parte de la tradición moderna, Nietzsche atribuye al *yo* o la conciencia un papel secundario. Esta idea nos sirve para desplazar el carácter impersonal del deseo manifestado en la voluntad de poder. Para el filósofo alemán, la conciencia pertenece al plano de las *fuerzas* dominadas o *reactivas*:

Caracterizar a las fuerzas activas es [...] difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia: «la gran actividad principal es inconsciente». La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz. Y lo que decimos de la conciencia debemos también decirlo de la memoria y del hábito. Aún más: debemos decirlo incluso de la nutrición, de la reproducción, de la conservación, de la adaptación. Son funciones, especializaciones reactivas, expresiones de [...] tales fuerzas reactivas (Deleuze, 1998, p. 62).

Tenemos así que lo que generalmente se considera como actividades orgánicas o biológicas, para Deleuze son igualmente manifestaciones de las fuerzas reactivas dedicadas a la función de conservación y mantenimiento biológico. El punto de esta idea es que la conciencia se subordina a un ámbito activo y superior no consciente. Valga decir, le debe a la fuerza activa del cuerpo su aparición, su sede y posibilidades. Por esto último, no reconocemos los alcances del cuerpo, pues siempre es interpretado desde el punto de vista de la conciencia. Sometida a su expresión reactiva, la conciencia valora e interpreta al cuerpo como inferior. No obstante, el cuerpo es dominante desde el punto de vista del valor: «más que definirse en relación a la exterioridad, en términos de real, se define en relación a la *superioridad*, en términos de valores» (Deleuze, 1999, p. 60). Por tanto, respecto al valor —de la vida y de la exaltación de la voluntad de poder como principio de transformación y superación— el cuerpo es dominante y activo.

Entre tanto, la forma consciente es una especie de epifenómeno del cuerpo. Está más vinculada a la conservación —ejemplos de ello son la prevención, la precaución y la desconfianza— y por ello constituye igualmente una región que se vincula al mundo, al trato con el mundo (Deleuze, 1998, p. 47). El *yo* o la conciencia es para Nietzsche una especie de huella en una región del cuerpo afectada por lo externo. Muy a pesar de ello, la conciencia es una fuerza que tributa a las fuerzas *activas* del cuerpo:

En Nietzsche, la conciencia es siempre conciencia de un inferior en relación al superior, al cual se subordina o se «incorpora». La conciencia no es nunca conciencia de sí mismo, sino la conciencia de un yo en relación a ello (yo de otro), este último no consciente. «Habitualmente la conciencia sólo aparece cuando un todo quiere subordinarse a un todo superior... La conciencia nace en relación a un ser superior, al cual se subordina o se «incorpora». La conciencia: testimonia únicamente «la formación de un cuerpo superior». (Deleuze, 1999, p. 60).

Si el cuerpo es el campo de batalla de una multiplicidad de fuerzas en combate y la conciencia es una reacción a ello, la conciencia está cargada y atravesada por los afectos, intensidades y las luchas del querer interno de esas fuerzas.

¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay «medio», no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza (Deleuze, 1998, p. 60).

Por lo mismo, el *yo* «deseo», yo «creo» y «yo soy» son apenas coágulos de esa pluralidad afectiva que los antecede. Si la conciencia le da valor a una creencia o a un pensamiento es porque recibe efectos de un dominio superior no consciente —impersonal, inconsciente, anterior a la conciencia que hemos llamado plano de inmanencia recurriendo a Deleuze— de una serie de fuerzas que transmiten afectos y que, en últimas, son las que valoran tal creencia. En ese sentido, cuando el yo de la conciencia habla, piensa o cree, tributa su hablar y su pensar al cuerpo:

El yo habla del cuerpo, y continúa queriendo el cuerpo, aun cuando poetice y fantasee y revolotee de un lado para otro con rotas alas. El yo aprende a hablar con mayor honestidad cada vez: y cuanto más aprende, tantas más palabras y honores encuentra para el cuerpo y la tierra (Nietzsche, 2001, p. 62).

En el capítulo *De los despreciadores del cuerpo* de la primera parte de *Así habló Zaratustra*, se puede decir que, a manera de interpelación, Nietzsche plantea lo anteriormente citado. El filósofo nos hace pensar que el yo es un producto, una construcción del cuerpo que este desarrolla para tributarse honores y reconocimientos. Por ello, continúa con lo siguiente:

Alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos [...] se encuentra un soberano poderoso, [...] en tu cuerpo habita, es tu cuerpo. (2003, p. 64).

El *yo* es, entonces, menos que el origen del deseo. Tampoco es una instancia con intenciones propias desde la que se empieza por manifestar el deseo del hombre. Para Nietzsche, es, más bien, una exteriorización que constata la pluralidad de fuerzas que atraviesan el cuerpo. Esta exteriorización es una instancia a la que desde la gramática o el lenguaje se le otorga la lógica superficial e identitaria del *yo*.

En lo que respecta a la superstición de los lógicos: yo no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos confiesan de mala gana, —a saber: que un

pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una «certeza inmediata» (2009, p. 40).

La consciencia es, finalmente, una instancia que más que todo interpreta, ¿por qué? Porque el lenguaje, la gramática son su campo de acción y como tal, los hábitos de la gramática inducen a creer en el sujeto, en el agente del cual parte la voluntad de las acciones y el deseo³⁷. No obstante, la consciencia recibe efectos, pero ignora las causas y los procesos, es una superficie que brota como efecto de un juego primigenio de las fuerzas, de su combinatoria:

Nietzsche afirma que el pensar consciente es la especie más débil del pensar y esa lucha de impulsos llamada conocimiento, no pasa por la conciencia sino tardíamente, por lo tanto, su batalla se produce de manera inconsciente; el cuerpo interpreta esta lucha mediante sus síntomas (Rosas, 2017, p. 34).

Como es señalado en el *Zaratustra* (Nietzsche, 2003), el *yo* es una *pequeña razón*, si se quiere una cantidad mínima de la gran razón, de la pluralidad de fuerzas, de la potencia primordial y diferencial de vida. El yo de la consciencia es un residuo que permite designar algo pequeño en el cuerpo. Nuestro punto aquí ha sido desplazar la idea del yo como punto de partida del deseo.

2.4. El devenir y pasaje de las fuerzas

En esta instancia, es clave señalar qué tipo de combinatorias o múltiples formas de reactividad puede adquirir la conciencia. De este modo, será más sencillo comprender de qué manera una fuerza activa se calcifica reactivamente en la consciencia o se libera activamente en el cuerpo. En pocas palabras, mostraremos cuál es la ruta de pasaje entre una fuerza y la otra y cómo terminan relacionándose entre sí para dar lugar a tipos de cuerpos y a diversos formatos psicológicos (Deleuze, 1998, p. 161).

Hemos venido advirtiendo que Nietzsche encuentra una tendencia de pensamiento occidental reactiva —asociada a la *decadence* que ilustramos en el primer capítulo—, y es esta

³⁷ En la *genealogía de la moral*, se puede ver cómo Nietzsche enfatiza este problema con el siguiente ejemplo: «el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así [...] separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás [...] hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; el «agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo [...] si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto» (2008, p. 59).

tendencia la que pone de manifiesto un espíritu del resentimiento. Según esta lectura nietzscheana, existe un apego al pensamiento de línea trascendente, el humanismo occidental se ha desarrollado y cobijado en las *fuerzas reactivas*, llegando al punto de santificarlas, moralizarlas y, en consecuencia, separarlas de su relación con las activas. Esta misma reacción produce un rechazo y recelo por la superación de los límites y, por tanto, un resentimiento por el despliegue de sus potencias. De ahí que, igualmente, se llegara al punto de considerar como erráticas, desproporcionadas, malvadas y en términos cristianos como fuentes de pecado y de negatividad a las *fuerzas activas*. Es esto lo que, en términos de Deleuze, llamamos devenir reactivo de las fuerzas vitales.

Hemos indicado que el conocimiento, al ser una actividad consciente, se deriva del juego de fuerzas que atraviesan al cuerpo. La acción y reacción como cualidades de la fuerza manifiestan una diferencia de poder (Deleuze, 1998), es decir, cada fuerza tiene un hacer específico, recordemos que las fuerzas activas dominan y las reactivas son dominadas. Así pues, si el dominio es siempre de la fuerza activa, ¿por qué se produce un devenir reactivo de la fuerza?

Es decir, las fuerzas reactivas, cuando prevalecen sobre las fuerzas activas, ¿se convierten a su vez en dominantes, agresivas y subyugantes?, ¿forman todas juntas una fuerza mayor que sería a su vez activa? Nietzsche responde: las fuerzas reactivas, aunque se unan, no componen una fuerza mayor que sería activa. Proceden de un modo completamente distinto: descomponen; separan la fuerza activa de lo que esta puede (Deleuze, 1998, p. 83).

Sin importar la cantidad de fuerzas reactivas unidas o acumuladas, las activas siempre poseen un carácter dominante. En virtud de su naturaleza que promueve la acción, el movimiento y la transformación las fuerzas activas son una condición necesaria de las fuerzas reactivas. Por el contrario, las fuerzas reactivas son apenas suficientes para mantener y limitar. Por más que la reactividad prime en acumulación de su fuerza siempre promueven la separación de las fuerzas activas de aquello que pueden y no así un dominio sobre la fuerza activa. Es decir, al no poder componer o construir desde su afirmación, la fuerza reactiva no logra dominar, solamente negar y separar a la fuerza activa de lo que puede.

