



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

**La potencia de lo indiferenciado desde la obra de Gilles
Deleuze. Reflexiones en torno a una idea del acto, la potencia
y el cuerpo**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: **FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

PRESENTA:

L.F. MIGUEL ÁNGEL MÉNDEZ SÁNCHEZ

DIRECTOR DE TESIS:

Dr. DAVIDE EUGENIO DATURI



La potencia de lo indiferenciado desde la obra de Giles Deleuze. Reflexiones en torno a una idea del acto, la potencia y el cuerpo

Por Miguel Ángel Méndez Sánchez

Índice

I. Introducción	3
1. La contemporaneidad	11
1.1. 1968	11
1.2. 2015	17
1.3. Lo clásico como contemporaneidad	24
2. En búsqueda de la <i>política de lo posible</i>. El caso de Aristóteles como un vínculo entre conceptos opuestos <i>potencia</i> y <i>acto</i>	27
2.1. <i>Bíos</i> y <i>Zoé</i> . El pilar de las consideraciones filosóficas, políticas y jurídicas helenas y contemporáneas	35
2.1.1. La <i>bíos</i> y la <i>zoé</i> como <i>acto</i> y <i>potencia</i> . Un rastreo socio-político para la política de la contemporaneidad	40
2.1.1.1. Aristóteles, filósofo del movimiento. El <i>movimiento</i> y la relación con la <i>sustancia</i>	47
2.1.1.2. El <i>acto</i> y la <i>potencia</i> en el pensamiento aristotélico	59
3. La filosofía de la potencia. Un sendero peculiar	77
3.1. La multiplicidad y el inicio de la fuga. Los primeros pasos hacia a la política de la potencia	79
3.1.1. La diferencia deleuziana. El principio de la multiplicidad como potencia filosófica	86
3.1.2. El trabajo de la diferencia deleuziana. En búsqueda de Spinoza y las afecciones de los cuerpos potentes	91
3.2. El sujeto y el concepto como cuerpos en contacto desde la multiplicidad deleuziana. La potencia como un ejercicio de vínculos y conexiones	95
3.2.1. Las <i>hecceidades</i> como diferentes tipos de cuerpos. El concepto, el arte, la vida y el pensamiento desde más allá del acto (idea-esencia)	100

3.2.2. El sujeto y la diferencia. El sujeto como cuerpo y los fundamentos de una política de la potencia	106
3.3. Pensando la política de la potencia desde la vida. El cuerpo según Deleuze como ejercicio del poder	118
3.3.1. El cuerpo y la potencia de lo indiferenciado	129
3.3.2. Micropolítica y revolución desde el cuerpo y la vida	136
4. Cudas. Notas finales para un pensamiento de la potencia.....	144
4.1. La potencia de lo indiferenciado	144
4.2. La política de la potencia.....	154
4.3. El cuerpo, la comunidad y la intimidad	164
Corolario a una propuesta político-filosófica	184
Bibliografía primaria	192
Bibliografía secundaria	194

I. Introducción

Bastante se ha hablado de aquellas fatídicas sociedades posmodernas en las que impera el desencanto y la desolación. Sociedades en las que aparentemente no existe ya discurso lo suficientemente fuerte y eficiente como para paliar las convulsiones que el contexto sociopolítico actual trae aparejadas. El asunto de la vida como aspecto filosófico desencarnado de sus propias cuencas por los terrores de las guerras o el desinterés de un neoliberalismo voraz ha llevado al límite al pensamiento en múltiples ocasiones –y esta no es la excepción. La idea de una filosofía enraizada en la vida, en esa *zoé*, como estrato más básico de la materia orgánica que ha permitido a los individuos llegar a formas cada vez más complejas de organización social, hasta culminar en el *zoon politikon* que somos hoy, se volvió el campo de lucha de múltiples épocas, y todas tienen algo en común: la reflexión sobre la vida vuelve a los escenarios cuando está amenazada por algún elemento interno o externo (la ironía está en que nunca hemos dejado de reflexionar sobre ella, dándonos una pista de cuántas veces la idea de vida ha estado en riesgo de ser ultimada). Se trata, pues, de considerar cómo habitar (de hábito, también) el mundo de una manera verdaderamente distinta, pero, sobre todo: nuestra.

Es en ese sentido que el presente texto tiene un propósito honesto y sencillo, hacer de la vida un motivo para enlazar el discurso sobre dos conceptos clave en la historia de la filosofía a la luz de un desarrollo político y ético. Espacio en el que los conceptos aristotélicos de *acto* y *potencia*, *energeia* y *dynamis* (quizá, *zoé* y *bíos*), hagan su legítima resonancia en lo tocante a la manera en que configuramos nuestra existencia al día de hoy, y en este mismo sentido cómo es que la *polis*, ese concepto a veces tan manido pero al mismo tiempo tan necesitado de revisión, es la clave para el desenvolvimiento de la principal tarea a la que está llamada a realizar la filosofía política en una actualidad tan dramática como la que habitamos.

De tal suerte que, en los siguientes párrafos, se encontrará el lector con un ejercicio de voluntad sincera, misma que mana de la necesidad por entablar un nexo tanto epistemológico como ontológico entre la filosofía y la política. Términos en apariencia antitéticos, pero absolutamente complementarios y hasta imprescindibles con miras a escudriñar con las mejores herramientas el presente contexto social que nos presenta la posmodernidad –pero de ello hablaremos más adelante desde el marco filosófico del pensador francés Gilles Deleuze-.

Aunado al aporte intelectual de autores clásicos como Aristóteles y sus esfuerzos por ir más allá del platonismo, también sin duda el pensamiento de Deleuze es capaz de darnos un panorama fiel al pensamiento contemporáneo, una zona en la que deseamos colocar este documento y las ideas de donde emana. El lector podrá dar cuenta, a lo largo de este trabajo, de la urgencia que implica el asentamiento de una auténtica relación entre filosofía y la incidencia que tiene sobre la vida, sobre todo cuando lo que está en juego no es otra cosa que nuestra propia existencia. En efecto, analizar los conceptos de *acto* y de *potencia* conlleva de manera directa un esfuerzo vital y una empresa relacionada a ver nuestra propia vida como un ejercicio que no es tierra de conquista para agentes externos. Por esa razón, este esfuerzo intelectual tenderá un nexo, no solamente teórico sino ontológico, entre la filosofía y la política, entre la reflexión y lo que podemos hacer.

Con esto en mente, era indispensable analizar la filosofía de esta manera. En este siglo, cada vida está en juego. No hace falta regresar demasiado la mirada por la historia para dar cuenta de cómo fue que el siglo XX, sus varios colores, imperando por supuesto el color rojo, como sinónimo de violencia y malestar social. Siglo en el que los diferentes movimientos estudiantiles y sociales dieron un vuelco al mundo y sentaron las bases sociopolíticas que marcarían el decurso de la percepción social en occidente.

De la misma manera que Deleuze expone en sus textos, el lector está en todo derecho de preguntarse cuál es entonces la pertinencia de recuperar los aspectos de la filosofía aristotélica en el marco de la contemporaneidad y la respuesta se halla, por

un lado, en la atemporalidad de estos conceptos que permiten reactualizar y recuperar la realidad, no sólo epistemológica sino ontológicamente, para llevar a la praxis nociones expuestas ya desde la antigua Grecia con las que, aunado a la propuesta de pensadores contemporáneos como Deleuze y Agamben, se pueda arribar a una nueva forma de hacer la política, dando movimiento a la ontología griega de la substancia y sus conceptos mediante el proceso dialéctico del pensamiento con la intención de arribar a una *política de lo posible*. Por otro lado, también lo están al reflexionar en cómo la contemporaneidad es, realmente, resultado de una consolidación de presupuestos de estos dos conceptos. En efecto, como veremos más adelante, no hay siglo XXI sin la incomprendida idea de acto y la poco analizada noción de la potencia. Así, es la presuposición de lo que estos dos conceptos envuelven lo que nos hace preguntar cuán seguros estamos de saber cuáles implicaciones tienen estos dos conceptos, tanto en la vida como en la realidad.

Con esto, habría que preguntarse de nueva cuenta los resultados de toda la vorágine de fuerzas y vectores interconectados en el marco de la década de los sesenta, cuyo contexto internacional mostraba a manera de caleidoscopio escenas variopintas, pero no exentas de violencia y coerción, con eventos como lo fue la invasión a Checoslovaquia por parte de las tropas del pacto de Varsovia, cuyos carros de combate invadieron las calles de Praga; enfrentamientos estudiantiles en latitudes como México, cuyo 2 de Octubre fue el equivalente latinoamericano del mayo francés; más movimientos sociales en Italia, España, Países bajos y Alemania buscando un cambio y una revolución que deconstruyera la antigua estructura política cuyas jerarquías, costumbres y leyes se hallaban en decadencia. Pero, sobre todo, habrá que preguntarse cómo inciden en nosotros y en las horas que vivimos en nuestros días.

A lo largo del trabajo de investigación que aquí presentamos deseamos encontrar senderos diferentes que apelen al movimiento y la rebeldía, pero no a la manera que ya conocemos o que nos han permitido conocer, asumiendo que ser rebelde se comprende como la posición antitética hegeliana de una tesis. No es ese

el sentido de este texto. En todo caso, deseamos investigar cómo la vida misma puede ser la rebeldía, pues es esta misma condición la que está en juego. Esperamos dar a conocer cómo y de qué manera es esta última la expresión de potencia pura, la nueva forma de establecer eslabones semióticos y semánticos en lo que respecta a la praxis política.

Por todo lo anterior, en los primeros capítulos (primero y segundo) abordaremos la importancia de filosofar la diferencia y no la identidad. De romper con las antiguas prácticas reflexivas que nos muestran constelaciones extremadamente familiares de acto y potencia, y cuyo efecto en el mundo parecen extremadamente normalizados y obvios. No obstante, nos esforzaremos por establecer cómo es la tradición quien establece esta percepción y no los autores de estos conceptos.

Veremos la importancia de analizar estas nociones para instaurar un vínculo que nos permita comprender cómo es posible crear otras formas de organización social; haremos también un repaso de conceptos no menos importantes como lo son *bios* y *zoé*, toda vez que resultan ser el sustrato básico para la comprensión organizativa de formas de vida más complejas, pero, también, de aquello que es *la polis*. No existe una organización política cuyo sustento no sea establecer cómo se organizará la vida misma dentro de sus confines.

Más adelante en el Capítulo 3, de la mano del filósofo Gilles Deleuze y su obra, ahondaremos en la noción de *multiplicidad*. Daremos cuenta de cómo la filosofía *per se* tiene en su núcleo la compleja tarea de crear y recrear conceptos, tesis netamente deleuzeana. Razón por la que el concepto en sí mismo es ya una multiplicidad que opera en diferentes niveles del pensamiento, pero también del arte, de la literatura, de la ciencia y de todo aquello que en potencia se encuentra sobre el lienzo de la existencia. Este lienzo expone las diversas formas, matices, colores y texturas de un fondo potente y nunca definido, es decir, absolutamente indeterminado. Esta relación nos permitirá exponer la conexión que va de la idea aristotélica previa a las consecuencias contemporáneas de una sociedad jerárquicamente organizada en torno a reflexiones filosóficas presupuestas.

No obviaremos el hecho de que Deleuze retoma de Spinoza el concepto de sujeto como cuerpo y lo dota de diversas aplicaciones políticas. En este sentido, deseamos exponer cómo el cuerpo representa la potencia y el campo de posibilidades infinitas dentro de un aparato jerárquico como lo es el Estado. De tal suerte que, aunque un cuerpo puede ser esclavizado, neutralizado, jerarquizado, disminuido o simplemente privado de la posibilidad de efectuar su potencia, esto no implica su a-potencia. Spinoza, a través de Deleuze, nos permitirá conocer qué puede un cuerpo y cuáles son sus límites.

Lo que está en juego, entonces, es las formas de efectuar la existencia, toda vez que entran en escena nociones como la administración de las distintas instancias de la vida. Se trata pues, de una búsqueda de la resistencia biopolítica, en tanto que existe la coerción de los cuerpos, de los sujetos, toda vez que un aparato represivo les vigila y castiga en caso de ser necesario para la perpetuación de los fines establecidos de antemano por dicha maquinaria opresora.

Justamente el *quid* de nuestro trabajo de investigación consiste en revisar si es posible una política que sea reaccionaria a las diversas formas de nulificación de la potencia de los cuerpos y de la vida, una política en la que la composición no jerárquica, la indeterminación de los cuerpos, la indefinición de los sujetos sea justamente la que prepondere por sobre la política de la identidad. Definitivamente esto último, el vivir en las periferias pone en jaque toda la estructura del poder tal y como la conocemos hasta ahora, pero ¿de qué manera lo hace?

Revisaremos también lo fructífero que puede resultar este enfoque divergente en la manera de habitar la *polis*, y de cómo la indefinición de los cuerpos y de los sujetos, ante esa imposibilidad de adquirir una única forma y ante la resistencia a que se acaparen las más íntimas instancias de lo humano como lo es el deseo mismo, son las características principales de lo que llamaremos: la *potencia de la impotencia*. Concepto clave que desarrollaremos más adelante en el texto.

Estamos convencidos de que la filosofía y, por tanto, el discurso que ésta es capaz de esgrimir, está dentro y fuera de una cuestión de poderes, de movimientos y

de cambios que tienen un espacio concreto dónde resonar, un espacio tan cercano como todos y cada uno de nosotros mismos. En ese sentido, qué mejor que aprovechar el terreno fértil que el actual contexto social nos presenta, para hacer una reactualización de conceptos aristotélicos, que todavía tienen resonancia en nuestros días pero que han sido adoptados por diversas formas de pensamiento. En efecto, tanto Deleuze como Agamben algo tienen que decir sobre la idea de potencia, acto, movimiento y por supuesto, el sustrato sin el cual ninguno de los términos anteriores tiene sentido, a saber, la vida misma.

Lo importante para nosotros va más allá de la búsqueda de nuevas bases para una filosofía práctica basando la reflexión sobre la potencia de la diferencia. Esto es evidente toda vez que ésta permite desarticular la antigua imagen del pensamiento, no obstante, nuestra pretensión es también acercarnos a una crítica de aquella imagen dogmática que nos legó el platonismo respecto de cómo debemos reflexionar la vida y sus múltiples procesos. No es necesario recomenzar la filosofía, como si al hacerlo toda la realidad fuera inexorablemente arrastrada a un vórtice de cambio indetenible y sin reparos, antes bien, la intención que nos atañe está en revisar cómo, a través de estos dos conceptos en política, la realidad abarca diversas prácticas vitales que van más allá de lo que se supone en primera instancia.

La diferencia de la que nos hablaba Deleuze es justamente la ruptura de una continuidad hasta ahora ejercida; o, mejor dicho, de la idea de una comunidad sostenida en la continuidad. Se trata de la búsqueda de aquello que se encuentra en germen, en una suerte de lienzo de posibilidades desconocidas. La diferencia es, pues, uno de los elementos imprescindibles para poder articular una filosofía que considere la potencia como elemento ontológico primordial. Condición *sine qua non* se puede iniciar ninguna ontología, epistemología, ni mucho menos una ética o política.

Es por ello que hacer a un lado el esencialismo, el formalismo y el sustancialismo es la tarea que el lector encontrará a lo largo de las siguientes páginas a propósito del derrumbamiento de los monolitos platónicos. Se trata de arribar a una

haecceidad como aquel principio de individuación que aparece al encuentro de un cuerpo, un fenómeno, o un hecho entrecruzado por múltiples vectores que lo definen por sus vibraciones y no por su esencia. Es la búsqueda de la definición a partir de las relaciones que se circunscriben en términos de movimiento, velocidad, longitud y en una palabra de la potencia que erige el fenómeno en sí mismo.

No tenemos que olvidar que la propuesta que aquí deseamos soportar no implica asumir que cada uno de nosotros estará absorto, resguardado, estático y frío en un rincón de un hogar, de un edificio escolar o uno del gobierno, en un parque urbano o en una autopista, nada de eso; la reflexión no es sistemáticamente individual, el conflicto tampoco es exclusivamente interno, que la filosofía se hace solamente en un escritorio y que necesita únicamente de coloquios o versos sofisticados no es una aporía; antes bien, en este texto la filosofía política cuenta con la suprema característica de buscar estar en consideración de otros cuerpos, de comunidades, de afecciones y afectos, de integrantes diversos y poco normales, porque todos ellos son parte del pensamiento de una ciudad-comunidad o *polis*. Competerá al lector dar su voto aprobatorio de una práctica viable o si no lo es. Y nuestro trabajo aboga por esa condición. No es mi cuerpo aislado, no es el cuerpo del otro a la distancia, sino el contacto entre los dos. Sin embargo, para ello, primero hay que hacer un recorrido sobre la idea de cuerpo.

De allí que la importancia del sujeto como ente corpóreo es también un acto de resistencia, pues el uso y disposición del cuerpo dentro de la *polis* nos lleva a pensar en las prácticas y en cómo éstas se normalizan y aceptan dentro de un aparato político o, por el contrario, se clasifican y rechazan como prácticas “anormales” y resultan repudiadas por el mismo aparato político. Es por ello que revisaremos la afirmación que señala que no hay nada más filosófico que la manera en que se usan los cuerpos. Una parte de este texto está en la búsqueda por la recuperación de la potencia del cuerpo implícita en él. De esto hablaremos en la última sección de nuestro documento ya que también es una búsqueda emprendida por el filósofo italiano Giorgio Agamben. Será con él con quien andemos esta última parte del trayecto para poder

Finalmente, en el último apartado, en ese esfuerzo por practicar una política que no se reduce a partidismos, instituciones, o movimientos sociales televisados, queremos hacer una breve propuesta que emane del movimiento (*kýnesis*) y se establezca como aliada de la búsqueda de puntos de fuga para los cuerpos. Andaremos de la mano de Aristóteles, Deleuze, Spinoza, en algunos momentos de Foucault, y de Agamben para conocer cómo el cuerpo es la propuesta política por excelencia sin la necesidad de someterlo a los designios de colectivos, partidos o sindicatos.

La intención, estimado lector, es que nuestro análisis de los diferentes conceptos preponderantemente aristotélicos y deleuzeanos que hemos revisado, con la única finalidad de tender puentes epistemológicos, pero, sobre todo, ontológicos hacia una *política de la potencia*, nos permita hablar de nuestros cuerpos en espacios de contacto ideológico, físico o político para que, algún día, este documento sea un eslabón hacia una reflexión pura de la potencia desde nuestra propia condición existencial en el pensamiento filosófico. Te extendo la invitación.

1. La contemporaneidad

« *Maintenant je suis captif. Mon corps est aux fers dans un cachot, mon esprit est en prison dans une idée. Une horrible, une sanglante, une implacable idée ! Je n'ai plus qu'une pensée, qu'une conviction, qu'une certitude : condamné à mort !* »
-Victor Hugo, *Le Dernier Jour d'un condamné*.

1.1. 1968

La filosofía implica pensar no aquello que es, sino aquello que no es como es.
-A. Badiou

Este texto comienza en 1968 y termina en 2015. Inicia en un deseo de libertad y de cambio –ambos tan comunes en cada revolución y movilización social-, y como tal, termina en una incertidumbre. Toda búsqueda deja rastros, toda fluctuación deja indicios, marcas que se dejan en el camino y que son del mismo aroma que el de México, Argentina o Francia de esa década de los sesenta que nos narra Paz en su texto *El laberinto de la soledad* o con ese aire que es un precedente que aparece en *La región más transparente*; las imágenes de *La hora de los hornos* de Pino Solanas y Octavio Gettino; o el detonante de la Universidad de Nanterre cuyo ruido resuena en ese barrio obrero. Culmina, amargamente, el rastro con un hedor en Tlatelolco o en París; fragancias que nos recuerdan sutilezas decepcionantes, traiciones gubernamentales y sangre cuajada con pólvora para unos, y decepciones culturales o cambios inesperados en los gabinetes de François Mitterrand para otros; en fin, este texto comienza en una revolución y desea culminar en una; la pregunta es si logrará su cometido.

Y de la mano de la historia, recordamos que durante la década de los sesenta y setenta, los movimientos sociales y estudiantiles tenían la intención de generar un nuevo orden social, por eso nuestro texto tiene ahí su punto de partida, porque la

búsqueda de dicho propósito en la actualidad sigue siendo tan necesario como hace medio siglo. Si la duda nos asalta, en la caldera de ignición de dichos movimientos, estaban funcionando como algunas piezas que complementaban los movimientos y las luchas, una cabalgata de un Nietzsche a la escena filosófica que colocaba en jaque a un Kant y a un Hegel; una revisión lingüística del mundo más allá de Wittgenstein y dejando entrar en escena a Emile Benveniste; un examen a la primera y segunda guerra mundial que Adorno y Horkheimer colocaban como el epicentro de la pérdida occidental del proyecto social-filosófico imperante hasta el momento; o la consideración científica a ultranza como medio ulterior de pensamiento socio-filosófico que parece imponerse en cada arista de la actividad humana, todo eso era la arremetida que venía a la par de los movimientos del 68. Así se erguía la antesala para un mundo que estaba entrando en una etapa de conflicto entre dos severos monstruos ávidos de repartirse los límites geográficos y humanos por la mitad, aunque de dicho conflicto quedaría sólo uno en pie, como diría F. Fukuyama.

Con esos antecedentes, la actualidad tiene fragancia de juventud y pérdida, de desolación y uno que otro atisbo de necesidad arraigada en lo que queda de la ilustración; su aroma se desenvuelve en las salas de juicios de Núremberg, o los *lobbies* de las plutocracias más crueles consolidadas por la salida de Gorbachov del *politburó* hace casi ya 30 años. ¿Cómo no iba a necesitar el mundo aire fresco después del aroma de la pólvora y los cadáveres de una guerra con tintes de elocuencia, lógica y obligatoriedad; de arte y de literatura en conflicto por lo que sucedía en un proyecto infalible? Era el cambio o la muerte, no había más. Ése es el problema: el cambio del ahora. Un ahora que no es nuestro, sino que es un hoy de hace casi 50 años.

Pensemos, leyendo a Michel Foucault, José Pardo, Giorgio Agamben, Alaiian Badiou o el mismo Zizek, la actualidad de 1968 y uno se podrá dar cuenta del sahumero que recorría las calles de la filosofía del siglo XX: la amarga reflexión de los vestigios que quedaban después de Auschwitz, del franquismo, de la caída de la razón, del abandono del hombre a sí mismo, en fin, el pensamiento de la posguerra

tan bien conocido por la Historia de la Filosofía. Pero esa misma historia no hace más que ver incesantemente y con fríos e inmutables ojos el paso de las épocas y los pensadores; muda, impávida, necia y fría ante los desesperados esfuerzos de búsqueda de respuestas de cualquier pensador que tenga la fortuna de vivir algunos de dichos cataclismos, la historia mantiene su guardia ancestral: dar cuenta de lo que sucede y se piensa, pero jamás brindar ruido alguno que guíe en alguna dirección distinta su desenvolvimiento –¿por eso mismo las Moiras eran ciegas: ciegas a sí mismas?–: una venda cubre los ojos de la historia de la misma manera que los ojos de la justicia están cubiertos en muchos países sin saber, irónicamente, que la venda la colocó Dantón en el periodo posterior a la toma de La Bastilla como una mofa a los pésimos sistemas de impartición de justicia.

La historia tiene ese efecto: hacernos creer que algo ha sido superado, fruto que podría parecernos que esos embates nos han quedado atrás y que hemos inaugurado una nueva etapa social en términos de relaciones político-sociales vistas al amparo de la filosofía; empero, algo nos dice que nada dista más de la verdad. Estamos tan sumergidos, todavía, en las cuestiones de la década de los sesenta, que pareciera que fueron superadas hace mucho tiempo ya, aunque, en realidad, simplemente nos hemos vuelto menos sensibles a las mismas: de la misma forma que el rostro de un boxeador ha perdido la sensibilidad de tantos *jabs* del contrincante, nosotros nos hemos vuelto menos perceptivos de los impactos que nos llegan de la realidad político-social derivada de las décadas anteriores. El terror, la hambruna o el riesgo constante de una detonación nuclear, es una costumbre llevadera; ya no es el típico escalofrío de la pobreza o de la inmigración desde la perspectiva del Estado, es un miedo tan cercano que respira en nuestras nuca que hemos pensado que siempre estuvo ahí, que es tan familiar como pernoctar después del ocaso. ¡¿Pero qué actualidad tan siniestra es ésta?! Es por ello que considerar como una tarea filosófica la reflexión del hoy, de la política y de la relación entre las personas en una contemporaneidad tan aciaga como ésta es motivo suficiente para redactar algunas líneas en este documento o leer a algunos nuevos autores.

Con ese afán, mencionamos autores a los cuales su condición cotidiana y actual les parece todavía una situación filosofía que debe ser pensada de manera indispensable: ¡nada más problemático e incitante a la reflexión que el hoy! Pero ese <<hoy>> cuenta con un hilado de fondo que lo convierte en la tarea filosófica más complicada por excelencia. Referido a su manera, los autores con los que entablaremos una charla han mencionado el asunto de la actualidad y política filosófica contemporánea con algunas coincidencias bastante atractivas, pero también cuenta con distancias interesantes. Sin embargo, todas y cada una de éstas no dejan de ser substanciales por el impacto en la cotidianidad filosófica ya sea en términos ontológicos, políticos, culturales, o simplemente, vitales.

El ahora como tema filosófico, es un asunto que se discute con amplio interés en diversas latitudes, no obstante, una vez más es en Francia donde mucho se ha dicho sobre dicha cuestión en las últimas décadas. Coloquemos como ejemplo al filósofo francés Alain Badiou quien, de manera bastante concreta, busca determinar lo qué es la cuestión de la filosofía en el hoy:

... podemos resumir las tareas de la filosofía según las situaciones filosóficas: -Aclarar las posibilidades de la elección fundamentales del pensamiento. Esa elección es siempre, en última instancia (como hubiera dicho Althusser), la elección entre lo interesado y lo desinteresado. -Aclarar la distancia entre el pensamiento y el poder, entre las verdades y el Estado; medir esa distancia y saber si es o no posible salvarla. Tratar sobre la elección, la distancia y la excepción: tales son las tres grandes tareas de la filosofía, al menos si se quiere que esta tenga un valor para la vida y sea algo más que una disciplina académica. (Badiou et al, 2011: 21)

Con esas tres precisiones, el filósofo francés coloca el ahora como una reflexión filosófica en tres vías, tres vertientes importantes que aún hoy sostienen su validez a la par de otras tantas que conforman el cosmos filosófico que conocemos. Para Badiou, la filosofía realiza su viaje por tres medios muy específicos: establecer las posibilidades de la elección del pensamiento, establecer qué es y qué no es propiamente filosófico, aunque tenga todas las indumentarias que presumiblemente

lo avalan, y por último, discernir lo que es pensamiento y lo que es, simplemente, ejercicio del poder en su expresión natural. Pero estas tres vertientes, cabe destacar, serán relevantes sí y sólo sí llegan a serlo para la vida de las personas.

Sin duda, no faltarán las voces que apelen a propósitos más amplios y más específicos de la filosofía; harán de la misma, una panacea, un ejercicio académico, poético, sintáctico, lógico, artístico, o demás posibilidades que se le atribuyen desde hace siglos, pero es que ninguna está por encima de la otra, los mismos Deleuze y Guattari lo reconocía en *¿Qué es la filosofía?*: todo es filosófico. Así que apelar a una y exclusiva definición sin considerar alguna otra, trae consigo riesgos de diversa índole. Y entre todos ellos quizá el más preocupante está en el dar muerte al pensamiento mismo porque parecería que es necesario descartar a los otros pensamientos si es que no están de acuerdo con algún otro, o simplemente se le desecha por ser incapaces de comprender alguna de sus partes. No obstante, hay que tener cuidado en tratar de abarcar mucho más de lo que se puede analizar porque, desde las consideraciones de Badiou, nada hay más mediocre que hacernos pasar por el famoso *todólogo*. Ese adjetivo calificativo tan apreciado por muchos no es otra cosa que el afán por imponer un discurso desde un único ángulo con la intención de hacer destacar a algunos sobre otros para reivindicar discusiones que no necesariamente son necesarias, útiles o filosóficas. Considerar que un ámbito es mejor que el otro para poder tener siempre la razón y desechar cualquier adversario de tal idea sea cual sea el ámbito (no olvidemos las discusiones donde se trataba de instaurar únicamente la visión científica por sobre la mítica, o recientemente, la artística por sobre la mecánica). Por ello, el Badiou consideraba que:

[...] creo que debemos liberarnos de la falsa representación de que la filosofía puede hablar de todo. Esa representación forma parte de la figura del filósofo televisivo que habla sobre problemas sociales, sobre problemas relativos a los sucesos de actualidad... ¿Por qué es falsa esa representación? Porque filósofo es aquel que crea sus propios problemas, aquel que inventa problemas, y no aquel al cual la televisión puede preguntarle todas las noches su opinión sobre los sucesos del día. Un

verdadero filósofo decide por sí mismo qué problemas son importantes, y propone nuevos problemas. La filosofía es, ante todo, intentar nuevos problemas. (Badiou et al, 2011: 13).

Si la filosofía es considerar la relevancia de ciertos problemas y, también, saber plantear nuevos, entonces nada hay más concreto que establecer la problemática del sentido de la actualidad para la vida. Y ese problema engloba, también, la consideración anteriormente propuesta por Badiou. No se trata, como dice el filósofo francés, de resolver todas y cada una de las cuestiones del ahora en un programa de televisión, eso sería el ridículo. Antes bien, la intención es establecer el ahora como un nuevo y menesteroso problema, lejos de las ópticas que la política y la sociedad constantemente le instauran, y ése es el propósito de este documento. Veamos si es posible alcanzar dicha meta.

En efecto, como sostiene el autor de la cita, filosofar es una cuestión de problemas, pero éstos deben estar en consonancia con el interés o desinterés porque precisamente ahí se puede revelar el problema como tal (¿quién necesita un problema carente de pertinencia como tantos conocemos en diversas tesis, o un problema infértil cuya solución, más que artificial, no evoca el esfuerzo de la reflexión para encontrar una nueva condición del tiempo en el que uno vive sin darle coordenadas nuevas para navegar?); pero, también, una filosofía que tiene contacto con la vida real y no es sólo una cuestión de academia, es geométrica al establecer la equidistancia válida o inútil en los ámbitos donde desea establecer sus problemáticas: el arte, el conocimiento, la religión, o la política. “[La filosofía aclara] la distancia entre el pensamiento y el poder, entre las verdades y el Estado” (Badiou et al., 2011: 21). Ese nexo entre filosofía y política no nos abandonará durante todo este documento –y está de más sostener los porqués-. Curiosamente Badiou apela a que una noción de esta índole ya tiene una relación filosófica previamente establecida con la creación y la elección y, para ello, establece un puente con el pensador Gilles Deleuze.

Tal vínculo entre filósofos franceses no es mera coincidencia. Gilles Deleuze fue un precursor para las consideraciones filosóficas políticas que resuenan hoy en el

2015. Foucault ya hacía la premonición de que el pensamiento en su futuro sería de Deleuze –y para muchos, el autor de *El poder, una bestia magnífica* no se equivocaba. El por qué estamos en una contemporaneidad *deleuzeana*, por qué es un problema y qué podemos rescatar, analizar o problematizar de ella, es un asunto que está inscrito en la dislocación entre la filosofía política y la actualidad, un escenario bien claro que ya germinó en 2015 y viene desde las reflexiones filosóficas y políticas que acontecieron en 1968.

1.2. 2015

Todo filósofo ocupa ese lugar de la dislocación.

-S. Zizek

La década de los sesenta está delineada con severidad después de la Segunda Guerra mundial. Gracias a ello, básicamente, dicho periodo se convierte en terreno fructífero para la reflexión filosófica: Sartre, Foucault, Camus, Beauvoir, Heidegger, Deleuze, Husserl, etc., son referentes indiscutidos, pero más allá de los reflectores, los movimientos sociales europeos y de América Latina son también el trasfondo de la reflexión ante la actualidad que estaba, para muchos, fuera de lugar. La realidad se acomodó a estar dislocada desde esa época. Lo contemporáneo, lo cotidiano que vivían las personas de esos *ahoras*, no tenía ninguna relación con su consideración de lo que era lo que es, como diría Badiou, y por ello era momento de volver a reconstruir la realidad, o mejor dicho, de volver a crearla. Las capacidades sociales y culturales tenían suficiente capacidad de crear lo real con renovadas fuerzas permitiendo, de esa manera, el flujo de lo nuevo. Pero lograrlo no sería una empresa fácil por la misma extrañeza de la sociedad consigo misma, con su cultura, con sus actualidades y su pasado: todo estaba fuera de lugar después de 1945, después del

68, después de Berlin oriental y occidental. Y es en ese encono que, siguiendo a Badiou, el ahora y su dislocación con la sociedad y la cultura es una situación preeminentemente perteneciente a la filosofía política, a la ética, y a la ontología:

¿Qué es una situación filosófica? ¿Qué de todo lo que nos proponen las circunstancias justifica la pertinencia del examen filosófico? [...] Propongo la siguiente definición abstracta: una situación es filosófica, o “para” la filosofía, cuando impone la existencia de una relación de términos que, en general, o para la opinión establecida, no pueden tener relación. Una situación filosófica es un encuentro. Un encuentro entre dos términos esencialmente extraños, uno respecto del otro. (Badiou, 2005: 9).

¿Y qué podríamos nombrar con mayor extrañeza que el encuentro entre dos mundos que son, esencialmente, el mismo? El encuentro entre mundos es ahora el careo entre esas dos mismas facetas de una misma condición que no logra reconocerse. El esfuerzo por reconocer algo familiar en el hoy de ayer sería la narrativa del encuentro entre dos extraños entre sí: del que fueron y lo que serían; de un copretérito y un subjuntivo; de la historia y lo que venía, pero para ello no habría de otra más que re-hacer el presente. Tenemos, entre manos, una situación filosófica: acto y potencia; vida y poder.

Platón sostenía que la filosofía era un despertar, Badiou retoma esas palabras para considerar que pensar filosóficamente es romper con el sueño –pero es que no puede ser de otra manera, toda filosofía comienza con la extrañeza, con la incómoda comezón de saber que algo no está en su lugar, que algo no es lo que es, sino que tiene un reflejo que no le compete. Y en algún momento de la historia de nosotros como primates sin tanto pelo, la política funcionó como canal de posibilidades más que como herramienta de pactos neoliberales, de armas atómicas o un sedante, era tal vez una *política de lo posible*, un desesperado anhelo en 1968 cuya ausencia siempre ha sido necesaria por las múltiples ocasiones en las que no hemos podido desarrollarla (¿será por eso el pesimismo que vemos en *Leyes* con un Platón cansado de rodar por diferentes *polis* griegas sin encontrar una solución coherente a sus

ideas?). Es momento de reencontrarla si es que está todavía oculta en tantas páginas de bibliotecas y sonidos de pólvora, y si no está ahí, es momento de crearla.

En la discusión que sostiene Badiou sobre la actualidad en su texto *Filosofía del presente*, la petición se vierte de manera concreta: ya no es momento de considerar si es posible hacer una política de lo posible, es momento de que la política sea la posibilidad misma o, mejor dicho, poder poder: “Hoy, por el contrario, lo posible político debe hacer la prueba de su posibilidad. Ya no se trata de disentir con respecto a las condiciones de realización de un posible, se trata de crear lo posible mismo. Es preciso reconocer que esto sólo puede realizarse con el material de aquello que por lo general se considera absolutamente imposible. Por esta razón, la separación respecto de la aspiración del poder a lo ilimitado toma la forma de una creación pura. (Badiou, 2005: 42)”. Una política de lo posible es la única necesaria ahora, <<cambiar al mundo>> es el himno del poderlo todo y crearlo todo si es necesario. Podríamos afirmar, arriesgadamente, que cualquier otro tipo de política está de más y hasta parece efímera.

Sin embargo, una empresa de esta índole no es cuestión únicamente de gustos y de disgustos, se necesita una herramienta a la altura de las circunstancias, de la misma manera que sucedió cuando Platón presencié el choque de Atenas en la guerra del Peloponeso e hizo de la filosofía el medio más adecuado para hacer vibrar a la *polis* contra o a favor de los acontecimientos que ocurrían en el momento en ese *rendezvous* del destino de sus habitantes. Los pensadores de 1968 hicieron lo propio calibrando y nutriendo a la filosofía de la época para retumbar en ese momento y dejar las vibraciones de dichos encuentros resonando décadas más tarde. Política y filosofía son esa dupla poderosa que siempre cambia al mundo y hoy no será la excepción, como sostiene Badiou, si es que sabemos gestionar el problema:

¿Puede la filosofía acompañar esta invención? Sin ninguna duda. Y, creo yo, de dos maneras. La primera es ontológica. Hay que pensar a la vez la estabilidad a largo plazo de las disposiciones opresivas (de los Estados y de las economías) y aquello que produce una corte y abre la posibilidad de prácticas/pensamientos diferentes. Esto puede llamarse: El ser y el

acontecimiento. La segunda es lógica. Hay que pensar el alcance de las experiencias locales, de lo que aparece en el mundo, en un punto, de modo tal que se identifique en esta aparición una nueva instancia de lo universal (relativamente al mundo considerado). Esto puede llamarse Lógicas de los mundos. Por muy abstracto que su programa parezca, la filosofía puede llevar a cabo la tarea de recibir y facilitar en el plano mental las operaciones de la política situando en nuevos términos la correlación del ser, del aparecer y de “lo que está pasando”. (Badiou, 2005: 50)

En síntesis, el acompañamiento de la filosofía en una política de lo posible no es únicamente ornamental y rimbombante, más bien es de una ejecución concreta de dos vías: la ontológica, que establece un criterio concreto para saber qué es aquello que genera opresión sin vacilar ni generar un plan irremediamente fútil; y por otro lado, una cuestión lógica, que nos permita recibir y facilitar en el plano mental las operaciones de la política que ya conocemos (la política del derecho y del *status quo*) abriendo nuevos caminos de lo que es, lo que aparece y lo actual desde las latitudes que conocemos porque, hablando honestamente, existen ocasiones en que pensamos que la filosofía política habla de un mundo más allá de nuestros propios vecindarios, que está fuera de los linderos de nuestros países o estados, y todo cobra una claridad u opacidad cuando entramos en la cuenta de que aquello que se dice se supone que debería llegar a impactar en las mediaciones de donde decidimos vivir o morir. Todo ello nos da la pauta para una política de lo posible sin esperar encontrarla en un mundo de fantasía.

Sin duda, el puente que se coloca entre esta idea y las consecuencias filosóficas vitales está en el ejercicio del poder. Las reflexiones políticas, ya sean ontológicas, epistemológicas, o existenciales, demandan un análisis en torno a este ejercicio que permea en las actividades humanas. No por nada, un ateniense como Platón encumbró su filosofía analizando el contexto socio-político de su tierra una vez que las guerras del Peloponeso habían reconfigurado el escenario ateniense, y qué decir de un Aristóteles donde, en sus textos, la filosofía se instaura como la capataz de la praxis social por siglos. La Edad Media, la Modernidad, la Ilustración, y

obviamente, la contemporaneidad, tienen sus roces con esa idea. No sería aventurado comentar que la filosofía y el poder se nutren correlativamente para existir. Y es que mucho depende de la reflexión que se pueda hacer en torno a los vínculos que se desprendan de estos dos ámbitos –la vida misma, por mencionar un ejemplo, se ve inmiscuida directamente en estas consideraciones, pues no podría ser de otra manera-. Todo esfuerzo de reflexión podría ser no más que un ejercicio de visión de cómo el poder se ha infiltrado en nuestra forma de ser lo que somos.

Con dicho precedente, buscaremos encontrar una filosofía que reflexiona el poder desde la idea de la creación vital, o bien, desde una forma de existir, y ya no desde el deber como se ha venido manejando desde la postura *iuris* (jurídica e institucional) en el derecho romano. Cómo es posible este tránsito y si son viables o no estas consideraciones, será algo que buscaremos exponer en las siguientes páginas. Entonces, la única manera de establecer ese tipo de política, se encuentra en la capacidad de repensar los nexos que se dan entre política-filosofía porque los puntos de contacto son múltiples y con bastantes detalles interesantes.

¿Cómo repensar el vínculo entre una y otra cuando la historia se ha encargado de relacionarlas constantemente a través de diferentes épocas, contextos y necesidades, y por ende, parecería que su relación ha sido la que siempre hemos concebido de ellas? Una *Política* de Aristóteles, un *Leviatán* de Hobbes, un *Contrato Social* de Rousseau, etc., son el símbolo recurrente de filosofía política que viene a nuestra cabeza cuando deseamos establecer los vínculos entre una y otra área. Tendremos que ir más allá, pero, sin duda, tratar de realizar un proyecto de tal índole es más de lo que este documento tendría como propósito; no obstante, no es un ejercicio que no haya tenido destellos relevantes en otras latitudes y de diversas maneras porque, de alguna manera, existen antecedentes de esfuerzos que tratan de ir más allá pero que, por diversos motivos, no pudieron florecer. Pareciera que, simbólicamente, dicho vínculo se renueva cuando es momento de dar un giro de tuerca más a la historia de la humanidad que, de otra manera, no giraría (por más que lo señalen los pensadores de la historia) y todo parece indicar que es momento de

que esto vuelva a suceder. Los ingredientes que lo estipulan están todos sobre la mesa como ha sucedido tantas otras veces que ya conocemos, pero el más importante ya ha aparecido: una política infértil que en lugar de dar soluciones o nuevos senderos de exploración a la existencia humana se fortalece a la par que permite que el *status quo* se vuelva casi indestructible en todas las latitudes que toca, dando como resultado siempre lo mismo ante la necesidad de lo diferente. Y esto es posible porque cobra una distancia cada vez más marcada entre actualidad y filosofía.

Si Badiou explicita las condiciones que da Platón para suponer que filosofar es despertar de un sueño, dicha condición no es únicamente epistemológica como llega a aparecer en *Teeteto* sino que, también, la “teoría de las ideas” platónicas está inscrita en *República* y esta condición no es otra que un despertar social también. Es indispensable reconocer que el nacimiento de la filosofía está en paralelo al de la política; omitir un nexo de tal magnitud es tan cuestionable que casi siempre hay un motivo detrás de tal omisión. Por ello, el despertar del conocimiento es la acción en la sociedad de manera irremediable, según Platón. Una sociedad que despierta de un profundo sueño sólo puede ejercer su vigilia en la expresión política, por ende, todo filosofar es una condición de incidencia directa en la *polis* y no hacerlo de esta manera es, literalmente, no filosofar. Ergo, la relación de ahí en adelante que va desde Aristóteles hasta el mismo Wittgenstein o cualquier filósofo de la última década, siempre tendrá una conexión política – ¿o sería más correcto decir que toda política siempre es una cuestión filosófica? Sin embargo, desde otro ángulo, también existe un amplio número de filósofos que reflexionan sobre las consecuencias de este vínculo y que muchas veces dan cuenta de todos los efectos negativos de la política tradicionalmente aplicada. Decimos *política tradicional* como un referente de tal actividad con intereses usualmente referidos a las cúpulas dominantes o a los pactos estatales que privilegian la subyugación del otro antes que la resolución de un ahora asfixiante, en fin, una política de parlamentos, pólvora, tonfa y sangre; la idea, entonces, es una política que se distingue de la anteriormente mencionada en un

esfuerzo por concebir que otro tipo de existencia es posible en términos de la *polis*. Por eso dicho vínculo es sumamente importante.

De entre todos los filósofos que llevan a cabo dicha actividad, el autor de *Filosofía del presente* hace hincapié en uno por su interesante perspectiva sobre una posible *política de lo posible*, dicho pensador es Gilles Deleuze. Badiou se refiere a su compatriota de la siguiente manera: “Gilles Deleuze explica acertadamente que, cuando dos cosas muy diferentes [filosofía y política], muy heterogéneas, se articulan una con la otra, se encajan una dentro de la otra, se obtiene una novedad radical que no es ni una ni otra, sino el monstruoso producto de las dos. (2005: 65)”. Y no es difícil entender los motivos de dicha vinculación cuando las dos áreas que aquí buscamos empatar cumplen con esa denominación establecida por Badiou al ser, ahora, dos cosas que parecen diametralmente distintas, a tal grado, que se vinculan.