Sin embargo, es en este punto en donde se complejiza la relación entre fuerzas. Pues cuando desde la dimensión trascendente de la vida se pretende negar su diferencia y, por tanto, considerarse como única forma de valorar la realidad, se estimulan más que todo la renegación o el desprecio por aquello que no se mantiene limitado y controlado. Esto hace que se genere una imagen invertida de las fuerzas activas: «es característico de las fuerzas reactivas el negar desde el origen la diferencia que

las constituye en el origen, e invertir el elemento diferencial del que derivan, y dar de él una imagen deformada» (Deleuze, 1998, p. 82).

Es así como el pensamiento termina deviniendo reactivo. Esos dos movimientos lo caracterizan. Por un lado, invierte lo activo y proyecta la creación de los valores a instancias trascendentes. Se considera una forma de valorar trascendente que reniega de los elementos diferenciales de la vida, solo a través de esa renegación puede encontrar lugar en el mundo. Por ejemplo, elementos comunes a la vida como la muerte, la enfermedad y el sufrimiento parecen ser las mayores razones para desconfiar de la vida y sus potencias. Por otro lado, se niega la fuente y principio genético y diferencial de la fuerza activa. Se niega que sea el punto de partida y que anteceda a cualquier reacción contra la vida y sus expresiones. Al negar este elemento diferencial de la fuerza, se constituye una acumulación de reactividad que reprime y separa a la voluntad de la fuerza activa de su potencia de creación (Deleuze, 1998, p. 93).

En ese sentido, esta voluntad no desaparece, ni pierde su potencia, sino que se manifiesta como una voluntad de verdad, se convierte en una voluntad de verdad. Por ello es que por ejemplo se genera el deseo como carencia de un sentido verdadero. Porque se manifiesta desde la voluntad de verdad que ha derivado de la reactividad de la fuerza. En este punto la imagen dogmática del deseo tiene su perfecto asidero para crecer y plegarse sobre nosotros.

Ahora bien, es distinto que las fuerzas reactivas dominen a que *prevalezcan* por encima de las fuerzas activas. Desde Nietzsche, es imposible afirmar que las fuerzas reactivas dominen; en realidad, lo que resulta posible es que estas prevalezcan. ¿De qué forma prevalecen? Por medio de las valoraciones, partiendo de la reactividad como principio de interpretación para valorar y juzgar. Este es el sentido en que se genera el espíritu del resentimiento como tipología psicológica y enfermedad del espíritu que necesita ser superada. Pues, como lo sugiere Deleuze, cuando una fuerza reactiva no cumple con su función reguladora y secundaria en el orden de la creación, se acumula y se resiente:

No debemos definir el resentimiento por la fuerza de una reacción. Si queremos saber qué es el hombre del resentimiento no tenemos que olvidar este principio: no reactiva. Y la palabra resentimiento da una indicación rigurosa: la reacción deja de ser activada para convertirse en algo sentido. Las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas porque se escapan a su acción (1998, p. 158).

En el momento en el que las fuerzas reactivas no obedecen a las activas, pasan del hacer y del actuar al sentir. Por ello, ya no son fuerzas que se re-activan o re-accionan, sino que se re-sienten. Sin embargo, al separarse del vínculo con las activas, estas fuerzas producen una imagen invertida

del dominio de las fuerzas activas. Es decir, toman un lugar como *creadoras*. Entonces, se imaginan como *libres* de no actuar. Se podría decir que en estas circunstancias las fuerzas reactivas quedan atrapadas en el sentir, pero liberadas en el modo de imaginar, de crear una ficción, un mundo más allá de lo terrenal, un principio moral con el cual juzgar y condenar a las fuerzas activas (Nietzsche, 2005, p. 96).

A pesar de no poder ser activadas, manifestarse y actuar, estas fuerzas reactivas pueden desarrollarse y mutar. De este modo, niegan el poder primordial que es el de las fuerzas activas, es decir, logran concentrar la negación en su poder resentido. Es así como finalmente no hayan sentido positivo en la fuerza activa y, por tanto, no hallan positividad en la diferencia. Deleuze nos dice que esta propensión de las fuerzas reactivas es muy posible, porque estas tienen una tendencia a la negación, porque en la negación, o lo que él llama el nihilismo, hay una afinidad con la reactividad:

Las fuerzas activas devienen reactivas. Y la palabra devenir debe tomarse en su sentido más total: el devenir de las fuerzas aparece como un devenir-reactivo. ¿No hay otros devenires? Por lo menos no sentimos, no experimentamos, no conocemos otro devenir que el devenir-reactivo. No comprobamos solamente la existencia de fuerzas reactivas, comprobamos su triunfo por doquier. ¿Por qué triunfan? Por la voluntad nihilista, gracias a la afinidad de la reacción con la negación. ¿Qué es la negación? Es una cualidad de la voluntad de poder, es la que cualifica la voluntad de poder como nihilismo o voluntad de la nada, es la que constituye el devenir-reactivo de las fuerzas (Deleuze, 1998, p. 93).

Así pues, se aprecia que el devenir reactivo de las fuerzas en el hombre es una síntesis entre negación y reactividad, una conjunción de estos dos aspectos. Nuestro pensador francés enfatiza cuando afirma que el nihilismo es una forma de devenir reactivo universal:

El hombre tiene, por esencia, el devenir-reactivo de las fuerzas. Más aún, da al mundo una esencia, este devenir como devenir universal. La esencia del hombre, y del mundo ocupado por el hombre, es el devenir-reactivo de todas las fuerzas, el nihilismo y nada más que el nihilismo. El hombre y su actividad genérica, estas son las dos enfermedades de la piel de la tierra [...] Las fuerzas reactivas supieron hallar por su cuenta el aliado que les condujese a la victoria: el nihilismo, lo negativo, el poder de negar, la voluntad de la nada que forma un devenir-reactivo universal. Separadas de un poder de afirmar, las fuerzas activas por sí solas no pueden hacer nada, excepto convertirse a su vez en reactivas, o volverse contra sí mismas. (1998, p. 237).

De este modo, vemos cómo prevalece la voluntad de la nada, el poder de negación cuando las fuerzas reactivas se separan de su relación con las fuerzas activas. Se constituye entonces una

fuerza activa que deviene reactiva y que se re-siente en sí misma. Por todo lo anterior, el resentimiento es una de las figuras del nihilismo, su expresión más agresiva.

2.5. El cristianismo y su relación con el devenir reactivo de la fuerza

Ahora bien, para Nietzsche la psicología del cristianismo, que como movimiento es en última instancia «platonismo para el pueblo» (2003, p. 6) —a propósito de nuestro estudio en el capítulo primero—, constituye en Occidente la expresión más desarrollada del *espíritu del resentimiento* (Nietzsche, 2009, p. 103), es decir, del devenir reactivo de las fuerzas. ¿Qué quiere decir esto? Que en el cristianismo se instaura el odio sistemático e institucional hacia las *fuerzas activas*, hacia la fuente creadora de múltiples perspectivas o verdades expresada en el elemento diferencial que es la voluntad de potencia. Deleuze (1998) va a señalar:

Lejos de ser un rasgo psicológico, el espíritu de venganza es el principio del que depende nuestra psicología [...] De igual modo, cuando Nietzsche demuestra que el cristianismo está lleno de mala conciencia y de resentimiento, no hace del nihilismo un hecho histórico, sino más bien el elemento de la historia como tal, el motor de la historia universal, el famoso «sentido histórico», o «sentido de la historia», que halla en el cristianismo, en un momento, su manifestación más adecuada (p. 53).

Nietzsche encuentra que la perspectiva del cristianismo no es un movimiento auténtico de las *fuerzas activas*, pues no las reconoce, no reconoce a estas fuerzas primordiales y no se concibe como una creación que afirme su diferencia o potencia productiva. La perspectiva cristiana no es una interpretación o un modo de ser que afirme la existencia. Todo lo contrario, niega la vida en su forma terrena y, con ello, niega también la fuente de la realidad compuesta por la multiplicidad siempre titubeante de la lucha de las fuerzas. Por ello, el cristianismo tiene únicamente la necesidad de conservación de sí como institución. Para lograrlo niega otras perspectivas. La negación de lo otro y de la diferencia está perfectamente cohesionada dentro de la lógica del pensamiento reactivo. En tanto negación de sí, el cristianismo niega la producción de múltiples verdades. Sin embargo, requiere de un mundo opuesto al de la vida en nombre del cual juzgar

Presentimos que el concepto de reacción, a partir de su origen y a medida que se desarrolla, va cambiando de significación: una fuerza activa se convierte en reactiva (en un nuevo sentido), cuando fuerzas reactivas (en el primer sentido) la separan de lo que puede [...] Nietzsche dedicará todo un libro al análisis de las figuras del triunfo reactivo en el mundo humano [...] en cada caso, demostrará que las fuerzas reactivas no triunfan componiendo una fuerza superior, sino «separando»

la fuerza activa. Y en cada caso, esta separación se basa en una ficción, en una mixtificación o falsificación (Deleuze, 1998, p. 84).

Desde Nietzsche, la perspectiva cristiana es un devenir reactivo de la filosofía platónica en el sentido en que interpreta al “mundo aparente” platónico, que es propio de la experiencia corporal, como una fuerza malvada y por tanto concebible solo como fuente de ignorancia —platonismo—, de pecado —cristianismo— y de error —moderno y científico— como un pecado condenable. Finalmente, como una negatividad *innecesaria* y susceptible de ser curada con las virtudes supramundanas y los premios post-mortem. Así, el movimiento cristiano interpreta la nada que deviene después de la muerte como una instancia universalmente salvadora y en la cual se constituiría un reino que superaría todo pasado vivido.

Las fuerzas reactivas no prevalecerían nunca sin una voluntad que desarrollara las proyecciones, que organizase las ficciones necesarias. La ficción de un otromundo, esto es lo que permite depreciar la vida y todo lo que es activo en la vida, esto es lo que da al mundo un valor de apariencia o de nada. [...] sólo no soporta la vida más que bajo su forma reactiva, sino que además tiene necesidad de la fuerza reactiva como del medio por el que la vida debe contradecirse, negarse, aniquilarse (Deleuze, 1998, p. 205).

El cristianismo es entonces un anti-movimiento de la vida. Pues no resulta de una perspectiva de impulsos favorables, sino que convoca y solicita únicamente *fuerzas reactivas*, nace de la prevalencia de estas. El cristianismo nace de un querer separar y hacer prevalecer estas fuerzas de conservación al punto de santificarlas e imponerlas como un absoluto, constituyendo y promoviendo un espíritu de resentimiento contra las *fuerzas activas*, contra todo lo que crece, se destaca y tiene intención de crear. Sobre este asunto Nietzsche afirma que:

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores —este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, - su acción es, de raíz, reacción (2008, p. 50).

Se entiende, entonces, que el espíritu del resentimiento, que en el cristianismo encuentra su máxima expresión, haya sido heredado de parte de cierto linaje filosófico trascendente —que, en parte, fue el motivo de nuestro primer capítulo— y, con ello, se haya constituido como *mala conciencia* (Nietzsche, 2003, p. 78). ¿Qué es la mala conciencia? Otra figura del devenir de la fuerza reactiva en el pensamiento, una conciencia que, separada de su vínculo con las fuerzas activas, termina por tener la necesidad de acusar la vida y la existencia en sí misma desde el interior, desde el sentimiento de culpa por el pecado heredado. La falta entendida desde el pecado y albergado ahora en la conciencia empuja a considerar la vida como una carencia; como una imperfección o un sufrimiento inevitable. Por ello, en la mala conciencia se acoge la noción de la vida como una dimensión en falta para poderla proyectar a un Dios trascendente, o a un supramundo que otorgue un sentido metafísico. De ahí que a partir de esta línea de filosofía que rinde tributos a la trascendencia, haya emergido un culto a la verdad. Respecto a este sentido histórico Deleuze afirma que:

[...] desde tiempo atrás hasta ahora sólo se ha buscado el sentido de la existencia, presentándola como algo en falta o culpable, algo injusto que debía ser justificado. Existía la necesidad de un Dios para interpretar la existencia. Se tenía la necesidad de acusar a la vida para redimirla, de redimirla para justificarla. Se valoraba la existencia, pero siempre situándose bajo el punto de vista de la mala conciencia. Tal es la inspiración cristiana que compromete a toda la filosofía (1998, p. 31).

El culto a la verdad, a un Dios, o una finalidad, a un sentido está emparentado con la mala conciencia y se constituye en el espíritu del resentimiento, fuerzas reactivas y promotoras de los transmundos. A pesar de que la filosofía está caracterizada por un gran sentido de escepticismo, de crítica, dudas y preguntas respecto a la realidad que se nos presenta, Nietzsche advierte que, de cierta manera, el impulso vital de esta disciplina ha sido el del miedo a no asumir el paso inevitable del tiempo, a no asumir el ser finito propio y, por tanto, el miedo a no encontrar o alcanzar un ser verdadero, un sentido absoluto que ampare y brinde el sustento para soportar o negar una existencia corporal que se sufre, que se rechaza, que se asume de raíz como algo indeseado porque es finito y pertenece al devenir, al cambio. En suma, desde ese impulso se dirigen al abismo insondable del otro mundo con un deseo fatigado.

Hay predicadores de la muerte: y la tierra está llena de seres a quien hay que predicar que se alejen de la vida [...] Ahí están los tuberculosos del alma: apenas han nacido y ya han comenzado a morir, y anhelan doctrinas de fatiga y de renuncia. ¡Querrían estar muertos, y nosotros deberíamos

aprobar su voluntad! ¡Guardémonos de resucitar esos muertos y de lastimar esos ataúdes vivientes!
(Nietzsche, 2003, p. 81).

Ese ha sido nuestro punto desde el comienzo: gran parte de la filosofía ha estado impregnada o mejor aún, impulsada por una *voluntad de verdad* imposible de saciar. Desde el punto de vista de Deleuze, hemos afirmado que hay un devenir reactivo de las fuerzas vitales que hacen que la voluntad de poder se desplace y se convierta en voluntad de verdad o, en el caso del cristianismo, en un monoteísmo.

A partir del platonismo ha quedado marcada en la cultura una manera reactiva de valorar el mundo y el ser mismo del hombre. Ahora bien, según lo hemos considerado esa voluntad se conserva aún en la modernidad y, además, encuentra en ella su perfecto asidero y mayor aliado en la ciencia. Por ello, Deleuze (1998) señala que hay un «gusto inmoderado del pensamiento moderno por el aspecto reactivo de las fuerzas» y que «fascinan» al gusto (pp. 61-62). Los filósofos que han seguido esta línea de pensamiento trascendente han enseñado a asumir los valores morales como algo externo al cuerpo, como algo que en cierto sentido no tiene que ver nada con este y ello es manifestación del devenir reactivo.

Desde la prevalencia y la fijación hacia la línea trascendente de pensamiento filosófico las *fuerzas reactivas* se han acumulado. Debido a esto, sugerimos siguiendo a Nietzsche, que se ha terminado inventando el supramundo, una instancia que instaura un «orden moral del mundo» hostil al cuerpo, a los sentidos, el devenir, el perecer, el cambio. El orden moral como una instancia impoluta y como «espíritu puro y bien en sí» (Nietzsche, 2003, p. 6). En ese sentido, se ha enseñado a asumir el deseo como una carencia de lo trascendente, una abstracción que se supone que se halla separada de lo que requiere para completarse y colmarse de sentido, que solo tiene valor en la medida en que se proyecte desde el ideal, o hacia la verdad, hacia un mundo verdadero.

De tal manera, nos preguntamos ahora a propósito de este asunto del devenir de las fuerzas, si ¿no existe otra especie de devenir, un devenir activo? En palabras de Deleuze:

¿Hay otro devenir? Todo nos invita a «pensarlo» quizá. Pero haría falta otra sensibilidad; como dice a menudo Nietzsche, otra forma de sentir. Todavía no podemos responder a esta pregunta, sino apenas presentirla [...] ¿No será que el hombre es esencialmente reactivo? ¿Que el devenir-reactivo es constitutivo del hombre? (1998, p. 93-94).

3. La filosofía como acto de creación, a partir del deseo concebido como potencia

3.1. Sobre la falta

En este capítulo consideramos el devenir activo de las fuerzas y sus manifestaciones. De ahí que pensemos en la posibilidad de la creación en filosofía, tema que nos permite ahondar en la dimensión creativa y productiva de esta disciplina. Tal como lo hemos planteado, la vida puede ser determinada y considerada directamente por una verdad sin más, por una verdad trascendente. Sin embargo, eso no significa que así pueda superar o sobrepasar el campo de inmanencia de las fuerzas.

Desde la concepción vitalista³⁸ entendemos que hay multiplicidad vital, multiplicidad en los modos de concebir la vida. Siguiendo la intuición de Nietzsche y Deleuze, si la verdad es un producto del juego de fuerzas y el juego de fuerzas se manifiesta en el campo inmanente de sus combinaciones según sus tipos, puede sospecharse lo que sigue. Existen múltiples verdades que expresan una relación singular con las fuerzas de la vida —activas y reactivas—. El camino trazado hasta el momento nos ha permitido mostrar los aportes nietzscheanos a la tipología, funcionamiento y actuación de dichas fuerzas y sus combinatorias. De ahí que podamos decir que la verdad es un resto del juego de fuerzas vitales que atraviesan el cuerpo y, por tanto, hay tantas verdades como juegos de fuerzas, y esto se da gracias a que más que conocer verdades, las creamos. Más que conocer, el ser humano es el artífice de las verdades, un creador. Por tanto, el ser humano es un ser creador o mejor aún, que a través de este se manifiestan fuerzas de creación³⁹.

En esta tesis hemos pensado y seguido esta línea del deseo como una potencia creadora. En este sentido, si se nos pregunta: ¿qué es lo que cambia y separa a una concepción de la filosofía como trascendente basada en el deseo como carencia y la voluntad de verdad?, deberíamos

³⁸ Toda la generación nietzscheana intelectualmente posterior a Sartre —y heredera también de Bergson en Francia— fueron reacios al término ‘existencia’ porque posee una serie de implicaciones metafísicas (Ver, entrada *existencia*: Ferrater, 1964, pp. 608-611) y su herencia en las filosofías existencialistas como el reconocimiento de un sujeto que piensa su muerte, su angustia y muchos otros sentidos que lo llevan a tomar la vida como un objeto estudio. Es decir, remiten a un linaje intelectual que no es propiamente el legado vitalista del que aquí nos ocupamos. Por lo tanto, usamos el término ‘vida’ de forma que engloba todas las facetas no solo puramente orgánicas, sino también aquellas que están fuera del control consciente de la subjetividad. Por lo mismo, vida y existencia son términos lejanos en el trabajo de estos filósofos que estudiamos, porque siempre piensan que la vida es el campo donde aparece la existencia o sus preguntas, no al revés.