Los motivos que llevan a Badiou a mencionar al autor de *El Antiedipo* son sutiles pero concretos, por ejemplo, Deleuze es uno de esos filósofos que participó del sisma de 1968 y conoció de primera mano los movimientos sociales de la época en Europa, contaba con un estilo sumamente particular para llevar a cabo sus reflexiones filosóficas que lo distinguía del resto de la comunidad académica. Sin embargo y más allá de todo eso, Deleuze es un pensador importante porque concibe que la diferencia entre estas dos áreas permite que al implicarse la una con la otra surja, de ese nexo, una nueva conexión radicalmente nueva. La novedad del pensamiento se puede encontrar en las líneas de Gilles Deleuze, bien remarca Badiou. Por ello, si bien hemos sostenido hasta el momento que el vínculo entre una y otra está prácticamente desde el inicio de las mismas, para el autor de *Mil mesetas*, existe una distancia insalvable entre ambas que, precisamente, las vuelve el complemento ideal para emitir una nueva composición que las afecte, pero se exprese de una manera *sui generis*. Un monstruo, indica Deleuze. Dicho monstruo ilumina el mismo espacio que la política de lo posible que hemos mencionado; pero ¿cómo es posible que un monstruo nos lleve al camino de las capacidades nunca antes exploradas de la política; no debería la filosofía y la política acabar con las monstruosidades antes que generarlas; no hay

acaso suficientes ya rondando por el mundo?, ¿por qué sólo un monstruo podría ser el ejemplo de una política de la potencia? Para poder resolver dichas interrogantes es preferible dar un paso atrás para concebir qué, por qué y cómo se conformó ese monstruo deleuziano que es capaz de percibir la política de lo posible y avanzar en la propuesta que deseamos establecer.

1.3. Lo clásico como contemporaneidad

Cuando comenzamos la redacción de este documento sobre la contemporaneidad, una de las labores más titánicas que nos topamos fue la de seleccionar dónde y cómo comenzar nuestro análisis. Había muchos puntos de inicio que consideramos plausibles, algunos de ellos más actuales que otros; no obstante, dado que no hay futuro sin pasado, ni presente sin lo que fue, sabíamos que el punto de inicio debería considerar un enfoque más amplio de tal manera que no sólo miramos hacia enfrente, sino también hacia atrás. La misma historia de la filosofía nos daba diferentes señales desde donde podríamos comenzar a reflexionar: épocas clásicas, medievales o modernas, eran grandes oportunidades para que colocáramos las primeras ideas sobre los conceptos que aquí deseábamos abordar. También se consideraron como una posibilidad las posturas de diferentes pensadores que no concilian entre sí, reflexionamos en torno a la A dicotomía como una opción interesante por la abundancia de estas opciones en la historia del pensamiento filosófico, ejemplos como el de Parménides y Heráclito, Santo Tomás y Santo Agustín, o el trío Descartes, Spinoza, Leibniz, por mencionar algunos.

Sin embargo, a sabiendas de que estos puntos históricos contenían por sí mismos una relevancia específica, al mismo tiempo nos percatamos que una propuesta historicista no era necesariamente la que mejor reflejaba las intenciones que teníamos para nuestra aportación. Con esto en mente, privilegiamos un aspecto más hermenéutico dentro del pensamiento filosófico a la par de retomar un trayecto que ya habíamos comenzado años atrás, Cuando revisamos por primera ocasión el

pensamiento del filósofo francés Gilles Deleuze. En dicho texto, pudimos revisar la noción de Imagen del Pensamiento y establecimos nuestro objetivo donde nuestra intención era conocer como el pensamiento basado en identidades (ideas que tienen al ser como un reflejo directo de lo que deben ser y no lo que pueden) ha determinado momentos clave de la historia del pensamiento filosófico. Aunado a ello, buscamos una forma de conocer a la filosofía como un ejercicio que mira un horizonte diferente cuando dicha concepción es puesta en tela de juicio y reconocida en sus límites.

Así, hemos buscado expandir nuestra indagatoria de un primer objetivo más ontológico, a una derivación que conciba áreas políticas comúnmente ocupadas por la imagen del pensamiento y normalizadas por la historia de la filosofía bajo el talante de tradicionales. De esta manera, y como veremos más adelante gracias a las reflexiones de Jaeger, de los conceptos más conectados a la idea de vida y a la política es el acto y la potencia, no obstante, la historia de la filosofía nos marca que la relación de esta dupla favorece únicamente al acto por ser el sustrato idóneo para reflexionar sobre los aspectos socio-culturales que determinaban la vida de la Grecia clásica y postclásica. No obstante, como menciona Deleuze, la imagen del pensamiento efectuará movimientos necesarios para que esta concepción ontológica arribe hasta nuestros días y únicamente seamos capaces de conocer una faceta del mundo del ser, ocultando la otra de manera sistemática por no cumplir con los requerimientos que se han definido a partir de la tradición. De entre esos elementos tendremos a la política y su manera de realizarse. Así, cuando deseamos prestar atención al vínculo acto-potencia, para nosotros será preferible considerar el impacto del segundo concepto, precisamente por las dificultades que representa para el pensamiento de lo idéntico y la política tradicional por no estar dentro de los esquemas canónicos.

Llegados a este punto, las dificultades volvían a aparecer al considerar los diferentes autores desde los cuales podríamos abordar este concepto, sin embargo, fue nuestro deseo de llegar al punto medular, al origen de este vínculo, lo que nos permitió optar por el epicentro de su creación de la misma manera que sucedió con Giorgio Agamben. De esta manera, arribamos a la lucha de los megáricos contra

Aristóteles y los platónicos. Cabe mencionar que esto no implica que las reflexiones de Spinoza o Leibniz, los cuales son trascendentales a la hora de considerar este tipo de análisis, sin embargo, para nosotros es fundamental establecer como el vínculo entre este concepto de potencia y el de vida llegó a entrelazarse con el de acto, y de esta manera, reconocer dónde es posible situar una propuesta político-filosófica. Con esto en mente, el concepto de potencia nos permitiría llegar más allá de una imagen del pensamiento, pues sí estamos al tanto de cómo el vínculo de acto-potencia sustenta la *ousía*, que a su vez es la composición de las través del edificio de la política como la conocemos hasta nuestra actualidad, entonces podremos aventurarnos a buscar un horizonte fuera de la tranquilidad de lo idéntico.

Como más adelante analizaremos con Agamben, la fructífera relación que permiten los conceptos de acto y potencia desde la época clásica nos extiende la posibilidad de obtener otra perspectiva de ellos bajo la luz de la contemporaneidad, pero también gracias a la luz de los eventos políticos de los que formamos parte. Y esta condición nos permitirá conocer cómo el concepto de potencia posee diferentes manifestaciones: todas las potencias, hacen la potencia. Por esa razón es fundamental conocer nuevas maneras de ser potente. En nuestro análisis, por otro lado, podría parecer que buscamos de manera sistemática asumir que el concepto de acto es un reflejo malévolo del pensamiento, no obstante, este no es el caso. Nuestro análisis de la potencia no es un descarado ejercicio de oposición, antes bien, es un esfuerzo de reflexión entre vínculos que, de la misma manera que Agamben, busca destacar los silos que se conectan con la contemporaneidad en la que estamos localizados, y esto no es posible únicamente cargándonos hacia un concepto, antes bien, la intención es reconocer cómo existen espacios de unión entre ambos referentes.

Dicho todo lo anterior, nuestro análisis comienza con Aristóteles porque es la génesis de un vínculo filosófico que reconoce transiciones discretas e indiscretas entre conceptos. Será su pensamiento geométrico el que nos guíe en un primer principio para después cuestionar si los referentes que ha establecido son filosóficamente

pertinentes toda vez que conozcamos de qué manera se instituyó la discusión entre escuelas griegas que dio parte a los conceptos de acto y potencia.

2. En búsqueda de la *política de lo posible*. El caso de Aristóteles como un vínculo entre conceptos opuestos *potencia* y *acto*

*Resistir al Imperio es afirmar la obra resistiendo
al elogio pretencioso y grandilocuente de su poder.
Afirmar la potente impotencia de la obra,
su frágil e implacable singularidad.*
-A. Badiou, *Filosofía del presente*.

Un análisis preciso sobre dónde comenzaría la política de lo posible está obligado a retroceder 2000 años en la historia del pensamiento, donde podemos ver el amanecer de la política occidental como la conocemos. En efecto, si vamos a hablar sobre la posible conformación de un concepto filosófico que verse sobre una política que va más allá de la noción de *acto* así como se la considera hoy en día, es necesario ir sobre los pasos de la filosofía en sus vericuetos. Es una buena idea concebir cómo, cuándo y donde, se podría partir a una nueva dirección cuando se trata de hablar de lo potente.

Este retroceso nos lleva hasta los griegos clásicos de la post época de Pericles y de las Guerras del Peloponeso, en un momento donde la configuración de lo sustantivos griegos es la métrica para la política del momento y se convertiría en un referente para la configuración de conceptos futuros de impacto social –pero, ¿es que acaso ha sido o es de otra manera?, ¿cuándo ha salido el concepto del ámbito político si su impacto directo está en ese gremio, así como lo señala la sociolingüística y que autores sostienen Pinker, Moreno Fernández, Chomsky, Benveniste o John Lipski? Sin duda, toda lingüística es política; y no hay política sin lenguaje. Curioso es que

toda lingüística conciba esto como un axioma, pero toda filosofía considere esto como una sorpresa.

Así, analizar la conformación de tales conceptos como condición filosófica es siempre necesario para la historia de la filosofía; pero, también, es requisito para concebir el porqué de los resultados que conocemos en nuestro ahora en política, ya que el proceder de esta área está necesariamente vinculada a los conceptos que se han formado y modificado en el transcurso de las existencias de las *polis* y su relación con la filosofía y la política (o aquellos que murieron en el camino del pensar). En efecto, la política puede verse como esa cuestión de aquellos términos que están vivos, tanto como los que no, contenidos en ese campo semántico de estado y vidas en contacto.

Esta idea, que puede empatarse también a la definición que Gilles Deleuze apunta en su Texto de filosofía (2011), nos permitiría seguir nuestro trayecto para establecer algunos de los senderos que jamás se anduvieron en la aventura del pensar. Es decir, pensar al concepto como tal, en sí mismo, con miras filosófico-políticas, es concebir los extremos y las lateralidades no analizadas con antelación en la historia del pensamiento por la preferencia que se le dio a una senda determinada; o en otras palabras, sería como analizar qué pudo haber sido de éste o aquel concepto si ciertas condiciones no hubieran sido establecidas forzosamente. Y es que la historia de la política, así como de la filosofía, es el registro de cómo se han ido conformando y encarnando los conceptos configurados semánticamente para guiar la existencia de la *polis* (¿sería aventurado sostener que la historia del pensamiento es el rastreo bélico de la conformación de los conceptos y sus pugnas entre sí hasta nuestra existencia?). Asimismo, pensar en el concepto de *política* también es la posibilidad de echar un vistazo a sus vecindades conceptuales. Es la política y compañía. Pero, en esta ocasión, es preciso no andar el trayecto que ya se ha realizado, en todo caso, daremos pertinencia a otras nociones e ideas con las cuales podrían hacerse puentes para dar como resultado nuevas concepciones del mismo concepto que, hasta ahora, no han sido desarrolladas o aceptadas. Por ello, hacer filosofía es, como diría Deleuze,

navegar en los conceptos y sus zonas de vecindad con todo y las consecuencias que implica. Navegar entre contactos.

Estos contactos establecen, a su vez, otros más y generan vínculos con otros tantos más de otras áreas y se establece, a la manera de Deleuze, una serie de relaciones tan interesantes y diversas que conforman por sí mismas otro elemento de estudio. Sin embargo, en dichas redes las conexiones no son necesariamente, paralelas o equidistantes entre sí, sino, más bien, son estas relaciones de cierto tipo, un tipo que no siempre se habrían podido concebir de no ser por el rastreo poco ortodoxo que se llevó a cabo.

El análisis que efectúa Deleuze, no tendría sentido para este texto ni para nosotros, sino lo colocáramos bajo la misma óptica que Foucault (2013) señaló en su entrevista con Manuel Osorio, en Madrid de 1977. Ahí, de manera precisa y sin complicaciones innecesarias, establece cómo la filosofía contemporánea comienza una aventura sin paragon aludiendo a esos aspectos cotidianos de la existencia que, usualmente, eran relegados a los archiveros de la burocracia o a los olvidos generalizados de una sociedad sin utopías válidas. No es una coincidencia que la *Historia de la locura* sea un reflejo de cómo la filosofía comenzaba a prestar atención a esos aspectos de la existencia y sus relaciones con todo lo que le es propio y ajeno. Los vínculos del día a día, los intercambios entre lo que uno establece y lo que se desvanece, los cambios de etapa y momento al siguiente, en fin, lo que cada individuo establece para poder estar en el mundo es, como bien establece Foucault, de la más necesaria atención filosófica. Irónicamente, como buen evento filosófico, es cuando acontece la distancia entre estos eventos y el análisis y la reflexión cuando pueden ser considerados dentro del ámbito del pensar. Sólo cuando se está fuera, se ve el interior. Es por ello que la vida se coloca en la contemporaneidad como uno de los ámbitos filosóficos supremos... Aunque cabría preguntarse si alguna vez dejó realmente de tener ese estatus.

Con lo anterior en mente, no es de extrañar que una filosofía que considera la vida misma tendrá que prestar atención al ámbito de la política. Si en líneas anteriores

mencionamos que quizá este concepto en verdad nunca perdió su lugar en el pensamiento filosófico, lo atribuimos a que detrás de otras múltiples reflexiones de diversos autores, cuya elocuencia y genialidad se enmarca en diversas épocas, se encuentra un trasfondo único y elemental, un aspecto insoslayable de todo análisis, esto es, la vida misma.

La vida es ese gran motor inmóvil que todo motiva y que no es movido, ese elemento que, si se ausenta, sustrae toda posibilidad ulterior de proseguir un estudio. Esto es verificable en las primeras obras filosóficas realizadas bajo tratados. Pensemos en un Platón y su esfuerzo por mantener la existencia ateniense intacta después de las guerra contra los espartanos, y por vivir de acuerdo con un canon no impuesto dentro de la ciudad que siempre habitó. No es de extrañar que donde comienza la filosofía, la *polis*, también esté de por medio como sustrato, la idea de *vida*.

Así, podemos llegar a reflexionar si estas dos ideas siempre están vinculadas o si carecen de familiaridad más allá de la que nosotros podamos otorgarles. Este epicentro detona los movimientos y reflexiones posteriores que el autor realiza tanto en su obra como en la nuestra, y es significativo que sea así porque el uno lleva al otro: no hay *polis* sin vida, pero ¿sólo la vida se desarrolla en la *polis*? Veamos cómo se imbrican y por qué es importante. Agamben, filósofo italiano, nos expone la siguiente reflexión en torno a la idea de vida y el vínculo con la ciudad, donde uno de los puntos con mayor relevancia está en cómo el génesis de la palabra vida en nuestra cultura, carece de definición como tal, y bajo ese principio, todo aquello que no puede ser definido pasa a ser incesantemente articulado o dividido: “Es importante observar que Aristóteles no define en modo alguno qué es la vida: se limita a descomponerla a partir del aislamiento de la función nutritiva, para después proceder a rearticularla en una serie de potencias o facultades distintas y correlacionadas (nutrición, sensación, pensamiento).” (Agamben, 2005: 26, 27).

Es así, usando las mismas palabras de Agamben, como la cultura occidental no sabe bien a bien qué es la vida; y quizá, a la manera de Foucault, ha aprendido a acercarse a ella en la contemporaneidad buscando su análisis en espacios de taxidermia, o mejor dicho, lugares donde se pueda ejercer cierto control sobre la existencia de los seres vivos. Por ello, hay un esfuerzo continuo de dominarla de diversas maneras, al contrario, con diferentes mecanismos y en múltiples lapsos de la vida del ser humano (aunque, realmente, acontece en todas). Y es esa manía de hacerlo, ese incesante esfuerzo por llevarlo a cabo de tantas maneras y con tanto énfasis, motivo suficiente para sospechar qué es lo que se esconde detrás de tantos caprichos, estrategias y mecánicas. La relevancia de la empresa es única porque está en juego un espacio sin determinación que busca ser acoplado por diversos elementos y sistemas, y así como Deleuze comienza su texto *Diferencia y Repetición*, los análisis filosóficos muchas veces comienzan como un *thriller* o una escena de un crimen: indagando por qué se está cometiendo un delito. Pareciera, entonces, que vamos tras los pasos de una fechoría de amplias magnitudes cuyos implicados somos nosotros mismos y lo que han hecho con algo que nos pertenecía.

Significativamente, continua la cita (aunque también es un antecedente que se hará presente en tantos otros trabajos), uno de los momentos más notables en los que se realiza el esfuerzo por determinar qué es la vida, es con Aristóteles cuya intención, expresa Agamben, se centran en analizar (descomponerla únicamente en funciones) y sintetizarla de nuevo en otras partes nuevas como las actividades de nutrir, sentir o pensar; pero cada una de las anteriores explica, sutilmente, cómo es la vida, mas no qué es; por ello, un ejercicio así regresa a remarcar el punto de Agamben sobre la carencia de una definición de dicho concepto. Quizá las posteriores definiciones pululen en la contemporaneidad, y habría que preguntarse los motivos de las que aparezcan porque ninguna definición es inocente o autónoma –como si no tuviera un uso ulterior-; sin embargo, carecer de dicha definición en esa época permitió instaurar diversos controles sobre la misma que rindieron frutos.

Centremos nuestra atención un momento en la práctica ausencia de la definición. Si bien pudo haberse sustituido la noción de vida en diferentes momentos de la historia por algo conveniente a un sinfín de propósitos, parece algo sorprendente que este vacío haya permanecido por tanto tiempo y pasado desapercibido por tantas personas. Esta ausencia pareciera encajar apropiadamente con un ritmo de política que hace patente lo que es la vida mientras lo oculta. En efecto, siempre se intuye lo que este concepto implica y los alcances que tiene, sin embargo, al momento de establecer lo que es, se fuga la idea misma y pasa al campo del desconocimiento, de los rumores y de la oportunidad. Todo lo que conlleva esta idea parece sepultar la noción de lo vital debajo de múltiples capas. Con esto en mente, sería fácil para cualquier interesado en controlarla, alinear sus intereses con un supuesto y convencer a los demás de un proyecto cuyos objetivos no están patentes por carecer del punto medular de origen, es decir, la definición de vida.

Aun así, la política y su subsecuente ejercicio del poder, encontraron en este vacío la oportunidad perfecta para definir el ritmo político que estaba siempre por venir e instaurarse en nosotros tanto en occidente como en lo que las instituciones desean. Una indeterminación importantísima que, de alguna manera, todavía resuena en nuestros días.

Pero, volviendo a la obra aristotélica, la edificación conceptual del concepto *vida* alcanzó otro nivel, aunque ya no de la mano de la filosofía, sino de manera semántica. La única aproximación posible para Aristóteles (y después para Agamben) de la definición de *vida* fue la exposición que daba el idioma griego *per se* de la época que, con el estagirita, pasó a concretizarse en un término filosófico para, después, devenir político y, por qué no, jurídico. La lengua fue el espacio donde la escena del crimen comenzó a fraguarse. La exposición la hace de la siguiente manera el autor italiano cuando señala cómo los griegos de la época anterior a Pericles, no disponían de un único término para expresar lo que nosotros consideramos como la noción de *vida*.

Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres, o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bíos theorétikós*) de la vida de placer (*bíos apolaustikós*) y de la vida política (*bíos politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zoé* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular. (Agamben, 1998: 9)

Según Agamben, la vida está simplemente en contemplación, en un presupuesto indefinido cuyo principal atributo es carecer de una idea clara para, consecuentemente, buscar su articulación, segmentación y control mediante situaciones concretas por medio de agentes externos; o bien, sólo se le considera como un distintivo útil entre acontecimientos socio-mecánicos específicamente determinados que conllevan cierta oposición para aparentar su distinción –aunque, de fondo, una sola vida es la que se yergue, pero más adelante explicaremos, de la mano de Agamben, por qué existe sólo una-. Dicho en otros términos, la segmentación del concepto es una cuestión, más que accidental, intencional, para así poder echar mano de diferentes formas de ella. A la inversa, sería más difícil echar mano de ella. En política, puede concebirse que todas las nociones disponibles sobre este concepto son tan diferentes entre sí que se vuelven antagónicas *per se*, ocasionando espacios o vacíos entre cada definición que son aprovechados por diferentes áreas del conocimiento o por las mismas áreas del poder político-estatal. No saber qué es la vida facilita su control cuando, entre todas las definiciones, quedan espacios indiferenciados que permiten a agentes externos apoderarse de esos vacíos o establecer definiciones *a fortiori*. Y es que la confusión de los conceptos, se vuelve

una oportunidad que no puede ser pasada por alto si alguien desea ser quien la domine.

En estos espacios se librarán batallas entre la filosofía y la política, entre los sujetos y los que buscan ejercer el poder, ya que quien la domine podría controlarlo todo. Que un concepto no tenga una definición desde el inicio pudo ser una casualidad, pero su posterior mantenimiento en esa condición bien puede aprovecharse como un ardid; o al contrario, la obligatoriedad de una definición tampoco podría ser una cuestión a tomarse como un pormenor. Quien define, tiene el poder; o mejor dicho, la potencia.¹

Agamben, prosiguiendo con sus investigaciones, aprovecha la conexión de ambas definiciones para dar cuenta del contexto que hay detrás de cada concepto sobre *vida* y permite reconocer los puentes al campo de la política que cada uno sostiene, todo esto sin olvidar las relaciones con distintas épocas históricas o filosóficas. En efecto, las investigaciones políticas de este filósofo no son más que el rastreo, definición, vinculación y diferenciación del concepto *bíos - zoé* heleno en eventos específicamente sociales que tienen resonancia hasta nuestros días. Y si bien esto parece una pormenorización de tales esfuerzos, la verdad es que dichas reflexiones son una puerta a concebir la vida de una manera diferente. Literalmente: la filosofía política que analiza el pensador italiano no es otra cosa que una filosofía

¹ Sin duda, éste es uno de los puntos sobre la lingüística que pasan muchas veces desapercibidos. Esta afirmación también la podemos encontrar en los estudios sobre la lengua, la semántica y la política, y existen muchos estudiosos de la lengua que han sostenido una postura semejante, o bien, han problematizado sobre dicha situación semántica y política. Desde Saussure (2011) pasando por Fernández (2012), Benveniste (2011), Alatorre (2013) o Pinker (2015), la precisión oscila entre esos dos ámbitos: establecer quién determina el valor semántico de una palabra y para qué determina como valioso dicho aporte a tal concepto. Pero eso no es todo, el espectro de aceptación del mismo concepto también influye en si los usuarios del mismo asimilan o no dicha concepción ya que, por más que un concepto trate de ser establecido, si no es usado, su ejercicio se vuelve imposible y es sustituido. Esta discusión podría ser abordada con Gilles Deleuze y su oposición a la lingüística saussureana, sin embargo, no podremos desarrollar dicha condición aquí, no obstante, cabe destacar que no es una sorpresa la última afirmación de que quien domine la configuración de una palabra, dominará sus efectos posteriores. Es por ello que debe tenerse mucho cuidado respecto a dicho punto ya que no es un evento menor. Ideas interesantes sobre estas afirmaciones se desarrollan con mayor profundidad en Benveniste 2011: 209; también, Benveniste, 2008: 47 y ss, 95 y ss, y 147 y ss.

de la vida. Dicho esto, uno comprende por qué los pasos subsecuentes en las indagaciones que propone el autor de *Homo sacer* son las cristalizaciones de lo que la vida ha sido en ese recorrido semántico indefinido ante diversas manías de controlar lo que ella es. El cómo se lleva a cabo este procedimiento es algo que podemos rastrear en las siguientes líneas y percatarnos cómo con los conceptos, que también entran en juego en las reflexiones *agambenianas* (abusando del término), es posible abrir el camino a una política del poder como nos la planteó Badiou. Veamos un par de conceptos con los que podemos comenzar este proyecto.

2.1. *Bíos* y *Zoé*. El pilar de las consideraciones filosóficas, políticas y jurídicas helenas y contemporáneas

Existen diversos ejemplos del análisis entre *bíos* y *zoé* que el filósofo italiano emplea para poder dirimir el uso y abuso de la definición de vida dentro de los diferentes actuares de la política occidental, y más aún, para dar cuenta de las condiciones contemporáneas de la misma porque sus raíces pueden ser localizadas desde Grecia donde, pudiera decirse, el proyecto político occidental fue trazado. Sin embargo, emplearemos sólo dos para dar cuenta de ello por cuestiones prácticas. Y es que, en la búsqueda de la política de lo posible, es indispensable exponer los puentes que hay entre estas definiciones para conocer sus distancias y cercanías.

El texto de *Lo abierto. El hombre y el animal* y la obra *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda* sondean la condición de los conceptos, y dicho análisis llega a dos resultados: la condición misma de la indefinición de vida por las grietas semánticas y epistemológicas (espacios que, irónicamente, pueden ser fuente de nuevas reflexiones en torno a la cuestión de la humanidad misma y su definición); por otro lado, la espantosa y abrumadora condición de la vida (incluida la del hombre) que el estado y la política occidental gestionan a partir de la usurpación de su definición considerando, únicamente, su beneficio indiscutido mientras aísla y neutraliza

cualquier otra aproximación que considera una amenaza para sus propósitos –no importa desde donde provenga dicha consideración. Para comprender mejor los impactos de cada una de estas consideraciones sobre la vida y su relación que tienen con la política de lo posible, vemos cada una por separado.

La vida como una indefinición que propicia grietas semánticas y epistemológicas es una vía que explora Agamben en *Lo abierto* con resultados muy interesantes para la condición humana. Como lo menciona el autor en la cita anterior, todo comienza con Aristóteles y su indefinición de vida, pero dicha condición, en lugar de posicionarse como infructífera y hasta absurda, propicia concebir que hay otras facetas para el mismo evento de las que se puede echar mano y hasta una salida para el mundo como lo concebimos. La pista de esta reflexión es tan breve que el filósofo italiano sólo la menciona una vez y no aparece nuevamente (quien llegó a pasarla por alto, difícilmente podrá vincular las secciones posteriores en su trabajo). Agamben nos menciona cómo, Bichat, siglos después de publicar su texto sobre investigaciones psicológicas sobre la vida y la muerte, es capaz de distinguir dos tipos de vidas. La primera la denomina *vida animal* porque tiene una relación con el mundo exterior, mientras que la *vida orgánica* no es más que una sucesión de asimilaciones de lo que se ingiere y su posterior expulsión.

Según Bichat, es como si en cada organismo superior conviviesen “dos animales”: *l’animal existant au-dedans*, cuya vida –“orgánica” en la definición de Bichat- no es más que la repetición de una serie de funciones ciegas y privadas de conciencia (circulación de la sangre, respiración, asimilación, excreción) y *l’animal vivant au-dehors*, cuya vida –la única que para Bichat merece el nombre de “animal”– se define por medio de la relación con el mundo exterior. En el hombre estos dos animales cohabitan, pero no coinciden: la vida orgánica del animal-de-adentro empieza en el feto antes de la propia-mente-animal, y, en el envejecimiento y la agonía, sobrevive a la muerte del animal-de-afuera. (Agamben, 2005: 27).

De la cita anterior, tres ideas son las que tenemos que destacar de las palabras de Agamben para establecer el vínculo entre el concepto de vida y el de política como irremediablemente simbióticos. La primera es que establece una división *a priori* de la vida misma (de igual manera que Aristóteles lo exponía: una vida dividida) pero no lo hace por preferencia sino porque ese es el punto de partida mismo: la escisión; la segunda, es la condición que permite distinguir la relación entre la vida animal de la vida orgánica, como si dicha división con tales términos no fuera puesta en duda en ningún momento. La tercera de ellas es la duplicidad de animales en cada organismo *viviente* consecuencia de esta duplicidad que es el interior y el *afuera*. Pero no podemos pensar en éste como un exterior, sino en una condición donde se nos ha planteado donde se lleva a cabo la reflexión y la vida filosófica. Cada uno de estos aspectos parecería irrelevante si no fuera porque tienen consecuencias directas con la condición de la vida y de la política. Veamos cómo cada uno de ellos arroja ciertas secuelas específicas.

La primera idea nos arroja directamente a Aristóteles, cosa que no es de extrañar porque desde ahí parte el proyecto occidental político sobre ese término al establecer la escisión entre los dos conceptos. Después, se distingue por establecer un precedente entre ciertas condiciones de la vida: uno que será bastante significativo al colocar una segmentación entre la vida orgánica (aquella que se preocupa por las asimilaciones y excreciones), y la vida animal, aquella que se relaciona con el exterior. Así, cada una termina por operar en campos muy diversos de la existencia a pesar de que parecieran pertenecer a la misma área. En efecto, la vida orgánica dista de estar en la misma línea que la vida animal, casi como si una mirara hacia adentro y otra hacia afuera y, entonces, los procesos de cada una no es posible alinearlos en la misma dirección, como un esfuerzo de darles un horizonte distinto y una percepción distante.

La segunda idea no es un asunto novedoso en el pensamiento filosófico porque, desde Demócrito y después con Aristóteles, la vida así definida tiene otros nombres pero se palpan en el mismo campo. Uno puede concebir dichas afirmaciones

en *De Anima*, cap. II, 412 a y ss. Sin embargo, lo que es destacable, no es necesariamente la referencia al punto aristotélico, antes bien, lo es que la condición vital continúe siendo una restricción de usurpación de funciones y que, significativamente, exista un marcado paralelismo entre una postura y la otra. Dicho paralelismo permite deducir, entonces, que el punto número tres es más interesante todavía ya que, en cada organismo viviente, siempre hay dos animales coexistiendo a la par. ¡Cada organismo es dos animales²; o bien, cada organismo es siempre dos vidas!

Una condición como esa establecería dos consecuencias, la primera establecería que vivir es el resultado de mantener esa separación porque su unión indicaría que la *zoé* prevalecería sobre la *bíos*, ya que la segunda no puede existir sin la primera. La segunda explicitaría que cada una de ellas implicaría establecer dos formas autónomas de vivir. Cada animal estará condenado a una visión distinta de sí mismo estableciendo, entonces, que la vida no es un todo, sino un continuo de segmentos jerarquizados o determinados según una importancia externa. Y si eso es así, entonces sólo uno estará capacitado para ver hacia afuera mientras que el otro permanecerá, por siempre, sepultado entre diversas capas de segmentos de lo que se supone que es la vida. Jamás la vida da cuenta de lo que ella es porque está impedida para verse a sí misma. Esta última conclusión sería el reflejo de la cuarta idea.

Hasta este punto no es descabellado hacer una equiparación entre una *vida orgánica* a una *zoé*, y una *vida animal* a la de *bíos*, precisamente porque cada una de esas definiciones tiene en sí el concebir las mismas funciones de uno y otro lado –

² El concepto de *animal* o *animalidad* refiere, como nos lo expone Agamben y que vale la pena aclarar para las líneas posteriores de este texto, a la condición vital que cada cuerpo posee. Es importante hacer mención que no se refiere a una zoología a la manera contemporánea, es decir, un estudio de condiciones vitales que tiene que ver con cuadrúpedos, bípedos, reptiles, insectos, etc., en todo caso, hace referencia la vida misma, a ese resabio muchas veces desapercibido pero que es capaz de realizar la vida como tal: ínfimo en descripción o en tamaño, si se quiere, indispensable y discreto para todo el pensamiento occidental. El animal no es otra cosa más que un espacio donde la vida puede llevarse a cabo.

esta acepción ya la había marcado Aristóteles en *Ética nicomáquea*-; sin embargo, gracias a Agamben y a Bichat hemos establecido la dualidad animal en todo organismo como un referente de la vida misma, pero ¿qué funciones cumplen estos conceptos en la política y por qué son tan importantes para el pensamiento de Agamben y, también, para el aristotélico? Porque es a través de los conceptos que ciertas funciones cumplen y cobran importancia sólo en la medida en que existe esa brecha entre uno y otro animal dentro de un semejante organismo: todo se pone en juego en la política contemporánea cuando se concibe la escisión vital, todo está circunscrito a cómo los conceptos sesgan la vida. Y es que dicha cesura no es un problema menor, para Agamben es el problema vital mismo porque sólo uno de esos conceptos es el que se ha procurado mantener y desarrollar desestimando al otro. Es más, se puede desestimar una noción de vida en favor de otra, como sucede en las exposiciones de Agamben en *Homo sacer*, siempre y cuando una de ellas se mantenga. Los ejemplos abundan en los textos del pensador italiano cuando echa mano de los refugiados, de los migrantes, de los vagabundos o los adversarios políticos que denuncian los abusos del poder, los infantes o los locos que, por su condición, no emiten ningún voto en las urnas o no desarrollan ni mantienen vivo al sistema capitalista actual. Así, se posiciona insalvable la contemporaneidad y, por ello, es necesario pensar la política de otra manera.

En estos casos, la brecha que se establece entre un tipo de vida y otra permite determinar características específicas a cada una, logrando determinar lo que cada una de ellas realizará y cómo habrá de hacerlo, o si es relevante mantenerla dentro de los sistemas de poder o de cualquier economía, o si es mejor procurar su desaparición desestimando su condición vital como una zoé más. En otras palabras, se está estipulando el origen, el desarrollo y el final de la vida incluso antes de que ésta acontezca o su existencia sólo si es útil a ciertos fines. Y si esto sucede, literalmente estamos ante la determinación más abrumadora que conozcamos respecto a uno de los asuntos filosóficos más emblemáticos de nuestra existencia, qué y cómo es la vida. La ambición no es poca al establecer desde el principio dichas

preguntas, pues, también, podrían responderse otras a la par sin necesidad de reflexionarlas de antemano; en efecto, no sólo se trata de determinar qué y cómo es la vida, sino cuándo es, para qué y dónde es la vida, haciendo de la política una *biopolítica* –¿y cuándo ha dejado la política de ser biopolítica?, como diría Foucault. En síntesis, se nos está determinando con antelación a todo ejercicio vital.

Así, la cesura entre un tipo de vida y otra, crea esos espacios de control vital que pueden predecir su definición y comportamiento porque las determinaciones y los fines de los mismos se llevan a cabo por otros agentes distintos a la vida: no es una nimiedad este corte. Sin embargo, aunque dicha condición podría parecer novedosa, como hemos establecido, desde Aristóteles ya se concebía su posibilidad, el cómo se lleva a cabo sus condiciones es algo que conviene revisar con mayor detenimiento.

2.1.1. La *bíos* y la *zoé* como *acto* y *potencia*. Un rastreo socio-político para la política de la contemporaneidad

Como ya he mencionado, Aristóteles ya había establecido *bíos* y *zoé* con un parámetro semejante en *Ética Nicomáquea* y en *De Anima*, aunque vale la pena mencionar que los antecedentes de estos conceptos ya están en la obra de Platón, *Filebo*, *Timeo* y *República*; pero eso no es todo, las especificaciones atómicas de Demócrito son también andamios físicos que permiten a Aristóteles redondear su noción sobre los conceptos de vida, alma, ciudad e individuo.

Así, el establecimiento de la *zoé* estaba directamente reservada para los dioses, las bestias y plantas, mientras que *bíos* era una condición que también alberga la vida contemplativa y de aquellos hombres felices que se acercaran a la filosofía y al servicio de la ciudad. Si bien Agamben habla de otras formas de vida, nosotros nos centraremos en este rubro porque nos permitirá seguir camino hasta la contemporaneidad (Agamben, 2010b: 5). Las bestias y las plantas no participarían de la vida contemplativa, de la vida verdadera, del *telos* de la vida que, para el estagirita, es ser feliz perteneciendo y sirviendo a un lugar específico en la *polis* y dedicándose

al pensamiento. Todo esto puede encontrarse en diversos capítulos de la *Ética...* de Aristóteles, específicamente en los libros I, II, IV y X. Un animal, regresando al análisis anteriormente mencionado, pertenecería siempre vedado a la verdadera existencia y a su propósito ulterior que el estagirita menciona; se perderá lo mejor de la vida; estará siempre ciego al mundo que está fuera de él, le pertenecerá esa condición de silencio y sepultura que Agamben mencionó gracias a Bichat (algo que el mismo Heidegger, en palabras de Agamben, también mencionará respecto del animal con su *Weltarmut*³); mientras que, por otro lado, el verdadero hombre, gozará de todos esos elementos si sigue las estipulaciones previstas en un *éthos* que a todos conviene. Una vez más, esa brecha entre una y otra vida se hace patente.

Hay que prestar atención en ese ejercicio de inclusión que excluye a la vida. En efecto, la ciudad, se volvió el instrumento central para relegar a la vida a su estado más elemental, pero, también para volverla a incluir dentro de la misma. Un privilegio de la *bios* sobre la *zoe* apela a que sólo una es viable que exista, mientras que la otra puede ser escondida, relegada, sometida o apoderada. Incluir la vida excluyéndola es la paradoja en la que vive y trabaja la ciudad. Occidente trabaja con la noción de que hay una existencia preferible y deseable, y todo aquello que no se le asemeje por carecer de posibilidades de dominio, ha de ser subsumida a lineamientos que asfixien su presencia. Foucault (2013), habla precisamente de esta condición empleando el concepto de *normalización*, pero abordaremos esta noción más adelante.

Toda esta segmentación vital tiene, por otro lado, un paralelo muy interesante en otra clásica reflexión metafísica de Aristóteles, el cual, a la larga, funciona como base filosófica de la articulación que señalamos, nos referimos a los conceptos de *acto* y *potencia*. Estos conceptos, tradicionalmente estudiados y reestudiados por la historia de la filosofía, son un andamiaje tan robusto y familiar que tienen todavía su marca el día de hoy. Ya sea en la forma de sinónimos y antónimos o como conceptos económicos, hablar de acto y potencia es una familiaridad y hasta un sentido común, pero ¿por qué decimos que hay un paralelismo entre estas dos nociones, los

³ Cf. Agamben, G. 2005: 66.

conceptos que hemos estado revisando, y nuestro esfuerzo por esclarecer si una política de lo posible es viable? Toda la relación puede establecerse desde las reflexiones de ambos términos.

Para poder acceder a los conceptos de *acto* y *potencia*, como los tiene especificados la historia de la filosofía, podría hacerse otro documento por sí mismo; sin embargo, podremos darnos una idea de la amplitud de los mismos si abordamos elementos clave de las cuestiones físicas y metafísicas de la época del estagirita, las cuales nos permitirán concebir con mayor claridad estos conceptos y los que hemos establecido más arriba de la mano de Agamben. Estos cuatro conceptos (*potencia*, *acto*, *zoé* y *bíos*) tienen un contexto mucho más amplio del que se nos suele otorgar, es por ello que dedicarle tiempo a un análisis de lo que los circunda es más que necesario y deberíamos sospechar de todos aquellos estudios que lo omitan.

Los textos que abordan esta cuestión son, obviamente, los concebidos por Aristóteles. Por un lado, tenemos *Metafísica*, el cual se concibe como el diario personal de las clases aristotélicas sobre el movimiento en su segunda fase, y decimos que es en un primer periodo porque están contenidas dichas nociones en el texto *Física*. Así, ambos textos son uno sólo dividido en dos volúmenes. Irónicamente, la historia de la filosofía y los subsecuentes estudiosos del área se han empeñado en hacer de esta división algo mucho más profundo porque tienden a tomar en cuenta sólo el primero omitiendo el segundo, dando como resultado un anodino análisis de los conceptos empleados en las obras ya que éstas deben leerse como un todo. Esta breve explicación permite sostener que lo central de ambos estudios es la cuestión del movimiento en el mundo: *Física* y *Metafísica* no son otra cosa que el análisis y la síntesis de cómo deviene el mundo que conocemos, bajo cuáles reglas lo hace y, sin duda, hacia dónde se dirige y cómo hay que llevar a cabo su estudio. Por ello, toda metafísica debería entenderse como una física, como un estudio del movimiento de los cuerpos en su existencia en el mundo, y no como un análisis lingüístico o literario exclusivamente. Esta misma postura la sostiene Werner Jaeger (2011), reconocido estudioso del pensador heleno y al cual apelaremos en múltiples ocasiones, en su

texto *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual* (confróntese específicamente en el capítulo 2, secciones VI, VII, VIII y XI). Así, el movimiento y la concreción es uno de los meollos del pensamiento de este renombrado filósofo.

De manera sucinta, podemos sostener que el texto *Física* establece los criterios concretos de cómo se desarrolla el movimiento en el mundo por medio del espacio, el vacío, la idea de cambio y estatismo; pero, sus investigaciones se expanden a otras áreas por medio de estos cimientos al analizar los mundos lunares, sublunares y el crecimiento de los animales, es decir, el movimiento en el mundo y cuál es su comportamiento al dar diversos resultados; en otras palabras, el movimiento y el cambio en la realidad sensible (cf. Reale, 1992: 69 y ss). No obstante, el movimiento tiene ciertas determinaciones que debe seguir y Aristóteles ha señalado cómo se desenvuelve de manera concreta en su texto *Metafísica*. Es importante destacar el trabajo de ciertas nociones medulares que acompañan las reflexiones del estagirita sobre estos puntos, es por ello que los conceptos de cambio, movimiento, forma, sustancia, acto y potencia (existen muchas otras más, obviamente, pero por razones temáticas no las abordaremos aquí), ocupan un lugar importante en las ideas sobre la vida, la política y la filosofía, que, a la postre, se volvieron casi dogmáticas.

Los conceptos anteriormente mencionados son todo un preámbulo, pero también el cimiento propio de las nociones de acto y potencia ya que ninguno de éstos opera individualmente, sino que son un entramado epistemológico complejo en el pensamiento de Aristóteles que muchos desean utilizar, ingenuamente, de manera autónoma o desvinculada de otras partes de su obra. Dicho intento de desprender los conceptos de tal entramado, termina gestando un abanico de malentendidos que posan estéticamente agradables, pero gnoseológicamente endebles. Analicemos los conceptos mencionados para justificar nuestra postura. Comencemos, por ejemplo, por la noción de *cambio* aristotélica. Una idea tan rica y llena de historia, no fue asunto de reflexión sino hasta que los Eleatas y el propio Platón hicieron de él jirones en sus diálogos o tratados; aunque, en sentido estricto, más que abordarlo y analizarlo, lo único que llevaron a cabo, establece Werner Jaeger (2011) y Giovanni Reale (1992 y

2002), fue obnubilarlo y ocultarlo sin darle una definición concreta. Tal empresa sí la llevó a cabo Aristóteles y pudo establecer criterios muy concretos para su análisis, pero los motivos que llevaron a unos y otros a abordar la cuestión del movimiento como una cuestión ontológica positiva o negativa, es algo que analizaremos en las siguientes líneas ya que el propósito de cada uno dentro de la historia de la filosofía es diametralmente distinto.

El cambio y el movimiento como partes del estudio aristotélico aparecen en el Libro III de *Física*, así como en *Metafísica* Libro XI, capítulo IX. Ahora bien, en concreto, el movimiento para Aristóteles en sus dos estudios es el mismo: “movimiento es la realización de lo potencial en tanto que potencial. Que es ésta, y que el movimiento ocurre cuando se da la realización misma, y no antes ni después, es obvio (Aristóteles, 2011: 1065b 32)”. Y repite nuevamente la postulación en *Física*: “el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto tal (Aristóteles, 2008: 201a 10)”. Como se puede percibir, el movimiento no es únicamente como lo sostenían Platón y los Eleatas, siguiendo a Jaeger y Reale, neutralizaciones ontológicas de los seres, antes bien, para Aristóteles es una transición. El movimiento es, en sentido estricto, un cambio o un devenir.

A partir de los planteamientos aristotélicos anteriores, podemos sostener que el cambio tendrá múltiples aristas que se conformarán en las siguientes consideraciones como las nociones de sustancia, cualidad, cantidad o lugar. Con todo lo anterior, la idea del movimiento en el pensamiento de Aristóteles, va cobrando una relevancia poco antes considerada, usualmente por académicos y profesores de filosofía, porque el estagirita siempre ha formado parte de esa escuela estática de la Academia platónica que se mantenía como observadora ante las diferentes discusiones que se llevaban a cabo, ya sea con los megáricos, los académicos ortodoxos platónicos o con los Eleatas (cabe mencionar que Parménides, el defensor de la idea de estatismo filosófico original, provenía de Elea).

Esta misma idea del movimiento como un factor de fertilidad intelectual en lugar de una desventura del pensamiento y la existencia, es un hito en la época de Alejandro

Magno. La actualidad, cruel con los avances de cada momento histórico por presuponer que lo contemporáneo es mejor (al menos eso nos han enseñado los presupuestos que vislumbramos cotidianamente bajo la idea del progreso), no considera esto más que la postergación del platonismo bajo nuevas mecánicas y ardidés, no obstante, Reale y Jaeger saben identificar esta posición al dotar a la filosofía de un nuevo sendero para investigar y desenvolverse. Para esto, dichos autores consideran de nueva cuenta la posición de Aristóteles sobre el movimiento, pues ofrece consideraciones que permiten establecer cuáles son las posibles formas ontológicas de esta noción.