³⁹ Aquí nos referimos con mayor precisión a la creación y producción humana en todos los ámbitos —especialmente en el artístico—. No nos referimos, entonces, a la doctrina de la creación divina *ex-nihilo* propuesta por algunas doctrinas y que recae explícitamente en la actividad creadora de un ser supremo como Dios.

decir que lo que cambia es el papel predominantemente productor y creador de lo vivo que sobrepasa las fronteras del saber y la verdad. Este pasaje que hemos hecho por la filosofía nietzscheana —de la mano de Deleuze— nos permite entender que antes que cualquier pensamiento hay una voluntad creadora y un deseo productivo manifestándose. Desde este punto de vista estético —pensando en las manifestaciones artísticas, sobre todo—, el filósofo es un artista (Deleuze, 1993).

En el capítulo anterior planteamos que el deseo puede apreciarse de dos maneras: determinado por la trascendencia y, en ese sentido, concebido como carencia que provoca una sujeción, captura, reprime y separa las fuerzas de lo que pueden; y como potencia inmanente de la vida que se manifiesta en la creación, en el juego combinatorio de fuerzas y en el establecimiento múltiple de tipos vitales. Con todo, hemos defendido que el plano o campo de inmanencia contiene las fuerzas que nos empujan a pensar la trascendencia y la voluntad de verdad, y no al revés —como suele pensarse—, apoyados en la idea de que el deseo como carencia es la expresión de una combinatoria reactiva de las fuerzas. Al apreciar el deseo como una falta de sentido, de verdad o como una carencia de objeto, se está manifestando al mismo tiempo la creación de una perspectiva respecto al deseo y, en suma, se lo está interpretando.

Asimismo, al considerar el deseo como fuerza creadora se sugiere ocupar la vista en las creaciones, en la producción deseante. En ese sentido, pensamos que esta propuesta del deseo propicia igualmente un enfoque de la filosofía como acto de creación conceptual más que un compromiso con la verdad y el conocimiento. Esto último puede encontrar su mejor correlato en Nietzsche, quien, a través de su filosofía, ha creado diferentes personajes y conceptos, situándose así como creador y, a la vez, a través de sus incursiones en la música y la poesía, siendo un artista⁴⁰.

De tal manera, podemos entender al mismo Nietzsche como un filósofo de la máscara, como filósofo artista. Posiciones del arte como la música y la poesía son una manifestación directa de una vida definida por lo que puede y no por aquello de lo que carece. Recordemos que este, el ámbito del poder afectar y ser afectado, más que nada, es el terreno de la inmanencia, el ámbito en el que se encuentran las fuerzas vitales, el lugar donde se crea, reacciona y conserva lo creado (Deleuze, 1998, p. 182). En terminología nietzscheana, la música y la poesía son terrenos de acción del filósofo, son expresión igualmente de la actividad propia del elemento diferencial y genético de la vida: la voluntad de potencia. Entre tanto, son medios para la intensificación del deseo como voluntad creadora:

⁴⁰ De ello, tenemos múltiples evidencias bibliográficas en donde nuestro filósofo explora el arte como filosofía y viceversa (Nietzsche 1994, 2000, 2002, 2008).

El arte por el arte», es un principio peligrosísimo, al introducirse por él en las cosas una oposición peligrosa [...] Cuando se deriva un ideal de la realidad, se la rebaja, se la empobrece, se la calumnia también. «La belleza por la belleza», «la verdad por la verdad», «el bien por el bien» son las tres fórmulas con bastante mal de ojo para la realidad. El arte, el conocimiento, la moral son medios. Medios que, en lugar de utilizarse para hacer la vida más intensa, se les ha utilizado en relación con una oposición de la vida. «Bello y feo», «verdadero y falso», «bueno y malo»; separaciones y antagonismos que revelan condiciones de existencia y degradación, no solo en el hombre en general, sino en cualquier complejo sólido y duradero que quiere separarse de sus adversarios (Nietzsche, 1994, p. 222).

El arte es, entonces, un medio para la intensificación de la vida al igual que deberían serlo el saber y la moral. No obstante, ¿cómo hemos llegado a considerar la creación en Nietzsche, siguiendo la ruta del deseo como una manifestación de la voluntad de potencia? Para responder a ello, podemos orientarnos por la lectura de Deleuze. En primer lugar, la historia del hombre, como lo abordamos en el segundo capítulo, ha sido esencialmente reactiva, en la medida en que, impulsada por el nihilismo, por la voluntad de la nada, las fuerzas del ser humano se han enquistado en la trascendencia y, por ello, se presentan como un puente, un proyecto (Deleuze, 1998, p. 53). La asunción del deseo fundamentado meramente en un devenir de las fuerzas reactivas, es decir, en la preocupación única por conservarse como especie, hace del hombre un ser preponderantemente reactivo. Se ha establecido una imagen invertida del deseo, una forma de vivirlo como una carga pesada, y experimentado como carencia vital. Así pues, en tanto ser esencialmente reactivo, se resta:

[...] el elemento de la afirmación, y Nietzsche explica esto simbólicamente [...] como insuficiencia en el corazón del hombre: Hay cosas que el hombre superior no sabe hacer: reír, jugar y bailar⁴¹. Reír es afirmar la vida, y, dentro de la vida, hasta el sufrimiento. Jugar es afirmar el azar y, del azar, la necesidad. Danzar es afirmar el devenir, y, del devenir, el ser (Deleuze, 1998, p. 239).

Como se observa, el *elemento de la afirmación* del que nos habla Deleuze está relacionado con la risa, el juego y el baile. Es interesante cómo Nietzsche piensa en esas actividades del ser humano —que podríamos calificar como propias del arte— en relación con el elemento de la afirmación, algo tan importante para estos filósofos en lo que atañe a la posibilidad de un devenir activo de las fuerzas que remita al deseo como potencia creadora. Ahora bien, ¿cómo llega a pensar

⁴¹ «Sobre el hombre superior». *El juego*: «Habéis fallado un lanzamiento de dados. Pero, ¡a vosotros, jugadores de dados, ¡qué os importa! ¡No habéis aprendido a jugar y a mofaros como hay que jugar y mofarse!». *La danza*: «Hasta la peor de las cosas tiene unas buenas piernas para danzar: ¡aprended, entonces vosotros mismos, oh hombres superiores, a sosteneros rectos sobre vuestras piernas!». *La risa*: «He canonizado la risa: hombres superiores, ¡aprended a reír!» (cita de Nietzsche en Deleuze, 1998, p. 239).

Nietzsche en tales actividades o características como manifestación directa del elemento de la afirmación que le ha faltado al hombre? Para responder a esto, recurrimos al concepto de transmutación o transvaloración, otro de los avatares del deseo como potencia creadora tan característico en la filosofía nietzscheana. Nuestro trabajo se resume en la exploración del deseo como potencia afirmativa según una serie de etapas por la que pasa la voluntad de potencia que lo impulsa⁴².

3.2. La transvaloración como elemento de afirmación del deseo

En el segundo capítulo hemos argumentado que el deseo es relacional porque es el producto del juego de fuerzas que crean en conjunto las condiciones múltiples para la vida. Gracias al querer interno de estas fuerzas, a la voluntad de potencia como elemento diferencial, cada vida tiene su modo de ser, su potencia diferencial, su manera de diferenciarse y su afirmación en la diferencia. De ahí que hayamos acentuado en el deseo una forma práctica para describir el motor de los acontecimientos humanos, un motor potenciador que permite transformar las circunstancias, porque siempre genera la posibilidad de nuevas experiencias, está abierto al devenir y al cambio y, por ello, traemos a colación el concepto de transvaloración. El deseo manifiesta una fuerza activa que transforma, modifica e invierte el estado de cosas y su posición sobre ellas. Para aclarar el concepto *transvaloración* de Nietzsche, podemos indicar lo siguiente:

Transvaloración = *Umwertung*. Esta traducción literal del famoso término nietzscheano parece, aunque nueva, más adecuada que las hasta ahora usuales en España, que eran un tanto chillonas: “inversión de los valores”, “subversión de los valores”, “derrumbamiento de los valores”, las cuales sugieren algo así como “anarquía”. Nada más lejos de Nietzsche. Se trata de “cambiar” y “sustituir” unos valores por otros, a saber, los inventados por los resentidos por los dimanantes del superhombre (Sánchez, 2008, p. 210).

Al plantear el concepto de transvaloración, Nietzsche hace referencia al cambio y sustitución de los valores que han sido determinados, más que nada por los *resentidos*, por la

⁴² Para efectos prácticos usamos el término deseo y voluntad de potencia de manera casi sinonímica. La diferencia que encontramos en ambos es la idea de que el deseo posee una connotación más clara respecto al modo de construir y crear dentro de la realidad humana. También porque el concepto de ‘deseo’ es transformado por la filosofía nietzscheana y, por lo mismo, intentamos hacer paralelos en sus trabajos. En resumen, el deseo y la voluntad de potencia son, para nosotros, términos intercambiables cuya connotación termina siendo distinta para este trabajo dedicado a la exploración y la crítica del concepto de deseo como carencia.

liberación de las fuerzas reactivas que son las que provocan y dan rienda suelta a una valoración nihilista, negadora del mundo y de la vida. Se trata entonces de un proyecto de inversión y sustitución de los valores, del sentido y procedencia de estos últimos. Los pasajes de la voluntad de potencia son ahora más claros. Existe un devenir reactivo de las fuerzas activas y un devenir activo de las fuerzas reactivas; entre estos tránsitos se afirma, se niega y anula la vida y sus manifestaciones. De ahí que, a partir del devenir negador de las fuerzas reactivas, se termine por inventar la trascendencia y su consecuente noción del deseo como carencia, un sistema de pensamiento tributario al supramundo, a un modo de ser en el cual se propone vivir de acuerdo con valores superiores a la vida, que pretenden superarla, pero, más que nada, despreciarla:

Sabemos en qué consiste lo que Nietzsche llama transmutación, transvaloración: no en un cambio de valores, sino en un cambio en el elemento del que deriva el valor de los valores. La apreciación en lugar de la depreciación, la afirmación como voluntad de poder, la voluntad como voluntad afirmativa (Deleuze, 1998, p. 238).

En cuanto a este tema del *elemento de la afirmación*, ¿finalmente qué tiene que ver este con la transvaloración? Que con la sustitución de valores al que remite tal concepto se establezca más que nada un cambio en el elemento del cual parten los valores. Desde la introducción de esta monografía hemos planteado que con Nietzsche se establece un descubrimiento de los valores y su operación, gracias a un *elemento diferencial* que crea el valor y su sentido: «desde lo alto de este sentimiento de distancia [...] nos concedemos el derecho de crear valores o determinarlos: ¿qué importa su utilidad?» (Nietzsche, 2005, p. 37). La filosofía de Nietzsche nos remite principalmente a un criterio vital diferencial, de distanciamiento que reconoce perspectivas, que singulariza los puntos de vista desde los cuales se evalúa, crea y asigna valor y sentido. La consecuencia evidente de este razonamiento es que no hay valores universales, puros y distantes dados de antemano, sino creados a partir del elemento de la diferencia. Por lo tanto, revisar la procedencia de los valores y la huella de las fuerzas en ellos se convierte en un trabajo filosófico. Por todo lo anterior, se reconoce implícitamente el factor de la creación y sustitución de los valores y la voluntad de un creador impulsado por fuerzas activas o reactivas que afirman o niegan la vida.

Hemos reconocido el diagnóstico de Nietzsche: la voluntad de la nada, orientada por el nihilismo como valor de los valores de la historia occidental del hombre desde un punto de vista filosófico, desea la nada e intenta reconocerse en los proyectos reactivos. Este es un asunto histórico en cierta parte del pensamiento occidental y filosófico que hemos ido orientando a través de la idea de *decadence* y el deseo como carencia. El desprecio por la vida, el efecto del nihilismo expresado en la

decadencia del hombre es un proceso que ilustramos en el repaso de las grandes corrientes de la trascendencia filosófica —platonismo antiguo, cristianismo medieval, cartesianismo moderno. En lugar de apreciar la vida en su diferencia y pensar de acuerdo con esta diferencia para potenciarla, el ser humano ha tomado como guía la voluntad reactiva, se ha recogido en el elemento negativo de la carencia, a pesar de que ha pretendido siempre cambiar y sustituir unos valores por otros (por ejemplo, los cristianos por los platónicos o los modernos por los medievales). Sustituir los valores no es, pues, la solución:

El reino del nihilismo es poderoso. Se expresa en los valores superiores a la vida, pero también en los valores reactivos que ocupan su lugar [...] Quien reina es siempre el elemento de la depreciación, lo negativo como voluntad de poder, la voluntad como voluntad de la nada (Deleuze, 1998, p. 240).

La sustitución de los valores sin la consecuente modificación del elemento negador del cual proceden es inútil para el proyecto vitalista. Por ello, la afirmación es un elemento medular en el trabajo de Nietzsche. Estamos ante los últimos avatares del nihilismo, ante el momento cumbre de su negación, o mejor, de su transmutación. La transmutación sería el último avatar o transformación del nihilismo. Sin embargo, esta transmutación es aplicable también a la inversión del linaje de pensamiento trascendente que se consolida en la noción de deseo como carencia prevaleciente en cierta tradición del pensamiento filosófico. A partir de esta mirada, nos preguntamos: ¿hay forma de vencer al nihilismo y su correspondiente noción del deseo como carencia? ¿Hay algún modo de cambiar el propio elemento de los valores? ¿Cómo sustituir la negación por la afirmación? De nuevo, encontramos guía en la lectura de Deleuze sobre este problema:

Quizás estemos más cerca de la solución de lo que nos parece. Obsérvese que, para Nietzsche, todas las formas de nihilismo [...] incluso la forma extrema o pasiva, constituyen un nihilismo inacabado, incompleto. ¿No es lo mismo que decir que la transmutación, que vence al nihilismo, es la única forma completa y acabada del nihilismo? En efecto, el nihilismo es vencido, pero vencido por sí mismo [...] únicamente al cambiar el elemento de los valores se destruyen todos los que dependen del viejo elemento (Deleuze, 1998, p. 241).

Así pues, para Nietzsche, no hay nunca un nihilismo completo, absoluto, por lo cual, esta guerra de valores contra la vida manifiesta en su modo de funcionar su propio acabamiento. El nihilismo no se detiene en su desarrollo, va mutando, pero gracias a que existe un devenir de las fuerzas, el nihilismo llega a un punto de ruptura o liberación en donde ya no construye a partir de la

trascendencia, pues llega a negar incluso las mismas fuerzas reactivas de las que ha surgido⁴³. Es entonces cuando se deja de invertir la economía de las fuerzas en ese propósito; al separarse de la fuerza, el nihilismo entra en una negación de la negación. Es decir, ya no manifiesta un estado de negación de la vida a través del supramundo, sino una negación de este mismo supramundo. Sin embargo, hay algo que se mantiene: la creación de estos valores bajo diferentes ópticas que afirman y niegan.

De ahí que, igualmente, ya no se invierta fuerza en forjar valores supramundanos o en mantenerlos como la justificación o el sentido y valor de la vida. En esta separación del nihilismo con la fuerza, nos enfrentamos más bien a cierta pasividad de la fuerza. Por ejemplo, el hombre ya ni siquiera se interesa por negar el cuerpo, crear valores que estén en su contra como la flagelación medieval de los cuerpos contra el pecado, la corrección moderna contra la indisciplina y los correctivos morales comunes. En la actualidad el cuerpo nihilista puede estar catalogado como un cuerpo para consumir, un cuerpo objeto que no desea la trascendencia, como lo hemos revisado acá, sino el consumo. Es decir, solo le resta la pura recepción de los valores en un aniquilamiento individual de la potencia de actuar, con ello, en su consecuente imposibilidad de crear. Y ese no es un cuerpo activo, es radicalmente pasivo, decadente y enfermo. También se sufre con el invento de la libertad del cuerpo y de una nueva cosificación del mismo. Hablamos ya de fuerzas pasivas que aniquilan y anestesian los cuerpos, las vidas y dan paso al *último hombre*, personaje único presente en el trabajo de Nietzsche.

3.3. Las fuerzas pasivas y *el último hombre*

Es este el sentido final del concepto *Dios ha muerto*. Cuando Dios muere para el hombre, este no entra inmediata y directamente en un estado de creación y afirmación de la vida y sus potencias, sino en un estado de pasividad perpetuo ante la vida, un aniquilamiento de sus fuerzas, un cansancio perpetuo, tocar fondo, o, si se quiere, un proceso de muerte lenta y dolorosa aceptación. Por ello, Nietzsche señala que, con la muerte de Dios el hombre padece los síntomas, la carga de un cadáver putrefacto y es esto lo que hace que su fuerza se vea menguada, que se comprenda ahora un agotamiento, una pasividad casi total ante esa muerte de los fundamentos (2003).

⁴³ No se puede entender dialécticamente el concepto de transvaloración cuando el mismo Nietzsche intenta superar esa lógica negativa. Allí donde la dialéctica dice «la negatividad es el motor de todo, el movimiento de las cosas y el mundo es su incesante negación», Nietzsche responde «siempre fue afirmación de la vida velada por valores reactivos».

Por todo lo anterior, Deleuze indica que hay una dimensión pasiva de la fuerza, una dimensión en la cual se pasa de estar motivados por una voluntad de la nada a una nada como voluntad (Deleuze, 1998). El deseo reducido a su más ínfima manifestación: la de la espera, el consumo y la pasividad. Es decir, es el tránsito de una instancia en la cual se deja de vivir para la creación, aun cuando esta sea reactiva —recordemos que sistemas de pensamiento trascendente como el platonismo o el cristianismo son creaciones, invenciones—, porque aún en su naturaleza negadora de la vida intenta conservarla y mantener los valores que le son propios. Para Nietzsche, la consecuencia de esta separación de las fuerzas activas de lo que pueden y su devenir reactivo causado por el nihilismo da paso, poco a poco, a la pasividad de la fuerza, a un agotamiento total de las fuerzas vitales. Estas fuerzas siempre son las de un cuerpo, un cuerpo de un personaje que Nietzsche llama *último hombre*:

Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. ¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros. ¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. [...] Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable. La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Más procura que el entretenimiento no canse (2007, p. 40-41).