Por consiguiente, el movimiento, que es paso de la potencia al acto, se *referirá a las diferentes categorías* (a todas las categorías o a las principales). Y así, de la lista de las categorías podemos deducir las diferentes formas de cambio. Es cierto que algunas de las categorías no admiten variación. Por ejemplo, respecto a la categoría de la relación, ya que basta que se mueva uno de los dos términos de la misma para que también el otro, aun permaneciendo invariable, cambie el significado relacional (y, por tanto, si aceptáramos el movimiento según la relación, admitiríamos el absurdo de *un movimiento sin movimiento para el segundo término*); las categorías de la acción y de la pasión son ya movimiento; finalmente el tiempo, como hemos visto ya, es una afección del movimiento. Quedan las categorías 1) de la *substancia*, 2) de la *cualidad*, 3) de la *cantidad*, 4) del *lugar*, produciéndose precisamente el cambio según estas categorías. (Reale, 1992: 71-72)

Como plantea Reale, el movimiento es cuestión de identidades, más no de diferencias. En el mundo de Demóstenes, la percepción ontológica del movimiento es aquel que gesta una transición definida porque la potencia no puede ser otra cosa que un espacio ontológico donde se concibe el acto (al menos, eso expone la imagen del

pensamiento, pero abordaremos ese tema con más detalle en líneas subsecuentes). De la misma forma, variables como el tiempo y otras categorías, están en relación a esta consideración móvil, son accidentes de una percepción ontológica de movimiento. No obstante, es un asunto de delicadeza poder analizar la relación entre movimiento y cambio porque, por costumbre más que por necesidad ontológica, asumimos que el cambio y el movimiento serían correlatos de la física aristotélica, pero, ¿esto es así? Reale nos expone desde su perspectiva las siguientes ideas:

El cambio según la substancia se llama *generación* y *corrupción*; el cambio según la cualidad recibe el nombre de *alteración*; el cambio según la cantidad se denomina *aumento* y *disminución*, recibiendo el movimiento según el lugar el nombre de *traslación*. Cambio es un término genérico que se adapta perfectamente a estas cuatro formas; en cambio, el movimiento es un término que designa las tres últimas, especialmente la última. El devenir en todas sus formas supone un sustrato (que viene a ser el ser potencial) que pasa de un extremo al otro... (Reale, 1992: 71-72)

Aristóteles es un filósofo del movimiento y el corazón de sus reflexiones está en determinar cómo opera el cambio tanto en el pensamiento como en la vida y el mundo. Esta referencia es algo que debería quedar establecido allende de los presupuestos históricos tradicionalmente vertidos en las aulas académicas que hablan del estagirita, o de los textos que lo colocan a la par de los platónicos; no obstante, para nosotros es importante señalar que el cambio es un asunto que se relaciona con el movimiento únicamente bajo tres circunstancias accidentales, mientras que la condición primada que asume la noción ontológica de las cosas, no admite necesariamente un movimiento, sino una transición, en otras palabras: un devenir. Este devenir implica, obligatoriamente que de un uno se vaya a sí mismo, es decir, alcanzar lo que debería ser desde su propia naturaleza, pero ¿es correcto asumir que cuando no se la alcanza, en verdad podemos denominar a ese ente como algo corrupto? Retomaremos este punto más adelante desde la mano de Gilles Deleuze, por ahora nos centraremos en

las cuestiones que versan sobre el movimiento en el pensamiento aristotélico y su relación con la sustancia.

2.1.1.1. Aristóteles, filósofo del movimiento. El *movimiento* y la relación con la *sustancia*

Al considerar esta nueva posición sobre el estagirita como parte de su desarrollo orgánico, es plausible establecer una nueva consideración sobre los conceptos de acto y potencia que veníamos mencionado con antelación. Esto es posible por diversos elementos que, a la luz de las reflexiones de Reale, aparecen como evidentes dentro del desenvolvimiento filosófico y político de Aristóteles (cabe mencionar que Jaeger establece una idea semejante en su texto sobre este autor, así que la acusación directa a la historia de la filosofía y sus académicos es haber colocado a Platón, Aristóteles y los Eleatas en la misma área por comodidad, cuando el autor de *Metafísica* estaba en otro espacio filosófico con intenciones distintas, cosa que tuvo sus consecuencias en el pensamiento político-occidental).

Para sostener el punto anterior, vale la pena revisar las ideas contenidas en el texto de Reale que se vuelven pertinentes en nuestra intención política. La primera consideración a tomar en cuenta es la cuestión de que el meollo ontológico de los entes y del pensamiento es el movimiento o el cambio. Y a su vez, esta noción por sí misma, no sería importante sin la relación que sostiene con el mundo y los entes. En efecto, es el movimiento en acción lo que Aristóteles establece como importante y trascendental porque éste por sí mismo es irrelevante para el estagirita que no merece un amplio estudio ontológico; sin embargo, eso no implica que no lo haga, dicho análisis se encuentra en *Física*, pero posterior a ello, el estudio siempre estará en consonancia con algo más porque el cambio y el movimiento son los que permiten el desarrollo del mundo pero siempre de la mano de algo. El gestor ontológico principal, como establece Reale, y que ha estado evolucionando en el pensamiento de

Aristóteles, es el movimiento; dicho elemento permite que todos los entes puedan ser lo que son –o lo que están llamados a ser- y por ello, es una pieza indispensable de todo pensamiento tanto de la época como de periodos posteriores (baste únicamente con dar un vistazo a Santo Tomás o a Heidegger). A su vez, el movimiento propicia el análisis del cambio según las cuatro cualidades⁴ establecidas por los entes, y a su vez, cada una de éstas permitirá un estudio clásico en el *Corpus Aristotelicorum*. Reale expone que el movimiento es cambio cuando se relaciona con las categorías que mencionó en los puntos del 1 al 4 de su cita anterior y a continuación podremos ver cómo cada una es un estudio *per se*.

Cuando el movimiento se sintoniza con la sustancia, el cambio referido es el tratado *Acerca de la generación y la corrupción*, que a su vez va de la mano con el estudio *Tratados breves de historia natural*. La idea aristotélica desde la perspectiva del movimiento era determinar qué sucede con la sustancia cuando cambia, y a su vez, cómo llega a hacerlo. Sin embargo, aunque Reale sostiene esta idea, los indicios del cambio en la sustancia están en *Metafísica* (sobre todo en el libro IX, donde las condiciones de acto y potencia aparecen). También se hace mención al cambio de la cualidad, y cuando esto sucede, la sustancia original de un ente hace una transición a una distinta después del trayecto llevado a cabo. A este estudio de las cualidades podemos encontrar referencia en el libro II de *Acerca de la generación y la corrupción*. Pero, como bien menciona Reale, sólo esta primera causa puede ser considerada como un cambio y, las otras tres, movimientos.⁵ Empero, todas las cuestiones antes mencionadas son un asunto de la $\delta\iota\nu\alpha\mu\psi\sigma$ o del movimiento en general.

La explicación aristotélica que arroja luz sobre estos entornos es bastante concreta: los cambios son plausibles únicamente entre sustancias porque el asunto

⁴ Las referencias a las cuatro causas aristotélicas también se pueden encontrar en *Física* Libro II, capítulo 9.

⁵ Brevemente deseamos señalar que podríamos tocar los puntos de las causas 3 y 4, sin embargo, como apunta el mismo Reale, dichas causas son más bien cuestiones relacionadas con la cantidad y el lugar y, si bien Aristóteles le otorga mucha importancia al movimiento, el lugar, el tiempo y los cuerpos, por el momento no abordaremos dicha cuestión por no ser tan relevante para nuestros estudios.

del movimiento en la existencia de los entes permite suponerlos como vinculados cuando éste aparece. Un movimiento autónomo o exento de las sustancias, es un mero ridículo para Aristóteles porque, entonces, no habría manera de explicitar la incidencia en el mundo. Ese vínculo, muchas veces oculto o hasta absurdo, está patente cuando hay un devenir. Este término será muy importante para nosotros más adelante porque será una noción que nos permita concebir un tránsito entre entes: entre un cuerpo u otro, entre una sustancia u otra, entre una sustancia a otra y viceversa; el devenir es, pues, la acción existencial del mundo del cambio. Pero, Reale adiciona en su cita las siguientes palabras respecto al devenir: “el devenir en todas sus formas supone un sustrato” y esa base no es otra que la sustancia⁶. En otras palabras, el devenir como una condición aristotélica es imposible sin bases a las cuales aterrizar, pero el indicio existe. Así, se realiza el afán de hacer del mundo un lugar donde éste se lleva a cabo. El cambio es imposible si no se cambia a algo porque, piensa Aristóteles, en todo caso, sería movimiento de la sustancia el único posible de establecer en sus correlatos. En efecto, cuando la sustancia se mueve sus características o *afecciones* pueden alterarse, pero no por ello modificar su esencia, de ahí la bien conocida situación de los *accidentes*⁷, sin embargo, si llega a haber cambios sustanciales, es fácil deducir que ésta ha cambiado. La ironía radica en que, empíricamente, sólo podemos dar cuenta de los cambios por medio de los accidentes ya que, las esencias o formas, están determinadas desde el comienzo como lo que ellas son y las alteraciones posibles de la misma, dan cuenta de los cambios en los

⁶ La definición de *sustancia* en la sintaxis y filosofía griega es bastante familiar, se puede traducir originalmente como ουσια. Dicha idea, durante las traducciones que se han llevado a cabo en el transcurso de la historia de la filosofía, ha sido identificado como *idea, ente, esencia, forma o sustancia*. Si bien posteriormente cada uno de estos conceptos tiene una identificación propia, su origen semántico está inscrito en dicha noción. Destacamos este punto porque el trabajo de traducción ha hecho muchas veces los hábitos filosóficos. Valdría mucho la pena continuar el recorrido lingüístico que Paul Ricoeur (2013) plasmó en su obra sobre dicho concepto en el pensamiento platónico y aristotélico. En síntesis, un único conglomerado de sustancia, esencia, idea y forma, convivía en el pensamiento heleno y no fue hasta la medievalidad que éste cobró diferentes matices.

⁷ La definición y las explicaciones concretas de Aristóteles sobre el *accidente* puede consultarse en *Metafísica* libro V, capítulo 30 1025a.

accidentes. Así, el asunto del cambio es un menester indispensable en la física aristotélica que muchas veces pasa desapercibido porque la presencia del devenir en un pensamiento que trata de prolongar la existencia del platonismo, muchas veces se ve superado por cuestiones que implican el cambio de los cuerpos en sí mismos o en otros. El devenir es el reto máximo de la física aristotélica si se lo piensa en términos de cómo explicar el cambio de las esencias o formas sin la presencia de los accidentes y los afectos que puedan tener.

Una breve respuesta se da en *Acerca de la generación y corrupción* donde Aristóteles puede salvar este punto estableciendo la *naturaleza* de los cuerpos, el cual no es otra cosa que determinar de manera concreta y precisa, cómo debe cambiar o devenir un cuerpo en el mundo sublunar hasta llegar, en última instancia, a su transformación o desaparición. Como es fácil deducir, la cuestión del cambio o del devenir está inscrita no en el cambio mismo, sino en las condiciones propias que establezca la naturaleza del cuerpo o sustancia para poder determinar cómo debe gestarse el devenir. No existe, pues, cambio libre o indeterminación como Anaximandro lo propuso con su *απειρον*, antes bien, las determinaciones móviles son plausibles siempre y cuando se establezca qué es a lo que deben cambiar. Cabría preguntarse, entonces, por las condiciones mismas del devenir del mundo y qué podemos esperar realmente nuevo en él si ya existen los medios previos que determinan el movimiento (*δυναμις*) del mundo, o aquello que tiene la capacidad de cambiar. Pero no nos adelantemos porque dicha explicación la retomaremos más adelante.

Las reflexiones sobre el cambio que se da de sustancia a sustancia como uno de los resultados generales del movimiento es algo que el estagirita analizó con detenimiento en diferentes estudios, pero en especial en *Metafísica*. Las razones responden a que, en *Física*, Aristóteles trata de analizar una cuestión distinta del movimiento con relación al tiempo, para ello, despliega el análisis más profundo que tiene de los conceptos de acto y potencia en el primer texto, mas no en el segundo; sin embargo, para que podamos concebir cómo se desarrollaron estos estudios hasta

llegar a la cuestión de la política, conviene revisar con cierto detenimiento la idea de *sustancia*, porque dicho concepto, aunque es usado con tanta libertad y en múltiples áreas del conocimiento y la filosofía, retiene en sí una variedad de sutilezas muy importantes para el pensamiento que, hasta la actualidad, resuenan.

La cuestión de la sustancia aristotélica es un menester que es meritorio de un estudio por sí mismo. Los análisis que van desde Reale, Jaeger hasta Heidegger, Sartre, Ricoeur llegan a tocar también a pensadores como Agamben, Deleuze, Badiou o Foucault. La importancia es indiscutible. Todos los pensadores filosóficos que conocemos, sin temor a equivocarnos, tienen que atravesar su pensamiento en esta encrucijada filosófica de la definición y uso de la sustancia porque los propósitos de un concepto de esta magnitud, tienen aristas que trastocan todas las áreas de un sujeto, algunas más patentes y otras más discretas. Para nosotros, es importante hacer una revisión concreta del término con miras a escudriñar las conexiones que tiene en el pensamiento aristotélico exclusivamente; ampliar dicha búsqueda en este momento o con intenciones más allá de las que hemos establecido al inicio de este documento, nos impedirá hacer un juicio sensato de los términos antes mencionados. Por esa razón, comencemos con el pensamiento de Aristóteles en las definiciones que da de sustancia en *Metafísica*.

Para el Estagirita, la sustancia es una piedra angular de su pensamiento, pero, también, es un acto revolucionario porque marca un parteaguas en la manera de filosofar, si bien esto va en contra de las consideraciones tradicionales del pensamiento aristotélico que se ve, sin reparo, como una física parca o como una ingenuidad intelectual de los primeros esfuerzos epistemológicos. No obstante, las consideraciones de dicho concepto terminaron por ampliar más el campo semántico que ya rodeaba al conocido término de *ousía*. Las razones de este argumento que establece la originalidad de Aristóteles, están en las mismas definiciones del propio estagirita así como los estudios posteriores de W. Jaeger y Paul Ricoeur, los cuales analizaremos en unos momentos. Pero, a todo esto y para dejar establecido qué implica dicho término, revisemos qué dice Aristóteles sobre la sustancia. Bien, las

definiciones podemos encontrarlas concretamente en el libro VII, capítulos 1° al 7° (1028a y ss.).

Revisemos la definición de sustancia por parte de Aristóteles ya que, como es evidente, la concentración de ideas sobre la misma está concebida en múltiples capas. Dicha enunciación es un cúmulo de ideas propias y argumentaciones en contra de otras posturas físicas y filosóficas de la época. En efecto, al ser los textos de la *Metafísica* un conjunto de sesiones impartidas, como expone Jaeger (2011) en su texto sobre *Aristóteles*, era más que necesario defender su postura en contra del estado del arte de la época, así que en las líneas anteriores podemos encontrar las ideas revolucionarias de las que ya hemos hablado.

La primera de ellas está en el paralelo establecido entre *quiddidad*, ente y sustancia, y el motivo del emparejamiento entre las tres tiene un propósito muy concreto porque, en subsecuentes libros de la *Metafísica*, la idea es establecer un cimiento sólido dónde apuntalar la idea del movimiento y el cambio en el mundo lunar y sublunar, lo cual sólo es posible afianzando ciertos conceptos como sustancia, acto y potencia.

Una vez establecida la necesidad de que la sustancia sea un asunto trascendental en el pensamiento del estagirita, una segunda noción que surge de sus palabras es cómo dicha idea estará al principio de cualquier reflexión que se lleva a cabo en términos lingüísticos, epistemológicos y temporales. La necesidad de estos tres criterios puede rastrearse hasta los tres orígenes de las ideas filosóficas: el lenguaje, el conocimiento y la existencia misma. Pero cada uno de estos ámbitos se desarrollará por medio de la idea de la sustancia de una manera muy concreta, por ejemplo, en la cuestión del lenguaje y el conocimiento, el *Corpus* de Aristóteles se desarrolla por medio de los tratados de *Lógica*, *Cateogías* y el *Órganon* donde el pensamiento y sus reglas toman ciertas vías y adquieren características bien concretas para poder ser lo que son: análisis de las sustancias y de lo que de ellas se sabe. Sin embargo, es de destacar que, en la cuestión de la existencia, podemos

percibir que es un análisis también del movimiento aunque Aristóteles trate de establecerlo como un ejercicio neto de la sustancia. Los motivos que nos permiten concebir ambas posibilidades, en palabras del mentor de Alejandro Magno, se debe a que el tiempo es una consecuencia del movimiento –como ya habíamos apuntado. Pero ese movimiento con relación a los entes es la cuestión a tratar en términos de la existencia y tiene, sin duda, una amplia incidencia en el mundo porque todos los entes se ven afectados, no sólo en ellos mismos, sino en las relaciones que lleguen a entablar cuando se desenvuelvan en dicho escenario. Sin embargo, es necesario destacar que esto sólo es posible porque, para Aristóteles, análisis vendrán de la mano con la consideración de que la sustancia está al inicio y al final de cada una de estas segmentaciones filosóficas, por eso sus palabras “pero en todos es primero la Substancia”.

Continuando con el análisis de las palabras del autor, es indispensable, como diría Ricœur (2013) en su estudio *Ser, la esencia y la sustancia en Platón y Aristóteles*, remitirnos a una de sus frases más contundentes con la que pone fin a una de las discusiones académicas y filosóficas de la época. Entonces, cuando Aristóteles sostiene que: “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a ¿Qué es la Substancia?”, no está haciendo otra cosa que dar por concluidas las indagatorias físicas y las discusiones teóricas que hasta el momento se venían barajando en diversos frentes epistemológicos atrayendo la discusión a sus términos y a sus terrenos⁸. Un ardid bastante recurrente en el pensamiento aristotélico. Jaeger, por su parte, expone bien tales discusiones cuando comenta el desarrollo de la *Física* y la *Metafísica* en las clases de Aristóteles y señala las discusiones que se llevaban a cabo tanto en la Academia platónica como en diversas ágoras y que estaban relacionadas a la

⁸ Los indicios de estas discusiones, como indica el propio Aristóteles, están en el libro 13 (M) y van desde el numeral 1076a hasta el 1085b. Los puntos a discutir van desde los números hasta la cuestión de la materia y la forma pasando por los tipos de formas posibles, la unidades e ideas, las doctrinas pitagóricas o las revisiones de argumentos dados sobre las cuestiones geométricas.

consolidación de un nuevo pensamiento en torno de las ideas de Platón, empero, la ironía socrática recae en que, para salvar al platonismo es necesario dejar de ser platónico. En efecto, como lo señala Jaeger, los diversos embates de otras escuelas filosóficas habían trabado la cuestión del pensamiento filosófico en varios frentes⁹, los cuales estaban conectados todos en la cuestión de la separación del mundo de las ideas y de los entes y de los cuales también hace mención en las líneas anteriores. Para poder salvar dicha posición, la cuestión de que los entes en el mundo no son cuerpos aislados de sus pares y completamente ausentes de las cuestiones del mundo, Aristóteles concibió que la única manera de continuar con el platonismo era superar esa condición de separación y vincular el mundo del movimiento con el de las ideas, dando así, al platonismo, la estocada final y convirtiéndolo sin querer en un aristotelismo.

Cabe destacar que el aristotelismo no fue una búsqueda directa del pensador de Estagira, antes bien, dicha escuela de pensamiento se configuró después en el Liceo y en el medioevo. Aristóteles era un platónico consumado, pero ante su esfuerzo de proseguir la Academia, terminó instaurando la nueva etapa del pensamiento filosófico, aunque la intención principal fuera continuar con las ideas de su maestro, el mundo, como dice Sócrates, es irónico; y parece que en el mundo de la filosofía no está absorto de esa condición¹⁰.

⁹ Mientras no comprendamos que en el primer cuerno se juzga a los adversarios de la “separación” de acuerdo con el concepto de sustancia de Platón, no entenderemos lo más mínimo el alcance del dilema. Ahora resulta claro que los adversarios de las Ideas no son aquí los abogados del materialismo o del sentido común -¿cómo podría Aristóteles refutarlos con un concepto de sustancia que habrían de rechazar inevitablemente como una petición de principio? El dilema sólo es válido lógicamente para quienes pisan en terreno platónico. La verdad es que aquí distingue Aristóteles *dos clases de platónicos*, los que mantienen las Ideas y los que no. Ambas quedan envueltas en contradicciones, porque se basan en el concepto de sustancia de Platón. La conclusión es obvia: “las contradicciones sólo pueden resolverse mediante un nuevo concepto de sustancia. Aristóteles piensa que lo real es lo universal *en* lo particular. Pero no puede decirlo aquí (...) sólo puede insinuar que no es bastante simple el abandono de las Ideas; esta incursión en los primeros principios de Platón trae consigo la obligación de reconstruir por completo la idea del ser en que descansa la doctrina del ateniense” (Jaeger, 2011: 217-8).

¹⁰ “Al mismo tiempo que atacaba públicamente la doctrina oficial de la Academia, intentaba mediante unas lecciones esotéricas de metafísica en Asos llevar a aquellos de sus discípulos que eran más favorables a su

Finalmente, después de poder finiquitar las discusiones sobre las preguntas consideradas centrales de la filosofía y la física de la época, Aristóteles remata asumiendo directamente que el problema de dichas indagatorias es la ineficacia del establecimiento de lo que el concepto *sustancia* define. En efecto, como no se ha definido propiamente dicho concepto, existen ambigüedades que hay que solventar. Pero como el estagirita también es un hábil político y estratega, colocará él mismo la definición que habrá de durar cientos de años fija en los estudios físicos y metafísicos, permitiéndole establecer diferentes frentes de batalla a partir de tal posición. Veremos más adelante con Spinoza, como esta misma condición de la definición es aprovechada por la política por permitir establecer como criterio definitivo lo que pueden las sustancias –y por ende, lo que no-, ya sea en términos políticos, jurídicos y vitales.

La definición de sustancia la localizamos líneas más abajo y Aristóteles plantea cuatro vías para concebirla. Cada una de estas cuatro causas: la naturaleza, forma, materia y sujeto, son las aristas de los espacios donde se pueden percibir los esfuerzos por determinar el concepto. Comencemos por establecer la relación entre cada uno de estos conceptos porque, aunque no lo parezcan, culminarán su recorrido en la política de nuestros días. La *naturaleza* para Aristóteles, así como la *forma*, son menesteres que van de la mano o pueden considerarse sinónimos bajo ciertas condiciones filosóficas. Si bien existen innumerables trabajos que aborden las diferentes consecuencias de este concepto, a nosotros sólo nos interesa saber qué es para el estagirita, por ello nos remitiremos a las definiciones que aparecen, interesantemente, en *Física*. Y es relevante que estén en dicha parte de las reflexiones de Aristóteles y no en *Metafísica* donde, usualmente, podemos encontrar temáticas concernientes a la sustancia. Sin duda, el esfuerzo aristotélico está en vincular el movimiento con los cuerpos que habitan el mundo sublunar. Aristóteles define, por segunda ocasión, a la naturaleza como: “el principio de la causa del movimiento y la

actitud crítica a una determinada convicción, a saber, la esencia del legado de Platón sólo podría conservarse con el abandono absoluto del dualismo y de la ‘separación’ de las ideas” (Jaeger, 2011: 202)

calma de la cosa a la cual es inherente al principio y por sí, no accidentalmente.” (192 b, 20), y prosigue: “Así, en un sentido se llama naturaleza a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición.” (193a, 28). Dicha definición la podemos localizar en *Física* “Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final.” (199b 30), y, también, en *Metafísica*:

Y es naturaleza no sólo la materia primera (y ésta, de dos modos: o la primera para el objeto mismo, o la primera absolutamente [...]), sino también la especie y la substancia; y éste es el fin de la generación. Y a partir de aquí y en general, toda substancia se llama naturaleza a causa de ésta, porque también la naturaleza es cierta substancia. Así, pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen principio en el movimiento en sí mismas en cuanto tales; las materias, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de ese principio. (1015a 6).

Finalmente, Aristóteles menciona a la naturaleza también como una causa final (fin del movimiento o llegada del cambio, y esto puede compararse con lo que Reale había sostenido líneas arriba cuando establecimos la noción cambio-movimiento). Como habíamos establecido, el movimiento no es una cuestión azarosa, antes bien, para poder cristalizar el esfuerzo intelectual académico *versus* los detractores de Platón, Aristóteles establece a la forma como una referente concreto de lo que deberá suceder en el mundo con las sustancias. Dicha condición marcaría el pensamiento científico, filosófico y vital del próximo milenio.

En el caso de la forma, concepto que será un paralelo de la idea de naturaleza, Aristóteles la concibe como el principio mismo del movimiento (esto incluye la especie), la cual sólo conceptualmente es separable de la cosa, puesto que su

composición es materia y forma (esta es la famosa noción de *hilemorfismo*). En palabras de Aristóteles, se diría que:

La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia. Además, un hombre nace de un hombre, pero una cama no nace de una cama; por eso se dice que la naturaleza de una cama no es la configuración, sino la madera, porque si germinase no brotaría una cama, sino madera. Porque, aunque la madera sea su naturaleza, también la forma es naturaleza porque el hombre nace hombre. (193b 2)

Así, pues, en el pensamiento aristotélico, tener una naturaleza es ser definido por la forma; tener una naturaleza es concebir el desarrollo de una sustancia previo a su mismo desenvolvimiento: saber, con antelación, el desarrollo de dicho ente. Todo esto se debe a que la naturaleza, la forma, o la misma sustancia no son otra cosa que los senderos por los que el movimiento debe transitar porque, como estipula Aristóteles, un hombre engendra otro hombre, y aunque la madera puede ser una puerta, si se establece la naturaleza o forma con antelación, por ejemplo, una cama, por más vericuetos o intersecciones que existen en contra, uno llegará al destino correcto que con antelación se ha previsto: una cama. Eso que el ente puede ser porque eso debe ser.

Es sugerente, pasando a otro orden de ideas, que la materia, aquel complemento indispensable de toda sustancia y el único medio por el cual la forma o la naturaleza pueden llegar a término, sea únicamente concebida por el tutor de Alejandro Magno como: “Y entiendo por materia lo que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente. Pues es algo que de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías (pues todas las demás cosas se predicán de la substancia, y ésta, de la materia); de suerte que lo último no es, de suyo, ni algo ni cuanto ni ninguna otra cosa; ni tampoco sus negaciones, pues también éstas serán accidentales.” (Aristóteles,

1029a 20-25). Y así, la materia, si bien ha cobrado presencia en el pensamiento filosófico de la época y de lapsos posteriores del pensamiento, queda relegada únicamente a un mal necesario. A partir de aquí es más sencillo explicar cómo y por qué el posterior pensamiento filosófico concebía tanto al cuerpo como a todos aquellos derivados del ejercicio de la materia como una incomodidad o un obstáculo superable para alcanzar los verdaderos elementos del saber, de la vida o la ciencia. Obviamente sería una alevosía establecer a Aristóteles como el causante de dicho desprecio filosófico y científico posterior en el mundo, empero, no podríamos negar que sus afirmaciones fueron empleadas también para llevar a cabo semejante cruzada contra todo aquello que tuviera el apellido *materia*.

Finalmente, y establecidos estos conceptos, es más fácil concebir que la sustancia es el esfuerzo de Aristóteles por solventar la cuestión platónica de las ideas *versus* los conflictos internos de la Academia y los embates de otras escuelas de pensamiento filosófico: la sustancia es el esfuerzo aristotélico por vincular el mundo del movimiento con el mundo de las ideas en un único punto de contacto que resuelva las cuestiones de ambos frentes. Los medios por los que esto trata de llevarse a cabo son estableciendo la existencia trascendental del movimiento en el mundo, cosa que estaba descartada en múltiples reflexiones previas –como Jaeger señala también-, pero este nuevo factor de la realidad, con el fin de mantener el platonismo con vida y evitar caer en las discusiones ya saldadas con los empiristas o los partidarios de Espeusipo, queda delimitado en su proceder cuando aparece en el mundo como tal. En efecto, el movimiento no puede hacer lo que mejor le convenga, antes bien, existen caminos y senderos bien claros de por dónde debería transitar y cómo ha de hacerlo, y es en este escenario donde hay que regular el comportamiento del movimiento que los conceptos de acto y potencia cobran su más grande representatividad en ese esfuerzo de hacer concebible cómo se desenvuelve el devenir en el mundo.

2.1.1.2. El *acto* y la *potencia* en el pensamiento aristotélico

Los conceptos que ya mencionamos son una piedra angular en el pensamiento occidental porque Aristóteles, los toma y los adapta a sus reflexiones para determinar su trabajo ontológico, político y biológico posterior (cfr., Jaeger, 2011), pero éstos no son los únicos. Dichos conceptos hacen mancuerna con otro par, *acto* y *potencia*, que expanden el universo aristotélico a una dimensión nueva del desarrollo y devenir del mundo. Para conocer cómo se lleva esto a cabo, conviene, pues, dar una revisión directa a estos conceptos para concebir con mayor claridad cómo están interconectados, así como los impactos posteriores que tendrán en el pensamiento filosófico.

Comencemos por el *acto*. Éste, según Aristóteles, es una meta. Está antes del movimiento de la materia y lo conoceremos cuando la materia haya cesado de moverse, por ende, ha alcanzado la causa final (naturaleza). Así, consecuencia del movimiento de los cuerpos es el acto pero en su faceta de forma; y cuando ha concluido el movimiento, lo concebiremos en su faceta de naturaleza, sin embargo, si uno desea concebir en su totalidad tal concepto, deberá arrojarse a contemplar la imagen completa: desde el origen del movimiento hasta el final del mismo. El acto es el recorrido completo del ente a ser lo que es. El libro IX, capítulo 6 de la *Metafísica* lo expone de manera precisa y podríamos decir que, en resumen, el acto es una acción (pero específicamente una acción concluida y cuando está en proceso o continuidad su proceder no es autónomo sino determinado), el motivo de una acción, o una cosa misma ya sea una idea o un ente porque en ambos casos el movimiento ha cesado. “El Acto es, pues, que la cosa exista”, sostiene el estagirita; o también, “uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento”. El viaje completo del ente es el *acto* como tal.

Con lo anterior es fácil concebir que semejante concepto es el esfuerzo por canalizar los devenires del mundo para constituir los entes; el acto es un agente

dominante cuya forma ordena todo aquello que lo circunda, terminando así en la naturaleza.

Existe un grupo de elementos que rodean al acto y que son de suma importancia, pero no son definitivos para éste. Los *accidentes* son agentes circunstanciales que, si bien representan elementos que otorgan la individualidad a los entes o sucesos en la *Physis*, no son determinantes para el acto. Aristóteles lo define en *Tópicos* I, 5, 102 b como “no es ni la definición ni el carácter propio ni el género, pero no obstante pertenece al objeto; o también es aquello que puede pertenecer y no pertenecer a un solo y mismo objeto, cualquiera que sea”. Los accidentes pueden ser causales o no causales, sostiene Aristóteles en *Metafísica* libro V, 30, 1025 a 14. Esto implica que algunos accidentes pueden ser identificados desde la causa del movimiento, o bien, algunos simplemente no pueden ser determinados. Por ejemplo, si usamos la metáfora del músico Lidias que es de tez blanca, podemos decir que un accidente causal es que sea músico porque Lidias aprendió a serlo, mientras que uno sin causa es la de su tez porque, aunque puede seguirse que los padres sean de la misma tez, y a su vez, sigue siendo un accidente sin causa que los padres tengan el mismo color de piel; sin embargo, buscar una contestación definitiva a los porqués hay tez blanca en los padres de Lidias, carece de causa. Precisamente por ser un callejón sin salida y considerarse un resultado del desarrollo en el devenir de las sustancias, en sentido estricto, los accidentes son algo irrelevante cuando hablamos de actos o naturalezas, cosa con la que algunos pensadores no estarán de acuerdo.

Siendo que los accidentes no definen a la sustancia, ésta los define y reciben su existencia desde ella. Ellos, los accidentes, no son autónomos ni tienen validez cognitiva, es decir, no se pueden conocer sin una sustancia ya que se derivan directamente de la relación de ésta con el tiempo y el movimiento. Los accidentes no son un problema allende de su consideración esporádica y circunstancial, Aristóteles no admitiría que se tratase de extraer una teoría filosófica de ellos por obvias razones.

Sin duda, de las consideraciones más importantes de la noción sustancia están en que, en su categoría suprema, otorgará denominaciones ontológicas, físicas y epistemológicas porque este domina la materia y el movimiento que acontece. Adicionalmente, es el acto lo que es cognoscible, mas no la materia ni el movimiento. Con esto, podemos percibir cómo se ha conformado la noción occidental de conocimiento y del devenir del mundo. Inclusive, es viable comenzar a dimensionar el horizonte existencial que trae consigo dicha definición porque, si la sustancia y la naturaleza preceden la condición vital, entonces el desenvolvimiento de la vida es un mero agregado a lo que las cosas pueden llegar a ser. Aunque, sensatamente, Aristóteles no descarta que haya cierta influencia *accidental* en la existencia de los entes, lo hace con ciertos matices y precauciones.

Que los accidentes pueden afectar al ente es algo que para el estagirita no pasa desapercibido. Las *afecciones* y los *afectos*¹¹ son algo respectivo de la potencia y no

¹¹ Nos tomaremos la libertad para hablar aquí sobre los afectos de manera más profunda porque emplearemos el concepto más adelante en los apartados 3 y 4. Contemporáneamente, el término *pathetiko* tiene, semántica y morfológicamente, una connotación peyorativa o negativa derivado de las distintas diacronías lingüísticas que se fueron adoptando por las épocas y las geografías. Como un adjetivo, su referencia implica una carencia moral y, éticamente hablando, de virtud y carácter; una persona patética es un ser afectado por diversos elementos que le impiden mantener su postura en los escenarios que así lo determinan, además, proyecta un aire de miseria y vergüenza. Pero esto no siempre fue así y mucho menos en la filosofía, “pathe” se debería traducir “entre otras acepciones, como ‘padecer’, ‘ser afectado’ o ‘ser modificado’”. Por ende, “pathetiko” debería referirse “a ser afectado; aquello que es afectado o alterado” (Garrocho, 2015: 25). Sin embargo, la modificación semántica corre por parte de los estoicos y evidentemente por el triunfo del cristianismo sin olvidar al trabajo moral que de ellos proviene hasta mantenerse en las isoglosas romances y en especial en el español. Ahora, para sintetizar, según Garrocho Salcedo, el término a la manera de los griegos es el cúmulo de fuerzas en un cuerpo pero éstas están incidiendo sobre el cuerpo en el que residen, y, además, pueden ser parte de otros afectos, así serán denominados afecciones. Éstas pueden dividirse en dos tipos, las internas o emociones, y las externas o estímulos. Un afecto es, entonces, o una emoción o un estímulo; pero una afección sólo puede ser un estímulo ya que proviene desde fuera. Para Aristóteles las afecciones y los afectos únicamente podrán referirse a la materia y a la psique ya que ésta se concibe como una tablilla de cera que espera las impresiones de lo externo por medio de los sentidos. Para Spinoza las afecciones y los afectos aumentan o disminuyen la potencia y en concordancia con esos esquemas podremos decir si es bueno o malo (véase el capítulo IV para ahondar en este punto). Para Deleuze los afectos y las afecciones serán aquello que permite vincular los cuerpos y mantendrá la misma postura que Spinoza respecto de la bondad o la maldad de los mismos (véase el apartado 4.1 y 4.2). Ambos conceptos tienen como resultado la alteración de los cuerpos. Nosotros destacaríamos que las afecciones y los afectos son los que nos permitirán incrementar o disminuir la potencia de los cuerpos porque serán el

representan un problema para los actos, según Aristóteles; no obstante, es importante prestar atención a estas situaciones porque, si bien la injerencia de la potencia sobre el acto, o de la materia sobre la forma, es algo que para el estagirita podría pasar como un eufemismo, la verdad de los hechos indica que la participación de ambas puede ir más allá de lo que comúnmente se considera en el *Corpus*. Esa excepción estará de manifiesto en posteriores ocasiones y volveremos a ella con Gilles Deleuze.

Mas, es de reconocer que la idea ya estaba presente en la filosofía helena desde los presocráticos porque, como marca Jaeger (2011), la sustancia con su parte de materia cuenta con una naturaleza, y si bien Aristóteles no ha marcado que la una domina a la otra, el pensamiento de su época ya concebía posible que la segunda tuviera una injerencia sobre la primera. No es una extrañeza en el pensamiento filosófico griego dicha consideración, más bien, es el esfuerzo aristotélico por dar prelación a una sobre otra. Aristóteles, nos dice Jaeger, conoce la postura y la incluye en sus reflexiones para poder crear un embate contra los seguidores de Espeusipo, pero en sentido estricto, pasa por esa idea sin considerarla trascendental y no la desarrolla para no ceder ningún cabo a sus rivales académicos quienes podrían argüir en su contra por medio de dicha referencia presocrática tan familiar a los seguidores de aquél, a megáricos y efesos.

Ahora bien, en el caso de la *afección* y *afecto*, cada uno se define de diferente manera, pero siempre estarán relacionados. El primero se define como todo aquello que modifique al alma al ser ésta principalmente de una condición pasiva (Cf., Aristóteles, 2010: I, 1, 402 a). Mientras que el segundo se considera como una cualidad sensible de cualquier índole que afecte a los sentidos (Cf., Aristóteles, 1994a: 2 a 3). Es importante recordar que para el estagirita afectar y ser afectado depende del alma y de los sentidos. La razón detrás de esto se deriva de un punto que pertenece al alma y es el hecho de ser potencia. En efecto, para Aristóteles el alma es una tablilla de cera que recibe las impresiones del mundo externo y, en ella, se

referente del movimiento de los cuerpos. Mientras más afecto y afección más devenir y, por ende, más potencia, lo que da como resultado más vida como cuestión de cambio. Pero eso se expone más adelante.

quedan grabados los actos y los accidentes –aunque sólo podemos aprender de los actos-. No obstante, las afecciones son parte de las emociones que la psique posee y de aquí se derivará que sean internas, es decir, movimientos que uno mismo se infringe, mientras que los afectos, por su parte, son externos y son considerados movimientos que tienen injerencia sobre el cuerpo al que se dirigen. Es por ello que en este caso hay una relación directa con los sentidos. Obviamente no se puede descartar que la psique reciba también afectos y los transforme en afecciones.

En síntesis, deseamos destacar que afecciones y afectos son concebidos como movimientos que tienen injerencia en la sustancia pero, para Aristóteles, tampoco mutilan, alteran o desvían al acto, y en alguna medida pueden ser considerados accidentales.¹² Con esto también buscamos establecer que el movimiento tiene una injerencia tanto en el pensamiento como en conocimiento aunque no siempre sea reconocido en el pensamiento epistemológico aristotélico (retomaremos este tema más adelante con el autor de *Mil Mesetas* y la *Ética demostrada según el método geométrico*). Así, Aristóteles sostiene en *Acerca del alma* que lo único cognoscible es el acto: la acción o la cosa, o bien, la forma de ese ente. Ni la materia, ni el devenir, ni los accidentes son parte del conocimiento; seguramente son parte de la sustancia, pero únicamente eso. Cuando el acto es aprehendido se denomina *entelechia*. Sólo hasta que se llega a ese nivel podemos hablar de conocimiento. Para confirmar esto véase el texto aristotélico sobre el alma que va desde el capítulo II en adelante.

Dejando de lado los temas epistemológicos por el momento, nos situaremos nuevamente en el acto y la sustancia. Los esfuerzos del tutor de Alejandro Magno se centran en establecer la primacía del acto por sobre las demás nociones de la sustancia, así como sucedió con los demás conceptos, uno puede percibir dichos

¹² Es fácil vincular aquí la teoría de los humores que Aristóteles ya conoce por su formación previa y que tienen una injerencia en el cuerpo al ser denominados como vapores o aires –derivado de los elementos básicos- que circulan en el cuerpo y modifican la salud o el alma ya sea para la alegría, para la locura, para la tristeza o la ira. Por ello Hipócrates hablaba del alimento como equilibrador de los humores internos y dependiendo de lo que se consumiese sería el estado de ánimo o la salud del paciente, es decir, del afectado. Para incrementar información sobre esta área se recomienda acceder a la obra de Garrocho Salcedo 2015 que está en la bibliografía

esfuerzos tanto en *Física* como en *Metafísica*: únicamente es necesario dar lectura a las definiciones y a los libros circundantes de tales definiciones para concebirlo. Por su parte, Jaeger, Ricœur y Reale permiten dibujar un contexto mucho más amplio para semejantes determinaciones filosóficas sobre el concepto de acto.

Si las definiciones del acto aristotélico nos permiten concebirlo como una herramienta de embate epistemológico contra ciertas posturas dentro de la Academia platónica, es una ingenuidad tomar dicho concepto como un clúster completo de la reflexión filosófica helena o contemporánea bien definida desde el comienzo; sin embargo, esto sucede en múltiples ocasiones con el pensamiento de este filósofo del cual nos proyectan una imagen acabada e impoluta sobre sus consideraciones. Y con esa misma idea, uno podría preguntarse cuál es el autor que se concibe como un analista completo en sus elucubraciones (¿existirá alguien con semejante miopía?). Con una visión desde este ángulo, un filósofo, un ente, un concepto, no son actos, parecen, vistos con un microscopio, un devenir. Y decimos que es un devenir porque gesta su propio desenvolvimiento en conexión con la lengua, los usuarios, el momento y, significativamente, con otros conceptos: un concepto no es nada sin otros elementos que lo circunden porque ningún pensamiento ha nacido completo desde el comienzo (veremos esta idea más adelante con Deleuze). Conforme fueron desarrollándose las discusiones y el análisis de Aristóteles, el acto cobró elementos que lo fueron perfilando a definirse como una naturaleza, una forma, una acción, o, también una relación con la materia que lo acompaña. El acto devino acto, no nació acto; a esta conclusión llegamos si pensamos en cómo el pensamiento aristotélico fue evolucionando hasta alcanzar esta condición que conocemos de él.

En efecto, el acto como tal no es más que un despliegue de sí mismo en un contexto determinado. Y quizá, lo más relevante del estudio que hemos llevado a cabo sobre él es la manera como lo hace, porque, para poder alcanzar el producto final del concepto acto, se hizo cumpliendo la cláusula que especificamos al comienzo de este apartado cuando señalamos que, para Aristóteles, lo importante era incluir la condición del movimiento. Cuando el acto se desenvuelve con el movimiento, es

posible determinar las facetas en las que se presenta, ya sea como naturaleza o forma (es decir, cómo deben desenvolverse los cuerpos en el mundo sublunar aclarando la meta a la que deben llegar) y también en la cuestión de la sustancia –punto medular del acto. Entonces, así como nos han permitido ver los estudiosos de Aristóteles con profundidad, todos y cada uno de sus conceptos son un desarrollo y una evolución, no un resultado dado desde el comienzo, es por ello que revisar la noción de acto desde la perspectiva de un devenir es una cuestión fructífera que debemos aprovechar porque nos da un nuevo punto de partida tanto de Aristóteles como de los demás pensadores con los que podamos hacer interlocución. Esperamos demostrar que una filosofía de la potencia es capaz de cuestionar la primacía del acto en las estructuras de poder, o bien, en un propósito más directo, en la vida de cualquier sujeto.

En el análisis del desenvolvimiento de un concepto, también es posible dar cuenta de cómo una acepción como la de sustancia apareció como un hito para otras tantas áreas del pensamiento filosófico. Con el afán de explorar estas consecuencias nos aventuraremos a dar un breve ejemplo, el tratado *Ética Nicomáquea* del *Corpus* aristotélico el cual es bien conocido en el mundo de la filosofía. Evitemos, pues, el análisis de dicha obra con los ojos cotidianos de la historia de la filosofía.

Sin afán de detallar cada una de las partes del bien conocido documento, el tratado de Aristóteles tiene dos motivos principales: responder cuál es el propósito de la vida y cómo debería ser la vida de un griego contemporáneo a él en los términos que antes expusimos. Tales objetivos sólo pueden ser alcanzados, metodológicamente hablando, si se tiene en cuenta la cuestión sustancial del humano. No existe otro medio para llegar a los propósitos de Aristóteles más que concebir la centralidad de la sustancia, la forma y la naturaleza, por ello pusimos tanto énfasis en los conceptos anteriores. Desde la bien conocida definición de un *zoo politikón* para el humano, Aristóteles prosigue su reflexión haciendo de la partícula *zoo* una *bíos* al otorgarle una causa final a la existencia del ser humano por el simple hecho de ser humano. Baste con leer la primera línea del tratado, a manera de ejemplo, para darse

cuenta cómo se desenvolverá dicho trayecto “toda actividad humana tiene un fin (Aristóteles, 2008, 1094a)”, o también podemos encontrar: “No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos[sic.] géneros de vida. (1095b 16)”. Sin embargo, bajo las previas consideraciones de Jaeger, uno puede percatarse del esfuerzo del estagirita por renovar algunos puntos del proyecto platónico plasmado en *República* con el afán de incursionar de una manera distinta en la vida pública y privada de la nueva sociedad griega que estaba en expansión por medio de su nuevo pupilo. Es por ello que uno puede comprender el acercamiento ético de transformar la existencia humana de contemplación a la acción: el acto es lo principal y mejor referente de la naturaleza de la sustancia –¿acaso es el único? Así, mientras para Platón sólo lo bueno es, para Aristóteles, ser bueno es hacer el bien (cf. 1096a 13 y ss). Con lo anterior en mente, es viable concebir que el esfuerzo ontológico de Aristóteles se volcará a estipular que las acciones de los seres humanos deben estar en consonancia con la naturaleza que poseen. Es por ello que el Bien es lo bueno, y éste, a su vez, es la naturaleza de los seres humanos, debe estar en consonancia con su actuar, y aquello que no esté en vínculo con esta condición, podemos denominarlo malo o ajeno a su naturaleza. Este punto sigue siendo fundamental en dicho tratado porque sutilmente busca continuar con el proyecto platónico mientras lo transforma de raíz; y es que el asunto del *Bien* que conocemos de Platón desde *La República* (cf. VI, 508e – 509 b) donde el Bien es lo que da la verdad a los objetos cognoscibles, donde éste da el poder de conocerlos al hombre, otorga luz y belleza a las cosas, o en otras palabras, es la fuente de todo ser en el hombre y fuera de él mientras asemeja el derecho de jerarquía al establecer la escalera que da validez ontológica al mundo, en el caso de Aristóteles, la idea del bien platónico es transformada. Aristóteles, quien es más amigo de la verdad que de Platón, posiciona la cuestión del Bien con un empate a la sustancia, y, en consecuencia, a un cumplimiento de su causa final por medio de las acciones que le son naturales. El estagirita lo expone de la siguiente manera:

Los que introdujeron esta doctrina no formularon ideas sobre las cosas en las que se establecía un orden de prioridad y posterioridad (y, por eso, no crearon una idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podrá haber una idea común a ambas. Además, puesto que la palabra <<bien>> se emplea en tantos sentidos como la palabra <<ser>> (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. (Aristóteles, 2008, 1096a 24).