De esta manera, vemos la forma en que Nietzsche describe en su Zarathustra al *último hombre* como un ser pasivo ante la vida, como un ser que no aspira a la creación, y que ni siquiera siente desprecio por sí mismo, por su condición de cansancio. El deseo aniquilado sin objetos, ni atributos, fines, lugares o metas. Es en ese momento en que ni siquiera se preocupa por la trascendencia y su correlato: la negación del cuerpo. Por ello, el cuerpo se vuelve objeto de consumo, se cristaliza a raíz de una anestesia vital. Podemos resumir brevemente estos pasajes hasta el *último hombre* de la siguiente manera:

¿Por qué la transmutación es el nihilismo acabado, si es verdad que se contenta con sustituir un elemento por otro? [...] Volvamos a la historia del nihilismo y de sus estados sucesivos: negativo, reactivo, pasivo. Las fuerzas reactivas deben su triunfo a la voluntad de la nada; una vez adquirido el triunfo, rompen su alianza con esta voluntad, quieren hacer valer sus propios valores

completamente solas. He aquí el gran hecho incandescente: el hombre reactivo en lugar de Dios. Ya conocemos el desenlace: el último hombre, el que prefiere una nada de voluntad, apagarse pasivamente, antes que una voluntad de la nada (Deleuze, 1998, pp. 243-244).

A partir de esta cita podemos considerar que, el paso humano que sigue a la muerte de Dios es el protagonismo del ser humano, su exaltación, el antropocentrismo en lugar del teocentrismo, la ciencia en lugar de la teología. Después vendría la muerte del protagonismo humano, su decadencia, la caída en la pasividad, en aquel estado de cansancio que, al no poder asumirse como centro y sentido de todo, perece. Muertas las creencias en la base y los fundamentos —Dios y el hombre como centros y punto de referencia verdadero para el lugar y sentido de lo demás— muere la necesidad de crear y valorar lo creado. Por tanto, es en el deseo expresado en la voluntad de creación donde encontramos el punto de partida para la valoración de la producción vital y la creación filosófica y artística.

4. ¿Qué sabemos de la voluntad de potencia y el deseo?

Ahora bien, gracias a la mutación de la fuerza, a su juego y devenir eterno, a este devenir reactivo de la fuerza que culmina en la nada como voluntad, es que desde Nietzsche podemos comprender la voluntad de poder como elemento genético de la diferencia y las múltiples perspectivas deseantes...

[...] el nihilismo, la voluntad de la nada, no es sólo una voluntad de poder, una cualidad de voluntad de poder, sino la *ratio cognoscendi* de la voluntad de poder en general [...] Todos los valores conocidos y cognoscibles son, por naturaleza, valores que derivan de esta razón. Si el nihilismo nos hace conocer la voluntad de poder, inversamente, ésta nos revela que llega a nuestro conocimiento bajo una sola forma, bajo la forma de lo negativo, que constituye sólo una cara, una cualidad (Deleuze, 1998, p. 242).

En últimas, poco conocemos qué es la voluntad de potencia y sus alcances, porque solo tenemos clara una cualidad de esta, que nos llega a través de la cognición y la comprensión que hacemos de ella al intentar explicarla. Es decir, de este modo vemos que la voluntad de potencia se manifiesta en nuestro conocimiento como fuerza reactiva, reguladora, por ello es la fuerza que reacciona, la del pensamiento, el *yo* y la consciencia cuando intentamos comprenderla. De ahí nuestro énfasis en la idea de que «la consciencia es esencialmente reactiva; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz» (Deleuze, 1998, p. 62). En este sentido, hablamos del cuerpo como voluntad de potencia y del deseo como su correlato creador, ya que es a través del

cuerpo que se manifiesta como un querer inmanente de las fuerzas que la voluntad de potencia goza de su expresión humana en el deseo. Por lo cual, todo el conocimiento que tenemos de la voluntad de potencia a través de la actividad consciente no es más que una faceta y una manifestación superficial del deseo, del elemento genético que tiene su ecosistema en el cuerpo. Deleuze considera que lo que conocemos o sabemos de la voluntad de potencia, son solo sus efectos en la conciencia. De modo que el hombre occidental ha puesto énfasis en los efectos de esa condición negativa:

lo que conocemos de la voluntad de potencia es también dolor y suplicio, pero la voluntad de potencia sigue siendo la alegría desconocida, la felicidad desconocida, el dios desconocido [...] La otra cara de la voluntad de potencia, la cara desconocida, la otra cualidad de la voluntad de poder, la cualidad desconocida: la afirmación (Deleuze, 1998, p. 242).

Para los efectos de este trabajo consideramos que, en la medida en que se ha enfatizado y exaltado la idea de conocimiento en filosofía, hemos tenido como base solo la condición negativa de la voluntad de poder vinculada a la conciencia, y de ahí que se haya destacado la fuerza deseante en el hombre como una asunción de carencia, de falta, en últimas, de suplicio de un cuerpo que se sabe finito y propenso al dolor, a la enfermedad y el sufrimiento. En la medida en que se ha partido del dolor y del suplicio es que posteriormente se ha recurrido a inventar un supramundo que consuele de aquellos sentimientos y afectos tan trágicamente humanos. Generalizar esos sentimientos ha sido una tarea esencialmente consciente, reactiva y, por tanto, parte de algunas líneas de pensamiento filosófico y religioso:

[...] poco sabríamos sobre la voluntad de potencia si no captásemos su manifestación en el resentimiento, en la mala conciencia, en el ideal ascético, en el nihilismo que nos obligan a conocerla. La voluntad de potencia es espíritu, pero, ¿qué sabríamos del espíritu sin el espíritu de venganza que nos revela extraños poderes? La voluntad de potencia es cuerpo, pero, ¿qué sabríamos del cuerpo sin la enfermedad que nos lo hace conocer? (Deleuze, 1998, p. 242).

De este modo, consideramos que el diagnóstico que hace Nietzsche de la cultura con su sentencia *Dios ha muerto*, es un diagnóstico de la enfermedad trascendente que es también la asunción del deseo como carencia. No obstante, consideramos que el diagnóstico solo es un primer paso del proceso de transvaloración que se concibe como necesario para establecer un devenir activo de la fuerza en el deseo como potencia. En pocas palabras, una idea que, separada de otros elementos a los que se refieren los conceptos fundamentales de Nietzsche, sigue estando anclada en el nihilismo puro.

En consecuencia, establecemos que la filosofía de Nietzsche es una filosofía de la creación, más que de la destrucción o de la crítica reaccionaria contra lo establecido. Es más que

esto, o incluso algo diferente a este tipo de filosofía. Llegamos al punto de considerar el modo en el cual todo el diagnóstico de Nietzsche sobre la cultura occidental tiene sentido como una idea que promueve el devenir activo de la fuerza y el deseo como potencia creadora.

3.4. El devenir activo de las fuerzas: la posibilidad para el deseo como creación

Para iniciar este apartado podemos preguntarnos: ¿qué diferencia existe entre el *último hombre* (característico de la dimensión pasiva de la fuerza) y *el hombre que quiere perecer* (el que caracteriza la transmutación)? Deleuze sugiere:

Al romper las fuerzas reactivas su alianza con la voluntad de la nada, la voluntad de la nada a su vez rompe su alianza con las fuerzas reactivas. Inspira al hombre un nuevo placer: destruirse, pero destruirse activamente [...] no hay que confundir lo que Nietzsche llama su autodestrucción, destrucción activa, con la extinción pasiva del último hombre. No hay que confundir en la terminología de Nietzsche «el último hombre» con «el hombre que quiere perecer». Uno es el último producto del devenir-reactivo, el último modo en que se conserva el hombre reactivo, al estar cansado de querer. El otro es el producto de una selección, que sin duda pasa por los últimos hombres, pero que no se queda allí (1998, p. 244).

Tenemos nuevos personajes de los avatares de la voluntad de potencia. Observamos que para Nietzsche «el hombre que quiere perecer», a diferencia del último hombre, pone de manifiesto un poder que está más allá de la fuerza reactiva que caracteriza al nihilismo. Pasa a tener un poder de afirmar en cierto sentido, afirmar el perecer de las fuerzas reactivas y hasta el último rezago que se expresa en la condición del último hombre, en una condición de fuerza pasiva, en una condición determinada por la nada como voluntad. De nuevo, tocar el fondo, ver el abismo y hablar con los perros del sótano. En este punto, la afirmación rompe su vínculo con la pasividad de la fuerza y entra en el elemento afirmativo que comentamos al inicio de este capítulo:

La destrucción se hace activa en la medida en que lo negativo es transmutado, convertido en poder afirmativo: «eterna alegría del devenir», que se declara en un instante, «alegría de la aniquilación», «afirmación del aniquilamiento y de la destrucción». Este es el «punto decisivo» de la filosofía dionisiaca: el punto en el que la negación expresa una afirmación de la vida, destruye las fuerzas reactivas y restaura la actividad en todos sus derechos (Deleuze, 1998, p. 245).

De este modo, reivindicamos el sentido de los pasajes de la voluntad de potencia como nihilismo, como forma en la cual se da a conocer a través de la reactividad, de la conciencia exaltada del hombre moderno (*ratio cognoscendi*). Gracias a ello, se provoca el acontecimiento de la afirmación de esta voluntad de potencia como *ratio escendi*, como una razón que trasciende el

conocimiento, que afirma las fuerzas del cuerpo más allá de lo que puede saber de él. Es decir, como afirmación de las fuerzas activas:

Zarathustra canta al hombre de la destrucción activa: quiere ser superado, va más allá de lo humano, ya por el camino del superhombre, «franqueando el puente», padre y antepasado de lo sobrehumano. «Amo a quien vive para conocer y a quien quiere conocer, para que un día viva el superhombre. Por eso quiere su propio ocaso». Zarathustra quiere decir: amo al que se sirve del nihilismo como de la *ratio cognoscendí* de la voluntad de poder, pero que halla en la voluntad de poder una *ratio essendi* en la que el hombre es superado, y por consiguiente el nihilismo vencido (Deleuze, 1998, p. 244).