Por lo anterior podemos deducir que hacer es ser: hacer el bien es ser bueno, pero no a la inversa como sostenía Platón; y si eso es admitido, entonces Aristóteles continúa de la siguiente manera:

Pero, quizás, alguien podría pensar que conocer el bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque poseyendo este modelo conoceremos también mejor nuestros bienes, y conociéndolos los lograremos. Este argumento tiene, sin duda, cierta verosimilitud; pero parece estar en desacuerdo con las ciencias; todas, en efecto, aspiran a algún bien, y buscando lo que les falta descuidan el conocimiento del bien mismo. Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda tan importante y ni siquiera la busquen. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. (*Ibíd.*, 1097a 1)

Así, el bien es el bien de cada sustancia, y es que cada ente, cada individuo (aquello de lo que no podemos separar su forma de su materia), lo es en la medida que realiza las acciones propias de sí para llegar a su bien: “De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos.” (*Ibíd.*, 1097a

22). Pero en sentido estricto, el bien y el ser (como se dicen siempre de una manera semejante, según Aristóteles y la *Metafísica*) son actos, acciones, que van de la mano con la naturaleza del ente y, de esa manera, alcanzarán su causa final. Y en el caso del hombre, la ética sirve para marcar el derrotero del ser humano en su existencia con relación a su *telos*, para indicarle su bien.

Todo este breve recorrido del pensamiento aristotélico en pro del acto vertido en las acciones que puede el ser humano llevar a cabo en su existencia, refiere lo que es posible conseguir cuando el acto es colocado como el talante primordial en la sustancia. Aristóteles coloca a la cabeza de todo el desarrollo filosófico occidental la noción de naturaleza (acto) con la de sustancia, y estos conceptos resuenan fuerte en Cicerón, Santo Tomás, Hobbes o hasta en el mismo Kant. Y es que la primacía de la sustancia en términos de su ser por medio de las acciones que realice acorde con su naturaleza, son las únicas válidas porque llevan a la consideración de que son las pertinentes por su bondad: porque son *naturales*. Así, el ciclo cierra perfectamente: bondad, naturaleza, acto, que a su vez es bondad. Es entonces cuando dicha línea de pensamiento pasa a la historia de la filosofía como la más pertinente por acoplarse efectivamente a los intereses de la época y, por qué no, de las posteriores; y el área que sabe reconocer dicha aptitud es el área jurídica y la política.

La eficiencia de poder instaurado en la política aprovechará las determinaciones sobre la sustancia porque al estipular qué es el hombre, cómo debe serlo y bajo cuáles criterios ha de definirse su condición vital, son condiciones idóneas para fincar patrones morales, políticos y legales que, con los años fueron perfeccionándose hasta como los conocemos hoy en día –fueran estos los mejores o peores para la vida del hombre. Foucault (2013) estableció esta condición en los análisis de la contemporaneidad y la condición de los sujetos que forman parte de las instituciones, pero, también de un discurso. El origen, si es que así busca denominársele, de esta relación ente política y concepto, está en esta historia de la amalgama aristotélica que, con miras a renovar el platonismo para rebatir a los pensadores académicos, instauró su nueva faceta convirtiéndolo en un nuevo criterio de pensamiento. He ahí la ironía.

Pero, también, la novedad física que instaaura el estagirita al pensamiento filosófico, es la capacidad de concebir el movimiento como un factor importante en la filosofía cuando antes, de la mano de Platón, únicamente podía ser un mal que debía ocultarse. Dicho movimiento, paulatinamente y con esfuerzos posteriores al tutor de Alejandro Magno, se volvió la dupla maniquea predilecta por occidente donde la maldad o lo que estaba contra la naturaleza se resguardaría según el pensamiento que señala la historia de la filosofía. Pero, ¿es esto así, es decir, la predominancia del acto es irremediable y tiene las consecuencias determinadas permanentemente? ¿la materia y la potencia realmente contienen la maldad y lo antinatural en sí? Es momento de analizar de manera distinta la cuestión de la potencia desde una perspectiva menos aristotélica con el fin de saber si estas preguntas llevan a algún lugar y a dónde nos llevan.

Cambiando de flanco, prestemos atención al otro lado de la moneda porque, hasta ahora, nos hemos evocado únicamente a considerar la noción de acto. Démosle espacio a la *potencia* para expresar su punto de vista. Para poder analizar dicha idea en el pensamiento de Aristóteles, es necesario resaltar la relación entre ambos conceptos. Ni el acto opera individualmente, pero tampoco la potencia; sin embargo, como ya mencionamos, Aristóteles tiene sus pábulos para decantarse por uno de ellos, pero nosotros no tenemos por qué seguir dichas motivaciones, ¿qué se esconde en el concepto de potencia, es necesario en verdad omitirla del pensamiento aristotélico? Veamos qué considera Aristóteles en esta noción.

El concepto de potencia (traducido del griego desde *dinamys* y que sigue teniendo un empate con su versión léxica contemporánea de *dinámico*, lo cual no es ninguna casualidad hablando en términos semánticos) es una necesidad lógica del estagirita para completar su visión de la *Physis* griega; en otras palabras, de ninguna manera puede sostenerse que es una explicación que se deriva de la realidad. Además, también, es un recurso ajeno al mismo Aristóteles. En efecto, nuevamente, el estagirita no inventa, según investigaciones como la de Jaeger (2011), el concepto de potente; más bien, realizó una compilación de conceptos y los restableció en su

pensamiento con la finalidad de apabullar de nueva cuenta a los clanes internos de la Academia platónica.

También hay que mencionar que Aristóteles se reconoce como sólo un usuario del término –cosa peculiar-, al sostenerlo en la misma *Metafísica* libro IX, 2 donde existe una referencia al largo periodo de tiempo que el concepto ha sido utilizado por los megáricos para afirmar, por un lado, que el mundo es un lugar con un movimiento pero que, a su vez, ésta ve su desaparición si no se realiza una acción. Sin embargo, es nuevamente Jaeger (2011) quien deja entrever que la posibilidad de considerar esta postura como viable en términos aristotélicos, y deja entreabierto la posibilidad de concebir que hubo otras perspectivas sobre estas nociones allende de las aristotélicas. No obstante, aunque ya sabemos cuáles, son según la investigación del autor alemán al que hemos citado en líneas superiores, el talento del estagirita recae en haber reconfigurado estos términos en concordancia con su proyecto platónico y en paralelo con su referencia a la sustancia. Pero, concretamente, el aporte megárico está en concebir cómo y de qué manera la potencia no desaparecería de sus participaciones con el acto.

Por su parte, Paul Ricoeur (2013) en *Ser, esencia y sustancia en la obra de Platón y Aristóteles*, establece que la potencia es un recurso lógico y una necesidad deductiva más que una confrontación con la realidad. Ahí sostiene: “¿De dónde saca Aristóteles esta noción [de potencia]? ¿De una inspección de la realidad? En modo alguno: la manera en que es introducida en la *Física* III muestra que se trata de una especie de axioma ontológico preparatorio con el cual se aborda lo real” (Ricoeur, 2013: 210). Las consecuencias son patentes, por un lado podemos percibir que hay un tamiz que impide acercarse completamente a la noción de potencia a no ser que se realice por medios lógicos y epistemológicos, lo que tendría como consecuencia que no conocemos, a ciencia cierta, qué es la potencia más que por default, o bien, podríamos concebirla únicamente por los elementos megáricos y académicos que sobre ella versaban. No obstante, de la potencia, sólo sabemos que es una deducción

lógica empleada por Aristóteles para poder establecer la primacía del acto sobre ella. Pero, en sentido estricto, desconocemos de lo que la potencia es capaz.

En efecto, y, adicionalmente, no olvidemos que el trabajo referente a la potencia se aborda desde una perspectiva, en cierta medida, platonizada. Es decir, no aparece un tratamiento fáctico de esta idea en la realidad, sino que es concebida únicamente como un juego de pares en el mundo de las ideas o el universo de la lógica. A diferencia del acto que tiene todo un tratamiento para sacar adelante al platonismo de los embates académicos dándole un nuevo aire, con la potencia el esfuerzo es únicamente necesario. No sería válido sostener una potencia allende de la influencia de Platón ya que Aristóteles sigue empleando el andamio ontológico que lo precede y, aunque existen reflexiones que van más allá de ella, el estagirita nunca abandona del todo las enseñanzas de su maestro. Jaeger lo marcó en citas anteriores. Esto implica que poco a poco conoceremos una potencia que no escapa del platonismo, sin embargo, existen todavía indicios de ciertas reflexiones sobre la potencia que pudieron gestar algunas ideas interesantes por sí mismas a pesar del trabajo lógico que se realizó a la potencia; en todo caso, es una indicación que no debemos perder de vista y que nos permitirá avanzar sin ser severos contra Aristóteles como comúnmente ocurre.

¿Qué sostiene Aristóteles sobre la potencia? Sintéticamente podríamos definirla como la capacidad de llevar a cabo o no una acción o un cambio -más adelante podríamos analizar si éstos se dan hacia lo bueno o hacia lo malo porque, como tal, también son un ejercicio político además de individual-. Tal aserto proviene principalmente de *Metafísica*, aunque también aparece en *Física*, *Tópicos* y *Acerca de la generación y la corrupción*, y brevemente en *De Anima*, respectivamente. En *Metafísica* el libro IX (y brevemente el libro V) está dedicado específicamente a la potencia. En el libro IX encontramos varias referencias y matices, pero comencemos por las del libro V, capítulo 12, 1019 a. Ahí menciona: “Se llama potencia al principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro”. Aristóteles también sostiene:

[...] se llama potencia la de terminar una cosa o bien o según designio; pues algunas veces decimos que los que andan o hablan, pero no bien, o no como quieren, no pueden hablar o andar. Y lo mismo en cuanto a recibir afecciones [...] Diciéndose la potencia en todos estos sentidos, también potente se dirá, en un sentido, lo que tiene un principio de movimiento o de cambio (pues también lo que puede detener es potente) en otro, o en sí mismo en cuanto otro; en un segundo sentido, se llama potente una cosa si algo tiene sobre ella tal potencia; en otro, si tiene potencia para experimentar cualquier cambio, ora hacia lo peor, ora hacia lo que es mejor (...) Y, todavía, todas estas cosas se dicen potentes o bien, simplemente, porque pueden llegar o no a ser, o porque llegan o no a ser bien (Aristóteles, 2011: 1019 a 1).

En concreto, ser potente es ser capaz de mover o de cambiar, de gestar cambios y alteraciones. Éstos pueden ser movimientos autónomos. Cambios más allá del bien o del mal. La sujeción del acto a una condición moral es difícilmente discutible, pero eso no sucede con la potencia todavía. Cabe destacar que la potencia es la capacidad de moverse, o de moverse a ser, hablando propiamente. La potencia es la marca del cambio, es lo que posibilita el devenir.

Lo anterior se complementa con lo que se expone en el libro IX de la *Metafísica*. Lo que ahí se expone en totalidad puede sintetizarse de la siguiente manera:

- “La potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que solo anuncian según el movimiento” (IX, 1, 36-39).
- La potencia se divide en cuatro modalidades en cuanto a su movimiento y su relación con la materia: potencia activa, potencia pasiva, potencia para llegar al bien o al mal término en tanto acción como en ser, y potencia para ser impotente o para detener el movimiento que comienza en uno o es eterno (*cfr.*, IX, 1, 1046 a – 1047 a).
- La potencia es una y la misma para hacer y padecer una acción, pero no a la inversa. (*cfr.*, IX, 1, 19-29).

- Algunas cosas que están en potencia existen, otras no; sin embargo, éstas existen porque son posibles en *entelechia* (desafortunadamente, como sostiene Ricœur en su obra, Aristóteles no define cuáles son las contrarias a la premisa anterior) (*cf.*, IX, 4, 1047 b 1).
- “Al hacer nuestro análisis veremos que no sólo decimos que es potente lo que tiene poder natural para mover a otro o ser movido por otro”. (IX, 6, 26-30).
- Todo movimiento es imperfecto; todo acto es perfecto. El primero es así porque no ha alcanzado lo que debe alcanzar, el segundo lo es porque sí lo ha hecho. (*cf.*, IX, 6, 26-35, 1048 b).
- “(...) la materia está en potencia porque puede llegar a la especie; pero, cuando está en acto, entonces está en la especie” (IX, 8, 15, 1050 a).
- La potencia es contradictoria y paradójica ya que el propósito de toda materia es llegar al acto. De fondo, una contradicción no puede ser la naturaleza de una sustancia; el acto no es, entonces, contradictorio en su naturaleza. La potencia es en sí misma una contradicción por ser y no ser, estar y no estar, definirse y estar sin definición, existir y no existir (*cf.*, IX, 8, 7-15, 1050 b).

Así, en síntesis, podemos sostener lo siguiente de la potencia aristotélica: es la capacidad de cambiar y no hacerlo, de mover y no hacerlo, de ser y no llegar a serlo. También es contradictoria en sí misma porque contiene a la vez el ser y el no-ser y, al serlo, también es imperfecta e inacabada –sugerimos no perder de vista el último punto de las definiciones de la potencia, aquella que habla de la contradicción y la paradoja, volveremos a ella desde la mano de Deleuze.

Retomando todo lo anterior, se percibe que reflexionar sobre la potencia es el resultado de estar en movimiento. Esto nos indica que hay un vínculo directo con la materia pues únicamente con ella lo anterior es posible. La potencia mueve, cambia, altera; o mejor dicho, es esa posibilidad de poder. La potencia es, en síntesis, poder. Pero, con Aristóteles, es un poder que está a merced siempre de otros designios que

no le son propios. Es una potencia que tiene características específicas o diferenciadas.

Establecer una paridad entre potencia y poder es un asunto importante. No podríamos proseguir este estudio sin entender dónde está el vínculo que los hace pares. Si ya hemos visto la condición de potencia desde las nociones aristotélicas, podremos comprender que el cambio, el movimiento o las alteraciones siempre están en el concepto de “potente”. Definir este concepto de potencia como *poder cambiar* precisa el espectro de injerencia de lo que es capaz: hacer mover el mundo. Quizás, empleando un poco de etimología y referencias a un futuro estudio político, podemos entender que hay hablar de potencia es referirnos a la capacidad de hacer algo, a tener facultades para proceder, o simplemente, resguardar elementos que permitan llevar o no a cabo una alteración. En otras palabras, la potencia de algo es el poder hacer o no hacer.

Estamos muy acostumbrados a concebir el sustantivo *poder* como el correlato único del ejercicio de un estado por sobre sus integrantes. La experiencia social nos indica que la univocidad del sentido de este concepto está sólo en ese espacio; baste con leer un poco las definiciones que nos brinda, por ejemplo, Foucault (2013) sobre las relaciones de poder y las maneras de aplicarlo para entender que la contemporaneidad concibe este concepto como una radiografía de las formas jurídicas o de los espacios que no están poblados por dichas relaciones. No obstante, desde una noción más aristotélica, el poder no es otra cosa que la capacidad, un destello del movimiento que está esperando el flujo de cambios, la transición que atrapamos de reojo –aunque es lícito reconocer que va acompañado del acto, una dicotomía que parece indisoluble pero fértil-. Así también podemos percibir el poder: como potencia. Las implicaciones anteriores van desde lo ontológico hasta lo ético. Una potencia que se puede identificar como el *poder de*, tiene recovecos que podemos explorar. Estas áreas se exponen como los espacios donde la potencia puede palpase sin la necesidad explícita de que alguien indique su proceder (aunque

evidentemente, no son las únicas y habrá otras que no implican necesariamente a la filosofía). Comencemos por analizar la parte ontológica de la potencia.

Aristóteles señala en *Metafísica*, un aspecto fundamental tanto del pensamiento platónico como del suyo, en donde expone el sincretismo ontológico que dará la pauta a una reflexión sobre la potencia, el estagirita lo expone de la siguiente manera: “En efecto, de las cosas que no existen, algunas están en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia” (1047b 1). Con esta noción, establece las condiciones ontológicas emparentadas con su idea de sustancia al demarcar dos frentes epistemológicos: uno válido donde la entelequia establece los criterios propios de la existencia de los entes, y por lo tanto, de su aprendizaje de ellos; y uno inválido donde, simplemente, al no existir ese primer criterio que, como ya vimos, forma parte del acto, impide tanto la existencia de los entes como su aprendizaje, y es que, para que exista un ente es necesario que éste esté, primero, concebido en la noción de acto, forma o idea, de otra manera sería imposible su devenir en el mundo. Habiendo establecido que lo primordial es el acto, Aristóteles continúa con sus reflexiones en ese capítulo del tratado; sin embargo, hay algunas otras que sí lo están, es decir, algunas condiciones donde se establece que es posible concebir un aprendizaje de diferentes entes o procesos cuando la potencia no está emparentada al acto, pero como establece Ricoeur en su texto, Aristóteles nunca define cuáles son (Cfr., Ricoeur, 2013: 215). A sabiendas que un rastreo específico por dichos entes nos llevaría más tiempo del necesario, es suficiente con concebir que sí es posible la existencia de la potencia sin el dominio del acto, incluso es una posibilidad reconocida por Aristóteles. Lo intrigante de esta condición es saber cuáles serían sus alcances. Intentemos ver hasta dónde llegarían únicamente como un experimento.

Pensemos, por ejemplo, una potencia que sea primordial, una que esté en consideración antes que lo que pueda desencadenar, una potencia cuyo poder no tenga como límite en lo que ha de convertirse. Un tipo de potencia así sería una con un poder ilimitado y, por ende, estaría en un constante movimiento. En efecto, el autor de la *Metafísica* ha estipulado que la potencia es un asunto de movimientos y cambios,

y en esos referentes está circunscrito el valor de dicho concepto porque el acto es, sin duda alguna, un referente constante de rigidez y ausencia de alteración. Si bien puede especularse que éste no era del todo el propósito aristotélico al concebir dicha idea, bien fue usado para esos efectos. Aristóteles menciona que: “Al hacer nuestro análisis veremos que no sólo decimos que es <<potente>> lo que tiene poder natural para mover a otro o ser movido por otro” (IX, 6, 26-30), entonces, con este antecedente, es sencillo sostener que el poder radica en aquello que tenga materia, y esto se debe a que Aristóteles encadena el juicio anterior con el siguiente “[...] la materia está en potencia porque puede llegar a la especie; pero, cuando está en acto, entonces está en la especie” (IX, 8, 15, 1050 a). Obviamente, las palabras del Estagirita apelan a la superioridad del acto, pero a nosotros nos interesa resaltar que, para el mundo como tal, ese donde acontece la vida y la muerte, el deseo, el placer y el dolor: el movimiento es más que indispensable, es su propio motor. No hay realidad sin movimiento ni cambio, y esto era lo que más asombraba a Aristóteles, por eso podemos dar cuenta de la enorme cantidad de tratados sobre la naturaleza, el mundo o las ciudades; no obstante, su necesidad de poner en la balanza sus investigaciones en pro de cierta postura filosófica, lo llevó a sólo un lado de la reflexión.

Muchos pensadores contemporáneos, con ese esfuerzo de sonar absolutos, contundentes o novedosos, condenan a otros a un claroscuro reflexivo: este filósofo es bueno y este malo porque el desarrollo del primero es útil a mis reflexiones, y el segundo es malo porque no está en consonancia con mis ideas; nosotros, con el afán de evitar dicha consideración muchas veces infundada y carente de seriedad, establecemos que Aristóteles operó de tal manera obedeciendo ciertos principios que llevaron a la filosofía a su punto actual, pero no por ello el estagirita carecería de renombre, o todas sus reflexiones deberían considerarse fuera de valor filosófico; antes bien, podemos sostener que nosotros no estamos obligados a reflexionar de la misma manera ya que tenemos un referente distinto. Por ello, ahora, continuando con las ideas anteriores, a diferencia de Aristóteles, aquí podemos concebir el poder del movimiento y el cambio contenido en la materia –un poder que estamos seguros el

mismo Aristóteles ya concebía pero que sólo pudo admirar a lo lejos mientras mantenía su postura filosófica.

Habiendo establecido el vínculo potencia-movimiento-materia es posible, para nosotros, comenzar un camino ontológico que apele a la potencia más que al acto en sentido aristotélico. Veamos qué sendas se descubren a partir de la relación anterior.

3. La filosofía de la potencia. Un sendero peculiar

¿Cómo resumir todo este movimiento vital? Siguiendo un primer camino (vía breve): los puntos de disyunción sobre el cuerpo sin órganos forman círculos de convergencia alrededor de las máquinas deseantes; entonces el sujeto, producido como residuo al lado de la máquina, apéndice o pieza adyacente de la máquina, pasa por todos los estados del círculo y pasa de un círculo a otro. No está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, deducido de los estados por los que pasa.
-Gilles Deleuze, *El Anti-Edipo*

En un esfuerzo por hacer del pensamiento filosófico un referente de la noción de potencia, la tentación inmediata radica en trazar una senda familiar y conocida para poder llevar a cabo un camino nuevo. La tentación de andar el sendero de vuelta desde el punto en el que estamos asumiendo que, como el paisaje es disímil mientras se avanza en el sentido contrario, es algo que no nos llevará a ningún lado y terminaremos repitiendo lo que ya hemos percibido precisamente porque tenemos la ilusión de andar en una vía completamente distinta. Pero aunque es una tentación debemos desterrar, regresará a intentar inmiscuirse en este asunto de diferentes maneras y de la mano de diferentes autores.

Es por ello que, para poder intentar un sendero diferente en la reflexión sobre la potencia, considerémosla como un prominente ontológico y no como una consecuencia lógica. En una recapitulación en la historia de la filosofía, una

indagación así ha sido llevada a cabo por un puñado de filósofos. No sería descabellado recordar a Heráclito, Diógenes, Duns Scoto, Spinoza¹³, Kierkegaard, Nietzsche, Foucault, Deleuze o Cioran hablando desde ese lado de la filosofía y presentes en la historia del pensamiento como rebeldes a la academia y las instituciones político-sociales instauradas bajo la idea de *verdad*—aunque quizás sería muy ingenuo catalogar a unos como ortodoxos y a otros como los rebeldes. Estos pensadores han concebido la idea de filosofar de una manera reaccionaria, en algunos casos con una franca oposición a los grandes monolitos intelectuales, o bien, han buscado recorrer la historia de la filosofía desde otro sendero y con una meta diferente

¹³ Como señalaremos en el documento, el pensamiento de Baruch Spinoza es de gran inspiración para este texto, pero, también para pensadores como Deleuze y Agamben. Las reflexiones en torno a Dios, los actos, las potencias, la resistencia, lo diferente y la anomalía, y todo aquello que no funciona como lo solicita el siglo XVIII y el cartesianismo, parece ser un estandarte de Spinoza. Negri (1993), señala precisamente la posición de partaguas del pensamiento filosófico que emana de este autor, posicionándose como el equilibrio de las reflexiones de un cartesianismo que, hasta ese entonces, daba forma al conocimiento filosófico, cultural y científico de la época. En este sentido, la configuración política también emanaba de estas reflexiones y se expandían hasta los rincones más lejanos de Europa. Pero el pensamiento de Spinoza supo cristalizarse en otras latitudes y, por mucho tiempo, se volvió una manera distinta de considerar la configuración ontológica y filosófica de la existencia. No obstante, eso no implica que todos los acercamientos puedan aceptarse o descartarse. Si bien este autor es la cúspide del materialismo moderno y contiene los aspectos máximos de la inmanencia como parte del pensamiento filosófico, también es un hecho que su forma de concebir el aspecto socio-político es una demarcación importante en los conceptos contemporáneos que tenemos para concebir la estructura política. Si bien Neri apunta como una abyección considerar a Spinoza un refuerzo del socialismo y de la rampante democracia instaurada con base en armas de fuego, también es un hecho que el proyecto político de este pensador puede inscribirse en las nociones más cercanas al campo individual y que resuenen en un espectro más amplio: el efecto de un altavoz cuya magnitud es la ontología, pero este recorrido está en sincronía con el *versus* que se da en una ontología positiva y una negativa, en una revalorización de la metafísica que puede resumirse en una línea de fuga: yo soy la revolución por mi contacto con el otro. No obstante, aunque todas estas ideas podrían ser excelentes puntos de partida de nuestra investigación, para nosotros es un asunto diferente el que nos lleva a revisar las ideas aristotélicas, *deleuzianas* y de Agamben porque buscamos un sendero cercano al devenir y al cuerpo sin órganos. No sostenemos que no sea posible llegar a esta paridad porque obviamente existe un sendero que unifica los recorridos; antes bien, es nuestro deseo exponer un sendero que parte desde un origen incierto y poco familiar en comparación con los que ya se reconocen y aventurarnos a conocer todas y cada una de las salidas que este camino nos brinde. Un ejemplo de ello está en reconocer la discusión que Aristóteles sostuvo principalmente con los megáricos y no con Platón respecto a la condición de las *ideas* y su relación con la condición de la potencia, puesto que esto nos permite reconocer que, geoméricamente, también existe una paridad de conceptos donde la potencia de la impotencia ya estaba concebida desde antes y cuyo papel debió ser silenciado en pro de otros beneficios (como sostiene Jaeger). Así, si bien el pensamiento de Baruch Spinoza es un derrotero que marca todo el pensamiento del materialismo filosófico moderno, este texto sondea laderos diferentes que buscan, como ya mencionamos, reconocer la actualidad del pensamiento clásico, el cual, sigue nutriendo las vetas filosóficas de nuestros días. En verdad que no estamos muy lejos de Atenas.

a otros. Y así podemos ver la obra de Heráclito o de Anaximandro en sintonía con el devenir como el gran origen del mundo, o podemos ver a Diógenes batallando con la instauración del *statu quo* en la plaza pública buscando hombres mientras, como dice Rafael del Águila, es un Sócrates furioso que en lugar de buscar las ideas de la vida moral, hace vida moral para ejecutar a las ideas; o a Spinoza con la idea de felicidad cambiando la condición subjetiva a diferencia de Descartes, como dice Alain, para la existencia teológica; y qué decir del esfuerzo intelectual y moral de Nietzsche quien, con su análisis de Schopenhauer, cambió la perspectiva de la filosofía moderna y contemporánea para siempre, no sin antes resonar con interesante fuerza en pensadores como Foucault, Cioran o Deleuze.

De toda esta tradición intelectual que apela al movimiento y a la rebeldía, es este último pensador quien llama la atención por sus reflexiones filosóficas en torno a la política, a la ontología, a la ética, pero, sobre todo, a su interés por la cuestión conceptual que tiene el devenir y la potencia. Es con el concepto de *devenir* con el que múltiples puentes intelectuales serán tendidos con el concepto de potencia. Siendo éste el caso, para poder encontrar un sendero que nos lleve a una política de la potencia, las consideraciones del filósofo francés Gilles Deleuze será un referente trascendental porque, en muchos sentidos, como sostuvo Foucault, la filosofía de hoy es *deleuziana* –algo con lo que Alain Badiou no está del todo de acuerdo, pero de ello discurrirémos más adelante- y muchas de las consideraciones contemporáneas pueden rastrearse a partir de dicho mote y autor. La filosofía de la potencia tiene un puñado de pensadores que la han nutrido en sobremanera, es hora de empatar sus ideas y compararlas con las de Aristóteles.

3.1. La multiplicidad y el inicio de la fuga. Los primeros pasos hacia a la política de la potencia

La necesidad académica tradicional de colocar en una línea diáfana el pensamiento de los filósofos de los que se hace un escrito es bien conocida, sin embargo, con las

reflexiones de Gilles Deleuze no siempre es posible ni necesaria, mucho menos deseable, tal condición de linealidad. En efecto, el trabajo de Deleuze destaca por ser multifacético, plural y, sobre todo, carente de un único punto desde el cual pueda ser cotejado, analizado o aprehendido. Este pensamiento es, por así decirlo, pura potencia por su capacidad de movimiento (si es que seguimos hablando a la manera aristotélica). Pero, ¿bajo cuáles criterios y de qué maneras se sostiene esta afirmación? E inmediatamente hemos cometido el primer error de este documento porque una pregunta de esta índole no tiene sentido y nos llevaría a concebir su pensamiento como un resabio de la intelectualidad estagirita, es decir, asemejar sus consideraciones a un esquema bien definido de reflexiones filosóficas, o bien, esforzarnos por hacer una disección de sus análisis que podamos enmarcar en las páginas de la historia de la filosofía. Pero la verdad es que esa no es la auténtica facultad del pensamiento deleuzeano, sino todo lo contrario, su preponderancia es la posibilidad de carecer de un esquema definido de reflexión lo que realmente le da su indiscutible atractivo.

El pensamiento deleuzeano es, más bien, la ejecución del doblez de un espacio que no está determinado como otros, en todo caso es más un *rizoma*. En sus palabras: “Un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales. Un eslabón semiótico es como un tuberculo[sic.] que aglutina actos muy diversos, lingüísticos, pero también perceptivos, mímicos, gestuales, cogitativos: no hay lengua en sí, ni universalidad del lenguaje. Tan sólo hay un cúmulo de dialectos, de *patois*, de *argots*, de lenguas especiales.” (Deleuze, 2008: 13). Y es que su intención es proceder de una manera distinta a lo que hasta el momento se ha considerado como filosofar válido *ad hoc* a los cánones establecidos por la historia de la filosofía, en otras palabras, no operar de manera lineal. A la manera de un pensamiento artificialmente producido, el autor de *Diferencia y Repetición* considera el rizoma como la expresión más familiar de la reflexión como tal: sin actos, ni naturalezas, ni formas predeterminadas a la

manera de Aristóteles, sin una linealidad predeterminada; filosofar es una actividad a la manera de la naturaleza que se expande y crece como la fuerza le permite:

Uno deviene dos: siempre que encontramos esta fórmula, ya sea estratégicamente enunciada por Mao, ya sea entendida lo más “dialécticamente” posible, estamos ante el pensamiento más clásico y más razonable, más caduco, más manoseado. La naturaleza no actual de ese modo: en ella hasta las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica. El espíritu está retrasado respecto a la naturaleza. Incluso el libro como realidad natural es pivotante, con su eje y hojas alrededor. Pero el libro como realidad espiritual, el Árbol o la Raíz en tanto que imagen, no cesa de desarrollar la ley de lo Uno que deviene dos, dos que devienen cuatro [...] La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol raíz. [...] Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. (Deleuze et al., 2008: 11-13).

Sin punto de entrada definido ni puerta de salida concreta, diversidad de senderos por transitar o recorrer, aglutinamiento, impacto, choque de campos y actos diversos que van de una marea lingüística de una cuestión ética, social y epistemológica a otra sin pasar por los puertos de rigor, podemos encontrar el pensamiento según la pareja de filósofos. Percibimos el esfuerzo por dejar de lado las mecánicas clásicas de la reflexión que están encasilladas en el monolito ontológico, epistemológico o moral, y es que filosofar no es cuestión de pirámides de poder, antes bien, pensar es hacer una raíz. Así es el pensamiento de Gilles Deleuze, una reflexión del acontecimiento filosófico que no transita por los canales históricamente obligatorios, o dicho en otras palabras, invita a ir más allá de lo establecido como válido filosóficamente usando nuevos o diseñados conceptos para obtener una cercanía distinta con la otras áreas del pensar. Dicha cercanía sería imposible con los conceptos que hasta el momento se han llevado a cabo y permanecieran ajenas al espectro filosófico. Todo puede ser pensado, pensarlo todo, esa es la posibilidad con Deleuze.

Es por ello que sus esfuerzos filosóficos son una cruzada frente a la historia de la filosofía y su contigüidad inmediata con la cuestión política. Con esos amarres y

convenios que han establecido dentro del pensar ciertos criterios de fiabilidad, los cuales, dan fe y pertinencia sólo a ciertas ejecuciones que versan sobre el poder que, al final, configuran nuestra contemporaneidad en ese collage tan conflictivo como lo conocemos y que plasmamos líneas arriba.¹⁴

En efecto, las consideraciones del filósofo francés son, como señalan José Luis Pardo (2014) o David Lapoujade (2016): una revolución; una aberración móvil ante lo anquilosado. Pero estos conceptos, como veremos más adelante de la mano de la definición de la filosofía según Deleuze, cobrarán un nuevo campo semántico. Sin embargo, algo prevalece de las reflexiones deleuzianas y es su capacidad de no considerar la *imagen del pensamiento*¹⁵ o la *lógica binaria* como su único criterio de

¹⁴ Una de las discusiones más interesantes que se dan en el texto de *Mil Mesetas* es la oposición lingüística que surge entre Chomsky y Deleuze. Para la filosofía la ramificación lingüística puede no ser familiar, sin embargo, para los analistas del lenguaje y la morfosintaxis, el árbol lingüístico es un desarrollo que proviene de las reflexiones lingüísticas chomskianas que tiene una gran aplicación hoy en día para poder desarrollar las cuestiones del lenguaje, su empleo está directamente enunciado como el Árbol de Chomsky y su aplicación en la lingüística contemporánea es ampliamente usado. También cabe destacar que Chomsky es un analista político reconocido y no es coincidencia que las oposiciones de Deleuze a este autor estén relacionadas a este aporte del pensador de Estados Unidos; evidentemente se puede deducir que la metáfora no es una cuestión de azar, antes bien, tiene un nombre y un apellido. Asimismo, y también como un asunto que podría revisarse de manera autónoma, la cuestión del lenguaje dentro de la situación filosófica y política con relación a la potencia y los ejercicios del estado, podría revisarse los planteamientos que Giorgio Agamben realiza en el texto *El uso de los cuerpos* (2017), donde la exposición de una de las manifestaciones más concretas respecto a la paradoja de la inclusión-exclusión de la que el filósofo italiano es uno de los más grandes expositores, termina siendo desarrollada por parte concreta del lenguaje, en sentido estricto, por la ausencia misma de un lenguaje libre de los intereses del poder y del estado. Para ahondar en dicho punto que no revisaremos aquí del todo se recomienda analizar la página 440 y subsecuentes.

¹⁵ Para los lectores que están familiarizados con la obra de Gilles Deleuze, la noción *imagen del pensamiento* es fundamental para poder percibir parte del trabajo filosófico del autor porque, como bien lo señala Lapoujade (2016), Pardo (2014), Sauvagnargues (2006) o Zourabichvili (2004). Gilles Deleuze analiza tal noción en su texto bien conocido de *Diferencia y Repetición* (2009). Tal *imagen* es la compilación histórica dentro de la filosofía que habla del pedigrí de tales o cuales reflexiones en términos de validez y aptitud dentro de los estándares y filtros que dicha área establece como requisitos mínimos para poder considerarse un pensamiento –no sólo serio- sino que esté dentro de los criterios establecidos de reflexión histórica. La imagen del pensar no sólo es un tamiz que avala o destituye las ideas de un filósofo, también, es una tradición juiciosa y vertical cuyo interés radica en mantenerse erguida tanto en la filosofía como en la política al establecer lo que es verdadero, correcto, aceptable, filosófico, moral, artístico, etc. Es decir, dicha noción establece los derroteros legítimos por medio de

validez, al contrario, su intención es exponer un esfuerzo directo contra dicha imagen y sus estipulaciones. Es por ello que una de las intenciones claras de este pensador es retomar la noción de *diferencia* y considerarla más allá de la idea de la identidad del ser –como siempre es que se le ha considerado–; de hecho, su análisis oscila entre el deseo de hacer una nueva ontología que permita reconocer un filosofar de la diferencia en lugar de uno de la identidad. Y es que, en ese mundo donde predomina lo idéntico, está la presencia siempre constante de un mundo cada vez más agresivo, violento y desesperado que, en términos sucintos, recicla dichos elementos con tal de evitar el tránsito de lo diverso, lo nuevo o el cambio. Es por ello que cualquiera puede identificarse con Deleuze quien, honestamente, se pregunta ¿para qué tener una filosofía de escritorio, de ornato, tautológica o en soliloquio? Para nada necesitamos una filosofía en ese tenor. Es hora de dejar de concebirla como un elemento anquilosado y percibirla como realmente es, una cuestión de poderes, movimientos y cambios.

En efecto, así como describimos la contemporaneidad al comienzo de este documento, la filosofía retorna con suma importancia porque “la única tarea que hace a la filosofía digna de sí misma es la de hacer pensable lo impensado” (Pardo, 2014: 72). Un impensado que tiene todas las capacidades para llevarnos a nuevos puertos y dar pie a diferentes modos de existir ante una contemporaneidad que los asfixia

los cuales la filosofía debería desenvolverse, anulando con antelación todo posible germen de senderos reflexivos novedosos, subversivos, revolucionarios, radicales, potentes o sublimes. Como se ve, es una estructura de poder: una estructura interna que ha llevado a la filosofía a vislumbrarse en dos bloques donde impera por un lado la verdad y la tradición, y por otro, la supuesta idea del error, el abuso, la ignorancia y lo efímero; sin embargo, es claro que una noción de dicha índole está configurada más con un propósito jerárquico y de dominio conservador, que bajo una premisa de reflexión, crítica y descubrimiento. Esta imagen del pensamiento no es otra cosa que la tradición clásica del pensar de cierta manera, bajo ciertos cánones, con ciertos estímulos y únicamente considerando ciertas condiciones. En algún otro momento hemos hablado de esta imagen y de sus consecuencias (2011) así que no nos extenderemos tanto en este punto, sino que nos avocaremos a registrar su influencia y consecuencias en este esfuerzo de búsqueda de una política de la potencia. Habiendo realizado esta explicación, el lector entenderá por qué no ahondaremos en ella en estas páginas, aunque es un concepto medular en la obra de este autor.

brutalmente. Es claro que de entre todas estas posibilidades, existe un escenario plausible para la política que buscamos.

Es simbólico que el esfuerzo por pensar la diferencia, por parte de Deleuze, cobre especial relevancia en la primavera de 1968. Sería en esa fecha, como explica Pardo, que esa noción permitiría impactar al saldo político de la revuelta parisina con todo su *momentum*. Y es que, para Gilles Deleuze así como para Félix Guattari, los movimientos parisinos del 68 son la clave y el terreno fértil para la reflexión filosófica –cabría preguntarse cuál movimiento social no lo es. Sostienen, pues, que la filosofía es la teoría de lo que hacemos, y lo que se estaba haciendo en la Francia de 1968 era un esfuerzo por otra forma de ser en el mundo, en la *polis* y en la propia vida contemporánea.¹⁶ Con esa intención, emoción y júbilo por alcanzar un nuevo mundo, Deleuze y Guattari llevan su reflexión sobre lo potente de la diferencia a una consideración que pueda emplearse en cualquier frente posible y necesario; una filosofía práctica muy a la manera de Spinoza. En este sentido, para estos autores, los postulados en filosofía no son proposiciones que permanecen como elementos implícitos y en el campo prefilosófico, por esta razón, el pensamiento conceptual alberga a la Imagen del Pensamiento como elemento natural previo que concibe como necesario lo verdadero, busca poseerlo y desea sostenerlo. Deleuze y Guattari lo exponen así:

¹⁶ Pardo lo expone así y consideramos pertinente su exposición porque, sin duda, no todo fue miel sobre hojuelas; pero, evidentemente, la contemporaneidad no podría pensarse sin la actividad de Deleuze, Foucault y Derrida en 1968: “La revolución del 68 terminó a su pesar siendo “cultural” y originando una nueva constelación intelectual: la *izquierda universitaria post-marxista*, que compensó la escasez de sus éxitos prácticos con la magnitud de su producción teórica. Desde un primer momento, esta nueva izquierda optó por un modelo de pensamiento aristocrático-estético que, apoyado como estaba en las figuras de Nietzsche y Bataille, compartía con las vanguardias artísticas su capacidad de “escandalizar al burgués” (y al proletario integrado en el “Estado de bienestar”) por su absoluta aversión hacia la ética y el derecho. Tal convivencia propició el lento tránsito de los vocabularios técnicos de Deleuze y Guattari (las “maquinas deseantes” o el “nomadismo”), de Foucault (la “microfísica del poder” y “la estética de la existencia”), de Lyotard (los “dispositivos pulsionales” y la “condición posmoderna”) o de Derrida al territorio de unas artes que aún se querían subversivas, pero que habían sido abandonadas por los “grandes relatos” críticos que antaño sostuvieron un impulso renovador.” (Pardo, 2014: 318).

De acuerdo con esta imagen, el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero. Y es *sobre* esta imagen que cada uno sabe –se supone que sabe- lo que significa pensar. Por eso, mientras el pensamiento quede sometido a esa imagen que ya prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto y del sujeto como acerca del ser y del ente, tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente. A esa imagen del pensamiento podemos llamarla imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral. Es cierto que presenta variantes: por ejemplo, los <<racionalistas>> y los <<empiristas>> de ningún modo la suponen erigida de la misma manera. [...] Sin embargo, esa imagen se mantiene firme en lo implícito aunque el filósofo precise que la verdad, después de todo, no es <<una cosa fácil de lograr ni está al alcance de todos>>. Por ello no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto. Cuando Nietzsche se interroga sobre los presupuestos más generales de la filosofía, dice que son esencialmente morales; pues sólo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza, y el pensador, una buena voluntad; y sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero. En efecto, ¿qué otra cosa que no sea la Moral y ese Bien que consagre el pensamiento a lo verdadero y lo verdadero al pensamiento...? (Deleuze, 2009: 204-205).

A partir de estas líneas, podemos percibir cómo las condiciones de una filosofía que carezca de presupuestos. Es decir, que en lugar de apoyarse A partir de esto aparecen con más claridad las condiciones de una filosofía que no tendría presupuestos de ningún tipo: en lugar de apoyarse sobre una imagen moral del pensamiento, partiría de una crítica radical de la Imagen y de los postulados que implica. En un sentido más radical, podríamos decir que la filosofía comienza precisamente en ese límite crítico de la imagen de la moral y la identidad del pensamiento, es decir, cuando salta de la imagen pre-filosófica y comienza a pensar más allá de lo preestablecido. Deleuze lo sostendría de la siguiente manera:

No encontraría su diferencia o su verdadero comienzo en un entendimiento con la Imagen *pre-filosófica*, sino en una lucha rigurosa contra la Imagen, denunciada como *no-filosofía*. Por eso mismo hallaría su repetición auténtica en un pensamiento sin Imagen; aunque fuera a costa de las más grandes destrucciones, de las más grandes desmoralizaciones y de una obstinación de la filosofía que

sólo tendría por aliada a la paradoja y que debería renunciar a la forma de la representación como al elemento del sentido común. (Deleuze, 2009: 204-205).

La diferencia tiene una vinculación directa con la condición de lo impensado. Mejor dicho, la condición del pensamiento está directamente relacionada a su autonomía con la identidad epistemológica y ontológica. *Diferencia y Repetición* es el texto que concentra y da pauta a la disertación filosófica sobre la diferencia *per se* sin una obligatoria sumisión a la idea de la identidad, o bien, del ser empatado con la idea en un sentido unívocamente comprendido. El esfuerzo filosófico que merece llevar ese nombre, entonces, es aquel que decide ir más allá de dicha imagen –aunque este sea, como su nombre lo indica, un esfuerzo y no un ejercicio voluntario-, hablamos pues de la potencia deleuziana, la cual, tendrá su origen en el concepto *diferencia*.

3.1.1. La diferencia deleuziana. El principio de la multiplicidad como potencia filosófica

Para poder arribar a la definición de diferencia, debemos comenzar por lo que Deleuze establece como el propósito de la filosofía moderna. De una manera muy concreta, y como todo proyecto que este autor concibe, es muy ambicioso porque es uno directamente proporcional a las bien conocidas afirmaciones de Whitehead donde, la filosofía, no era otra cosa que una nota al pie de página de la obra de Platón:

La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: derribamiento del platonismo. El hecho de que este derribamiento conserve muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable. Es cierto que el platonismo representa ya la subordinación de la diferencia a las potencias del Uno, de lo Análogo, de lo Semejante e incluso de lo negativo. Es como los movimientos del animal durante la doma, que en última crisis, dan testimonio, mejor que en el estado de libertad, de una naturaleza pronto

perdida: el mundo heracliteano gruñe en el platonismo. (Deleuze, 2009: 105).

El propósito del pensador francés es claro: cambiar la manera en que la filosofía occidental se ha desarrollado. Sin embargo, el esfuerzo de derribar al platonismo podría caer en una empresa fracasada desde el comienzo si no se establece claramente a qué nos referimos con derribar al platonismo. Para el lector acostumbrado a tomar todas las batallas sin menoscabo de los planes de guerra, dicha propuesta hubiera sido acabar con Platón y su obra de una vez y para siempre; no obstante, es una buena idea retomar el trabajo de Jaeger sobre Aristóteles porque existen matices muy familiares en este proyecto como en el que alguna vez se llevó a cabo en otra latitud y con otros nombres. Y es que el conflicto no es nuevo, se le conoce desde la fundación de la Academia en Atenas, y muchos antes que Deleuze ya llevaron a cabo esta empresa de derribar el platonismo. Algunos lo intentaron con baterías y elementos propios, mientras que otros aprovecharon otros recursos que les permitieran acercarse a su empresa. Un ejemplo de esto son las reflexiones de Aristóteles, las cuales cayeron como anillo al dedo para un nuevo grupo de pensadores quienes, al establecer sus reflexiones de un platonismo novedoso, las llevaron a un nuevo nivel estableciéndolas como la próxima etapa del pensamiento filosófico. Un pensamiento que superaba a su maestro. Irónicamente, cuando el platonismo se vio superado, inmediatamente fue sustituido por uno nuevo, el aristotelismo. Quizás, derribar el platonismo no es tanto concebir que es momento de superar los *Diálogos* y luego establecer la *Metafísica*, *El discurso del método* o *Ser y tiempo* como cánones indiscutibles; antes bien, derribar el platonismo es dejar de establecer parámetros y criterios tan rígidos de lo que significa el movimiento del pensar, bien, la propia filosofía.

Deleuze concibe esto mismo en *Diferencia y Repetición*. En dicho texto, una de las ideas que podemos destacar es la condición de novedad que le coloca a Aristóteles cuando establece que su trabajo tiene miras a concebir una nueva faceta de la idea de esencia para modificarla a sustancia y realizar nuevas consideraciones físicas y

ontológicas de los entes. No sostenemos con esto que Aristóteles es el primer deleuziano, o que Deleuze realiza sus consideraciones gracias exclusivamente a Aristóteles, antes bien, nuestra intención es únicamente dejar de manifiesto que se trata de demoler al platonismo o a todo sistema jerárquico en la filosofía que pretenda hacer de la diferencia un elemento referente de la subordinación. Sin embargo, no todo es destitución y obnubilación de las obras de otros autores, tampoco es el *apartheid* de la filosofía. De hecho, el propio derribamiento del platonismo considera derribar dicha barrera también, donde hay autores excluidos del pensar u obras que sean preferibles a otras únicamente porque son más útiles a ciertos fines que otros. No estaría en disonancia que el autor de *Mil Mesetas* rescate, por ejemplo, la sombra heracliteana que está detrás del platonismo como un elemento certero que expusiera una nueva vereda de tal corriente de pensamiento. Derribar a Platón no es otra cosa que ir más allá de las líneas de pensamiento sobre alguna idea o autor que se nos hayan dado desde un inicio porque ninguno de ellos es un monolito finiquitado, antes bien, cada uno lo restituye al momento de que reflexiona con él (Cfr., Deleuze, 2009: 108-109).

Con esto en mente y con toda la intención de ir más allá de la imagen del pensamiento, cabe preguntarnos por qué el concepto de diferencia es el más indicado para poder llevar a cabo tal propósito, dicha respuesta la podemos encontrar en las siguientes consideraciones del filósofo francés:

La diferencia no deja de ser, en efecto, un concepto reflexivo, y sólo se encuentra un concepto efectivamente real en la medida en que designa catástrofes: ya sea las rupturas de continuidad en la serie de las semejanzas, ya sea fallas infranqueables entre las estructuras análogas. Sólo deja de ser reflexiva para convertirse en catastróficas. Y, sin duda alguna, no puede ser lo uno sin lo otro. Pero precisamente, la diferencia como catástrofe, ¿no da pruebas, acaso, de un fondo rebelde irreductible que sigue actuando bajo el equilibrio aparente de la representación ontológica? Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz. (Deleuze, 2009: 71).

Es la diferencia, en palabras de Deleuze, la portadora de la catástrofe, de la ruptura, de la falla ante lo análogo, lo semejante y ante la identidad; es dinamita ante los monolitos y los muros, perfecta para derribar estructuras. La diferencia da pruebas, entonces, de esa rebeldía que subyace detrás de todo el trabajo de la identidad que la historia de la filosofía expone mientras coloca un velo a todo ese fondo lleno de posibilidades y fuerzas que realmente concibe los desenvolvimientos del mundo.

No hay que ser muy perspicaz para darse cuenta de que esa dupla diferencia-catástrofe, puede mirar al mundo como totalmente expuesto, sin ningún tipo de tamices o restricciones. Y es que la diferencia no se coloca sobre un trasfondo que posibilite su existencia, no necesita consideraciones especiales ni vericuetos técnicos, ella simplemente abre y mira al ser en su totalidad y no sólo un segmento de él. Si en una ontología como la de Platón o Aristóteles podemos encontrar la primacía de las ideas o los actos para dar cuenta de la superioridad de éstos por sobre un trasfondo, es fácil percibir que una capa *se ha puesto por sobre algo por alguna razón*. ¿Qué cubre dicha capa, por qué la superioridad obligatoria de ciertos elementos por sobre otros, qué se trata de ocultar? Un fondo que tiene que ocultarse para dejar ver lo concretado tendrá, sin duda, un secreto detrás tan importante como la magnitud del esfuerzo por ocultarlo. Y Deleuze, en *Diferencia y repetición*, da cuenta rápidamente de esta interrogante sosteniendo la siguiente afirmación ontológica que colapsa el edificio occidental del pensamiento sobre el ser: “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco.” (2009b). Una sola voz del ser, un grito ahogado está detrás de esas impresiones ontológicas que conocemos. La diferencia da cuenta inmediatamente que algo está superpuesto, y como buen referente de *καταστροφή*, destruye esa concepción filosófica. Así, esos entes, esos actos, las formas, las ideas, todas esas figuras que hacen de la ontología un entramado de diferentes capas, están colocadas sobre una noción más amplia, un lienzo que sólo la diferencia permite concebir en toda su magnitud, una magnitud que da cuenta del poder que subyace a todos esos elementos ontológicos clásicos y que Duns Scoto ha podido concebir claramente, la voz única del ser.

La ontología, como la hemos revisado de la mano de Platón y Aristóteles, expone a los entes desde pequeños *clusters* cargados de una participación de la bondad, o de un ser y un no ser, un acto y una potencia, pero cada ente contiene en sí mismo dicha condición existencial. Si bien el estagirita expone de manera concreta la idea de una potencia específica para cada acto, habría que preguntarse si la potencia sigue los mismos designios y no es, por otro lado, algo más general (una sola potencia) o si los actos son los únicos singulares. Y es que sería justo preguntarse las razones que justifiquen la división de la potencia en semejanza a la división de los entes, es decir, por qué deberíamos considerar que la potencia está segmentada y no es, más bien, un solo poder.

Mas, cualquiera que sea el caso, las referencias de Aristóteles respecto a la potencia pueden asemejarse concretamente a los puntos establecidos por los megáricos académicos, quienes sostenían la postura de un acto y una potencia únicas en cada ejecución (como ya lo mencionó Jaeger en el estudio de páginas superiores). Y todo indicaría que deberíamos permanecer en la consideración megárica de la potencia perpetuada por Aristóteles, pero, en el transcurso del pensamiento podemos ver que existen otras posturas respecto a la reflexión sobre dicho concepto. Uno de los autores que analizan la constitución sobre la potencia es Baruch Spinoza. Sin embargo, analizaremos a este pensador más adelante porque nos ocuparemos primero de Deleuze. Para él, ese trasfondo que parece ocultarse cada vez que la filosofía occidental de la identidad lleva a cabo sus reflexiones es la pista para intuir una condición de la potencia: que no debemos considerarla a la manera megárica sino que Duns Scotto puede tener razón en afirmar que la segmentación de la potencia no es más que un ardid o un recurso lógico deficiente. Veamos qué dice Deleuze sobre este punto.

3.1.2. El trabajo de la diferencia deleuziana. En búsqueda de Spinoza y las afecciones de los cuerpos potentes

Cuando Deleuze habla de la diferencia, sigue el trayecto del pensamiento de Duns Scotto y su afirmación de una univocidad del ser. Empero, no es un ser a la manera de Parménides, sino la búsqueda por un ser catastrófico y que no siga las estipulaciones ontológicas previamente dadas. Es por ello que, a la manera de un artista que mira el lienzo donde trabajará para poder crear la próxima obra que cambie al mundo, sea a la manera de un Picasso o de un Siqueiros, considera Deleuze que tanto el filósofo y la diferencia trabajan con el lienzo de la misma manera con sus conceptos. Pero, a diferencia de la filosofía de la identidad donde cobra importancia los trazos y la obra culminada sobre el lienzo que quedará oculto para la eternidad, es la obra una manifestación del propio espacio donde se realiza la obra por los dobleces y soportes que éste permite, y no a la inversa, como suele considerarse que sucede en la obra aristotélica, cartesiana o hegeliana. En sí, la obra es consecuencia del lienzo y las ejecuciones que permite –por ello, Deleuze es un gran lector de Leibniz quien, en sus deliberaciones sobre los mejores mundos posibles, retoma tales propuestas y establece la primacía del fondo por sobre la obra.

Si bien sería sencillo presuponer que el pensamiento de Deleuze busca colocar la importancia en una de las balanzas que le es más atractiva revitalizando el juego maniqueo donde uno de los flancos es el bueno y el otro malo, la verdad de los hechos está en que su esfuerzo se sitúa en colocar en su justa posición las condiciones de la reflexión porque, durante todos los esfuerzos de la imagen del pensamiento, se ha tratado de dar primicia a una de las partes por sobre la otra, manteniendo así los procesos del pensamiento bajo un mismo esquema y con resultados previsibles. No obstante, la posibilidad de establecer una obra de arte no radica en repetir constantemente las técnicas anteriores con las que se les pueda crear, sino que está en la vinculación de todos los poderes en un mismo pliegue o doblés. Es por ello que las ideas de multiplicidad, rizoma y límite son muy importantes para Guattari y Deleuze

quienes, desprendiendo sus análisis de dicho lienzo, consideran que el contacto de esas partes de diversas maneras es lo que da como resultado la obra: el pliegue es el arte por todo lo que vincula, más no por lo que se plasma. Y ésta es posible únicamente por los contactos que se lleven a cabo.

En efecto, lo que en algún momento fue considerado como el establecimiento de los límites que definían un acto, un cuerpo, una especie o un género, ahora, como una obra de arte, en el pensamiento deleuziano, no son otra cosa que la posibilidad de ser potente, es decir, marcan el trazo donde en el lienzo es posible considerar más de la obra que se está plasmando porque el lienzo mismo permite una infinidad de trazos sobre sí. La importancia de la obra de arte en el pensamiento del filósofo francés radica en que ésta nos muestra no sólo las conexiones de las que ellas es capaz y con cuales ha conectado, sino que, como tal, el lienzo es lo que lleva a la obra a su primacía y no la inversa. La manera de reconocer dónde se instaurará una nueva ejecución artística es donde se presupondría que hay un límite bien establecido porque ahí es momento de derribar al platonismo (Cfr., Deleuze, 2009: 66). Mientras en la idea de la imagen del pensamiento los límites y el lienzo son constrictores de la potencia misma y hacen aparecer el ser precisamente por dichas condiciones, con Deleuze y su revisión sobre la diferencia, los límites y el lienzo hacen de la potencia la actividad propia de la potencia y del ser.

Esta transición es trascendental en el pensamiento de Gilles Deleuze porque establece el cambio de una imagen del pensamiento (que a su vez involucra los actos, las formas las esencias), a un filosofar desde la potencia. En otras palabras, es una reflexión de lienzos, de catástrofes o de rompimientos. La clave de toda esta evolución se encuentra en el análisis ontológico que se retoma de Duns Escoto y de Spinoza. Este autor contemporáneo a Descartes y opositor de su pensamiento, establece una de las rutas de análisis ontológico más versátiles para el pensamiento deleuziano y de la potencia, pues sus consideraciones sobre un ser unívoco, hacen de él un objeto universal e infinito; es decir, la división ontológica cartesiana que establece la primacía de uno sobre otro ámbito filosófico y de la realidad que se imbuye en las sustancias,

pasa a ser reconsiderada como una forma o expresión de esa sustancia única. En efecto, la manera de conocer los objetos del mundo, se traslada hacia un conocimiento de lo que es la sustancia en general manifestándose de cierta manera en cierto momento, y no como expresiones dobles de la realidad donde es necesario reconocer que la *res* es la expresión jerárquica de la ontología. Con esto en mente,

Toda jerarquía, toda eminencia resulta negada en la medida en que la sustancia es igualmente designada por todos los atributos conforme a su esencia, igualmente expresada por todos los modos, conforme a su grado de potencia. Con Spinoza, el ser unívoco deja de ser neutralizado y se vuelve expresivo, se convierte en una verdadera proposición expresiva afirmativa. [...] La sustancia spinozista aparece independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra cosa. Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma de los modos y sólo de los modos. Tal requisito sólo puede ser cumplido a costa de un vuelco categórico más general, según el cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio devenido, que gira en torno de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantener bajo el dominio de un concepto en general planteado ya como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir como otra cosa. El eterno retorno no puede significar el retorno de lo idéntico, puesto que supone por el contrario un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas son abolidas y disueltas. Retornar es el ser, pero sólo el ser del devenir. El eterno retorno no hace volver <<lo mismo>>, pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo. [...] la repetición en el eterno retorno consiste en pensar lo mismo a partir de lo diferente. (Deleuze, 2009: 78-79).

El giro copernicano que establece Deleuze con su revisión de Spinoza –y que también hará eco en el pensamiento de Giorgio Agamben, (Cfr., Agamben, 2017)-, resuena profundo en la ontología como la conocemos: la lógica, la ética, el lenguaje, y sobre todo el arte, todo recibe una influencia de dicha revisión desde las propuestas deleuzianas. La idea de un ser unívoco que se manifiesta en todas las expresiones ontológicas sin la necesidad de una jerarquía ni la de una esencia o forma preferente a todo lo que lo circunda es un clamor tremendo. El esfuerzo que comenzó con Aristóteles para mover los grandes bloques del platonismo académico de la ontología

ideal o esencialista, llega a un punto culmen con el pensamiento del filósofo francés quien coloca el lienzo como un elemento indispensable de la obra y no como un trasfondo oculto que no tiene ninguna relevancia. Así, las obras de arte son sólo manifestaciones de un lienzo que tiene toda la capacidad de hacer dichas obras. La jerarquía, los órdenes verticales, los rangos ontológicos quedan negados en la medida en que la sustancia o el lienzo es igualmente expresado por los modos que permite o, en otras palabras, conforme a su grado de potencia. La potencia, gracias al pensamiento deleuziano, toma una figura central en la ontología al realizar las transiciones que hemos planteado hasta ahora. Con Deleuze, la potencia es el epicentro del pensamiento filosófico porque las manifestaciones que de aquí proceden son una manifestación de la misma y no la construcción de una jerarquía o una pirámide como comúnmente sucede, tampoco son consideraciones que traten de establecer u ocultar los medios que permitieron su ejecución desdeñando otros conceptos o seleccionando los elementos útiles a un proyecto de cierta índole: todo es expresión de una misma fuerza. Las ideas en filosofía, finalmente, no son esencias, son manifestaciones de la potencia gracias a lo que Spinoza permite establecer con Deleuze y las reflexiones que se toman desde la diferencia.¹⁷

La diferencia es, pues, uno de los elementos claves para poder concebir una filosofía que piense la potencia como elemento ontológico primordial. Y los clamores de ésta tienen ecos, como ya dijimos, en la definición de idea porque ésta deja de ser

¹⁷ Cuando consideramos el análisis sobre la potencia contemporánea, una de las primeras consideraciones para abordar el tema de la potencia, estaba en analizar directamente el pensamiento de Spinoza para poder sustentar las afirmaciones; no obstante, al buscar fundamentar el análisis desde la idea de la *imagen del pensamiento* que anteriormente habíamos considerado, optamos por comenzar nuestro análisis desde uno de los pilares de la idea de este concepto que, según Deleuze, permite estructurar dicho concepto. Adicionalmente, el pensamiento de Agamben también tiene consideraciones referentes al desenvolvimiento aristotélico en la historia de la filosofía y en la manera en que ayuda a estructurar la tradición platónica en la academia. En ese sentido, revisar las ideas de Spinoza no era una opción inapropiada, sino que, en nuestro afán de conocer el origen del concepto, optamos por analizar cómo se había constituido desde el autor cuyo uso es más reconocido por la historia, para, posteriormente, ser usado por las estructuras ontológicas que buscan determinar el pensamiento de la potencia como un referente de subordinación en análisis posteriores. Por otro lado, cuando pensamos en las reflexiones spinozianas, optamos por conocer la visión deleuziana sobre este filósofo porque nos permitió mantener el análisis cercano a la cuestión de la potencia como aspecto del devenir, el movimiento y las afecciones que, al final, repercuten en una condición ética del pensamiento político-filosófico.

una referencia platónica inmediata al esencialismo, formalismo y sustancialismo aristotélico; la idea, pues, como concepto, está más allá de esas consideraciones de las cuales se había vinculado fortísimamente al grado de hacerse sinónimo. Pero, ¿cómo opera el concepto desde la perspectiva de la diferencia y no desde la identidad en la búsqueda de una filosofía de la potencia? Es momento de revisar cómo se desenvuelven estas dos nociones a partir de la diferencia.

3.2. El sujeto y el concepto como cuerpos en contacto desde la multiplicidad deleuziana. La potencia como un ejercicio de vínculos y conexiones

Otra de las vertientes de las reflexiones sobre la diferencia está en las consideraciones que se hacen tanto del concepto como de la idea de sujeto. Y es que, para Deleuze, la diferencia tiene una relación directa con la idea y el concepto.

Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad. En ese empleo reimaniano de la palabra <<multiplicidad>> (retomado por Husserl y también retomado por Bergson) es menester otorgar la máxima importancia a la forma sustantiva: la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema. [...] Ahora bien, la esencia no es nada, una generalidad hueca, cuando se separa de esa medida, de esa manera y de esa casuística. [...] La multiplicidad variable es el cuánto, el cómo, el cada caso. Cada cosa es una multiplicidad, aun lo uno es una multiplicidad. Que lo uno sea una multiplicidad (como también en este caso lo mostraron Bergson y Husserl) basta para desechar juntas las proposiciones de adjetivos tipo lo uno-múltiple y lo múltiple-uno. (Deleuze, 2009: 276-279).

La noción de multiplicidad, como podemos percibir, tiene diferentes contactos con varias facetas del pensamiento de Deleuze, y no es una casualidad que así sea porque es uno de los conceptos que transporta gran cantidad de sentido y vínculos por todos los contactos que permite. Mejor dicho, el concepto de multiplicidad es el resultado de los contactos que son posibles gracias al lienzo del que hemos hablado con antelación

entre diferentes ideas, cuerpos, vibraciones, líneas o pensamientos ya que todos y cada uno de éstos son los trazos que ejecutarán la obra en el lienzo.

Como está señalado en líneas previas, las multiplicidades, las ideas, los conceptos, los cuerpos, todos son partícipes de esa vinculación y es que una de las partes más importantes de las palabras del filósofo francés está en la destitución que hace de la idea platónica de esencia o la noción de sustancia aristotélica por la de multiplicidad porque, mientras la primera está en sintonía con la filosofía de la imagen del pensamiento, la segunda ha pasado a la ontología de la potencia de la que hablamos con antelación, es por ello que la idea-multiplicidad tiene como punto clave el hecho de que retoma la noción de esencia o sustancia como cuerpos que conectan con otros cuerpos, intensidades que vibran a la par de otras y que pueden vibrar juntas y cambiar el ritmo de sus vibraciones –aunque también podría ocurrir lo contrario, pero ya hablaremos de ello en líneas posteriores.

Las esencias o sustancias no son ideas jerárquicas en un mundo filosófico que reproduce la identidad del pensamiento, antes bien, son cuerpos que contactan con otros y, a su vez, hacen una multiplicidad. Así como colocamos al principio del pensamiento de Deleuze la noción de que éste era un rizoma, podemos ver a estas alturas el porqué de que sea así: el pensamiento deleuziano es una multiplicidad que está en contacto con otras muchas áreas. Con esto en mente, es sencillo concebir por qué las ideas o conceptos son multiplicidades bien definidas con “n” cantidad de dimensiones –dimensiones que están listas para ser exploradas con otras ideas o con otros cuerpos pero ¿cómo se lleva esto a cabo?

Para poder establecer los cómo y los porqués de la idea como multiplicidad, Deleuze nos expone cómo la idea y la esencia no debería considerarse como identidades. Este presupuesto es uno de los pilares fundamentales de la Imagen del Pensamiento que moldea el pensamiento filosófico como lo conocemos. De hecho, el problema de la idea se encuentra en los sucesos, las afecciones, los accidentes, más que en la esencia o naturaleza. Inclusive, se puede mencionar que su conformación

está en los vínculos que se desarrollan entre cuerpos. Deleuze lo expone de la siguiente manera:

La Idea se declara de parte de lo inesencial de una manera tan deliberada, con tanta feroz obstinación como aquella con la que, por el contrario, el racionalismo reclamaba para la Idea la posesión y la comprensión de la esencia. El racionalismo ha querido que la suerte de la Idea estuviera ligada a la esencia abstracta y muerta; y, hasta en la medida en que la forma problemática de la Idea era reconocida, quería que esa forma estuviera ligada a la pregunta por la esencia; es decir a <<¿Qué es?>>. Pero cuántos malentendidos había en esa voluntad. Es cierto que Platón se sirve de esa pregunta para oponer la esencia y la apariencia, y recusar a aquellos que se contentan en dar ejemplos. [...] Desde ese punto de vista, Hegel es la culminación de una larga tradición que tomó en serio la pregunta ¿qué es?, y que se sirvió de ella para determinar la Idea como esencia, pero que, de ese modo, sustituyó con lo negativo la naturaleza de lo problemático. Ese fue el resultado de una denaturalización de la dialéctica. (Deleuze, 2009: 284-285).

La idea-multiplicidad, pues, como fin de la esencia platónica, cumple con el propósito de la filosofía moderna de derribar esos monolitos platónicos que había mencionado el autor de *El Anti-Edipo*; no obstante, las consecuencias están todavía por concebirse porque las vibraciones de esta ontología de la potencia con ideas-multiplicidades se perciben más allá de los conceptos.

¿No es acaso evidente que todo concepto es, al final de cuentas, carne, hueso y piel? ¿no es visible que toda elaboración intelectual, a la manera de Cioran y Bataille, no es otra cosa que un esfuerzo por encarnar en los cuerpos? No hay una elaboración intelectual tan inocente que no pueda estar concebida para llegar a la carne, incorporarse a los huesos o sentirse en la piel de quien la conciba, o bien, de quien la perciba. Así, conceptualizar es un asunto corporal, un menester que se lleva entre las células cardiacas o los tendones de las articulaciones porque, todas y cada una de estas ideas, son un menester vital y existencial. Las ideas, los conceptos, las multiplicidades, son todos cuerpos que se conectan de diversas maneras, y también lo hacen con nuestros cuerpos y con nuestras pieles. Para poder apelar a dichas afirmaciones sin verse en la necesidad de regresar a la idea de cuerpo de la imagen del pensamiento, Deleuze aprovecha las indagaciones que lleva a cabo en la

ontología de la potencia, pero, esta vez, considerará las discrepancias entre Santo Tomás de Aquino y Duns Scoto.

Nuevamente el doctor sutil, sobrenombre con el que se reconoce a Duns Scoto, colocó sobre la mesa uno de los conceptos que Deleuze retoma para establecer una nueva perspectiva sobre los cuerpos, conceptos, devenires y el pensamiento artístico, nos referimos a la noción de *haecceidad*. Este concepto, que también puede ser *ecceidad*, *hecceitat*, es definido por el filósofo francés de la siguiente manera:

Recuerdos de una *haecceidad*.- Un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto[sic.] determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. En el plan de consistencia, un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y reposos, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud). Tan sólo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto esas dos dimensiones del Cuerpo, y haber definido el plan de Naturaleza como longitud y latitud puras. Latitud y longitud son los dos elementos de una cartografía. Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de haecceidad. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha tienen una individualidad perfecta y que no acrece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado. (Deleuze, 2008: 264).

Una *haecceidad* es, gracias a lo que nos expone Deleuze, un cuerpo que está cruzado por múltiples vectores que lo definen por sus vibraciones y no por su esencia. La definición clásica de cuerpo donde una sustancia era su conformación entre materia y esencia da paso a una nueva consideración donde el conjunto de los elementos materiales, más las relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud – tomando en cuenta la longitud que ocupa en el momento de su expresión– hacen parte de los afectos intensivos de los que es capaz estableciendo su grado de potencia. Así, se concibe una constitución distinta de lo que es un cuerpo pues el empate con la idea

de *organismo* no debería responder, como primera instancia, a esta idea. No hay que pasar por alto que hablamos de organismo como una constitución ordenada según una jerarquía predeterminada y que responde a intereses externos.

Y así, una haecceidad es un cuerpo que, temporalmente, se circunscribe por las relaciones de las que es partícipe en términos de movimiento, de velocidad y longitud, de los afectos que es capaz de realizar y de los que es capaz de tomar, es decir, de la potencia que lo erige. Aquello que cruza este cuerpo, que asimila y deja escapar, esos elementos fortuitos o definidos con los que entra en relación, van dejando que la haecceidad se permita presentar. Es por ello que la diferencia con un cuerpo definido por medio de su esencia como el autor de *Mil Mesetas* como haecceidad es radical porque se puede establecer que el origen de una y otra concepción está en la cuestión del acto (o forma) y potencia (como movimiento y capacidades).

En efecto, si retomamos el aspecto del Acto como un agente determinante de la física del mundo aristotélico, podremos comprender que las definiciones de los entes que ocupan este universo deberían estar preconcebidas, tanto en idea como en desarrollo, para que puedan funcionar como queda establecido en dicho tratado – incluido el documento de “Acercas la generación y corrupción”; no obstante, si la potencia concibe el desarrollo de un cuerpo sin estar en consideración la preeminencia del acto, podemos acercarnos a la noción de haecceidad puesto que serán las afecciones, cambios, movimientos, traslaciones y cualquier otra relación subsecuente, la que defina por un lapso de tiempo determinado de lo que estamos hablando. Pero, el devenir puede ser fugaz y reconstituir la haecceidad en un nuevo cuerpo bajo un nuevo paralelo. Por ello la potencia se percibe en dicha definición de Deleuze.

Reale (1992, 2012), Ricoeur (2013) y Jaeger (1992) nos permiten comprender cómo una apuesta de esta índole era impropia en la configuración gnoseológica aristotélica. El *telos* de cada aspecto universal, si bien podría verse trastocado por la *tyché* (fortuna), de todas formas desembocaría en un propósito para mantener el funcionamiento apropiado del mundo en el que se vive. Las metas, los objetivos, los

cuerpos, en este mundo de Aristóteles, están considerados bajo esta amplia noción universal de lo que es el cuerpo y su relación con los demás. Curiosamente, no la definición de haecceidad, no es nada más el cuerpo lo que ha terminado por cambiar, sino, también las relaciones con otros cuerpos.

Por ende, las sujeciones legales, culturales, morales, ontológicas, éticas y epistemológicas de las que una haecceidad podría participar, con respecto a una sustancia o esencia, son mínimas o nulas: dicho cuerpo no está sujeto –o mejor dicho, no es un sujeto- a las estipulaciones a las que una esencia sí lo está. El trabajo aristotélico que busca homologar la forma y el acto con el *telos* o la naturaleza de un cuerpo no surten el efecto deseado en estas vibraciones y vértices que conforman la haecceidad porque su definición no está dada por parte de un trabajo ontológico previo que establece su desenvolvimiento en el mundo, al contrario, su existencia está en pro de los demás vectores que lo cruzan y de los afectos. Si bien los afectos eran cuestiones que en Aristóteles eran accidentes y que estaban en relación directa con las formas, naturalezas o esencias que una sustancia poseía; para la haecceidad, los afectos son cambios de velocidad o de vibraciones que la modifican en cada ocasión y oportunidad: no hay una definición de lo que ella es más que una multiplicidad por todos los afectos, movimientos y vibraciones que la habitan. Por eso es posible sostener que las multiplicidades, como haecceidades, son, al final, cuerpos. Cuerpos potentes.

3.2.1. Las *haecceidades* como diferentes tipos de cuerpos. El concepto, el arte, la vida y el pensamiento desde más allá del acto (idea-esencia)

Pero, ¿qué tipos de cuerpos pueden ser concebidos por medio de estas haecceidades y cómo se relacionan entre sí al buscar una política de la potencia?

Como hemos establecido, una haecceidad es un cuerpo que privilegia el movimiento, pero también el contacto que permite y se permite; es un pliegue que actualiza la potencia, no es rígido ni está en búsqueda de la jerarquía (más adelante nos expondrá Agamben cómo se da este uso de los cuerpos por parte de la actualidad en términos políticos). No es de extrañar, entonces, que podamos ver cómo la condición de la multiplicidad tiene otras manifestaciones que son ejemplos claros de la potencia en acción, o también podemos dar cuenta de ella en la noción de concepto. Deleuze establece al concepto reiterando su análisis de *Diferencia y Repetición*, pero esta vez lo empata en el conocido texto de *¿Qué es la filosofía?*, donde su referencia concreta –que ya vimos más arriba–, se actualiza en una más cercana al trabajo filosófico. Para poder establecer al concepto como una multiplicidad y una herramienta bastante útil para la filosofía de la potencia, primero se concreta en definir qué es la filosofía:

[la filosofía] es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos. Pero no bastaba con que la respuesta contuviera el planteamiento, sino que también tenía que determinar un momento, una ocasión, unas circunstancias, unos paisajes y unas personalidades, unas condiciones y unas incógnitas del planteamiento. Se trataba de poder plantear la cuestión <<entre amigos>>, como una confidencia o en confianza, o bien frente al enemigo como un desafío, y al mismo tiempo llegar a ese momento, cuando todos los gatos son pardos, en el que se desconfía hasta del amigo. (Deleuze, 2011: 8).

Con una definición de filosofía que establece la preponderancia del concepto entre una multiplicidad de relaciones, Deleuze y Guattari prosiguen estableciendo qué hace el filósofo con relación al concepto:

El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos. [...] Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía. El concepto remite al filósofo como aquel que lo tiene en potencia, o que tiene su poder o su competencia, porque tiene que ser creado. No cabe objetar que la creación suele

adscribirse más bien al ámbito de lo sensible y de las artes, debido a lo mucho que el arte contribuye a que existan entidades espirituales, y a lo mucho que los conceptos filosóficos son también sensibles. A decir verdad, las ciencias, las artes, las filosofías son igualmente creadoras, aunque corresponda únicamente a la filosofía la creación de conceptos en sentido estricto. Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean. (Deleuze, 2011: 11).

El esfuerzo nietzscheano de la creación de conceptos toma una nueva bocanada de aire con Deleuze y Guattari al establecer la desconfianza en el mismo concepto que trata de estudiar, analizar, reinventar o crear. Finalmente, después de concebir a la filosofía como la creadora de conceptos, los autores prestan atención al concepto como multiplicidad –es decir, a la manera de un cuerpo:

No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. Tiene por lo tanto una cifra. Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean conceptuales. No existen conceptos de un componente único: incluso el primer concepto, aquel con el que una filosofía <<se inicia>>, tiene varios componentes, ya que no resulta evidente que la filosofía haya de tener un inicio, y que, en el caso de que lo determine, haya de añadirle un punto de vista o una razón. Descartes, Hegel y Feuerbach no sólo no empiezan por el mismo concepto, sino que ni tan sólo tienen el mismo concepto de inicio. Todo concepto es por lo menos doble, triple, etc. Tampoco existe concepto alguno que tenga todos los componentes, puesto que sería entonces pura y sencillamente un caos: hasta los pretendidos universales como conceptos últimos tienen que salir del caos circunscribiendo un universo que los explique (contemplación, reflexión, comunicación) [...]. Todo concepto tiene un perímetro irregular, definido por la cifra de sus componentes. (Deleuze, 2011: 21).

Así, el concepto deja de estar enclaustrado en el análisis del lenguaje del *Órganon* aristotélico, o del análisis de los predicados por medio de los objetos directos e indirectos y las cúpulas semánticas, a volverse también un cuerpo como cualquier otro que tiene componentes con los cuales éste hace contacto porque no está desligado de otros. Todo concepto es una multiplicidad; y como tal, las múltiples facetas que puede presentar un concepto contradicen la conocida univocidad de un concepto filosófico: una cara o una sola voz es sólo eso, una cara del concepto el cual cuenta

con múltiples facetas obligándolo a mantenerse fiel a la imagen del pensamiento. Es por ello que Deleuze y Guattari establecen que tiene un perímetro irregular gracias a sus componentes, y estos mismos, a su vez, establecen la totalidad de ese concepto haciéndolo sólo un todo fragmentario. Y todo esto gracias a las reflexiones que proceden de la diferencia y no de la identidad.

Es así como el concepto es también una multiplicidad, una que opera a diferentes niveles de pensamiento y con otros conceptos dentro de la filosofía –y por qué no, también de la ciencia, la literatura, en fin, de todo el pensamiento- ya que éste no sólo no está concluido desde el nacimiento sino que, como toda multiplicidad, es un rizoma que conecta y se altera y es alterado por otras latitudes, velocidades, vectores y otros cuerpos. Estos cuerpos, a su vez, también funcionan como multiplicidades o rizomas porque no existe una jerarquía determinada que pueda catalogarlos previamente, antes bien, todos los cuerpos que hay son horizontales en términos de valía y pueden contactarse sin ningún orden preestablecido, dando como resultado a otro cuerpo. Este vínculo tan importante que puede darse entre dos o más cuerpos o multiplicidades y que dan como resultado otro cuerpo por un tiempo indeterminado, es conocido en el pensamiento deleuziano como *devenir*.

Ahora podemos tener a la mano las dos visiones de *devenir* que tanto Deleuze como Aristóteles consideran para sus reflexiones. Por un lado, podemos recordar la idea del estagirita que concibe el devenir como un asunto familiar al cambio, pero como un resultado de una esencia determinada con una materia indeterminada. El acto, más que la potencia, podría establecer el cambio y las conexiones de un cuerpo. No obstante, con Deleuze, es lo indeterminado lo que puede dar cuenta de todos aquellos aportes de los que Aristóteles señalaba al acto. Como podemos ver, en ambas cuestiones del devenir, el cambio, el movimiento y la potencia, son los ejes centrales. Ahora, lo que nos compete, es establecer cómo esta vinculación entre diferentes cuerpos es fértil en términos filosóficos y políticos porque, con la filosofía de la imagen del pensamiento, dichos puentes son imposibles de ser concebidos porque carecen de utilidad para el ejercicio de la homogeneidad y la verticalidad.

Esta fertilidad a la que nos referimos es el resultado de la concepción de las multiplicidades como vinculantes porque los cuerpos no operan ni están aislados unos de otros, antes bien, ejercerán contactos entre sí y, así como lo estableció Deleuze en líneas anteriores, el arte se creará de dichos contactos. ¿Cómo operan los contactos en los cuerpos que se desenvuelven como conceptos? Quizás uno de los resultados más interesantes de esta cuestión sobre los conceptos que son multiplicidades, es la vinculación que diferentes áreas pueden tener entre sí. De los ejemplos más representativos sobre estas afirmaciones, podemos establecer a los contactos que realiza Deleuze y Guattari en otras áreas del conocimiento cuando trabajan en *Mil Mesetas* y crean una enorme cantidad de vínculos con diversos sectores epistemológicos, los cuales, de una manera jerárquica, no podrían realizar dichos aportes por conservar los intereses creados dentro de las esferas del conocimiento y los métodos preestablecidos para su investigación. No deseamos destacar línea por línea los contactos que se hacen, antes bien, la intención es dar cuenta de que dichos contactos se realizan de la misma manera que una obra de arte, es decir, con un lienzo que se pliega para generar diversas expresiones de sí mismo bajo diferentes texturas y matices pero que, al final, sigue siendo un fondo potente porque nunca está definido del todo ni para todos. Su plasticidad es su primordial virtud y la solidificación, aunque posible, no es definitiva, por ende, cuando el concepto adquiere estas características el pensamiento pierde su rigidez y el conocimiento pasa a un plano distinto. Esto sucede así porque sería imposible –es decir, no habría potencia alguna- de ejercitar el pensamiento sin tener márgenes de novedad, creación, arte y expansión, ya que con la noción de una idea rígida del saber y el conocer, realmente se aprenden únicamente las estructuras jerárquicas que establecen lo válido y lo inválido del conocimiento: ejercitarlo en diferentes praxis, llevarlo a sus límites, contactar con el afuera o, simplemente, revolucionarlo es algo que no está a discusión con una idea rígida y unívoca de los conceptos (Cfr. Agamben, 1998: 80, y Deleuze, 2009: 185).

El pensamiento con estas nuevas concepciones, entonces, cobra los mismos matices que Agamben establecía en su texto *Homo Sacer* y permite tender un puente

entre Deleuze, Guattari y la contemporaneidad que vivimos en vías de una política de la potencia:

Llamamos pensamiento al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. Con eso no entendemos el ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino una experiencia, un experimentum que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y de la inteligencia humana. Pensar no significa simplemente ser afectados por esta o aquella cosa, por este o aquel contenido de pensamiento en acto, sino ser, al mismo tiempo, afectados por la propia receptividad, hacer experiencia, en todo pensado, de una pura potencia de pensar. El pensamiento es siempre, en este sentido, uso de sí, implica siempre la afección que se recibe en cuanto se está en contacto con un determinado cuerpo. (Agamben, 1998: 377).

En ese mismo ámbito, Deleuze se pronuncia a un concepto que incita al pensamiento, pero un pensamiento resultado de la violencia, es decir, un afecto que asalta las vibraciones de otra multiplicidad, por lo tanto, de un sujeto:

En verdad, los conceptos no designan nunca más que posibilidades. Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo a su estupor natural o a su eterna posibilidad: no hay pensamiento más que involuntario –suscitada violencia en el pensamiento–, tanto más necesario absolutamente que nace, por fractura, de lo fortuito en el mundo. Lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo; y nada supone la filosofía, todo parte de una misosofía. No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar. [...] El pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, en presencia de lo que <<da que pensar>>, de lo que es para pensar; y lo que resta por pensar es también lo impensable o el no-pensamiento, es decir, el hecho perpetuo de que <<todavía no pensamos>> [...]. Es verdad que, en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad. De lo intensivo al pensamiento; siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento. (Deleuze, 2009: 215-223).

Ambas definiciones parecen ser antitéticas entre sí, porque mientras para Agamben el pensamiento es un ejercicio que no es una violencia necesariamente, para Deleuze sí es una cuestión de afección e invasión; sin embargo, aunque las discrepancias

pueden ser patentes, los paralelismos llevan a considerar una idea bastante concreta: el pensamiento no es una cuestión de soliloquios o desarraigada de la vida misma, antes bien, es lo directamente relacionado con la vida o la comunidad. En efecto, pensar no es un ascenso a la torre de marfil de los filósofos, antes bien, es la condición vital y política por excelencia: no hay conocimiento que no sea praxis vital de lo que se aprende. Precisamente por esta razón, la cuestión de la sensibilidad, la afección y la potencia, es trascendental en el pensamiento deleuziano con relación a la constitución y la vinculación de los cuerpos porque es lo que permite concebir que éstos se conforman entre sí en un vaivén continuo de modificaciones y alteraciones que desplazan la noción tradicional de un cuerpo definido para toda la eternidad, o las nociones de actos, potencias, ideas, esencias o naturalezas. Dicho en otras palabras, el dominio de la esencia por sobre los cuerpos pasa a ser una consideración absurda. Pero, ¿es ésta la única expresión en torno al cuerpo y sus relaciones que los filósofos franceses realizan o podemos encontrar más expresiones?

3.2.2. El sujeto y la diferencia. El sujeto como cuerpo y los fundamentos de una política de la potencia

En aras de proseguir nuestro documento, podríamos haber delimitado la condición filosófica de la multiplicidad a su expresión más representativa y sólo como concepto. Decir únicamente qué es y cómo es la potencia, sin más. De ahí, proseguir a definir la filosofía de la potencia como el desencadenamiento del pensar en los individuos por medio de la vinculación de múltiples áreas del saber en un plano homogéneo, un lugar sin diferencias de ninguna índole ni extrañamientos al momento de reflexionar sobre la potencia, buscando, así, describir sin matices ni interés las ideas y proyectos de cómo se ha configurado esta contemporaneidad con la que comenzamos el documento. En otras palabras, regresar a la senda de la historia de la filosofía oficial que únicamente entrega reportes de hechos y personas la cual toma nota de qué hace

y quién estableció tal o cual concepto -en este caso, el de potencia. No obstante, el llevar a cabo esta acción, únicamente indicaría que hemos dejado de lado uno de los aportes más interesantes del pensamiento del filósofo francés. En efecto, cuando hablamos de los cuerpos bien podemos referirnos a los conceptos, a acciones, colores, formas, temperaturas, libros, etc., los cuerpos son múltiples y multiplicidades, no obstante, uno de los que es más fértil en términos de reflexión filosófica y que es más potente al momento de indagar nuevas posibilidades políticas es el sujeto.

La cuestión del sujeto, en todo el pensamiento actual, es prácticamente un deber para la reflexión. La posición tanto del concepto como de su circunstancia concreta en una persona cobra toda la relevancia posible para aquel que desee incursionar en el ámbito filosófico de la contemporaneidad, pero, también, para poder situarse uno mismo dentro del mar brutal e inclemente, sin dejar de ser fascinante, en el que navegamos. Cuando Deleuze cavila sobre las multiplicidades, los afectos y la potencia, las reflexiones sobre el sujeto son especialmente fructíferas y relevantes porque son las que conllevan un impacto directo en la vida, la carne y las personas.

Deleuze retoma cierto análisis para poder desarrollar una idea de la política diferente a las consideraciones estipuladas desde una filosofía de la imagen del pensamiento donde predomina un concepto unívoco y un sujeto esencial. Conocido como el príncipe de los filósofos por Deleuze, Spinoza ocupa un lugar especial en la filosofía de este autor y, también, en la historia de la filosofía en general por ser representante fulguroso de la vitalidad del pensamiento y de la filosofía política; mientras que, en otras circunstancias menos favorables, se le considera la representación misma de reflexiones desproporcionadas e impías que osaron criticar el cartesianismo en sus objetivos. Un filósofo de dicha reputación no podía más que ser interesante tanto a Deleuze como a Nietzsche y, siguiendo el desenvolvimiento natural de los hechos, los aportes de este pensador judío cambiaron de forma definitiva las reflexiones del filósofo francés y alemán.

El autor de *El Anti Edipo* expresa en dos libros concretos sus impresiones sobre el príncipe de los filósofos donde expone, con suma avidez, los nuevos vectores que

le permiten emitir la inusitada fuerza del pensamiento del autor de la *Ética demostrada según el método geométrico*. El primero de esos dos textos, una compilación de sus clases, lleva por nombre *En medio de Spinoza*, expone concreta y claramente los desarrollos de las ideas de filosofía y teología; ontología, ética y moral; las afecciones, los afectos y la esencia; el infinito, el límite; las capas de la individualidad, los géneros de conocimiento y la muerte. Todos estos temas revisados por Deleuze en dicho texto, permiten concebir nuevas vertientes respecto a Spinoza y sus reflexiones y, aunque no todos estarán de acuerdo con ellas –Alain Badiou es un acérrimo detractor de la imagen que da Deleuze de Spinoza así como de la ontología que propone–, sí le permite al filósofo francés llegar a nuevas mesetas sobre el sujeto y la política.

Este último punto, el de la política, es trascendental para Deleuze, pues para él, ésta, así como el sujeto, son asuntos que están inscritos en una historia más grande que la compilación de conflictos y la instauración de cadenas, al contrario, la política es un asunto filosófico por excelencia. Tan es así que, para el filósofo francés, en la búsqueda de una nueva posibilidad política que resuene desde los movimientos estudiantiles de 1965 en Francia hasta la forma de relacionar cuerpos, Deleuze no pudo encontrar mejor aliado que este conocido exiliado en la Haya por la familiaridad que ambos compartían con las ideas de la potencia en la filosofía.