De este modo, tenemos las condiciones para que el proceso de transmutación en el que la fuerza deviene activa sea posible. Este proceso se manifiesta en un querer perecer, el ocaso humano, en el querer perecer del hombre que ha pasado por todas las fases del nihilismo hasta su fondo en el carácter aniquilador de todos los valores del último hombre. Pasaje del deseo hasta su aniquilamiento y ocaso, para afirmar su potencialidad y dar paso a su necesidad de creación. Estos han sido nuestros pasajes de la destrucción activa del deseo como carencia trascendente negadora de la vida hasta su ocaso pasivo en el que el deseo solo consume y se aniquila. En terminología nietzscheana, llegamos al *punto focal*, punto decisivo en el que lo negativo afirma el carácter genético de su actividad y le da su lugar y paso:

Este es el «punto decisivo» de la filosofía dionisiaca: el punto en el que la negación expresa una afirmación de la vida, destruye las fuerzas reactivas y restaura la actividad en todos sus derechos. Lo negativo se convierte en el trueno y el rayo de un poder de afirmar. Punto supremo, focal, *Medianoche*, que en Nietzsche no se define por un equilibrio o una reconciliación de los contrarios, sino por una conversión (Deleuze, 1998, p. 245).

De tal manera, tenemos una conversión que encuentra su fundamento, su elemento genético en la voluntad de potencia, que en este caso sería el excedente de vida, el resto de una potencia creadora siempre latente que no puede ser colmada por un sentido nihilista y, así, exige posibilidades nuevas. Dicho de otra forma, la potencia creadora del ser humano encuentra en algún momento una ruptura con el nihilismo por su propia abundancia, de modo que el nihilismo no puede contener, agotar o capturar por completo al vitalismo.

Al ser una cualidad de la voluntad de potencia, el nihilismo también contiene en sí mismo un deseo creador, pero un deseo que es capturado y cooptado para los propósitos de una precariedad reactiva, transitoria y enferma. Llegamos a un ocaso, superación del nihilismo, proyecto

infatigable de la filosofía nietzscheana. Medianoche a la que se llega, por lo menos para heredarla a una nueva generación:

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso. Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado. Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla. Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que esta llegue alguna vez a ser del superhombre (Nietzsche, 2007, pp. 38-39).

Entramos entonces en el punto focal, el momento de destacar aquel elemento afirmativo como cualidad de la cual ahora derivan los valores. Lo negativo pasa a ser subordinado por lo afirmativo, lo reactivo pasa a ser dominado por lo vital y lo pasivo cae ante lo superlativo de la fuerza. Recordemos que en el nihilismo la vida conservaba todo lo reactivo hasta el punto de potenciarlo y de crear con ello los contenidos de una dimensión trascendente del deseo y la vida.

No obstante, ya hemos indicado que en la negación también se expresa la voluntad de poder. Por lo cual, es a partir de esta que brota el nihilismo y, por ende, en ella emerge y se desenvuelve, y posteriormente en ella desaparece y se aniquila la negación y la fuerza reactiva que acumula toda la negación. Por ello, en Nietzsche se revela la idea de que en la voluntad de potencia se vincula el devenir de la fuerza, en ella recae, ella misma es devenir en tanto se exterioriza en la plasticidad y en la transformación de las circunstancias. Todo se transforma a partir de la voluntad de potencia, a partir del querer interno de las fuerzas. Este es su destino y su sentido. Tenemos aquí un elemento de *salvación*: por más que el nihilismo se manifieste en una época, le resulta imposible dominar por completo en tanto que fuerza reactiva o pasiva —que sería la que caracteriza nuestro tiempo—. Ya hemos establecido que las fuerzas reactivas no son superiores a las activas, a pesar de que acumulándose puedan llegar a prevalecer y separen a las fuerzas activas de su poder:

Reino de la afirmación en la voluntad de poder. La afirmación es la única que subsiste en tanto que poder independiente; lo negativo emana de ella como el rayo, pero al mismo tiempo se reabsorbe en ella, desaparece en ella como un fuego soluble (Deleuze, 1998, 246).

En resumen, consideramos que el elemento afirmativo implica al mismo tiempo la destrucción de los valores reactivos o, aún mejor, la interpretación reactiva de la voluntad de poder. Es decir, la aniquilación activa de la forma en que se ha valorado en gran medida hasta el momento el deseo y la vida. Recordemos que esta forma de valorar ha tenido como referente la trascendencia,

gran invención del nihilismo. En otros términos, afirmar es destruir y toda esta operación se sintetiza en una transvaloración que como «afirmación soberana no se separa de la destrucción de todos los valores conocidos, hace de esta destrucción una destrucción total» (Deleuze, 1998, p. 247).

3.5. Conclusión: el eterno retorno y la violencia en el pensamiento son expresiones del deseo como potencia

Dejamos aquí sugerida la idea que concluye este trabajo de grado: la posibilidad de encontrar elementos o facetas de la filosofía nietzscheana y deleuzeana que afirmen el deseo como potencia creadora. El sentido de la afirmación de las fuerzas en la voluntad de potencia de la que hemos venido hablando se puede presentar en la conciencia como algo menos reactivo y solidario. Se trata de una manera en la que se violenta el pensamiento. La afirmación solo es posible mediante una *redención* de las vivencias pasadas, redención de los acontecimientos⁴⁴. Tanto para Nietzsche como para Deleuze, es clave pensar de un modo diferente respecto al nihilismo y lo que conlleva. Hablamos de un nuevo modo de entender el tiempo, pues la negatividad del pasado se sintetiza en un nuevo elemento, en el elemento de la afirmación del devenir activo de las fuerzas.

De este elemento afirmativo se puede hablar también como el *eterno retorno*. Recordemos que, para Nietzsche, tal concepto remite a la afirmación de la vida en el todo, en su totalidad. La doctrina del eterno retorno es para nosotros una indicación de lo que representa ese ir y venir de las fuerzas en el deseo, y es también el argumento filosófico medular de la filosofía como creación:

El eterno retorno nos enseña que el devenir-reactivo no tiene ser. Y es también él quien nos enseña la existencia de un devenir-activo. Al reproducir el devenir, produce necesariamente el devenir-activo. Por eso la afirmación es doble: no se puede afirmar plenamente el ser del devenir sin afirmar la existencia del devenir-activo. El eterno retorno tiene pues un doble aspecto: es el ser universal del devenir, pero el ser universal del devenir se aplica a un solo devenir. Únicamente el devenir activo tiene un ser, que es el ser del devenir total. Regresar es el todo, pero el todo se afirma de un solo momento (Deleuze, 1998, p. 103).

Nada pueden las fuerzas reactivas del deseo expresadas en valores de falta y carencia de saber, de deseo de conocer, de voluntad de verdad. Dichas fuerzas no actúan, sino que

⁴⁴ Sabemos bien que el término 'redimir' puede ser equívoco porque nos remite a una especie de pago por el error. La posición de Nietzsche respecto al tiempo y el ser humano es la de Heráclito: hay inocencia en el devenir. El filtro reactivo de lo humano trataría de pensar en recuperar lo perdido porque fue reactivo, pero ese no es el punto. El punto es que cuando se acepta que el devenir es actividad pura y el cuerpo es un catalizador de esa actividad solo se pretende llevarlo a la 'n' potencia, como dirá mucho después Deleuze. Nada hay que redimir. Más bien, hay que condescender a la voluntad de potencia obedeciendo el mandato de las fuerzas activas: creando.

reaccionan ante la potencia siempre abundante de la voluntad de potencia expresada por el deseo. Dentro de esta ontología nietzscheana, no tener ser significa que no pueden ellas mismas crear. En todo el proceso el devenir está presente y ese es el proceso que describimos como pasaje necesario para que el deseo como carencia y la voluntad de verdad transmuten en deseo creador y afirmación de la voluntad de potencia. En retrospectiva, podemos explicar los avatares del deseo como la posibilidad de una transmutación de una nueva manera de pensar, sentir y ser (Nietzsche, 200, p. 324; Deleuze, 1998, p. 100).

En este sentido, hemos considerado a la negación que caracteriza a ciertas tradiciones filosóficas de la historia occidental como un aspecto subordinado a la afirmación característica de la voluntad de potencia, a la voluntad que en su esencia afirma toda la existencia. Pues esta afirma incluso el proceso negativo de la historia, la manera en la que se han creado, a partir de la reactividad de la fuerza, los valores trascendentes que se han asumido en Occidente. Es con el eterno retorno que la voluntad de potencia supera la negatividad de la historia y alcanza su afirmación máxima de creación.

Por todo lo anterior, el concepto de la transmutación, de un cambio en el valor de los valores, la fuente de la cual procede la creación de los valores establecidos que producidos desde una interpretación sintomáticamente reactiva de la voluntad de poder:

Conversión de lo pasado en ligero, de lo bajo en alto, del dolor en alegría. Esta trinidad de la danza, del juego y de la risa forma, a la vez, la transmutación de la nada, la transmutación de lo negativo, la transvaloración o el cambio de poder de la negación (Deleuze, 1998, p. 246-247).