La amplitud de los temas que podríamos analizar sobre este filósofo judío en las clases que imparte Deleuze, apelaría a un nuevo documento, sin embargo, nos interesa rastrear la concepción de sujeto y política que nos lleven a dilucidar la cuestión de una nueva forma de hacer política. Una política de la potencia y ya no de las sustancias.

Las mejores pistas las encontramos en uno de esos libritos sensatos, sobrios y concretos, libros breves y alegres que exponen en líneas claras lo que se busca y se ha encontrado de otro pensador. El texto *Spinoza: filosofía práctica* expone en concreto la idea de sujeto que Deleuze desarrolla gracias a los conceptos spinozistas.

La concepción que tiene Deleuze, gracias a Spinoza, sobre el cuerpo, conformará una nueva noción para llevar a cabo el pensamiento filosófico desde otra perspectiva:

Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. Les propone instituir al cuerpo como modelo: <<No sabemos lo que puede el cuerpo...>>. Esta declaración de ignorancia es una provocación: hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones, pero no sabemos ni siquiera lo que puede el cuerpo. A falta de saber, gastamos palabras. Como dirá Nietzsche, nos extrañamos ante la conciencia, pero <<más bien es el cuerpo, lo sorprendente...>> (Deleuze, 2009: 28).

Con esta idea, Deleuze coloca el trabajo filosófico concretamente en el cuerpo, nuestros cuerpos, ese elemento filosófico múltiples veces vilipendiado en la historia del conocimiento por ser una herramienta poco efectiva para los intereses concretos de las instituciones del poder, de la economía o de las ideas, si es que no se le domestica como mejor les convenga; pero, también, es ese mismo cuerpo el lugar de maravillas y terreno fértil para la reflexión filosófica cuando se vislumbra el trabajo desde la potencia precisamente porque no sabemos qué puede un cuerpo (cfr., Deleuze 2009: 29).

El no saber qué puede no implica irremediablemente su total obnubilación y ausencia de posibilidades, al contrario, implica que en él todo es posible porque, sin un conocimiento delimitado y obstruido por una imagen del pensamiento, entonces el cuerpo puede formar parte más de la potencia –de ese lienzo del que hablábamos al principio asemejándose a un pliegue mismo del ser-, que a la condición de las naturalezas, actos o formas que el platonismo, el aristotelismo o subsecuentes imágenes del pensamiento solicitaban. *Un cuerpo potente* es un cuerpo ignorante de la epistemología de la imagen del pensamiento. Pero, el hecho de que sea ignorante de dicha epistemología no implica que desconozca su capacidad de ser capaz –o que conozca el poder de su poder-, ¡porque un cuerpo que está del lado de la potencia tiene de su lado las virtudes de afectar y ser afectado en concordancia como lo tiene una multiplicidad que está trazada por vectores, vibraciones y latitudes! Dichas

afecciones y afectos, a diferencia de la teoría aristotélica que los veía como elementos accidentales en sus reflexiones que pueden ser constatadas en *Física*, *Metafísica* o *Acerca de la generación y la corrupción*, no son efímeros y sustituibles, al contrario, forman parte indispensable del pensamiento del filósofo francés porque en ellos, por ellos y con ellos, es posible concebir una vibración, un cambio, un devenir, un movimiento diferente. Existe, entonces, una composición de cuerpos gracias a los vínculos que pueden dar los afectos y las afecciones –aunque, como veremos más adelante, también pueden descomponer esos puentes-. Deleuze lo expone así:

El orden de las causas es así un orden de composición y descomposición de relaciones que afecta sin límite a la naturaleza entera. Pero nosotros, en cuanto seres conscientes, nunca recogemos sino los efectos de estas composiciones y descomposiciones; experimentamos alegría cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él, cuando una idea se encuentra con nuestra alma y se compone con ella, o, por el contrario, tristeza cuando un cuerpo o una idea amenazan nuestra propia coherencia. Nuestra situación es tal que sólo recogemos <<lo que sucede>> a nuestro cuerpo, o <<lo que sucede>> a nuestra alma, es decir, el efecto de un cuerpo sobre el nuestro, el efecto de una idea sobre la nuestra. Pero de nuestro cuerpo conforme a su relación propia y de nuestra alma conforme a su relación propia, de los otros cuerpos y de las otras almas o ideas conforme a sus respectivas relaciones, a las reglas por las que se componen y descomponen todas estas relaciones, de todo esto nada sabemos en el orden dado de nuestro conocimiento y de nuestra conciencia. (Deleuze, 2009: 29).

Las relaciones entre los cuerpos gestan la posibilidad de componer tantos otros, otras relaciones, otros efectos (que a su vez son afectos y afecciones); vibran vibrando a la par de otras vibraciones; se componen entre sí, mientras dan paso a otras constituciones, los cuerpos hacen contactos y se establecen puentes que permiten realizar nuevos cuerpos que, muchas veces, no son conocidos de antemano. No existe, gracias a estos afectos y afecciones, un conocimiento previo de lo que acontecerá en dichas relaciones, como sí llega a suceder en las vinculaciones de la imagen del pensamiento, ahí se conocen previamente los resultados que se obtendrán sin necesidad de hacer un recorrido más profundo y completo, al contrario, todo está preestablecido y no existe el riesgo de encontrarse con lo nuevo –o que nos encuentre.

Es por esas razones que el conocimiento es siempre original y una creación que se restablece cada vez que se hace contacto con algo porque no estamos en los terrenos de la imagen del pensamiento. Por ello, todo cuerpo es una oportunidad, una potente capacidad de ejercitarse ya que nunca sabremos de antemano qué podemos con él y lo que puede con nosotros: los cuerpos que se generan son cuerpos que permiten otros afectos y otras afecciones porque, al final, todos están vinculados por lo que pueden, es decir, por la potencia –a la manera de ese lienzo del que hablábamos.

La importancia de tal condición que establece los criterios de conexión entre cuerpos, permiten que nosotros conozcamos que, entre ellas, podemos conocer las que son óptimas y las que deben ser descartables, Spinoza las nombra alegres y tristes, y no es una coincidencia que así sea porque dichos conceptos le permitirán a Spinoza hacer una reflexión sobre la política que vivía su tiempo; además, también los empleará para establecer una diferencia concreta tanto en las investigaciones éticas como en las morales. Semejante distinción apela a poder esclarecer un nuevo camino a las dificultades políticas que vivía el filósofo judío en la Holanda del siglo XVII y en el afán de buscar una salida filosófica al asunto, las dos áreas antes mencionadas cobran una relevancia distinta. Pero ¿cómo es el escenario político de Spinoza y qué opciones coloca ante estos escenarios? Deleuze los expone de la siguiente manera y permite, de paso, tirar un vínculo con la opción que él busca políticamente y que nosotros también indagamos.

Deleuze expone en su libro sobre Spinoza cómo este pensador tuvo que salir exiliado de su comunidad gracias a sus planteamientos filosóficos y teológicos controversiales para el pensamiento rabí ortodoxo de la época llevándolo a dejar su lugar de origen y a residir en La Haya en 1663. Lo complicado de la situación del nuevo lugar de residencia de Spinoza está en los disturbios entre los calvinistas y los republicanos, donde unos buscan la independencia y otros mantener la monarquía, mientras se desatan los debates sobre una política de guerra y otra de paz. Spinoza detiene la escritura de *Ética, demostrada según el método geométrico* con la intención de escribir el *Tratado teológico-político* donde aborda las cuestiones que se van

presentando tras la captura de disidentes, la muerte de amigos y la constante presión que otros círculos filosóficos, políticos y religiosos ejercían sobre él desde 1670 hasta casi sus últimos días por considerar que sus posturas eran radicales y peligrosas para la monarquía. Así, con la *Ética* y con el *Tratado*, establece parámetros claros para la existencia tanto del cuerpo dentro de la *polis* –o a la par de ella- como en contacto con otros cuerpos. La alegría y la tristeza, lo bueno y lo malo, son conceptos que forman una parte indispensable del pensamiento spinoziano porque establecen su propuesta ética y política. Pensarlos en la simplicidad de un referente emocional es pasar por alto la propuesta de Spinoza que arroja sobre la ignorancia que la ley, la moral o la ley social, establecen sobre todos los cuerpos preservando así los intereses de algunos al multiplicar el desconocimiento circundante sobre los cuerpos. Lo importante sigue siendo sostener la ignorancia sobre el cuerpo para no poner en riesgo su existencia ni la de sus leyes, y mucho menos para poder realizar un cambio en él. Deleuze lo coloca con las siguientes palabras: “La ley, la moral o social, no nos aporta conocimiento alguno, no nos hace conocer nada. En el peor de los casos, impide la formación del conocimiento (la ley del tirano). En el mejor, prepara el conocimiento y lo hace posible (ley de Abraham o de Cristo). [...] La ley es siempre la instancia trascendente que determina la oposición de los valores Bien-Mal; el conocimiento, en cambio, es la potencia inmanente que determina la diferencia cualitativa entre los modos de existencia bueno-malo.” (Deleuze, 2009: 35).

La distancia que se coloca entre moral y ética cobra un sentido muy concreto porque, para poder establecer una posición política de avanzada o una propuesta representativa, hay que reconocer que los cuerpos bajo el dominio de una política que conciba los determinados, finitos o estáticos, –esa política que también conoce Spinoza en Holanda-, tiene una repercusión en los contactos que pueden realizarse entre ellos ya sea disminuyéndolos, nulificándolos o, sencillamente, ocultando la potencia en la que nos movemos. A este tipo de política podemos denominarla “política de la identidad”. En otras palabras, es la política como la conocemos hoy en día y de la que Foucault habla constantemente en sus producciones filosóficas, un

ejercicio de preeminencia del acto por sobre la potencia, de sometimiento organizado a estructuras, discursos o figuras públicas; relaciones entre cuerpos nómadas por un canon específico y sustentadas por discursos epistemológicamente duros, sin crítica o que admiten muy pocas. Foucault lo expone de la siguiente manera en una entrevista en 1977:

Creo que los mecanismos de poder son mucho más amplios que el mero aparato jurídico, legal, y que el poder se ejerce mediante procesos de dominación que son muy poderosos. (...) Sí, son las relaciones de poder. Como usted sabe, las relaciones de poder son las que los aparatos de Estado ejercen sobre los individuos, pero asimismo la que el padre de familia ejerce sobre su mujer y sus hijos, el poder ejercido por el médico, el poder ejercido por el notable, el poder que el dueño ejerce sobre sus obreros. (Foucault, 2013: 41-42)

Esa es la ley, la condición del juicio que regula o destruye la potencia a su conveniencia. Pero, gracias a Spinoza, la ética buscará un perfil diferente, uno que permitirá a los cuerpos ir más allá de los designios regulatorios del estado. Así, lo político, puede presentarse en dos facetas, una que permanece del flanco de la potencia porque su interés no está en emitir valoraciones *ad hoc* de los intereses del Estado, sino en posicionarse del lado ontológico de las vinculaciones, pero, la otra queda bien definida como un esfuerzo de control y juicio de la potencia para poder jerarquizarse como lo solicita para subsistir dicho control. No es de extrañar, entonces, que las nociones platónicas donde se establece la definitividad de las esencias o el aristotelismo académico que establece la irremediable sujeción de la materia, la potencia, los accidentes y los afectos a la forma o naturaleza, sea una de las peculiaridades de ese sistema que Deleuze se empeña en derrocar –de hecho, el grueso de las clases sobre Spinoza gira en torno a estas reflexiones. Por esas razones, Deleuze sostiene que “[...] la Ética, es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentales. La moral es el juicio de Dios, el sistema del Juicio. Pero la ética derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo).” (Deleuze, 2009:

34). Y es que dicha sustitución permite a la filosofía, a los cuerpos, a las personas, considerar sus vínculos y contactos como ejercicios de la potencia y no de su esencia, por eso:

Lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya, o con toda entera. Por ejemplo, un alimento. Lo malo tiene lugar, para nosotros, aunque se componga luego con nuestras partes conforme a relaciones distintas a las que corresponden a nuestra esencia, como actúa un veneno que descompone la sangre. Bueno y malo tienen así un primer sentido, objetivo aunque relativo y parcial: lo que conviene a nuestra naturaleza, y lo que no conviene [...] se llamará bueno (o libre o razonable o fuerte) a quien, en lo que esté en su mano, se esfuerce en organizar los encuentros, unirse a lo que conviene a su naturaleza, componer su relación con relaciones combinables y, de este modo, aumentar su potencia. Pues la bondad es cosa del dinamismo, de la potencia y composición de potencias. Se llamará malo, o esclavo, débil, o insensato, a quien se lance a la ruleta de los encuentros conformándose con sufrir los efectos, sin que esto acalle sus quejas y acusaciones cada vez que el efecto sufrido se muestre contrario y le revele su propia impotencia. (Deleuze, 2009: 33).

Queda establecido, con estas palabras deleuzianas, cómo la ética y la moral de la mano de lo bueno y malo, podrán dar un nuevo punto de reflexión política porque la composición se privilegia por sobre la esencia. En efecto, no se trata aquí de pensar la esencia, forma o naturaleza platónica o aristotélica con los mismos términos que Spinoza emplea con palabras de Deleuze, antes bien, son referencias a esos cuerpos generados en ciertos contactos con otros cuerpos –recordemos que los cuerpos también pueden ser ideas- que se mantienen estables por una amplia cantidad de tiempo, sin embargo, aquí sí se evita privilegiar las tradicionales concepciones que estas ideas sostienen. Por otro lado, es indispensable brindar atención a las consideraciones que el filósofo francés hace de los conceptos: bueno, malo, conveniente e inconveniente, porque desde ellos podremos rastrear la ética de los cuerpos spinozianos y la propuesta de la política de la potencia que nosotros concebimos. Es por ello que prestaremos atención a cada uno.

Comencemos analizando la dupla bueno-malo con su respectiva advertencia a toda posible crítica maniquea que pueda verse en contra, porque es bien conocida

dicha oposición en la historia de la filosofía. Concebir que la propuesta de Deleuze y de Spinoza respecto a la potencia, los afectos a los cuerpos como buenos y malos, esperando circunscribir la discusión a la cuestión maniquea es mirar con ligereza el planteamiento. Ni Spinoza ni Deleuze desean establecer dichos criterios como irremediables y que la discusión verse únicamente en lo que es bueno y malo de manera categórica, antes bien, bueno y malo van de la mano con lo conveniente, lo inconveniente y, nosotros agregaríamos, también lo irrelevante. En efecto, como cada cuerpo es una composición única de vibraciones y de movimientos, también lo es en términos de qué afectos puede recibir o cuáles permitir, por lo tanto, ningún Bueno y Malo categórico existe como tal porque cada uno podrá definirlo con base en su propia condición y, más importante, experimentación. La novedad que pueda llegar de los contactos que lleven a cabo asimilándose en experiencia de cada cuerpo, no podrá ser repetida por otro aunque sea buscado, antes bien, siempre existirá la posibilidad de experimentar la novedad en los contactos: lo que es bueno ahora, puede no serlo después, y lo que es malo ahora, puede volverse bueno posteriormente si los cuerpos tienen una nueva configuración que les permita hacerlo –obviamente Deleuze nos hace la advertencia de que hay configuraciones simplemente destructivas que tal vez no podrían mejorar aunque las relaciones sean las mejores para mí, aunque para el otro cuerpo sean las más convenientes: “El objeto que conviene a mi naturaleza me determina a formar una totalidad superior que nos comprende, a él mismo y a mí. El que no me conviene pone mi cohesión en peligro y tiende a dividirme en subconjuntos que, en el límite, entran en relaciones incompatibles con mi relación constitutiva (muerte)” (Deleuze, 2009: 32). Es por ello que bueno y malo no existen en términos concretos, más bien existe conveniente, inconveniente e irrelevante porque cada uno de los contactos que se llevan a cabo convienen a mi cuerpo o al otro si es que aumentan mi potencia, es decir, mi capacidad de incrementar mis contactos y de llevar a cabo experiencias más y más amplias, así como diversas.

La propuesta mencionada es bastante concreta y franca, es lo que distingue al pensamiento spinoziano en su *Ética*, pero, también, al del filósofo francés quien, en

esta sección de su pensamiento es bastante preciso en su propuesta ética, moral, social, política y filosófica porque, como establece el pensador judío, se trata de la alegría de la potencia, es decir, de su incremento, cuando se habla de la vida y la existencia de los cuerpos. De hecho, en una afirmación bastante radical, la vida se vuelve ese ejercicio de la potencia que siempre se hace patente por los contactos y vínculos que lleva a cabo, y cuando esto deja de suceder o algún otro cuerpo ha desvinculado y disuelto mis conexiones, podemos entender que la muerte ha llegado. Así, lo bueno es más bien lo conveniente; lo potente, lo vital, lo que conviene al cuerpo –a mí cuerpo y a tu cuerpo, a nuestros cuerpos-; mas no aquel sentido irremediable y definido a perpetuidad, la imagen del pensamiento.

Con esta idea, el pensador francés hace un elogio de la potencia al equipararla con la vida misma porque las posibilidades que ese lienzo ejerce en sus pliegues por medio de los vínculos y conexiones que establecemos son, directamente, la posibilidad de una vida que no esté condicionada por límites estrechos o preestablecidos, como sucedía en las líneas superiores de este texto. Vida y potencia son condiciones similares donde el contacto de cuerpos, el movimiento y el devenir son centrales en la existencia misma, ¿de qué serviría vivir con una definición perpetua de los mismos elementos filosóficos instaurándose, encarnándose, en nuestras pieles? ¿No hay, acaso, una mejor manera de vivir? Con Scoto, Spinoza y Deleuze, se vive cuando se cambia, cuando se deviene, cuando la potencia se manifiesta: los actos, las esencias, las formas, las naturalezas, a estas alturas, parecieran constreñir el flujo de la vida. No por nada Spinoza expresaba que no sabemos lo que puede un cuerpo. Y todavía cabe preguntarnos ¿sabemos en la actualidad lo que puede un cuerpo? Pareciera que estamos al borde de descubrirlo y la entrada a ello está en la potencia. Tanto poder desconocido, tantas líneas sin recorrer, tantos contactos desvinculados y tantos ejercicios existentes y hay todavía una insistencia en los actos. Así, cada cuerpo es un ejercicio sin practicar, una conexión desconocida aguardando a otra y una lucha constante por reestablecer los límites de lo que uno sabe sobre uno mismo. Al final, no es cuestión de entretenimiento

o diversión, sino de una política diferente de ser. Por esa misma razón ¿dónde sería pertinente colocar un maniqueísmo tradicional cuando lo que se busca es ir más allá de lo que comúnmente se ha conocido como “estar vivo”?

Ante esta idea, que ya estaba presente en *Diferencia y Repetición* (cfr., Deleuze 2009: 134 y ss.), la vida cobra todo su poder cuando se está en movimiento, en contacto, afectado y afectando. Los contactos, los vínculos, las vibraciones, todo esto es política, pero más importante, una política de lo potente y no un constante ejercicio del poder. Deleuze lo dice de esta forma:

¿Cómo explicar la impresión que dan de estar recorridos por la Vida misma, de poseer una potencia idéntica a la Vida? Con toda su forma tanto de vivir como de pensar erige Spinoza una imagen de la vida positiva, afirmativa, contra los simulacros con los que se conforman los hombres. Y no sólo se conforman con ellos, sino que el hombre odia la vida, se avergüenza de la vida; un hombre de la autodestrucción que multiplica los cultos a la muerte, que lleva a efecto la sagrada unión del tirano y del esclavo, del sacerdote, el juez, el guerrero, siempre ocupado en poner cercos a la vida, en mutilarla, matarla a fuego lento o vivo, enterrarla o ahogarla con leyes, propiedades, deberes, imperios: tal es lo que Spinoza diagnostica en el mundo, esta tradición al universo y al hombre. (Deleuze, 2009: 21).

La potencia, como condición vital, es el clamor más eficiente, potente, claro y abrumador que tenemos contra todos aquellos que buscan agobiar la vida, destruirla, avergonzarse de ella o, también, dominarla. Sin duda, con esto podemos regresar a las referencias que más arriba colocamos con Agamben respecto a *bíos* y *zoé* y el ejercicio político que se tiene en cada uno de ellos. Y dado que la potencia se manifiesta de múltiples formas, con muchos pliegues, con varias ejecuciones, la vida hace sus caminos de forma similar : en el pensamiento, en el arte, en el conocimiento de los cuerpos y sus vínculos, en su existencia misma, podemos encontrar la vida; y más aún, todavía no sabemos lo que puede un cuerpo porque todavía no sabemos lo qué es la vida ni lo que ella puede, es por esa razón que cada uno de los vínculos puede producir cuando el arte, el pensamiento, la filosofía, la música, la ciencia y cualquier otra área hacen contacto. La vida es una práctica que permite conocer qué

pueden esos vínculos. Es hora de experimentarlos, cada uno, desde una expresión única y siempre dinámica y la filosofía de la potencia, sin duda, puede ejemplificar la manera de llevarlo a cabo.

3.3. Pensando la política de la potencia desde la vida. El cuerpo según Deleuze como ejercicio del poder

*A una redefinición de la vida necesariamente
le sigue una redefinición de la política.
-Giorgio Agamben, El uso de los cuerpos.*

Como hemos visto, Spinoza es la piedra de toque en el pensamiento deleuziano para establecer el movimiento de los cuerpos en el mundo. Un movimiento que trata de establecer una propuesta de *dinamys* distinta a la que Aristóteles nos presentó al comienzo de este análisis. Más aún, también es el esfuerzo de concebir el conocimiento de una manera distinta a lo que la imagen del pensamiento consolida como tal, y no olvidemos que la cuestión de lo conveniente, inconveniente e irrelevante en términos de la ética y la moral ahora juegan un papel importante tanto en la existencia como en lo político. No es un trabajo mínimo el que Deleuze está concibiendo gracias al filósofo judío porque, concretamente, está derribando el platonismo y el aristotelismo académico que dio vida a las estructuras filosóficas que conocemos en la historia de la filosofía; y no conforme con ello, también señala los lugares conceptuales de contacto entre lo que el poder jerárquico, estatal, de los jueces (y todos aquellos que hacen juicios), eclesiástico o social y los desarrollos filosóficos prominentes realizaron en puntos concretos pero que es momento de reconsiderar a la luz de las afirmaciones de los filósofos aquí analizados.

Lo anterior no sería posible sin la reconcepción de cuerpo, o mejor dicho, sin el conocimiento del desconocimiento de lo que puede. Esta noción de cuerpo sustituye con facilidad a la de individuo, sujeto o persona por su variabilidad y homogeneidad

cuando se trata de establecer la prioridad de los contactos, afectos y afecciones que en algún momento no fueron otra cosa que efímeros accidentes de la existencia de los cuerpos.

No obstante, el concepto que resalta por su familiaridad con las ideas de otros pensadores es la cuestión del término vida. Como mencionamos, *bíos* y *zoé* son conceptos que aparecen en el trabajo platónico, aristotélico, pero, también, en el de Agamben para designar los criterios de vida y cómo ésta está subsumida en una división arbitraria precisamente para controlar su desenvolvimiento en el mundo. Si se puede controlar el devenir de la vida, se ha podido controlar, mermar y obnubilar la fuerza de la potencia de manera sumamente eficiente. Ahora, sería bastante ingenuo de nuestra parte suponer que este filósofo italiano es el primero en establecer tal división o hacerla relevante porque muchos antes de él lo hicieron, sin embargo, lo importante es establecer que dicha escisión es una constante que se hace presente en otras obras, como, por ejemplo, la de Deleuze. Sin embargo, la presencia que cobra el concepto en ambas corrientes del pensamiento es lo que se debe destacar porque es la vida misma, más que el concepto, la que pone en jaque toda la estructura del poder como la conocemos. En efecto, para ambos pensadores, es la vida y no otra cosa la que constituye la mayor afrenta del mundo contra el poder precisamente porque necesita de ella para perpetuarse, y en esa condición paradójica de existencia radica, también, su máxima obstinación por controlarla en todas sus formas posibles: segmentarla, catalogarla, registrarla, subsumirla, encarcelarla, esclavizarla, metodizarla, jerarquizarla, restringirla y un enorme etcétera completa la lista de todo lo que el poder estatal está dispuesto a llevar a cabo con tal de guarecerse de tan tremenda amenaza porque ¡vivir es el acto último de la rebeldía!

No debemos olvidar, no obstante, que la vida no es cuestión que preocupe únicamente al poder institucionalizado, también existe una faceta que hace de él un ejercicio intelectual donde las ideas forman parte de ese trabajo. En efecto, el pensamiento como origen del poder es tan importante como el poder mismo ya que las consideraciones sobre la vida se establecen en conceptos, los cuales, a su vez,

se instauran en los cuerpos sobre los que el poder será ejercido, como dijimos, ningún concepto está fuera de la carne. Y es que la fórmula aristotélica que coincidía con hacer de las sustancias sujetos de formas, actos y naturalezas, mientras se controlaba a la materia o la potencia de la que eran poseedores, es una de las ejecuciones de poder más reconocibles del ejercicio político. No había mejor manera de controlar la potencia que establecer cómo debería operar y cuales formas eran posibles de ella, bástenos recordar que la *Metafísica* establecía de ella cuatro formas posibles, y de estas cuatro, sólo tres eran aceptadas como viables dentro de la configuración acto-potencia. Y aún así, por más control que se intentó ejercer, hubo una cuarta forma de potencia que no pudo ser controlada y que llevaría el signo de ser representativa de una potencia que se resistía a pasar al acto de manera obligatoria: la potencia impotente. Estas reflexiones que ya estaban desde Aristóteles y cuya intención era la de contrarrestar la actividad de los megáricos en la Academia de Platón, lo llevaron a constituir uno de los conceptos más fértiles dentro del pensamiento revolucionario contra el poder del que podemos tener registro, ya que esa potencia ha llevado a cabo un trayecto sumamente interesante hasta volverse estandarte de un pensador que lo estableció como el referente de las manifestaciones, y es que Spinoza le dio a la potencia el lugar que le correspondía desde siempre: el de Dios. Cuando el catolicismo que conocemos en nuestro contexto habla de un dios onnisapiente, omnipresente y omnipotente, no se refiere a otra cosa que aquellos atributos que Spinoza, en voz de Deleuze, le otorga a la potencia como un lienzo que le permite ejercerse por medio de pliegues; y a su vez, estos pliegues que funcionan como conceptos, pueden conectar con otros y así sucesivamente en diferentes direcciones, gestando así un concierto de contactos, afecciones y afectos que hacen de todo esto una concordia de multiplicidades gestando nuevos cuerpos –siempre nuevos cuerpos-.

Los cuerpos, como establece Deleuze, son referentes de estos dos conceptos filosóficos: vida y potencia. ¿A qué responde que el filósofo francés haga este paralelo? ¿Hay acaso otros que se hayan hecho y sean representativos? Las

respuestas a estas interrogantes pueden rastrearse, curiosamente, desde los planteamientos que hace Giorgio Agamben en sus textos *Homo Sacer* (1998) y *Lo Abierto* (2005) porque en ellos plantea concretamente cómo el poder del Estado moderno poco a poco ha ido avanzando hasta dominar otras áreas que originalmente no le competían, espacios como la vida, el amor, el universo o la misma muerte.

En efecto, cuando el filósofo italiano comienza a establecer el avance de dicha estructura tanto en la vida social, cultural, intelectual y, por último, en la vida misma (esa vida que no está determinada por las postulaciones ni dominios de ninguna de las áreas mencionadas, es decir, esa vida sacra), es cuando se ha establecido para la filosofía su nuevo propósito contemporáneo (Cfr., Agamben, 2005: 23, 26, 101; y Agamben, 1998: 11, 62 y 63). Pero no sólo es la reflexión sobre la vida y el poder lo que está en juego con los análisis de estos dos autores, también implica una nueva fundamentación ontológica de la filosofía misma y de toda la existencia humana, pero no en términos de un sistema que apoya dicha condición estatal, sino una que esté en pro de algo fuera de ese esquema, y es aquí, en la fundación de una ontología de la potencia, por ser referente directo de la ausencia de control y organización jerárquica estatal y filosófica. El lienzo para uno es la existencia, para otro, potencia es vida porque toda manifestación de la potencia es la evidencia de la ausencia de un control jerárquico que sabe qué esperar, cómo esperarlo y qué debe hacer esa manifestación. No hay vida que pueda ser controlada: es poder puro y por sí mismo – y por eso el poder estatal necesita dominarlo ya que amenaza su existencia y privilegios.

Pero no es únicamente por una cuestión revolucionaria que la potencia y la vida pueden estar en un paralelo, uno de los puntos más evidentes y relevantes de esa condición se encuentra en el cuarto tipo de la potencia aristotélica que mencionamos en líneas superiores pero que el estagirita reconoce como indómita e inexplorable, nos referimos al cuarto tipo de la potencia. Si hacemos memoria, podremos percatarnos que de los cuatro tipos de potencias que establecía Aristóteles (acto-potencia, potencia-acto, potencia de potencia y potencia de la impotencia) era la última, la

potencia de la impotencia, la que según sus reflexiones carecía de cualquier posible análisis porque su propia condición era la de carecer de acto alguno, por lo tanto, era imposible dar cuenta de su proceder, mucho menos de dominarla bajo parámetros políticos clásicos y modernos. Todo un reto para Aristóteles, pero innecesario de resolver porque su contexto no se lo exigía. Sin embargo, para nosotros, es la situación perfecta.

Así, ésta era una potencia que carecía de la capacidad de llegar al acto de manera definitiva y, no obstante, era capaz de ser potente todavía. Era así como la potencia impotente hace referencia a esa que no puede ser llevada forzosamente al acto, es capaz de no completar su naturaleza y tampoco tiene las ataduras que la obligan a completar los designios que, supuestamente, debe llevar a cabo. Esa condición de este tipo de la potencia establece un comportamiento *sui generis* que apela más a la autonomía de la misma que al condicionamiento externo; así, el funcionamiento interno de la relación entre acto y potencia encumbrado por el aristotelismo posterior que buscaba derrocar a los megáricos en la Academia platónica (Jaeger, 1992), termina por diluirse en una reflexión de la cuarta potencia, donde, esta última, se enmarca en su propia capacidad porque, mientras las dos primeras son resabios de un acto o naturaleza o forma que debe llevarse a cabo, la tercera y sobre todo la cuarta potencia (Cfr., *Metafísica*, 1019 a 1), son las únicas que operarían dentro de su propia posibilidad de movimiento porque, como se estableció en el pensamiento aristotélico, el movimiento es una transición que va más allá de lo espacial o lo temporal, el movimiento es una cuestión que va también de una forma a otra, de una naturaleza a otra: el movimiento metafísico u ontológico posee una primicia pocas veces concebida en el pensamiento físico (Ibíd)—por ello no es una casualidad que la *Metafísica* sea el segundo volumen de las obras aristotélicas sobre el movimiento como nos lo indica Jaeger-; pero, en el caso del movimiento de la tercera y cuarta potencia, son, más bien, pliegues de ella misma que, si se desea, no van a ningún lado concreto porque van hacia todos: esa es la condición de las multiplicidades: se multiplican por los diversos contactos y afectos que llevan a cabo al gestarse esos

pliegues de la potencia. Así, consideramos, que dicha incapacidad de adquirir una única forma final es la característica propia de la potencia impotente.

No conforme con no estar obligada a arribar a una forma final y determinada, la potencia aristotélica también cuenta con la posibilidad de ser siempre potente sobre sí misma. En efecto, la potencia ejerce poder sobre sí misma en términos de lo que es capaz, y no a la inversa como nos sugería el aristotelismo. Pero esta consideración sobre la primicia de la tercera y cuarta forma de la potencia no era posible desarrollarla en el pensamiento aristotélico por el plan ya expuesto en diversas ocasiones que Jaeger nos compartió en su investigación, sin embargo, Deleuze y Spinoza sí llevan a cabo esta reflexión sobre la potencia y arrojan, como resultado, la posibilidad de establecerla como el elemento primordial de la existencia, haciendo del acto más un resultado colateral que un elemento primado de la reflexión filosófica, reposicionando los conceptos en nuevas vías de pensamiento de la diferencia como sucede con Deleuze.¹⁸ Así, entre una potencia que es siempre poderosa, pero, también, capaz de restringirse la llegada a una supuesta naturaleza, acto o forma, podemos apreciarla

¹⁸ Esta idea aparece también en algunas reflexiones de Giorgio Agamben cuando habla de la *vita sacer* o vida sacra, donde señala lo siguiente: “Lo que pretende pensar en el libro *Theta* de la *Metafísica* no es, en otras palabras, la potencia como mera posibilidad lógica, sino los modos efectivos de su existencia” (Agamben, 1998: 63), es decir, la potencia es una forma de existencia, un pliegue, si se quiere usar los términos que Deleuze ha empleado por medio de Spinoza, y esta forma de existir está en directa relación con la vida misma. El punto de contacto está focalizado en esa escisión que Agamben denuncia en *Lo abierto* cuando revisa el concepto de vida: “en nuestra cultura, la vida fuese *aquello que no puede ser definido, pero que, precisamente por ello, tiene que ser incesantemente articulado y dividido*”¹⁸ (Agamben, 2005: 26). La división de la que habla el filósofo italiano es la cuestión que ya nombramos de *bíos* y *zoé* donde en el avance del estado y del poder, se ha procurado maximizar esa división de la vida para poder llegar a su control y dominio, ya sea en el lenguaje, en el pensamiento, en la ciencia, en el descanso, en el arte, en la cuestión misma de qué es ser humano. No es una extrañeza, después de leer las últimas líneas porque al dejar en manos de ciertas personas la definición última de humanidad y apropiarse de ella permitirá, sin duda, controlarla mejor al ir reestructurando esas zonas donde la noción misma queda en duda o sin reflexión (Cfr., Agamben, 2005: 101). Por ello, “en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida, por el contrario, en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *bio-política*.” (Agamben, 1998: 11), una bio-política que procede a tratar de definir lo indefinido –indiferenciado–, pero que, al verse superada por el proyecto tan ambicioso que se ha propuesto y al reparar en la imposibilidad de dicho propósito, termina por articularla en otra área de indeterminación porque esa nuda vida, esa vida misma es poderosa e indomable, carente de una definición que le permita ser subsumida a los designios de un control externo que no sea ella misma, contenedora de todas las formas posibles y, a la vez, carente de una sola cara; potente, en otras palabras, potencia. “La política es ahora literalmente la decisión sobre lo impolítico (es decir, sobre la nuda vida)” (Agamben, 1998: 221).

en el concepto de *indeterminado* o *indiferenciado*. Una potencia que no pasa al acto y es poderosa en sus mismos términos, puede bien ser una potencia que no se determina a sí misma.¹⁹

Precisamente por las líneas anteriores, la afrenta política de nuestro tiempo es el apoderamiento de la vida, y de la vida por medio del cuerpo. No por nada la contemporaneidad de la que hablamos al comienzo tenía esas características. Segmentar la vida es cortar el cuerpo, dominarlo, jerarquizarlo, organizarlo de tal manera que pueda responder a los intereses impuestos, que la vida fluya y acabe como se supone que debe hacerlo. La vida debe empezar cuando el poder lo desea y a su vez, concluir cuando ya no le sea útil, por ello el cuerpo representa ese espacio también a conquistar.

Así, en un pensamiento filosófico contemporáneo que aborda la política actual, tiene una marcada referencia al análisis de autores como Foucault o Agamben, quienes, bajo una perspectiva audaz y analítica, han podido dar cuenta de cómo se ha desenvuelto el proyecto civilizador occidental en diferentes latitudes del mundo y de cada uno de los cuerpos de quienes habitan dicho pensamiento. En efecto, cada uno de nosotros es capaz de percibir cómo se ha ido desarrollando un trabajo político cuya preocupación principal está en poder dar cuenta del ejercicio del poder como un

¹⁹ Agamben lo apunta así desde el pensamiento de Aristóteles: “Al describir de este modo la naturaleza más auténtica de la potencia, Aristóteles ha proporcionado, en realidad, el paradigma de la soberanía a la filosofía occidental. Porque a la estructura de la potencia, que se mantiene en relación con el acto precisamente por medio de su poder no ser, corresponde la del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose. La potencia (en su doble aspecto de potencia de y potencia de no) es el modo por medio del cual el ser se funda *soberanamente*, es decir sin nada que lo preceda o determine [...], salvo el propio poder de no ser. Y soberano es el acto que se realiza sencillamente removiendo la propia potencia de ser, dejándose ser, dándose a sí mismo. De ahí la constitutiva ambigüedad de la teoría aristotélica de la *dýnamis-enérgeia*: si para un lector que recorra el libro *Theta* de la *Metafísica* con ojos libres de los prejuicios de la tradición, no está nunca claro si el primado pertenece efectivamente al acto o más bien a la potencia, tal hecho no se debe a una indecisión o, peor aún, a una contradicción del pensamiento del filósofo, sino a que acto y potencia no son más que los dos aspectos del proceso de autofundación soberana del ser. La soberanía es siempre doble, porque el ser se autosuspende manteniéndose, como potencia, en relación de ando (o abandono) consigo mismo, para realizarse después como acto absoluto (que no presupone, pues, otra cosa que la propia potencia). (Agamben, 1998: 65).

elemento homogeneizador para que, cualquier diferencia que pudiera alterar el orden socio-jurídico, desaparezca. Sin embargo, aunque autores como Gilles Deleuze están en sintonía con el análisis filosófico de Foucault (Pardo, 2014), es un hecho que su manera de revisar la política establece una relación diferente al revisar un concepto que parecería poseer un lugar secundario, nos referimos a la noción de deseo.

Al estar acostumbrados a pensar la política en el campo de las instituciones, los partidos, los gremios, sindicatos, movimientos sociales y conflictos bélicos derivados de una pésima diplomacia o el interés bursátil, podríamos pensar que revisar las cuestiones de poder y de los cuerpos es un asunto que atañe únicamente a los medios bajo los cuales las instituciones más conocidas se apropian de la vida pública, la vida privada y la existencia de los individuos (zoé); no obstante, para Deleuze, esto es únicamente el resabio de algo que está más al fondo de la reflexión filosófica. El hecho de que la política parezca estar ejerciéndose únicamente desde estos flancos, levanta señales de duda pues bien cabe preguntarse si el poder se desenvuelve únicamente en esos espacios y bajo ciertos aspectos, y gracias al análisis de Foucault (2013), Deleuze puede establecer cómo la política y el poder van más allá de los poderes de un Estado, de los espacios clínicos y educativos, de la literatura de masas o de los movimientos sociales preponderantes, éstos se encuentran en la búsqueda de poder controlar uno de los aspectos más primigenios de la existencia del hombre: el deseo.

Para poder entender el vínculo del deseo y la política, tenemos que hacer una pausa en la cuestión monetaria. El trabajo de Deleuze sobre estos ámbitos abarca dos de sus obras más reconocidas, *El Anti Edipo* y *Mil Mesetas*. Aquí, la cuestión económica, cobra un trasfondo filosófico al poder empatarlo con el trabajo de Freud así que no tenemos que esperar un análisis bursátil. Y es que, para Deleuze, el aspecto monetario ha cobrado una profundidad en la cuestión vital de los seres que prácticamente puede colocarse en el centro de la reflexión sobre la vida contemporánea. Hay que aclarar lo siguiente, no se está buscando poner bajo la lupa un modelo económico para sugerir el traslado a un capitalismo sensato o un

socialismo democrático para una mejor redistribución de la riqueza; en todo caso, la intención de este filósofo está en equiparar la vida a la noción de deseo.

Para poder concebir cómo esto es posible, necesitamos ir más allá de una dicotomía artificialmente establecida bajo el talante de las guerras frías o de las luchas de derivadas de yacimientos petroleros, así, el esfuerzo de Deleuze está en revisar el desenvolvimiento del capitalismo, la cuestión del poder y la sujeción del deseo a criterios fijos en la época victoriana que tengan resonancia hasta nuestros días. El psicoanálisis, esa herramienta bien desarrollada por Freud, permitió concebir cómo el deseo es capaz de equipararse sin reparo a un aspecto patológico o mecánico. Y no es que no existan las enfermedades mentales, más bien se trata de comprender que, en un esfuerzo político de dominar la vida, el deseo se convirtió en uno de los aspectos más importantes para dominar y, con ese propósito, el psicoanálisis se instrumentó como la justificación que ponía los grilletes a diversas expresiones individuales o colectivas (no por nada Foucault encuentra indicios de esta actividad en la escuela y las instituciones psiquiátricas donde uno de los objetivos primordiales es establecer cuáles son los elementos válidos por donde el deseo puede existir y que son válidos según las determinaciones del Estado).

Deleuze señala en su obra del *El Anti Edipo* y en *Mil Mesetas*, cómo el capitalismo permitió que el Estado comprendiese la eficacia del poder al alinear el deseo y no necesariamente el castigo, la dominación, el orden o la restricción. El capitalismo va de la mano con el poder, no por la imposición institucional, sino porque el primero ha demostrado su capacidad para hacer de todos una *máquina deseante*, es decir, un cuerpo capaz de estar siempre en búsqueda de algún elemento que satisfaga una necesidad (artificial o natural) de la manera más expedita posible (Deleuze, 2008a, 2010, y Pardo 2014) y precisamente en este punto es donde el poder convive con la forma de hacer política del capitalismo. Y es que, en última instancia, el capitalismo se ha transformado en el agente primordial de la modificación del deseo, mientras que el Estado funciona como el panóptico que avala si lo que se desea conviene al poder institucional, y cuando no es así, rectifica ese cuerpo por medio de

cualquier ejercicio de poder, ya sea de forma sutil como en la escuela o la academia, o de forma explícita como el poder judicial o la institución psiquiátrica. En efecto, no estamos diciendo que el capitalismo no sea más ese agente económico preponderante del mundo, antes bien, exponemos que también ha sido capaz de consolidarse como un organismo que delimita las condiciones propias del deseo de los cuerpos, de las vidas que están en él y las sincroniza con lo que le conviene más a él mismo como sistema y al sistema institucional.

Así, de la misma manera que un parásito que se sirve de sus huéspedes para poder subsistir mientras controla los aspectos vitales del cuerpo en el que se encuentra, el capitalismo ha entendido muy bien que el mejor mecanismo para preservar su supervivencia es establecer a los cuerpos como máquinas deseantes, organismos cuyo flujo de deseo no es más que aquel dictado por el capitalismo y, de paso, que también añoran lo que es mejor para el sistema. No se trata de someter siempre con base en guerras a los pueblos, cuerpos y pensamientos, simplemente hay que exponerles qué pueden desear, cuándo hacerlo y de qué manera llevarlo a cabo. Por esa razón, el cuerpo sin órganos es el mejor elemento de resistencia ante este sistema tan ajustado y mecánico como lo señala Pardo: un cuerpo que no se permite organizar conforme los deseos preestablecidos y, en cambio, busca los medios para poder establecer nuevos flujos, nuevas conexiones y vibraciones. Un cuerpo con más conexiones (es decir, uno más alegre usando las palabras de Spinoza) donde el deseo no es otra cosa que el espacio que permite generar tales vínculos y se vuelve una afrenta directa a un sistema que busca pormenorizar la resistencia, descontextualizar la revolución y controlar la vida para evitar su extinción, es entonces un cuerpo revolucionario o, en otras palabras, un cuerpo del deseo.

Si, como exponen Pardo (2014) y Lapoujade (2016), el deseo es en sí mismo revolucionario en cuanto es capaz de vincular los elementos más distantes, las ideas menos reconocidas, trazar las líneas de fuga más incomprensibles y conectar alegremente con tantos cuerpos como sea posible, entonces, el deseo es una forma de poder que no está encasillado en las instituciones o en las directrices de un recurso

económico porque no sigue los lineamientos que se le tratan de imponer, y en cambio, termina delimitando relaciones que superan las ideas de culpa, castigo, jerarquía o prelación. Cabe destacar que esos mismos elementos de relación y elementos de potencia que están presentes en la noción de vida que hemos expuesto hasta ahora.

El deseo se vincula sin geometría y sin verticalidad. No requiere establecer un triángulo que se necesita superar, tampoco hace énfasis en la validez de sus vínculos por medio de una referencia al pensamiento aristotélicamente orgánico y jerárquico (cf., Imperialismo de Edipo en *El Anti Edipo*, 2010); el deseo, fuera de esos precursores artificiales, no es otra cosa que un ejercicio político porque su existencia no radica en conocer a mamá y a papá, ni buscar llenar la boca, el ano o encontrar una figura fálica en todo discurso, más bien se concentra en conectar, en permitirle preguntar al cuerpo *¿cómo vibra este cuerpo con el mío y qué ejercicios de conexión se pueden extraer de nuestro vínculo?* (Cfr., Deleuze 2008a y 2010). De esta manera, no es una coincidencia que sea este mismo elemento el que, con su capacidad de vinculación de cuerpos desorganizados o carentes de jerarquía (véase la definición que Deleuze expone sobre *Cuerpo Sin Órganos*), los conecte con una línea de deseo que nada tiene que ver con incestos o con los hospitales psiquiátricos. El deseo no es otra cosa que la expresión vital por excelencia, ejercicio molecular que se resiste a poner a alguien a la cabeza para mandar, porque, es esa red que aumenta de potencia conforme más vínculos establece, y disminuye sus capacidades conforme mayor jerarquía se establece (no por nada, Deleuze recurre a Spinoza para hablar de política, poder, vida, deseo y resistencia) (Deleuze, 2009).