La transvaloración nos lleva a una nueva manera de concebir el ser en filosofía, el ser como ser del devenir. Pues la conversión implícita de la transmutación de los valores a la que se refiere Deleuze manifiesta en la filosofía una concepción del ser como devenir, como cambio perpetuo en el que brota esta perspectiva vitalista del deseo y la vida⁴⁵. Es por ello que la negatividad y la trascendencia no podrían determinar siempre a la vida, pues la esencia cambiante de esta (la *ratio essendi*) obliga a derribar en algún punto la condición estática de la trascendencia, el velo en el que se oculta el instinto de venganza de la reactividad. Así, entendemos ahora al ser de la filosofía como una constelación del instante entretejido en un tiempo eterno que retorna. Para Nietzsche el tiempo es un círculo o una rueda que gira sobre sí misma y que mantiene conectados por el concepto del

⁴⁵ Por esta misma razón, Deleuze se convierte en uno de los principales defensores del concepto de deseo como potencia creadora o, como suele llamarlo en sus últimos trabajos, producción deseante. El mayor enemigo de esta concepción es, para el pensador francés, el psicoanálisis que ha tecnificado el deseo para explotarlo en una terapia infinita que extrae plusvalía de la carencia. Hemos renunciado a esa exposición porque se encuentra por fuera de los límites de este trabajo crítico y exploratorio.

instante el pasado, presente y futuro. Por lo mismo, en su *Zarathustra* (2003), nuestro filósofo nos habla del sentido de afirmación del instante, como afirmación y redención del pasado:

¡Y cómo soportaría yo ser hombre si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar! Redimir a los que han pasado, y transformar todo “Fue” en un “Así lo quise” - ¡sólo eso sería para mí redención! Voluntad - así se llama el libertador y el portador de alegría: ¡esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero. El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? “Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho - es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado [...] Todo ‘Fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añade: “¡pero yo lo quise así!” -Hasta que la voluntad creadora añade: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!” ¿Ha hablado ya ella de ese modo? ¿Y cuándo lo hará? ¿Se ha desuncido ya la voluntad del yugo de su propia tontería? (2007, p. 210-211).

Podemos considerar que Nietzsche establece que una voluntad creadora es la que redime toda experiencia pasada. La creación está determinada por una afirmación de la vida respecto a la concepción del tiempo en todas sus dimensiones (pasado-presente-futuro). Es así como brota en alianza al concepto de voluntad de potencia el del eterno retorno.

Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a tí, y todo en la misma serie y sucesión —e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez y tú con él, grano de arena (Nietzsche, 1985, p. 200).

Esta famosa formulación del eterno retorno es para nosotros una proposición dramática y ética que desplaza y niega por naturaleza conceptos trascendentes como la salvación o la redención del pecado y la ignorancia. Es un planteamiento que describe una actitud filosófica sobre la afirmación de la enfermedad, las pérdidas, el sufrimiento y el sinsentido como efectos necesarios de lo humano (Nietzsche, 2005a). Es este el sentido que para nosotros tiene el concepto del eterno retorno, una reconciliación de la voluntad con el tiempo que brota como afirmación de la vida. El concepto del eterno retorno nos remite a una liberación, a una nueva percepción de la vida como plano inmanente de posibilidades de existencia, de maneras de ser y no de falta de identidades. Consiste en la afirmación del azar, con todos sus ires y venires, al decir sí a todo lo que aprecie la vida de tal manera que, en caso de repetirse, no tuviéramos mayor problema.

El eterno retorno nos libera de «la aversión de la voluntad contra el tiempo y su “fue”» (Nietzsche, 2007, p. 210). Así pues, filosofía y psicología tienen aquí su más grande parentesco. La profundidad con la que Nietzsche desentraña el espíritu vengativo de la filosofía trascendente nos revela la relación íntima entre la manera en que se asume la vida, los efectos que desencadenan aquellas creencias y la creación de valores y conceptos filosóficos.

Si tenemos en cuenta la interpretación que hace Deleuze sobre el eterno retorno, apreciamos que el ser humano encuentra en este concepto una aproximación al sentimiento deseante que es potencia y creación. Y, por tanto, se manifiesta en el ser humano no como una carencia ante el objeto que en su interpretación supuestamente falta al desear, sino como una virtud que da, generosa virtud que es creadora, es abundante y hace regalos. En ese sentido, reiteramos una alineación y un lazo del concepto del eterno retorno con el de la voluntad de potencia:

Deseo: ¿quién, salvo los curas, se atrevería a llamar «carencia» a eso? Nietzsche lo llamaba Voluntad de poder. Podemos llamarlo de otro modo. Por ejemplo, gracia. Si desear no es nada fácil es precisamente porque en lugar de carecer da, «virtud que da». Los que ligan el deseo a la carencia, la larga cohorte de los cantores de la castración, no sólo testimonian de un gran resentimiento, sino también de una interminable mala conciencia (Deleuze y Parnet, 1996b, p. 103).

En síntesis, nuestra presentación de la voluntad de potencia y el devenir activo de la fuerza es para nosotros la subversión del modelo del deseo como carencia. Entendemos, entonces, al deseo como una voluntad dadivosa y abundante que entrega y promueve la afirmación de la actividad por y para la vida, es decir, la creación. De tal manera, estimamos que en lo que sugiere el eterno retorno, emana un pensamiento del deseo que es donador y creador de valores. Decimos que es a partir de este que deriva todo el sentido y valor de la experiencia misma de la vida y de ahí su querer eterno, su desear retornar siempre desde la singularidad creadora de la misma vida que nos exige ser los eternos artífices. De modo que, como hemos expuesto, el deseo es potencia. Sugerimos que implícitamente hay una eternidad del deseo en tanto pensamiento que se potencia hasta el final de lo que puede la vida:

Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida [...]. Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida (Deleuze, 1998, p. 115).

En conclusión, consideramos que, a partir de Deleuze, en el concepto de eterno retorno se encuentra la piedra angular del sentido que para nosotros tiene el deseo. Pues es aquel

pensamiento el que, como una violencia en la conciencia, nos pone de cara a la manera en que estamos asumiendo la vida, en la manera en que afirmamos o negamos la vida. En última instancia, podemos decir que en la manera en que aprehendamos el pensamiento del eterno retorno, se vindica un devenir activo de la fuerza. Por ello, para Nietzsche, el eterno retorno se manifiesta como una violencia, porque es un factor que evalúa la existencia y su núcleo creador.

4. Referencias

- Benson, H. (2000). *Socratic Wisdom, The model of knowledge in Plato's early dialogues*. New York: Oxford University.
- Blondell, R. (2002). *The Play of the Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: University Press.
- De Huszar, G. (1945). *Nietzsche's Theory of Decadence and the Transvaluation of all Values*. Journal of the History of Ideas, 6(3), 259. doi:10.2307/2707290
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Trad. Thomas Kauff. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze G. (2000). *Nietzsche*. Trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río. Editorial Arena Libros, Madrid.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze G. y Guattari, F. (1991). *¿Qué es la filosofía?* Trad. Thomas Kauf. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, G, et Parnet, C. (1996a) *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris: Vidéo Éd. Montparnasse.
- Deleuze, G, et Parnet, C. (1996b) *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- Descartes, R., (1980). *Meditaciones Metafísicas*. En Descartes: Obras escogidas. Buenos Aires: Charcas.
- Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. Trad. Bello Reguera. Madrid: Tecnos.
- García, C. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- García, F. (2013). *Análisis del concepto de deseo en Platón, Freud y Lacan frente a la crisis del sujeto contemporáneo*. [Tesis de doctorado]. Universitat de Barcelona: Barcelona. Disponible: https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/130921/FJGC_TESIS.pdf?sequence=1
- Kirk, G. y Raven, J. (1969). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Murillo, M. (2019). *Deleuze y Guattari. El deseo y lo social*. Editorial Brueghel. Buenos Aires.
- Nietzsche, F. (1985). *La ciencia jovial*. Trad. José Jara. Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (1994). *Ditirambos dionisiacos*. Trad. Guillermo Teodoro Schuster y Juan Carlos Prieto Cané. Los libros de Orfeo.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Trad. Aníbal Froufe. EDAF.
- Nietzsche, F. (2001) *El Anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2002). *El caso Wagner*. Trad. José Luis Arántegui. Siruela.

- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Un libro para todos y para nadie. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza.
- Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza.
- Nietzsche, F. (2006). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885-1889)*. Trad. Juan Luis Vermal y Joan Llinares. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2009) *Más Allá del Bien y del Mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza.
- Onfray, M. (2007). *Contrahistoria de la filosofía. Volumen I: Las sabidurías de la antigüedad*. Anagrama: Barcelona.
- Pabón, C. (2016). *Diferencia y repetición en el acto de crear*.
- Platón. (2000) *El Banquete*. Trad. Carlos García Gual. Alianza Editorial, Madrid.
- Platón. (1988). *Banquete. Diálogos III*. Trad. C. García, M. Martínez y E. Lledó. Barcelona: Gredos.
- Pegueroles, J. (SF). *El deseo y el amor en San Agustín*. En: Revista Estudios, pp. 5-15. Disponible: <http://www.revistaespiritu.org/wpcontent/uploads/2018/02/ESP099Arti%CC%81culo.-Pegueroles.pdf>
- Romano, A. (2014). *La cuestión del deseo según Lacan y Hegel. Consecuencias ético- políticas a partir del tratamiento de la Antígona de Sófocles*. Madrid: Teseo.
- Rosas, A. (2017) *Vita fémica. La imagen de la mujer a partir de la ciencia jovial de Nietzsche*. Tesis de Maestría. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de filosofía.
- Santa Biblia. (2009). Reina-Valera. Madrid: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.
- Scott, J. (1998). Continental Philosophy Review, 31(1), 59–78. doi:10.1023/a:1010021821358
- Whitehead, A. (1956). *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Atalanta.