Con esto en mente, no es de extrañar que el capitalismo, esa obra de castración sensorial, política y científica según nos señala Deleuze, sienta pavor cada vez que el deseo pierde sus límites freudianos reforzados por un sistema político de organizaciones. Por esa razón, desde una postura orgánica y jerárquica, se piensa el deseo como un elemento de culpabilidad inmerso en una geometría de lo funesto; no obstante, para Deleuze, el deseo no es más que la expresión más original de lo que la vida misma es: la posibilidad de poder misma sin necesidad de un sistema

jerárquicamente punitivo. El deseo es un espacio donde los vínculos son posibles porque la noción geométrica es incompatible con las múltiples direcciones que puede tomar, conexiones con los más diversos campos y los más diferentes cuerpos. Una de sus expresiones, sin duda, es el rizoma, y éste desemboca en la *alegría*. Pero será más adelante cuando veamos cómo estos dos conceptos, partiendo desde Spinoza, sean elementos indiscutibles de la política de la potencia. Por esas razones, el que vive, resiste. Sin embargo, ante un escenario tan complicado y lleno de intenciones políticas tan severas, es la potencia de lo indiferenciado la que nos permite encontrar un sendero por el cual devenir resistencia, una pieza inasible del sistema que devora la vida con tal de no ser modificado o destituido por completo. Es, entonces, esta potencia la que nos ayudará a encontrar una política diferente, de la diferencia, una política de la potencia.

3.3.1. El cuerpo y la potencia de lo indiferenciado

Los cuerpos y el pensamiento son, tanto para Deleuze como para Agamben, los vínculos, los puentes y puertos, los puntos de contacto, los elementos indispensables para exponer, ejercer y mantener el poder, pero precisamente por esto, también lo son de la potencia. Las fantasmagorías que nos enseñan la clase política, la educación, la jurisprudencia, la ley, la moral, la religión, la sociedad, etc., sobre el poder radicado en las áreas y espacios que ellos determinan como representativos del mismo, sucumben rápidamente al concretarse la idea sintética que nos exponen los filósofos con los que hemos conversado, en contraposición a aquellos sistemas de pensamiento que hemos revisado sobre la vida.

Mientras unos claman que el poder radica en la institución, la ley, la restricción o el canon, otros pensadores señalan con claridad y efectividad tácita cómo son el cuerpo y el pensamiento los lugares de vecindad del poder. Es bastante simple suponerlo en cualquier otro lugar que no sea el mismo cuerpo o la misma carne que

empleamos en nuestra existencia en estos días que tenemos, ésta, la que recubre nuestras médulas con las ideas que concebimos en esos espacios de neuronas con sus conexiones en nuestras mismas células y canales nerviosos, es la misma de la que habla la filosofía y la política. Pero, a todo esto, ¿cómo trabaja el poder sobre el cuerpo? Agamben y Deleuze comparten esta visión sobre uno y otro concepto, sin embargo, su proceder es diverso, pero interesante. Después de haber revisado algunas líneas del pensamiento de Deleuze, es momento de aproximarnos al pensamiento de Agamben quien, por su parte, también hace aportes a la cuestión de la política de la potencia que aquí buscamos conformar.

Un análisis profundo sobre las cuestiones del cuerpo en estos dos filósofos merecería, sin duda, un texto propio, sin embargo, de las reflexiones que realiza Agamben podemos seguir un hilo conductor que viene, nuevamente, de la escisión de *bíos* y *zoé* que se presenta en el texto *El uso de los cuerpos* (2017). En este texto, culmen del trabajo de investigación que realiza sobre la cuestión de la vida, el poder y su injerencia en el cuerpo y el estado de excepción, la noción de cuerpo comienza desde un punto revelador: el esclavo. La esclavitud como elemento primordial del cuerpo ha sido un referente dentro de la historia del pensamiento filosófico, curiosamente, empezando desde la concepción de hombre libre que realiza Aristóteles, pero el esclavo, como tal, hace referencia a un uso que ejerce el esclavo, pero no es acción de él, sino del amo: el esclavo está en ese umbral de acciones que no le competen sólo a él, sin embargo, sólo él puede llevarlas a cabo. En esta dialéctica entre amo-esclavo que evoca a la cuestión marxista y hegeliana, Agamben opta por recordar el tránsito que ha recorrido tanto el concepto de *hábito* como el de *uso* en el pensamiento griego y medieval hasta establecer el desarrollo que el autor de la *Metafísica* realiza sobre la cuestión del acto y la potencia como conceptos fundadores de la existencia civil. El esclavo bien puede funcionar como un símil del uso de los cuerpos en nuestros días.

Agamben continúa el desarrollo de la cuestión del uso del cuerpo a partir de los conceptos aristotélicos que aquí hemos analizado, pero de nada sirve llevarlos a

revisión sin antes colocar la piedra angular que permitirá concebir la importancia de su texto –y, de paso, el nuestro–: cómo cada cuerpo es afectado directamente por su forma-de-vida, una forma de vivir directamente relacionado con la *polis*, lugar de afectos y multiplicidades. Pero dejemos que el filósofo italiano nos lo explique con sus propias palabras: “cada cuerpo es afectado por su forma-de-vida como por un *clinamen* o un gusto, el sujeto ético es ese sujeto que se constituye en relación con este *clinamen*, es el sujeto que da testimonio por sus gustos, responde del modo en el cual es afectado por sus inclinaciones. La ontología modal, la ontología del *cómo* coincide con una ética.” (Agamben, 2017: 414). Y es que, no parece arriesgado sostener que la forma de vida no está antes que el cuerpo, como si una receta preestablecida pudiera aplicarse en serie a innumerable de seres, al contrario, el cuerpo determina su forma de vitalidad, una práctica corporal innata que no puede pasarse por alto; no obstante, sabremos reconocer que Occidente, a partir de ciertas enseñanzas, busca hacerlo constantemente, y se acrecienta dicha condición cuando el poder del estado busca controlar tales ejercicios. Porque el cuerpo no es otra cosa que hábitos, prácticas, conexiones y afecciones, emulando bien lo que sostenía Deleuze en líneas superiores sobre el cuerpo²⁰. Así, cuando la potencia toma lugar en

²⁰ Una manera de ser que establece afecciones, pero no son sentencias de la existencia de ningún cuerpo, es la propuesta que sostiene Agamben. Así, establece referencias directas a una posibilidad, a otro campo de acción más amplio donde se puede ser de otra manera, propiciar otra forma-de-vida porque la relación que se da no es la de desarrollar definiciones ni existencias perpetuas, antes bien, es la apertura de la potencia que permite saberse capaz de todas las acciones y no instituir ninguna de manera definitiva: contemplar la potencia misma en una forma-de-vida:

Eso que llamamos forma-de-vida no se define por la relación con una praxis [*enérgeia*] o con una obra [*érgon*], sino por una potencia [*dýnamis*] y por una inoperosidad. Un viviente, que busque definirse y darse forma mediante la propia operación está, en efecto, condenado a intercambiar incesantemente su propia vida con su propia operación y viceversa. Se da, en cambio, forma-de-vida sólo allí donde se da contemplación de una potencia. Por cierto, contemplación de una potencia puede darse únicamente en una obra; pero, en la contemplación, la obra es desactivada y vuelta inoperosa y, de este modo, restituida a la posibilidad, abierta a un nuevo uso posible. Verdaderamente poética es esa forma de vida que, *en la propia obra*, contempla su propia potencia de hacer y de no hacer y en ella encuentra paz. *La verdad que el arte contemporáneo nunca logra llevar a expresión es la inoperosidad, de la cual busca a toda costa hacer obra*. Si la práctica artística es el lugar en que se hace sentir con más fuerza la urgencia y, a la vez, la dificultad de la constitución de una forma-de-vida, esto es porque en ella se conservó la experiencia de una relación con algo que excede a la obra y a la operación y, con todo, permanece inseparable de ellas. Un viviente

la cuestión de la forma de vida, presenciamos al cuerpo potente y no al cuerpo actual o jerárquico que se desarrolló con la configuración de una ontología de la imagen del pensamiento. Un cuerpo que está posibilitado a todo y que encuentra la experiencia de sí y del mundo como forma de vida, pero no lo hace necesariamente desde los actos o de las naturalezas. Sin embargo, para poder concebir en toda su magnitud lo que estamos planteando, tenemos que destacar el uso de un concepto propiamente ético en las líneas de Agamben, y éste es el de *felicidad*. Dicho concepto tiene una importancia inusitada en estas líneas porque, a la par de Deleuze y Spinoza quienes también apelan a nociones semejantes, éstas tienen una relación directa tanto con el cuerpo, la política y la filosofía.

¿Por qué es el concepto de felicidad tan importante cuando hablamos del uso de los cuerpos y de la potencia? Hasta el momento, los análisis filosóficos que hemos realizado, de este concepto está vertido de la mano de Spinoza y Deleuze cuando hablan de cómo, para la *Ética*, aquella no es otra cosa que la capacidad de entablar conexiones buenas con otros cuerpos, es decir, una multiplicidad que permite la comunicación y el movimiento; por otro lado, sin embargo, Agamben no duda en establecer la importancia de este concepto dentro de sus reflexiones sobre la política y el cuerpo, y no es casualidad que así sea, porque él mismo navega en los conceptos y reflexiones de Aristóteles hasta toparse con esta noción ética. La *felicidad*, dentro del pensamiento de la potencia, también es cuestión que apunta al pensamiento y a la existencia. No por nada Deleuze sostiene esta idea en la clase número IV sobre Spinoza cuando habla de afecciones, afectos, relaciones que pueden descomponer un cuerpo o permitir nuevas conexiones, en síntesis, toda la actividad de vivir y pensar

nunca puede ser definido por su obra, sino únicamente por su inoperosidad, esto es, por el modo en el cual, manteniéndose –en una obra– en relación con una pura potencia, se constituye como forma-de-vida, en la cual *zoé* y *bíos*, vida y forma, privado y público entran en un umbral de indiferenciación y ya no se trata de la vida ni de la obra, sino de la felicidad. Y el pintor, el poeta, el pensador –y, en general, quienquiera que practique una *poiesis* y una actividad– no son los sujetos soberanos de una operación creadora y de una obra; son, más bien, vivientes anónimos que, al volver inoperosas las obras del lenguaje, de la visión, de los cuerpos, buscan hacer experiencia de sí y constituir su vida como forma-de-vida. (Agamben, 2017: 440-441).

(Cfr., Deleuze, 2003: 80 y ss.). De esta manera, una experiencia propia de la potencia es que se hace presente y ya no de los actos.²¹ No obstante, dicha condición de experiencia apela a una ejecución de una política de la potencia,

Cuando Deleuze habla de felicidad, no es sólo una cuestión de un estado mental-emocional como la psicología contemporánea nos hace ver, tampoco como la economía de los grandes y aborrecibles mercados internacionales dicta, en sí, ésta es la experiencia de la potencia en el cuerpo con relación a la comunidad en la que se desenvuelve –en términos deleuzianos y spinozistas-, es el contacto entre cuerpos que incrementan la multiplicidad: “El primer esfuerzo de la razón (...) es una especie de esfuerzo extraordinariamente vacilante, tanteador. Es una especie de aprendizaje para evaluar, para tener los signos que me digan un poco cuáles relaciones me convienen y cuáles no me convienen. Hay que experimentar, cada uno debe descubrir lo que ama y soporta” (Deleuze, 2003: 93). No hay posibilidad de pensamiento sin experimentación, como sostiene Deleuze, pero esto se puede llevar a cabo únicamente bajo los límites y conexiones que los cuerpos establecen entre sí. Y es que pensar no es únicamente la emisión de juicios o el catálogo de datos, es el desenvolvimiento mismo de ese lienzo que se pliega en nosotros, desde nosotros y con nosotros. Todo esto ya ha sido nombrado por el autor francés como afección y afecto, esas imágenes que dejan una impresión en nosotros y cuyas consecuencias están directamente relacionadas con la alegría y la tristeza. Hay que repetir, no estamos hablando de los elementos psicológicos relacionados únicamente con el aspecto emocional; antes bien, son referentes filosóficos de aquellos indicios que nos permitirán aumentar o disminuir nuestra potencia, nuestra capacidad de vinculación: “si se aumentan las afecciones de las que somos capaces, hay aumento de potencia; si se disminuyen las afecciones de las que somos capaces, hay disminución de

²¹ Una vez más, encontramos un paralelismo con el pensamiento de Agamben, él lo sostiene de la siguiente manera: “La experiencia del pensamiento, que aquí está en cuestión, es siempre la experiencia de una potencia y de un uso comunes. Comunidad y potencia se identifican por completo, porque la inherencia de un principio comunitario en toda potencia es función del carácter necesariamente potencial de cada comunidad.” (Agamben, 2017: 378).

potencia. (Deleuze, 2003: 81). Esta afirmación, continúa Deleuze, es referente directo de la alegría o tristeza de un cuerpo: “A los afectos que son aumento de potencia los llamaremos alegrías. A los afectos que son disminuciones de potencia los llamaremos tristezas” (Deleuze, 2003: 82). Así podemos estar al tanto del poder (potencia) de un cuerpo alegre o feliz, mientras que un cuerpo sin potencia estará directamente relacionado a su tristeza (y hay que recalcar, nuevamente, que no se está hablando de condiciones psico-emocionales, sino de conceptos estrictamente políticos).²²

En otras palabras, la felicidad es pensamiento ejecutado en el cuerpo que da paso a una forma-de-vida a través de la potencia: “una manera de ser y de vivir, que no determina de ningún modo al viviente, así como tampoco está determinada por él en modo alguno y, no obstante, les es inseparable. [...] La forma-de-vida es, en este sentido, una ‘manera surgente’, no un ser que tiene ésta o aquella propiedad o cualidad, sino un ser que es su modo de ser, que es su surgir y es continuamente generado por su “manera” de ser.” (Agamben, 2017: 401-402). Es por estas razones que para Agamben este concepto ético es la referencia a una forma de vida que está en sintonía con la potencia y no con el acto, invirtiendo así las consideraciones que había hecho Aristóteles sobre esta forma-de-vida que estaba emparentada con la naturaleza preconcebida por y para el hombre. Si bien sabemos los motivos por los que el estagirita no pudo ir más allá en las reflexiones en torno a una forma de vida que estuviera relacionada con la potencia, sí es posible que establezcamos que se lleva a cabo de la mano del filósofo italiano, donde, la ética, está más relacionada con las reflexiones spinozistas por favorecer una experiencia de la potencia que permita cierta forma de vida, que en dar recetas infalibles de como experimentar el mundo. Al

²² En el pensamiento filosófico contemporáneo, de nueva cuenta Agamben expone una idea semejante a la anterior desde su perspectiva:

[...] es la potencia que incesantemente reúne la vida con su forma o impide que se disocie de ella. La diferenciación entre la simple, maciza inscripción del saber social en los procesos productivos, que caracteriza la fase actual del capitalismo, y el pensamiento como potencia antagonista y forma-de-vida, pasa a través de la experiencia de esta cohesión y de esa inseparabilidad. El pensamiento es forma-de-vida, vida indisociable de su forma, y en todas partes que se muestra la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no menos que en la teoría, allí y sólo allí hay pensamiento. (Agamben, 2017: 382).

final, la libertad radicaría en permitir la experimentación del mundo de manera autónoma y fructífera dentro y fuera de la comunidad, dentro y fuera de la ciudad, con la ausencia de un predeterminado set ortopédico para pensar y vivir; en otras palabras, la posibilidad de vinculación con otros cuerpos-ideas que no estén predispuestos a lo que usualmente se señala como *esencial* o *natural*.

En una zona de indiferenciación, como Deleuze y Agamben señalan, está esa posibilidad de ir más allá del reducto de la naturaleza de los cuerpos y todo esfuerzo por apropiarse de dichas obras para establecer la primacía de *bíos* por sobre la *zoé*. Es un espacio sin nombre que no tiene propensión a culminar su poder, y si esto suena muy familiar a una potencia que no culmina de ser poderosa, se debe a que existe un empate con la potencia im-potente de Aristóteles. En efecto, aquí presenciamos a ese poder que no se agota en ninguna ejecución y que prevalece para volver a desplegarse en otro pliegue por capacidad mas no por obligación.

Es por ello que la cuestión de la felicidad es la evidencia de que un cuerpo realiza una forma de vida que está en sintonía con la potencia y que no se permite definir por medio de los actos que realiza, antes bien, dicho cuerpo es un espacio indiferenciado, una zona de indiferenciación que hace de la potencia la apertura a ese mundo de la contemplación en lugar de ese escenario de actos y fines obligatorios y fórmulas preestablecidas para la existencia, potencia que permite repensar la política y la constitución misma de las comunidades en las que los cuerpos y el pensamiento se desenvuelven. En otras palabras, una potencia indefinida, infinita, indiferenciada.

Al final, podemos sostener que la zona de indiferenciación que permite la unión de los conceptos, es una expresión de vida. No importa cómo es que se manejaron en el aristotelismo o por medio de qué tipo de cuerpo se contempla la potencia, finalmente, podemos decir que es la manifestación clara de la felicidad el percibir como el poder se ejecuta con la alegría de los cuerpos, como diría Deleuze y Spinoza desde la noción de la *afección*, los *afectos* y la *potencia*, en una política distinta a la de las naturalezas y los actos. En efecto, Agamben permite establecer la renovación de dicho concepto para, posteriormente, concebir que una forma de vida de la mano de la

potencia no sólo es posible, sino que está más allá de las acciones de una política de los actos que desea establecer deberes y procedimientos completamente definidos con la intención de no permitir las manifestaciones que le sean indeseables. La felicidad, además, tiene la posibilidad de ser multifacética porque nos permite concebir también el aporte de Spinoza y Deleuze como ejercicios de la actividad filosófica y política que los cuerpos pueden realizar. La felicidad y la alegría, como condiciones éticas, son aspectos de los cuerpos, de la filosofía y de la política, los cuales permiten concebir y experimentar la potencia sin intermediarios ni relaciones del poder estatal o jerárquico porque atañen precisamente a nuestros cuerpos. Bajo ninguna circunstancia tendríamos que apelar a un permiso o consideración previa desde una jerarquía artificialmente constituida. Uno puede percibir, entonces, cómo estos conceptos han sido dislocados de sus órbitas clásicas y llevados como estandartes políticos para configurar nuevas propuestas sociales, individuales, colectivas, comunitarias, artísticas o hasta científicas, permitiendo el desarrollo de proyectos que no tienen que ser apropiados por ninguna jerarquía en específico o serle útiles a nadie en concreto, sino únicamente a la potencia misma: a la conexión, al movimiento, al contacto.

3.3.2. Micropolítica y revolución desde el cuerpo y la vida

Parece un requisito indispensable, cuando se habla de filosofía política, el llegar a un protocolo de instauración de políticas públicas o institucionales que refuercen el discurso antes mencionado o las ideas plasmadas en líneas anteriores. Esa necesidad de concretar un producto tangible que evidencie el trabajo establecido en cualquier concepto o problemática, es un síntoma muy claro de esos resabios institucionales que ejercen su perspectiva en el pensamiento y la producción social o cultural. Algo tiene que producirse o hacerse para que quede validado el trabajo y su pertinencia, de otra manera, bien puede llamársele pérdida de tiempo a este tipo de ejercicios. Sin

embargo, a este tipo de situaciones se vieron expuestos los propios Deleuze, Guattari y Foucault cuando, en 1968, sus protestas parisinas eran seleccionadas como elementos indispensables de la nueva política pública y estatal para la Francia de la década de los setenta. Y en nuestra actualidad, todos nos veremos orillados a ser cuestionados en estas mismas circunstancias. Seremos interrogados ante un grupo de profesionales que buscarán un plan de acción o una propuesta de políticas públicas para una problemática, o más, seremos interrogados por una propuesta artística, científica, cultural, social, gremial, de género o literaria, para poder consolidar lo que hasta aquí hemos desarrollado y que sea, esta propuesta, válida.

Ante este escenario, Pardo (2014), recuerda los momentos que enfrentaron los filósofos que antes mencionamos y cómo llevaron a cabo su propuesta política sin ser parte de una política de estado o parte del poder institucional que dista mucho de una política de la potencia. Por principio de cuentas, los conceptos de *micropolítica* y *revolución* tienen un papel central en el pensamiento político de los protagonistas de las revueltas francesas de la década de los setenta, sin embargo, estos términos, aunque están contemplados en la obra *foucaultiana*, el creador de dicho concepto puede bien establecerse como Guattari. Tales conceptos sirvieron para delinear el futuro de las revueltas en toda Europa durante tal época y, hoy en día, todavía pueden sentirse en los movimientos sociales. No obstante, es el autor español quien los inserta a nuestra contemporaneidad con una perspectiva deleuziana y permite concebirlos como parte de nuestra actualidad. Siendo éste el caso, por eso los retomaremos desde la concepción que Pardo realiza en su obra.

Pardo introduce los conceptos de la siguiente manera:

Aunque seguramente no fue el primero en utilizar esta expresión, la consagración del término “micropolítica” como consigna y emblema de la revolución de Mayo del 68 se debe a Pierre-Félix Guattari: en su doble condición psicoanalista y de militante de izquierdas involucrado en aquel movimiento, estaba en una situación inmejorable para captar lo específicamente nuevo del saldo político de la revuelta parisina. Esta novedad puede describirse como una redefinición del terreno de juego mediante la cual ingresaba en la arena de lo político toda una serie de ámbitos (las relaciones sexuales, familiares, laborales, institucionales, clínicas o escolares) que hasta ese día habían quedado excluidas de ella por su presunta

pertenencia a la esfera privada. [...] el propio Guattari se asoció con otro de los grandes pensadores de la segunda mitad del [siglo] XX, Gilles Deleuze, para escribir una obra monumental (los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*) que canonizaba filosóficamente la micropolítica y esbozaba el programa de una inminente *revolución molecular*. (Pardo, 2014: 317).

Ante la concepción de una micropolítica que se sumerge entre esas relaciones humanas que estaban consideradas como ajenas a la reflexión filosófica y política, se levanta un monolito político que las considera siempre un factor excluido pero incluido. En efecto, en una concepción política paradójica, Pardo señala como la política de estado, el cúmulo de instituciones que supuestamente detentan el poder, excluyen las relaciones sociales y privadas de la política, pero, bajo ese mismo tenor, las incluyen al avalar qué participa y qué no de ella y su desarrollo. Las incluyen excluyéndolas. Así, ese monolito recibe el nombre de *macropolítica* por concebir, como Pardo señala (2014: 318), un poder establecido en bloques configurados de grandes grupos de poder que se yerguen como referentes generales de la política y el poder. Macropolítica, también podríamos denominarla (cfr., Pardo, 2014: 334).

Así, mientras un gran bloque concibe el poder y la política como una configuración de parlamentos y tribunales, existe un espacio donde el poder no permea de la misma manera y que consta de facultades mucho más amplias. Los plenos de las cámaras de diputados no son su lugar de referencia inmediata y hacen del poder la antítesis del estado. Estos espacios de la micropolítica son la referencia de una potencia que no es estatal, que no apela a la macropolítica para consolidarse como elemento definitorio tanto de la vida, como del pensamiento y de la política. En la colisión de uno y otro concepto, podemos percibir las implicaciones de la potencia que cada uno realiza, pero también podemos reconocer que la política contemporánea ha creado un halo de definición en torno a las instituciones, parlamentos, presidentes, leyes y economías, de la política obligatoria para que sea completamente válida. Sólo es posible, para muchos, reconocer que dichos asuntos se dan en sólo ciertas áreas, pero Foucault, Guattari y Pardo, permiten desestimar semejante concepción

contemporánea de politizar al recobrar y expandir el concepto de micropolítica y la potencia:

Esto es lo que Foucault quiere decir cuando insiste (al menos desde su seminario sobre “La verdad y las formas jurídicas” en la Universidad de Sao Paulo) en que “el poder viene de abajo” (es decir, de las relaciones de poder y no del Estado). Inevitablemente, esta imagen sugiere la posibilidad (a la cual se han referido sin cesar sus biógrafos y herederos intelectuales) de “un nuevo tipo de práctica política”, a saber, aquella que se propondría intervenir directamente en las relaciones de poder microfísicas para provocar así modificaciones en la esfera de la política estatal: los conflictos sociales no deben resolverse “pidiendo” al Estado que modifique sus “superestructuras”, sino intentando cambiar directamente las “infraestructuras” de las que depende. Si utilizásemos un lenguaje clásico, diríamos que Foucault proponía intervenir sobre la sociedad civil mejor que reivindicar ante el Estado, pero no debemos olvidarnos de que Foucault rechazó de forma sistemática esta distinción entre “sociedad civil” y “sociedad política”, *justamente porque su tesis central es que la sociedad civil es la verdadera sociedad política.* (Pardo, 2014: 333)

La inversión política que trae consigo la idea de micropolítica y macro-política, se da en las concepciones que se tienen tanto del poder como de en dónde está localizado. Las relaciones de la microfísica del poder, que Foucault expuso en sus obras, permiten a Pardo establecer un panorama distinto de cómo se desarrolla la condición del poder, pero en sentido más concreto, a nosotros nos da la pauta para considerar cómo éste no está localizado donde nos dijeron, ni tampoco lo detentan quienes nos decían, mucho menos se desenvolvía como nos lo hicieron creer tanto la historia política como los redactores de los discursos de presidentes, diputados y senadores. No. El poder viene desde abajo: el poder está en la sociedad, o mejor dicho, en las relaciones sociales y cómo éstas se desenvuelven.

Las palabras de Pardo y Foucault nos permiten realizar la siguiente precisión. Si el poder no es el cliché del parlamento, el político y el policía, éste está en las relaciones sociales que se llevan a cabo, pero más exactamente, el poder está en las relaciones entre personas. La interacción entre sujetos da pie a la presencia del poder. O usando otros conceptos: el contacto entre los cuerpos expone, pues, el poder. Ya habíamos hecho mención de algo similar en los puntos anteriores sobre Deleuze y

Spinoza, sin embargo, la cuestión de crear un plan político que rivalice contra el Estado o las instituciones en términos de poder carece de sentido desde la perspectiva que el autor español nos muestra. En todo caso, reflexionando desde una política de la potencia, son la afección y los afectos los que dan cuenta de la condición misma del poder porque dan cuenta y permiten la cuestión de las alianzas, devenires, contactos, vínculos y alianzas entre cuerpos, son ellos los poderosos. Sin duda, la frase de Spinoza de “no sabemos lo que puede un cuerpo” también implica un no saber cuán poderoso es. El poder del cuerpo y sus contactos posibles son la única marca de poder necesaria precisamente por todos los devenires de los que es capaz de realizar y neutralizar. Y así, las relaciones entre los cuerpos, entre las personas, es la nueva clase de política que buscamos, una política de la potencia que regresa al poder a su lugar original, al cuerpo.

Sin duda, una de las consecuencias visibles de estos eventos está en las posibilidades de cambios que se dan en las estructuras estatales e institucionales. Cambios que no comienzan ahí, sino que son una consecuencia del cambio en la “infraestructura” más que en la “supraestructura”. De abajo hacia arriba. Pero, de cualquier manera, un cambio en dichos espacios estará propiciado directamente por las relaciones entre los cuerpos, una revolución de los cuerpos, o mejor dicho, algo que los autores denominan, una *revolución molecular*.

Hasta hace unas líneas, la idea de una revolución tendría una connotación política bastante cercana a la distribución armada, choques bélicos, amagues partidistas y reacciones sociales variadas como movilizaciones sociales, sindicales o de cualquier grupo interesado; no obstante, a partir de lo anterior, podemos reconocer que una revolución se da a un nivel diferente del que la política de la identidad o de estado nos ha hecho creer y practicar. En efecto, las revoluciones son a nivel micro y no macro, es decir, se establecen en un escenario distinto al que tenemos concebido porque están localizados en la micropolítica, en esos espacios sociales ausentes de la macro - política, o que han sido relegados por ella, pero que al final de cuentas determinan la existencia de esta última por medio de los afectos, afecciones,

contactos, alianzas y devenires que se lleven a cabo a nivel micro. Las posibilidades de este tipo de concepción están más allá de lo que comúnmente se esperaría de una propuesta política convencional a nivel de un plan de acción en términos de una política pública o de un reporte de actividades de partido porque la intención no es fortalecer al Estado ni a la macro política, al contrario, en el afán de buscar una revolución –esa revolución a la que apelábamos al comienzo de este documento-, la idea no es fomentar la existencia de lo mismo pero con diferentes atuendos o con distintas agendas, en todo caso, se trata de hacer una nueva forma de política, una nueva forma de existir, o mejor dicho, hacer de la política una política de la potencia, del cuerpo, de los contactos y devenires, en fin, una revolución realizada a niveles moleculares, en esos espacios donde el Estado no se ejerce y no existe, o bien, donde el Estado encuentra una dificultad inmensa para poder permear su influencia. Ahí, en esos cuerpos microscópicos que avalan la existencia de contactos nunca antes concebidos, está la revolución, aparece el cambio de la política en su totalidad. La revolución molecular es, entonces, una política de la potencia.

Bajo ese mismo tenor, Pardo concibió que, desde una revolución molecular, era imposible concebir un plan de acción político tradicionalmente concebido, los foros, la votación, el parlamento, el dictamen, era un proceder familiar y poco eficiente, por ello todo el poder de la revolución molecular está en el devenir de los cuerpos, los rizomas o el contacto entre los cuerpos:

En *El anti-Edipo*, Deleuze y Guattari insisten obstinadamente en que el “esquizoanálisis” no tiene ningún programa político que proponer, y Guattari aclara en distintas ocasiones que la revolución molecular no tiene consecuencia alguna (al menos a medio plazo); Foucault se negó a ofrecer ningún tipo de sugerencia cuando se le consultó acerca de la modificación del Código Penal francés, argumentando, como lo hacía en sus entrevistas con Duccio Trombadori, que su pensamiento aspiraba a repercutir sobre las instituciones políticas convencionales, sino más bien a paralizarlas. Así pues, ¿qué tipo de acción política podía seguirse del descubrimiento de la microfísica del poder? ¿Qué tipo de esperanzas políticas y sociales podían depositarse en ella? (Pardo, 2014: 335).

La respuesta a esta pregunta la encontramos en Foucault cuando, después de su paso por el GIP (Grupo de información sobre los centros psiquiátricos), establece que este submundo o mundo microscópico es su preferencia ética y existencia donde la necesidad de vivir con el Estado sea transmutada a vivir sin él.

No puede, pues, Foucault esperar que las relaciones de poder se subordinen a los aparatos del Estado o a las leyes del Derecho, porque sería tanto como pedir la supeditación de la verdad a la ficción. El poder -no como una Institución con mayúsculas, sino como una red de microrelaciones múltiples e irreductibles- es lo único que verdaderamente hay, el Estado y el Derecho son simples apariencias, y desprenderse de su seducción es la primera condición para experimentar esa “libertad originaria” a la que Foucault hace referencia (los “hombres libres” son los que viven y piensan sin el Estado). (Pardo, 2014: 336-337).

La ausencia del Estado, lema tan temible desde el *Leviatán* de Hobbes, cobra aquí un nuevo significado porque permite concebir que es posible una vida sin Estado. ¡Una idea tan escandalosa y radical para algunos que podrían carcajearse de tal afirmación porque su misma condición los ha llevado a estar inexorablemente atados a esa vida! Pero muchos otros seres, muchos otros cuerpos, sí se enfrentan a ese Estado para buscar vivir sin él y destituirlo de una vez y para siempre, baste ver los cuerpos de todos aquellos que están en un “estado de excepción” sin derechos y completamente expuestos a enfrentarse al poder estatal en toda su arrogancia y brutalidad. Criminales, inmigrantes, mujeres y niños, estudiantes, cualquier persona que se atreva a cuestionar la necesidad del Estado enfrenta en su desnudez, en su *nuda vida* como dirían Agamben, Foucault y Pardo, a la verdadera institución. Una vez más, el pensamiento se hace carne y se siente en la piel.

Pero, aún así, habrá algunos como Wilhelm Schmid, quienes sostendrán que todavía existe una resistencia al Estado viable, una forma de existir que, además de demostrar el verdadero poder de los cuerpos, es la afrenta política al estado revolucionaria que comentamos en este documento. No olvidemos que existir, que la vida misma, es la afrenta más grande al Estado. Schmid diría que toda ética, toda forma de vida que no está empatada con los designios del estado, es una *ética de la resistencia*. Un *ethos* de esta índole corresponde a esa ontología que hace del poder

más un fenómeno social que una obligación a su irremediable existencia usurpadora del poder. Es por ello que compartimos la noción ética de Schmid que proviene de Foucault: “La ética entendida como conducta original del individuo, debe impedir que las relaciones de poder se consoliden. Debe hacer imposible que relaciones de poder nacidas del azar se transformen en estructuras permanentes.” (Pardo, 2014: 341). La forma de vida como resistencia al estado; vivir como propuesta política; vivir alegremente como revolución. “En eso consistiría hacer de la propia vida una obra de arte (conseguir vivir sin necesidad del Estado ni del Derecho).” (Pardo, 2014: 342)

Finalmente, para concluir esta sección, podríamos decir que si alguien fuese irritablemente obstinado en solicitar un programa político, una agenda partidista, un manifiesto de grupo o un desplegado de movimiento social que avale las líneas aquí concebidas, diríamos simplemente que nuestra agenda es todas las agendas vitales, en nuestros manifiestos son todas las formas de vida, nuestros desplegados sociales están todas las prácticas éticas. Todas y cada una de ellas son nuestras propuestas políticas porque todas y cada una de ellas busca ir más allá del Estado, o están desplegadas a un nivel molecular tan microscópico que, muchas veces, es tan concreto como una ejecución en un movimiento de ballet o la posibilidad de que un color aparezca en el momento correcto de un artista. La propuesta política aquí establecida es tan personal como la existencia misma de cada persona, como la vida misma de cada cuerpo, la interacción entre multiplicidades y las revoluciones que posibilitan los rizomas. No hay armas de por medio, suficiente miedo tiene el estado ante la vida, tampoco hay marchas organizadas, más bien contagios y devenires de comunicaciones ente cuerpos que crean multiplicidades ante conceptos nuevos, arte y creaciones, éticas nuevas. La revolución se hace viviendo, la política se hace existiendo de una manera ética como nos lo ha planteado Spinoza, Deleuze y como aquí deseamos proponerlo. Si se quiere, ese es nuestro plan de acción: vivir alegremente expandiendo la felicidad. Nos arriesgamos a que el desgaste de estos conceptos sea tan amplio que ya no signifique nada para nadie; sin embargo, apelamos a que se les considere desde la perspectiva de Spinoza y Deleuze, y no a

la noción que los *best sellers* han implantado hasta diluir la semántica que los circunda. También apelamos a evitar que el capitalismo reestablezca los significados de esas palabras haciéndonos partícipes de una felicidad que sea dinamita para el estado, o de una alegría cuyo reducto sea adquirir el nuevo teléfono móvil de cualquier compañía, al contrario, esos dos conceptos son un riesgo total para una política estatal y son el medio primado para que una ética de la potencia se propague entre los cuerpos. Una ética que está emparentada con la forma en que Spinoza, Deleuze, Guattari, Foucault y Pardo consideran que vivir es una forma de crear una revolución.

Vivir éticamente, entonces, es una de las propuestas políticas más convincentes por ser pertinente a todos los cuerpos, asequible a todos y, filosóficamente, congruente con lo que hasta aquí hemos propuesto. Si éste no es el plan más sensato que todos pueden percibir o es menospreciado por considerarse simple y absurdo, tal vez la pregunta consecuente sería, ¿desde cuándo la vida propia o de alguien más ha sido colocada en el apartado de “ridículo” o clasificada como “carente de valor”? Habrá que estar muy atento a quien responda esta pregunta defendiendo cualquiera de los adjetivos calificativos colocados entre comillas.

4. Cudas. Notas finales para un pensamiento de la potencia

4.1. La potencia de lo indiferenciado

Es momento de comenzar a delinear las notas finales de este trayecto que involucra la potencia como referente primordial de un trabajo filosófico y político contemporáneo.

Quizás, en cuanto a metas, muchas puedan ser vilipendiadas o reducidas al absurdo, pero, lo que no podemos perder de vista, es que dicho ejercicio ya está puesto sobre la mesa y no es inverosímil que vuelva a realizarse desde otra posición filosófica, científica o artística. Para poder realizar esta última parte, lo mejor es establecer preguntas concretas de los propósitos a alcanzar y preguntar si éstos han sido obtenidos después de este trayecto, o bien, cuán lejos nos hemos quedado de ese sendero que deseábamos. Así, la primera pregunta que podemos realizar es,

¿qué es la potencia de lo indiferenciado; cómo se manifiesta; qué podemos decir de ella en términos concretos que se relacionen con la filosofía? Todas las respuestas están en nosotros, en el cuerpo, en el ser humano y en su misma ausencia de definición perpetua.

La potencia de lo indiferenciado funciona, contempla, conecta, es un espacio sin nombre, sin jerarquía, sin orden preestablecido, sin meta concreta en términos de ventaja o superioridad, es fértil, no es nada concreto; es todo; no tiene nombre, no tiene forma, no es y deja que todo sea para volver a no ser; es, en todo caso, pensamiento de lo posible, de lo que no existe todavía, de la experiencia propia y no controlada, de la existencia en experimento, en comunicación con otras formas experimentales de existencia. Vida, se le nombra. Resistencia, cuando el estado trata de dominarla para preservarse. Es, en síntesis, poder puro sin servicio a nada en concreto más que ella misma. Dios, le llaman: omnipotente, omnipresente, omnisciente.

La potencia, como concepto, no ha tenido un recorrido sencillo desde su concepción prearistotélica, ni mucho menos amplias consideraciones en las obras aristotélicas. Siendo elemento de argumentos en pro y en contra de la física de su tiempo, Aristóteles lo configura como una suerte de recurso científico y metafísico que pueda dar por tierra con los argumentos de las esferas opositoras al platonismo de la Academia de su maestro y la emplea como medio de refutación en contra de los megáricos, sin embargo, como buen filósofo con agudeza intelectual, atina a concebir que entre sus características está el comportamiento que lo hará representativo como idea filosófica en Spinoza y posteriormente con Agamben y Deleuze. Los análisis de estos filósofos, echan mano de las posibilidades tan vastas de esta noción y, con profundidad, expanden sus alcances hasta consideraciones que se vuelven terreno fructífero tanto para la filosofía como para el arte. Y es que, con el afán de ir más allá de una imagen del pensamiento, por deseo o necesidad, se ha empeñado en analizarse siempre a sí misma sin concebir un algo más allá que está siempre en posición de cambio y devenir, la potencia de lo indiferenciado asalta la existencia de

todos aquellos esfuerzos filosóficos que intentan dar cuenta de lo nuevo en un mundo donde lo idéntico es el pan cotidiano. Y es que este pan alimentaba diversas áreas de reflexión, como bien lo expresó Deleuze, que van desde la ciencia y las matemáticas, hasta el arte y la propia existencia. Pero, con la potencia de lo indiferenciado, que es una noción inscrita ya en la tercera y cuarta forma de la potencia que Aristóteles desarrolló en sus textos, podemos concebir cómo en todas y cada una de esas áreas pueden devenir *rizomas*. Recordemos cómo éstos son esas multiplicidades que conectan entre sí, cuerpos afectados que pueden aumentar o disminuir dependiendo de la calidad de esos contactos. Y así, nuevas e interesantes propuestas pueden llevarse a cabo en cada una de esas áreas; sin embargo, de todas ellas, una de la que nos interesa es la cuestión ética, la cual, reabre en un panorama mucho muy interesante precisamente por todo el poder que acumula en sí ahora que la potencia está de su lado.

Como Agamben y Deleuze señalan, la ética es una referencia directa a la resistencia y la rebelión, pero, también es un referente directo de nuevas reflexiones filosóficas que pueden llevarse a cabo. Si bien, desde la imagen del pensamiento, hablar de esencias, formas, naturalezas, actos o sustancias, era una determinación concreta de lo que esperaríamos encontrar mientras experimentábamos el mundo, como sostiene Agamben en *Infancia e historia* (2011),²³ la potencia, por su parte, permite dar un giro copernicano a esta determinación brindándole una nueva perspectiva al mundo en el que uno puede conectar o ser afectado; de hecho, sólo en ese mundo de la potencia dicha condición es posible porque una de las tantas capacidades de la potencia de lo indiferenciado es ésta: experimentar el mundo y no presupuestos ontológicos. Pero, ¿en qué términos se da esta experimentación? Ésta aparece cuando el concepto “nuevo” está de vuelta en el espacio semántico de la

²³ “La experiencia [de la contemporaneidad o de la imagen del pensamiento; esa experiencia idéntica en sí misma] en efecto está orientada ante todo a la protección de las sorpresas y que se produzca un shock implica siempre una falla en la experiencia. Obtener experiencia de algo significa: quitarle su novedad, neutralizar su potencial de shock. De allí la fascinación que ejercen sobre Baudelaire la mercancía y el maquillaje –es decir, lo inexperimentable por excelencia.” (Agamben, 2011: 53).

filosofía. La novedad, lo nuevo, es un aspecto del mundo de la potencia y de la experiencia. La creación, término emparentado directamente con el anterior, reaparece porque recobra toda su fuerza de la mano de lo indiferenciado, de los cuerpos y los afectos, pero la manera en la que esta novedad se lleva a cabo puede rastrearse directamente a las afirmaciones de Deleuze en *Diferencia y Repetición*. En efecto, después del trayecto que el filósofo francés nos brinda gracias a sus reflexiones sobre la diferencia y la potencia, podemos decir que la creación y la novedad están presentes gracias a que la bien conocida determinación del mundo, se aparta para dar cabida a esos nuevos vínculos, conexiones, comunicaciones con cada una de las multiplicidades que conforman ese universo de vibraciones con las que estamos relacionados, y que, precisamente por los lazos que se crean, los cuerpos y las vibraciones se modifican de manera constante. Cada movimiento que realizamos y que dejamos que se realice en nosotros es una prueba fehaciente de la reconstitución de ese mundo que habitamos. El mundo de las determinaciones da paso a lo indiferenciado. Nada está definido, ni siquiera nuestra propia condición, nuestra esencia es un “mientras tanto...” que se emplea por comodidad pasajera, pero, con una física de la potencia que está en relación con todo el universo, nos trastoca siempre, haciéndonos partícipes de una tremenda y desconocida cantidad de devenires tanto monstruosos como microscópicos.

En resumidas cuentas, la potencia de lo indiferenciado nos traslada a un mundo donde somos un pliegue de ese lienzo indeterminado que lo es todo en sus manifestaciones, pero no es nada en concreto, tiene todas las formas del mundo listas para revelarlas pero no está obligado a llegar a ninguna ni a ejecutarlas todas –es increíble y abrumador saber que habrá creaciones tan fantásticas que simplemente nunca llegaremos a conocer-, y, así, nos lleva en un nuevo camino ético de manifestaciones siempre más alegres y vibrantes, mientras nos expone como un cuerpo es más y más potente mientras más feliz es.

Con un lenguaje arcaico y a veces extraño, podríamos decir si hubiese un propósito para los cuerpos, éste sería el de incrementar la alegría del mismo. Nuestra

alegría del cuerpo y la alegría del universo –que son una misma en términos de felicidad-, podría definirse como el motivo ulterior de toda experiencia. Por ello es fácil concebir por qué la vida es potencia, ya que mientras se intenta negar o disminuir dicha condición, el resultado inexorable es el fin de toda conexión, pliegue o manifestación. Muerte. Ningún cuerpo resiste la muerte, es decir, el desvanecimiento de sus conexiones y, por ello, la ética es una sabiduría corporal, un saber que más que orientarse al catálogo de ciertos datos, se vuelve una forma-de-vida. La felicidad, como lo estipulaba Agamben, sin duda podrá proceder de la alegría porque el sentido comunitario de una *polis* carente de dichos elementos es la contemporaneidad política y social como la conocemos. Así, el Estado nos brinda la muerte disolviendo nuestras conexiones o indicando cuáles son posibles o prohibidas, así se hace el control de la vida.

Si bien puede achacarse la trivialidad de dicha estipulación, la verdad es que estos dos conceptos no funcionan como generalmente se espera fuera de la filosofía, sino que son invitaciones a varias zonas de indiferenciación, movimientos de afección y contacto, que no se esperaría que estuvieran con antelación para poder establecer la creación de nuevos cuerpos y vías de pensamiento porque cuando uno aparece el otro también. No es posible sostener que, por un lado, está el cuerpo y, por otro, el pensamiento. Dicha condición de separación y segmentación que ya conocimos en líneas anteriores pasa aquí a segundo plano y se vuelve, más bien, inoperante, ya que tanto pensamiento como cuerpo son una misma vía de exploración filosófica que la potencia puede ejercer.

El cuerpo es uno de los aspectos filosóficos donde la potencia manifiesta mejor su avance filosófico, y su desorganización es una bandera de resistencia. Sobre esta idea, Gilles Deleuze y Felix Guattari han realizado diversas consideraciones en su texto *Mil Mesetas*. Sobre esta idea, han establecido millones de senderos diversos para el cuerpo desorganizado²⁴ o el cuerpo fuera de las consideraciones filosóficas y

²⁴ Deleuze y Guattari hacen del concepto de *cuerpo sin órganos* (CsO) el rizoma perfecto para explorar las múltiples ideas de la existencia de un cuerpo que está en consonancia con su potencia. El CsO funcionaría como

políticas jerárquicas, pero de todas ellas, destacaremos la cuestión del *devenir*. Ya hemos hablado de este concepto en este documento, sin embargo, es momento de sondear diferentes aristas de esta noción porque la potencia de lo indiferenciado tiene una relación directa con esta praxis.

Gilles Deleuze y Felix Guattari escriben a duo *Mil Mesetas* mientras desvanecen sus consideraciones tradicionales de epistemología, jerarquía, filosofía e instauran un ejemplo de una forma diferente de pensar, o mejor dicho, una forma de pensar donde la diferencia, y no la identidad, es el elemento representativo del mismo. Mientras hacen el recorrido filosófico de la diferencia, este concepto aparece como una evidencia de contactos, afectos, afecciones y multiplicidades, vinculándose entre diferentes cuerpos que dan paso a otras configuraciones y constituciones, y es que el devenir no es otra cosa que un *agenciamiento*. El agenciamiento es el contacto de dos cuerpos que se afectan para alegrarse o conformar un ejercicio de existencia diferente (forma-de-vida), lo cual concibe un nuevo cuerpo entre ambos. Los autores lo exponen de la siguiente manera:

Recuerdos de una molécula.- El devenir-animal sólo es un caso entre otros. Estamos atrapados en segmentos de devenir, entre los que podemos establecer una especie de orden o de progresión aparente: devenir-mujer, devenir-niño; devenir-animal, vegetal o mineral; devenires moleculares de todo tipo, devenires-partículas. Fibras conducen unos a otros, transforman los unos en los otros, atravesando las puertas y los umbrales. Cantar o componer, pintar, escribir no tienen quizá otra finalidad: desencadenar esos devenires. Sobre todo la música; todo un devenir-mujer, un devenir-niño atraviesan la música, no sólo al nivel de las voces (la voz inglesa, la voz italiana, el contra-tenor, el castrado), sino al nivel de los temas y de los motivos: el pequeño ritonelo, la ronda, las escenas de infancia y los juegos de infancia. La instrumentación, la orquestación están llenas de devenires-animales, devenires-pájaro en primer lugar, pero también otros muchos. Los devenires-animales se lanzan a devenires moleculares. En ese caso, se plantean todo tipo de problemas. (Deleuze et al. 2008: 275).

ejemplo perfecto de dichas propuestas sobre la vida, la potencia, el devenir y la desorganización tanto política, social y cultural. Para ahondar en estos conceptos se recomienda revisar el texto de *Mil Mesetas* (2008), donde los autores exponen con mayor claridad estas propuestas que aquí no podemos abordar del todo.

De esa manera podemos constatar cómo es el contacto, el afecto, la ética de Spinoza, la que se subyace en la idea de devenir; como un agenciamiento es la presencia de uno o múltiples contactos en la conformación de un cuerpo que está más allá de las determinaciones ontológicas tradicionales y la epistemología de las esencias. Pero, a todo esto, alguien sensatamente podría preguntar ¿para qué sirve un devenir? Y creemos que la pregunta no está fuera de lugar ni deja de ser importante, antes bien, establecemos que la mejor manera de concebir dicho concepto no está en su utilidad, sino en la siguiente ¿con cuáles cuerpos se ha hecho un agenciamiento y cuáles otros podrían permitir más? Y es que no es una cuestión de actividad y pasividad donde dicha condición puede solicitarse mientras uno llena un formulario, esa concepción no tiene sentido, antes bien, lo mejor es preguntarse cuántos agenciamientos hemos llevado a cabo y cuáles podemos desarrollar con otros cuerpos porque uno siempre está haciendo contactos y siendo afectado por otros cuerpos mientras éstos se crean y descomponen, aunque no siempre concebimos dicha sucesión.

La pregunta que establece con qué funciona dicho cuerpo y cuál devenir será posible una vez que los contactos se establezcan, es un resultado que sólo puede responder cada cuerpo con cada vínculo que establezca con otro. No existen fórmulas ni preceptos para un devenir, es un vínculo único que cada multiplicidad establece en sus propios términos y bajo sus propios criterios: lo que puede alegrar a uno puede entristecer al otro, pero, lo que sí es un hecho, es que sólo los contactos alegres, que causan la felicidad, pueden concebirse como benéficos porque bajo ninguna circunstancia, como nos establecía Spinoza y Deleuze, una tristeza podría ampliar la multiplicidad o crear algo a partir de un contacto. Sólo la alegría puede llevar a cabo dicho efecto. Guattari y Deleuze establecen algunos elementos para un devenir, pero bajo ninguna circunstancia son reglas definitorias, antes bien, son propuestas para comenzar uno.

Es por estas razones que los resultados que se lleven a cabo con cada y desde cada cuerpo establecen haecceidades²⁵: alianzas entre cuerpos que pueden arrojar uno nuevo o reconfigurar uno anterior: conceptos, ideas, sujetos, tradiciones, música, números, obras de arte, libros, amores e historias, todas son alianzas entre cuerpos o resultados entre vínculos, movimientos y reposos, potencia en otras palabras. Pero lo que deseamos destacar, es que no existe un ejercicio preestablecido, *no se sabe lo que puede un cuerpo* de antemano, y, por obvias razones, es necesario entablar una alianza con cada cuerpo para saber qué pueden ambos, y es que la novedad acecha a la vuelta de cada afecto y de cada cuerpo, por ello, uno debería preguntarse ¿con qué puede funcionar mi cuerpo y qué nuevo agenciamiento podría desarrollar con él?, en vez de ¿para qué sirve el devenir?

Y así, con esta pregunta, el devenir es un modo de existencia que se pliega a cada cuerpo y con cada alianza que realizamos. Uno perfecciona y hace de la experiencia el ejercicio de la felicidad y la alegría al realizar más y mejores devenires donde los agenciamientos los incrementen –aunque siempre se corre el riesgo de agenciarse donde la tristeza permee en las alianzas y éstas se disuelvan. Con una noción de devenir de esta índole, la potencia de lo indiferenciado establece su total poder. Eso es dicha potencia, el poder puro, la capacidad de ser lo que ningún establecimiento jerárquico u ontológico pueda determinar de manera concreta y definitiva a perpetuidad, es la posibilidad pura de reestablecer lo que es lo abierto, la

²⁵ Un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto[sic.] determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. En el plan de consistencia, *un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud*: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y reposos, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud). Tan sólo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto esas dos dimensiones del Cuerpo, y haber definido el plan de Naturaleza como longitud y latitud puras. Latitud y longitud son los dos elementos de una cartografía. Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no acrece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado. (Deleuz et al., 2008: 264).

existencia y las alianzas, cada cuerpo es tan potente como la potencia misma y las expresiones de las que sea capaz serán tan potentes como la alegría que pueda establecer en las alianzas.

Quizá no está de más ofrecer una disculpa a todos aquellos que buscaban una receta filosófica con ingredientes y tiempos de cocción perfectamente registrados con una secuencia infalible de cómo proceder para llevar a cabo dichas percepciones, pero la verdad es que no las hay. Lo abierto implica necesariamente eso, la ausencia de límites bien definidos. Deleuze y Guattari lo establecen cuando dan el ejemplo del agenciamiento entre la orquídea y la avispa en *Diferencia y Repetición* o *Mil Mesetas*, ya que el énfasis que se marca no está en cómo llegar ahí sino en cómo la potencia tiene la capacidad de comunicarse y crear alianzas en los espacios menos esperados. Así, la intención de estos autores no es darnos la secuencia infalible para proceder hacia una comunicación aberrante –como Deleuze lo llama y que después Lapoujade, Sauvagnargues, Zourabichvili retoman para sus reflexiones-, en todo caso, es una ventana que nos permite cuestionarnos de qué es capaz nuestro cuerpo y con qué funciona, y es que, a la manera de un rizoma, las comunicaciones son múltiples y tan variadas que la experimentación es la única salida sensata a estos conceptos. Cualquier justificación *a priori* no es más que una explicación innecesaria porque arrebató todo el sentido de la experiencia en términos de alianzas, si bien no se puede experimentar con todos los cuerpos precisamente por su composición o porque, sencillamente, los efectos finales podrían ser devastadores al nuestro, la intención de descubrir nuevas alianzas con el arte, la música, la ciencia o el propio cuerpo, es motivo suficiente para experimentar cada una de ellas de un modo distinto porque cada resultado tendrá la novedad como parte intrínseca de dicho acontecimiento. Y aun así, nunca será ésta la misma conexión que la anterior –Heráclito: tan presente en estas consideraciones y tan escurridizo cuando se trata de establecerlo como un criterio inamovible.

Así, para cerrar este punto, es éste el gran aporte de la potencia de lo indiferenciado, la posibilidad de una experiencia. Una contribución que podría parecer

somera, ínfima o hasta risible, pero que, discretamente, reestablece el primer paso de la consideración de la potencia como elemento fundamental del pensamiento filosófico al otorgar un espacio propio a la diferencia. Agamben nos había hecho el señalamiento en *Infancia e Historia* (2011) de esa experiencia sin experiencia, que nada aportaba a la forma-de-vida de ninguna persona, la ausencia de significado y de relevancia de la misma por medio del dominio tanto del pensamiento científico como de la actualidad en la que convivimos, dando como resultado la total carencia de sentido en la posible vivencia del mundo y de la propia vida; sin embargo, es Gilles Deleuze quien, renovando la cuestión de la diferencia y derribando la cuestión platónica de la imagen del pensamiento, quien establece un nuevo sendero para concebir la experiencia como una condición de comunicación de nociones y de cuerpos, de multiplicidades y agenciamientos, de devenires siempre nuevos que puedan reestablecer el significado y sentido a su condición primada y antes valorada por cada cuerpo y forma-de-vida. Hay algo que decir y hay algo que vivir otra vez. Pero, también, se puede tener una existencia capaz de establecer un criterio ético y político que no vaya necesariamente emparentado con ese esfuerzo de ausencia de experiencia y de jerarquía que hacía del saber, del pensar y del existir la repetición constante de un eterno retorno de la identidad en un círculo perfecto de reflejos. Gracias a Spinoza, Deleuze puede establecer siempre la posibilidad de algo, la posibilidad de novedades, de creaciones, de cambios y movimientos, flujos que hacen del cuerpo del sujeto un territorio vasto para poder crear y redefinir el espacio en el que habita o se vincula. Los devenires, las multiplicidades, los rizomas, los afectos, etc., todas estas nociones y ejercicios son posibles por las consideraciones spinozistas de la potencia que le otorgan su lugar principal en la ética –y, por tanto, en la ontología y la política- que colocan la cuestión del cuerpo y del otro como elementos centrales del pensamiento y ya no como resabios de una noción vertical de jerarquías donde ocupaban un lugar lateral o secundario que servía únicamente para apuntalar un pensamiento de subyugación a ciertos cánones. Y es que ¿no es la jerarquía la supresión y selección de la experiencia de los cuerpos en pro de otras que puedan beneficiar a los que

seleccionan la experiencia? Sin duda que la potencia de lo indiferenciado es el estandarte de la libre experiencia de los cuerpos por sobre sí mismos y la afección o el ser afectados por otros cuerpos. Así, no preguntemos para qué sirve tal o cual comunicación, sino, con qué funciona o cómo funcionarán mejor mis devenires u otros agenciamientos de otros cuerpos. ¡Es hora, como nos diría Spinoza, que la alegría expanda la felicidad! Esa es la propuesta.

4.2. La política de la potencia

Cualquiera que leyera esta última oración podría apostar a un pensamiento filosófico trillado. Sería fácil evitar concebir que lo que se está estableciendo en los conceptos de alegría y felicidad es un esfuerzo por destruir tanto el platonismo así como la concepción contemporánea que tenemos del mundo en el que convivimos. La afrenta que está expuesta en esas dos nociones no es menor y es tan arriesgada como la misma que vivió Spinoza en Holanda cuando fue acosado por sus posturas políticas ante el *impasse* político de la época. ¿Quién pensaría que la alegría y la felicidad serían motivo de acoso político? ¿Qué el espacio de la *polis* fuera el mismo donde la vida buscaría ser segmentada para dominarla y que aquellos que buscaran acabar con dicha escisión tuvieran que ser mirados con recelo? Esto no es una coincidencia, permitir el ascenso de dichos afectos a un nivel macro sería el final del Estado y el poder como lo conocemos, Spinoza lo sabía. Y es que la alegría y la felicidad, como las hemos planteado, aquí no son estados emocionales efímeramente sustituidos, como señala Deleuze y Guattari en *El Antiedipo*, por un capitalismo voraz que echa mano de ellos para mantenerse vigente, antes bien, son dos estados que marcan el límite y el final de una forma de gobierno que se basa tanto en la muerte, el terror, la vergüenza, la zozobra o, simplemente, la mofa y la indiferencia. Un Estado jerárquicamente organizado para existir como un parásito y cuya condición vital se mide en cuán subyugados y miserables están los cuerpos que lo integran, Spinoza

sabía que la tristeza era el elemento de referencia de dicha forma de gobierno, y Deleuze lo retoma en una propuesta política que haga de la alegría su elemento definitivo de superación. Así lo expone Deleuze desde las palabras de Spinoza:

La verdadera ciudad propone a los ciudadanos más el amor a la libertad que esperanzas de recompensas o incluso la seguridad de los bienes; pues <<a los esclavos y no a los hombres libres es a quienes se recompensa por su buen comportamiento>>. Spinoza no es de los que piensan que una pasión triste pueda ser buena bajo algún aspecto. [...] Esta crítica de las pasiones tristes se arraiga profundamente en la teoría de las afecciones. Un individuo es primero una esencia singular, es decir, un grado de potencia. A esta esencia corresponde una relación característica; a este grado de potencia corresponde un poder de afección. (Deleuze, 2009: 37-38).

Pero, para que este tipo de *polis* como lo propone Spinoza sea concebible, es necesario señalar claramente qué y quién impediría poder arribar hasta dicho lugar, sin embargo, Deleuze lo señala concretamente: “El tirano necesita para triunfar la tristeza de espíritu, de igual modo que los ánimos tristes necesitan a un tirano para propagarse y satisfacerse. Lo que los une, de cualquier forma, es el odio a la vida, el resentimiento contra la vida. La *Ética* dibuja el retrato del *hombre del resentimiento*, para quien toda felicidad es una ofensa y que hace de la misera o la impotencia su única pasión. <<Y los que saben desanimar en lugar de fortificar los espíritus se hacen tan insoportables para sí mismos como para los demás...>> (Deleuze, 2009: 36). Los tiranos, esa frágil figura tan familiar en nuestros países y vecindarios, tan vilipendiada por la historia en general y alabada por algunos interlocutores de Sócrates, no son necesariamente los que se apropian del trono de mando de una *polis*, antes bien, son los que desean hacerse con el poder, con la potencia misma, con la capacidad de conexión, de alianzas, de vínculos, de todos aquellos elementos que hacen el devenir, los rizomas, el pensamiento, la forma-de-vida como algo posible, por eso el tirano busca el poder y no necesariamente al estado y sus magistrados únicamente, sino la capacidad de transfigurar la alegría en tristeza y la felicidad de la comunidad o la *polis* en odio o resentimiento. No es una batalla por los curules de diputados en sentido estricto, más bien es la sumisión al rencor, a la aberración y a la propagación de dicha

potencia malintencionada. Y es que sería ingenuo suponer que la tristeza no sería un recurso al que los tiranos o sátiros en su búsqueda por disminuir la potencia de los cuerpos, cortar vínculos, cercenar conexiones o trabar el deseo apelaran para instaurar sus regímenes, expandirse a todos los cuerpos y todas las comunidades vibrantes que puedan ser un devenir, de manera que su supervivencia esté asegurada y cualquier emisión potente sea controlada desde el medio que ellos denominan política. Quebrar el espíritu de cualquier sujeto, infectar cada multiplicidad con odio y tristeza, ése es el propósito de una política del tirano, tal y como la vemos hoy en día y cuyos indicios están bien presentes en todo el siglo XX. Con esa tónica uno puede percibir que lo que está detrás es el odio, pero el odio a la vida misma, por eso no es de extrañar que una de las mejores mecánicas para apoderarse del poder mismo sea segmentar en varios pedazos controlables su evidencia más concreta: la vida. La tristeza dentro de la política se verá reflejada en las consideraciones a la vida sin importar cómo ésta se manifieste, pues es más que evidente que una tristeza así no puede ser otra cosa que el odio acérrimo a la potencia como tal: a todo aquello que la represente o libere de las jugarretas del tirano.

Para poder ser más eficaz en cuanto al dominio de la vida, los cuerpos y la expansión de la tristeza, el tirano no es un sujeto sentado en una silla parlamentaria o en un trono esperando dar instrucciones de como dominar al mundo, los países, los pueblos y las personas, antes bien, puede ser desde una idea, una moda, un paradigma, un sujeto, un canon, un pensador; puede instaurarse como una corriente filosófica, política, secular o artística, porque el rostro del tirano es, simple y llanamente, la tristeza en la vida de los cuerpos, el resentimiento a la vida y el desdén a la alegría de los cuerpos o la felicidad de la ciudad. Todo elemento que nos lleve a la tristeza podemos acercarlo a la definición y el rostro del tirano.

Y ante dicho escenario político, ¿cuál es la propuesta de la política de la potencia? ¿cómo la concebimos en las últimas líneas de este texto? Quizá una de las aportaciones más importantes de la política de la potencia está en una relación que permite contemplar la actualidad desde otro ángulo. En efecto, cuando comenzamos

a redactar estas líneas, nuestra preocupación inicial era establecer cómo estaba configurada la actualidad en la que estamos sumergidos; los momentos relevantes, las acciones, los sucesos, los antecedentes, el conocimiento y las academias, los dolorosos aprendizajes de la historia, los proyectos, las ilusiones y los connatos, en fin, todos los elementos que componen lo que llamamos actualidad y que, a final de cuentas, es el motivo más coherente y válido para hacer filosofía justificando la necesidad de estas líneas. Y así, con la configuración de los primeros párrafos de este documento, la pretensión era establecer la actualidad y la contemporaneidad como pábulos irremediables de la condición filosófica precisamente por todo lo que involucran y cómo nos involucran. No obstante, gracias a Agamben, Deleuze, Spinoza, Aristóteles, Platón, Jaeger, Reale, y demás pensadores, hemos podido establecer que la contemporaneidad rebosa de la miseria, de la tristeza, el resentimiento y el dolor de múltiples tiranos que han instaurado un régimen donde los contactos sean controlados y la potencia obnubilada. La resistencia al poder estatal ha sido un esfuerzo que tiene múltiples detractores en la política de nuestros días quienes desean que el sistema se mantenga como lo ha venido haciendo las últimas etapas de la historia del hombre –quizás Fukuyama no se equivocaba cuando nos exponía la actualidad en su texto *The end of history and the last man* (1992).

Con el actual poder político, hemos quedado atrapados en una política de la miseria, el dolor, el rencor y el odio. Y es que debemos reiterar que no estamos usando estos adjetivos calificativos como elementos exclusivos de la psicología o de las emociones, estamos hablando de las referencias filosóficas y políticas directas que hemos aprendido de Deleuze cuando hace un análisis del pensamiento spinozista, un pensamiento que empata de manera muy interesante con la descripción de nuestra contemporaneidad política, filosófica y social. Estamos en una política que instauró sin ninguna reserva restricciones de contactos y experiencias. Por ello, la imagen de Spinoza, no es la de un filósofo desvinculado de nuestros días, antes bien, parece un coetáneo que vive en carne propia la política como nosotros. Es por ello que Deleuze ha sabido otorgar vigencia a sus palabras cuando en la década de los sesenta se vivió

un movimiento revolucionario del cual la propia filosofía tuvo un papel central tanto en Europa como en América.

Cabría preguntarse si ésta participa de todos los movimientos revolucionarios en todas las latitudes del globo o si sólo es reconocida en ciertos espacios o ciertos movimientos –podríamos comparar el 68 francés con el 68 mexicano y ver si la incidencia filosófica es la misma, ya sea en términos de lingüística, de política, arte, metas o alcances porque bien vale la pena preguntarse si ambos movimientos pueden ser analizados bajo las mismas condiciones o para los mismos propósitos. Pero retomando la cuestión de vitalidad de las palabras deleuzianas, la propuesta de una política distinta o de la diferencia, es aquella que privilegia ser un espacio que permita el flujo de otras alianzas y diferentes multiplicidades, permitiendo a los rizomas vibrar a diferentes velocidades y latitudes.

En efecto, la intención de una política de la potencia no es el establecimiento concreto de un nuevo estado fundado en un nuevo *Leviatán*, *Contrato social* o reformular los principios generales del derecho en sincronía con la nueva lingüística imperante; no es el caso; la intención es permitir el movimiento, nuevamente, entre los cuerpos sin ninguna predeterminación que influya sobre el mismo como sucede con la imagen del pensamiento o el platonismo megárico de las esencias, las formas, las sustancias que imperan sobre todos los cuerpos en los que podemos hacer contacto y cómo debemos hacerlo con todos y cada uno de ellos. Y es que dicha condición tan simple y muchas veces menospreciada, conlleva dentro de sí la posibilidad de establecer una forma-de-vida diferente, así como lo estableció Agamben. Y es que una forma de vida, por no decir la vida misma, funciona como la refutación completa de los sistemas cerrados tanto políticos o filosóficos, como diría Hollier (Aparece en Agamben, 2005: 18) por la capacidad que tienen para transformar todos sus elementos. Si la vida es poder puro, entonces la potencia es la que puede destituir el sistema político y jerárquico ya constituido sin miramientos ni consideraciones. La vida, ese lienzo que permite los contactos, las alianzas, los afectos, tiene siempre a la alegría como un referente primado de que es una propuesta

lo suficientemente sensata para todos los cuerpos; pero, también, puede promover una *polis* distinta a las que se tiene concebidas actualmente. Alegría y felicidad en la política, desde la perspectiva filosófica deleuziana, son una propuesta audaz y cercana a cada uno de los sujetos que estamos en cualquier contemporaneidad o actualidad, es una propuesta que carece de esas recetas metálicas estandarizadas por cualquier y para cualquier sujeto, como si la vida fuera cualquier producto que puede mezclarse con éste o aquel tipo de indiferencia; al contrario, la propuesta ética que encontramos en dichos textos no es otra cosa que la devolución misma de la experiencia –cosa que no es para menos. Poder experimentar la vida, nuestra vida misma, sin ningún tipo de tamiz o de línea preestablecida, sin jerarquías, sin otro apelativo que no sea vivir la experiencia, vale toda la pena. Pierre Hadot (2010) también expone la importancia de una experiencia vital propia porque, algo que parecía tan cercano, tan propio, tan individual y de cada uno de nosotros, de pronto terminó arrancado de nuestras propias carnes y se volvió el recurso de cualquier otra cosa, menos algo de nuestra propia experiencia vital. Y con Deleuze, gracias a la referencia agambeniana, la experiencia de la vida pasa a ser nuestra experiencia de la vida. Pero no sólo es eso, también es la experiencia de la vida en comunicación con otras experiencias. En efecto, las formas-de-vida no son cuerpos aislados o pensamientos en soliloquio; todo lo contrario; todos y cada uno de ellos forma parte de un mismo lienzo que se manifiesta de diversas maneras y, por ende, permite todo tipo de conexiones nunca idénticas. La diferencia es el nombre de dichas conexiones; la repetición únicamente en el eterno retorno de lo distinto. Y ante las alianzas, devenires y conexiones, el imperio de las multiplicidades y el gobierno de los rizomas, hacen mofa del antiguo protocolo jerárquico que prevalecía por sobre otras formas vitales.

Pero, con todo lo anterior dicho, ¿qué distingue a una política de la otra? La respuesta la encontramos en la forma de la composición que cada una de ellas permite. La interacción y el ejercicio del poder en los cuerpos es sumamente diferente entre uno y otro porque en una política de la identidad o de la imagen del pensamiento,

el movimiento es una consecuencia del dominio de los mismos, y a su vez, éste estará controlado para saber qué y cuáles resultados esperar. Nada puede comunicarse sin una comanda previa. Por otro lado, es la otra política la que hace del movimiento, y por ende de la potencia, su mecanismo predilecto de existencia porque permite la creación tanto de nuevas áreas y formas de vida de los cuerpos sin un control absoluto de los mismos, como de pensamiento y de descubrimientos. Si alguien nos solicitara puntos concretos respecto a lo que aquí hemos propuesto (cosa siempre tan bien socorrida y pocas veces vista), podríamos establecer las siguientes líneas finales.

Un primer punto a considerar es abolir la separación entre vidas, o mejor dicho, considerar que toda vida y sus manifestaciones son tan importantes como cualquier otra, y que el control de un gremio o esfera por sobre la misma –sin importar que se trate de cualquier *ismo* o movimiento social-, es segmentarla para poder apoderarse de ella. Establecer criterios para concebir cuál vida es preferible a otra, o bien, si una determinada imposición léxica, filosófica, de género, política o social establece cuál vida es la mejor forma-de-vida o cual debe reconocerse antes que otra, estamos ante la presencia de un estado jerárquico que busca seguir segmentando tanto la existencia como el pensamiento mientras restringe la comunicación entre multiplicidades. Para poder ir más allá de dicha condición, la comunicación entre cuerpos, las alianzas, las afecciones son los mejores aliados, si la filosofía habla con la química, y a su vez esta última con el arte, mientras que el arte impacte en las matemáticas, será difícil concebir la preeminencia de una sobre la otra. ¿De qué sirve una tecnología con cuerpos sin humanidad; o llegar a la luna sin una cama en un hospital? Si los cuerpos se comunican, es fácil percibir la potencia que impera entre ellos, la alegría y la felicidad serán elementos perceptibles en los contactos, lo que nos permite comprender que de nada sirve un viaje supersónico sin la posibilidad de evitar el reclutamiento de infantes por parte de grupos armados. Y es que una propuesta que involucra la vida como eje central, atenderá cuestiones como ésta en su primera línea de reflexión. El uso de los cuerpos por parte de un poder jerárquico puede ser minimizado –incluso hasta abolido-, si prevalece la potencia en vez de un

resabio siempre deseoso de incrementar su poder por sobre sus influenciados. *El Leviatán* funciona, más no es una declaración perpetua de la naturaleza o esencia del hombre. Decimos que funciona porque es un mecanismo más que una definición a perpetuidad de cómo debe existir el hombre. Y cualquiera podría decir que esta propuesta no es una solución definitiva ante el crimen, la drogadicción o la corrupción; y es verdad; pero es que este texto no busca establecer una política pública en los gabinetes burocráticos de cada miembro de un partido político o de un oficial de policía, antes bien, es una cuestión que trata de indicar a todos y cada uno de los que estamos en la actualidad, que existe otra forma de vida que te devolverá la experiencia de ser tú mismo, o bien, que te permitirá habitar una *polis* con un talante diferente. Y que, además, puede dicha idea expandirse a otras latitudes y otros cuerpos que se comunican contigo sin que haya una influencia de algún sistema previo que dictamine qué se puede y qué no realizar como forma creativa o de existencia. Ningún sistema podría volver a tener control sobre la vida y la muerte de los cuerpos ni tampoco podría decirles cómo existir, ésa es la propuesta que arroja la potencia; o mejor dicho, siempre ha sido la invitación de la potencia que los diversos sistemas han tratado de ocultar bajo la prevalencia de sus intereses. Sería interesante concebir un cambio en la noción de poder de Michel Foucault a partir de la inversión de este ejercicio.

Por otro lado, también sería posible concebir nuevamente la palabra *ética* como un elemento que va más allá de la deontología o axiomática que es tan satisfactoria entre los abogados y juristas de todo el mundo. Repensar la ética como un elemento inalienable de todo cuerpo es algo que no debería considerarse un lujo, un elemento tardío del pensamiento social o individual, y, más bien, podríamos establecerlo como un nuevo ejercicio político que tiene su fundamentación más allá de las estructuras políticas tradicionales y cerca de la tiranía político-filosófica. Una ética no hecha todavía, pero capaz de todo porque es puro poder. Y es precisamente por ello que no es posible establecer cómo sería esa forma de vida, el subjuntivo del español es la forma más cercana que tenemos para concebirla –o el arte de vivir también sería un buen camino, irónicamente, no podemos saber cómo es hasta saber cómo es una vez

andado. Esa es la aportación de una política de la potencia, una aportación que no necesita de esos mediocres y falsos términos rimbombantes para señalar concretamente que la propuesta es vivir sin el control de una institución o de un tirano, vivir sin un sátiro mofándose para controlar todo a su alrededor, así, uno se encuentra total y absolutamente arrojado a su vida con la experiencia alegre de poder experimentarla mientras se tienen las manos vacías de todo ese odio y rencor que le rodea al hecho de estar vivo. Una forma-de-vida que carece de esa mala fe que el sátiro o el bufón encuentran en estar vivo porque se saben mediocres para vivir, para experimentar porque han hecho demasiado caso al tirano y necesitan esa tristeza vital para que otros cuerpos les presten atención. En contraposición a ellos, está la felicidad con ese baile que recuerda que la vida es potencia: “una alegría que nace de ello, que el hombre se contempla a sí mismo y a su potencia de obrar” (Agamben, 2017: 495).

Por último, y quizá como modo más general, también es posible divisar la redefinición de lo que *sujeto* significa. Agamben señala en su texto *La potencia del pensamiento* (2005) un indicio filosófico y ético que pasa muchas veces desapercibido en el pensamiento de la historia de la filosofía y lo expresa de la siguiente manera: “la doctrina aristotélica de la potencia contiene una arqueología de la subjetividad; es el modo en que el problema del sujeto se anuncia a un pensamiento que todavía no conoce esta noción” (Agamben, 2005: 354). En otras palabras, todo el análisis de la potencia contiene dentro de sí un análisis del sujeto. Y este mismo trabajo de revisión de conceptos lleva directamente a la reconfiguración de dichas nociones. Si apelamos a lo que Deleuze nos estableció líneas más arriba sobre la filosofía y los conceptos, es posible concebir que esa noción puede ser diluida o reconstituida desde la noción de potencia. Sabemos bien que su referencia actual está relacionada directamente a las concepciones de naturaleza, esencia o forma, pero eso no implica mucho cuando la potencia, como potencia impotente, permite la disolución de tales obligaciones ontológicas y éticas, o bien, reinstaura una forma de vida que nada tiene que ver con las condiciones previamente establecidas y permite nuevos pliegues en ese lienzo del que todos los cuerpos participan. Así, lo que Abbagnano (1986) podría decirnos sobre

el término *sujeto*, queda en suspensión cuando nuestra potencia decide no pasar al acto. ¿Qué clase de sujeto, podría preguntar la historia de la filosofía o la imagen del pensamiento, decide no pasar a su acto ni realizar los planes que se le tienen designados? La respuesta de este documento es aquel sujeto que no está configurado según las esencias sino la potencia. Es un sujeto inasequible para el poder político como lo conocemos, pero es un cuerpo político que deviene una multiplicidad, rizoma o experimentación. “I’d rather not”, decía Bartleby. Irónicamente, la reconfiguración de dicho concepto conlleva a concebir una nueva política porque, como sostiene el filósofo italiano, “una redefinición de la vida necesariamente le sigue una redefinición de la política” (Agamben, 2017: 366) –y, por qué no, una necesaria redefinición de ontología también.

Todo escenario abierto trae consigo una angustia brutal. No es fácil para aquel que ha vivido toda su vida saltando de sistema en sistema, de dominio en dominio, percatarse de su propio poder. No es una cuestión de defender un sistema por sobre otro, ni apelar a la sustitución de la idea de Estado por una democracia más amplia o una monarquía más condescendiente, este documento no está buscando que la política sea más dócil y que bajen los impuestos, ese no es el propósito. La intención de estas líneas era simple desde el principio, dar cuenta que la actualidad no es únicamente un lugar donde la política deba ser de una sola forma y busque un único propósito, que sus elementos más representativos sean los únicos autorizados a ejercer la idea de *polis* y que todo otro espacio que busque repensar la política sea inmediatamente reducido al ridículo, o bien, destruido. Sustituir la idea de un espacio que busque solicitar una cantidad determinada de ciudadanos para que el movimiento sea representativo o sea tomado en cuenta cuando, a final de cuentas, es la vida la que puede estar en juego. Antes bien, nos propusimos armar una revolución, un cambio y un devenir, una transición de sujetos, hacer movimientos. Expresar cómo un cuerpo puede armar una revolución; como las alianzas con otros cuerpos permiten la creación de modos distintos de existencia que el estado o la política tradicional no pueden someter. Quizá no fue posible expandirlo a niveles continentales, pero así

como expresó Aristóteles en sus noción de afecciones y afectos, esperamos haber realizado movimientos y cambios locales, devenires en un mismo cuerpo. Haber propiciado nuevas expresiones y creaciones cuyas experiencias hagan del sujeto como lo conocemos un cuerpo en contacto más que un esclavo a un tirano. Existencias con sentido; formas de vida con experiencias propias. Ese es el propósito de estas líneas, comenzar una serie de contagios revolucionarios, de infecciones entre cuerpos que no puedan ser aplastados por cañones de agua ni balas de goma, volvernos una manada o un rizoma a la manera de los zombis de Jorge Fernández: un solo cuerpo que deviene cualquier otro y crea su propia existencia. ¡A vivir, a vivir desde nuestra vida, esa es la revolución!

Y así, al final, la política de la potencia y la potencia de lo indiferenciado, son eso: la apertura total al vibrante mundo donde todo puede ser explorado, donde todo es nuevo, donde la identidad no es más que un resabio y la diferencia es la potencia misma tanto del pensar como del existir. Una vida lista a ser vivida y a convertirse en protesta clara y franca contra todo *establishment* o *statu quo*. La revolución está a la mano, lista para ser parte de la ética de una vida poderosa. No se requieren recetas preelaboradas ni lineamientos obligatorios, no hay muchos consejos los cuales seguir porque no existen. Y es que la filosofía y la política de la potencia están por ser vividas: no hay nada dicho y lo que se sabe, cada uno tendrá que aprenderlo desde sus alianzas y conexiones. Todo falta por ser dicho. La vida está abierta a ser vivida cuando uno la concibe sin segmentos ni rupturas artificiales, sin jerarquías o distinciones hechas a modo. En fin, con la potencia, todo está abierto y listo a ser vivido.

4.3. El cuerpo, la comunidad y la intimidad

Habiendo llegado a las últimas líneas, es nuestro deseo exponer sintéticamente cómo buscamos trazar un análisis filosófico que, desde la Grecia clásica, aterriza en la contemporaneidad que percibimos y una sencilla propuesta política a partir de

diversas propuestas filosóficas. Las dificultades cotidianas, los devenires individuales y sociales, las mecanizaciones del poder y la política que establecen la existencia individual o colectiva que nos dejan algunos sinsabores, han sido un fértil campo para la reflexión y, como tal, no es un área que esté próxima a concluir. Por eso, para nosotros, lo que comenzó siendo un análisis político de la contemporaneidad bajo una perspectiva filosófica, concluyó en vísperas de una propuesta que sirviera como un mecanismo de existencia y, quizá, resistencia personalísima desde el análisis de dos conceptos encumbrados en la historia del pensamiento filosófico como lo son la idea de acto y la idea de potencia.

La elección de estos dos conceptos no es azarosa pues, mirados con detenimiento, la influencia de estos dos conceptos en las condiciones occidentales contemporáneas en términos de política y análisis sobre la existencia es indiscutible. No sería arriesgado decir que conocemos el pensamiento occidental y sus matices en un ir y venir ontológico del ser y no-ser, del acto y la potencia, sin menoscabo de la condición vital o epistemológica en la que se encuentren inscritos estos conceptos. Esto incluye, sin duda, la forma en la que la política se ha desarrollado. Por eso, los matices y alcances que llegan a sostener en la historia del pensamiento y las reflexiones contemporáneas, están en sincronía con la vertiginosa modificación de los elementos que componen nuestros días a la luz de estas nociones. Baste ver cómo están estructuradas las instituciones del Estado o la manera en la que buscamos colocar nuestra existencia en este mundo.

Como todo concepto filosófico, existe un trasfondo que circunda la noción a la que un pensador llega a referirse. No existe idea desconectada de un concepto, ni de intereses académicos o sociales. Así, cuando comenzamos a analizarlos y reconocer su presencia como el ejercicio de un desarrollo histórico, más que la consecuencia del esfuerzo de un solo autor, en este caso, Aristóteles, es posible comprender el efecto generalizado de su ejecución en el pensamiento griego, y posteriormente, romano y europeo. Sin embargo, de la mano de pensadores como Jaeger o Reale, también fuimos capaces de entender cómo existe un lado humano detrás de los conceptos al

mostrar cómo la configuración de los mismos también está subsumido en conflictos políticos, sociales y académicos entre diversos frentes, baste recordar el conflicto entre platónicos, megáricos e integrantes del liceo por determinar quién tiene la última palabra sobre el movimiento del mundo griego.

Así, hablar de acto-potencia, es reconocer cómo dichos conceptos han estado en una influencia constante en nuestra forma de concebir el mundo y de pensarlo, y son motivo de tantas discusiones ahora como lo fueron hace mucho tiempo. Sin embargo, cualquiera que conozca un poco de la sociedad griega y la compare con la actual, podrá mencionar que estos conceptos tienen todas las facultades para integrarse, no sólo a la física de los griegos, sino también a su concepción política. En efecto, *la polis*, no está exenta de estas reflexiones sino todo lo contrario. De hecho, ninguna reflexión filosófica de Aristóteles podría estar completa o podría ser tomada en cuenta sin considerar su pertinencia en los confines de la ciudad-estado.

En el esfuerzo de expansión del pensamiento filosófico heleno, la noción de *polis* crece también. Los círculos que conforman esta idea se ensanchan en la medida que es necesario concebir más y más elementos que hagan de la ciudad un espacio válido de reflexión filosófica con todo y sus conceptos. Así, curiosamente, el pensamiento político concebido desde la filosofía, rechaza círculos que no formen parte del análisis, y, con esta consideración de exclusión, los hace parte de su pensamiento: todo lo que está fuera de la *polis* forma parte de ella precisamente porque ha sido señalado como ese espacio que no está incluido. Sin esta consideración, no sería posible ampliar los círculos políticos de la ciudad que permitan su incorporación o posterior análisis. Quizá, un buen ejemplo, está en las guerras de Alejandro Magno adentrándose en la India, donde, a decir del conquistador, los nuevos súbditos, más que animales, eran integrantes de la grandeza helénica en potencia, los cuales, simplemente, desconocían su destino. Y en el caso de la contemporaneidad, el filósofo italiano Giorgio Agamben, nos muestra de una manera amplia cómo es posible encontrar una paridad entre esta idea de la ciudad y las reflexiones ontológicas sobre el acto y la potencia. Y es que para el autor de *Homo*

Sacer, es en la ciudad donde las condiciones ontológicas que la *Física* de Aristóteles propone cobran unos matices muy particulares, sobre todo cuando los integrantes pueden llegar a formar parte de la ésta, pero sin omitir el hecho de que no hay un referente directo de cómo debe ser la *polis* en la naturaleza más que aquel que otorga el intelecto. En efecto, en la ciudad, un ser todavía no es pero ya está siendo parte de ella (Agamben, 2017: 60).

Sobre este asunto, Giorgio Agamben, de la misma manera que Gilles Deleuze, están al tanto que, a pesar de la solidez de las reflexiones en torno a los integrantes de un espacio político, no es en las formas determinadas ni en los roles específicos donde la filosofía política contemporánea puede hacer su trabajo de reflexión. Siglos pasaron para que la conformación del pensamiento filosófico y político cobraran la forma que conocemos ahora gracias a la historia de la filosofía, incluido ese gran edificio que se yergue sobre la idea de ciudad; no obstante, lo importante de las reflexiones de estos autores es que toman en cuenta esos recovecos y grietas donde dicha consideración ontológica no llega a realizarse del todo como lo habían estipulado y, entonces, la reflexión ontológica puede proseguir. Si bien es cierto que estos autores perciben los análisis de Aristóteles como fundamentos sólidos de esta deliberación sobre el ser, la ciudad y la filosofía, también es cierto que, con algo de detenimiento, lo que parecía un límite se considera una apertura. A partir de la idea de inclusión-exclusión, es como progresa nuestra reflexión sobre estos elementos de la historia de la filosofía, puesto que uno no puede ser sin el otro, pero, también, la relación que sostienen entre sí implica la existencia de ambos sin la neutralización de uno ni de otro. Esas grietas del pensamiento permiten establecer cómo los límites supuestamente claros en torno a temas muy específicos terminan difuminándose cuando el otro aparece. Y así, la influencia que tiene en nuestra condición vital, ontológica y política se acrecienta, dándonos la posibilidad de cuestionarnos si lo que consideramos delimitado y definitivo así lo es.

Como habíamos mencionado, las zonas de impacto de estos análisis son amplias, sin embargo, quizá el elemento más distintivo de éstas está en considerar la

cuestión del cuerpo desde el análisis del acto y la potencia, en especial, en nuestra contemporaneidad donde la tensión sobre lo que debe ser un cuerpo y para qué debe emplearse uno está sobre la mesa. Baste con recordar el trabajo de Foucault sobre *La vie des hommes infâmes* para darnos cuenta de la importancia de este aspecto en la reflexión filosófica de esta y cualquier época. (Agamben, 2017: 406). Y es que todo lo que hemos revisado hasta aquí está irremediabilmente sujeto al cuerpo, sus usos y denominaciones. Cómo se usa el cuerpo y quién lo indica, sintetiza todas las áreas antes mencionadas, incluso, también es un fiel reflejo de esta condición que versa sobre la inclusión-exclusión puesto que pone de manifiesto todas y cada una de las nociones aquí revisadas. Por esta razón, Agamben y Deleuze, parecen estar en sincronía al establecer al cuerpo como el espacio de los conflictos más cruentos, definitivos y éticos que la filosofía pueda sostener. Reflexión con y desde el cuerpo, es defender también la libertad de toda la humanidad y el futuro del pensamiento filosófico, por ello, las disputas políticas y sus consecuencias no serán ganadas con la caída de muros en ciudades o el levantamiento de cortinas de hierro, antes bien, estarán en la piel de cada persona, en cada uso que ejecuten y en cada palabra que emitan, así como en la recepción de otros cuerpos.

Para demostrar esto, Agamben hace un rastreo hasta el origen de la inclusión-exclusión en la *polis* griega basado en la idea del cuerpo, y a diferencia de Deleuze, llega a la conclusión de cómo es la idea de esclavo el que nos ha permitido conocer la política como hoy la percibimos. La contemporaneidad, como la conocemos, está sustentada en este criterio ontológico. En efecto, cuando se considera esta noción sobre la condición humana, Agamben expone cómo existen mínimos espacios de reflexión filosófica destinados a detallar la idea de esclavitud en comparación con los análisis jurídicos y legales que existen sobre ella. Y es que la idea de esclavo está destinada a ser una figura empatada con el aspecto laboral y político desde las concepciones contemporáneas postmarxistas y postcomunistas, o la revisión socio-antropológica que la considera como una etapa posterior al feudalismo medieval; no obstante, no son las únicas dimensiones donde puede yacer su importancia porque,

como nos muestra el autor italiano, es en la cuestión del cuerpo y de su uso donde radica su importancia (Cf., Agamben, 2017: 61 y ss). Pensándolo detenidamente, no hay nada más filosófico que cómo se usa el cuerpo.

Son los usos los que establecen la naturaleza de los actos y se relacionan perfectamente con la física aristotélica que rivalizaba con el pensamiento de los megáricos y de los platónicos. Hacer: esa es la evidencia de un acto. Consumar la acción, la naturaleza del hombre, el cuerpo es la evidencia de ello. Y estas acciones serán las mejores contempladas bajo la sincronía de la ciudad y sus integrantes. No obstante, con estas condiciones ontológicas, todo recae en el uso del cuerpo dentro de la ciudad. Mirado con detenimiento, la ciudad no es otra cosa que la normalización del uso de los cuerpos de los individuos a un hábito o regularidad adquirida exteriormente. La imposición o adquisición de ciertos hábitos tiene una relación directa con la condición ontológica de los entes, y también permite un análisis filosófico de dicha relación. Por eso Heidegger es capaz de emplear la relación de la mujer y las botas, o del brazo y el martillo, porque el estatus del ser y del no-ser en la ejecución de las acciones y su presencia en cierto espacio se ve siempre influido por estas relaciones y su conexión con un fin exterior que determina cómo debe establecerse este proceder. No existe una autonomía entre los entes ni una discordancia de su presencia en el mundo cuando se llega a usar un cuerpo mientras se analiza su condición desde una perspectiva aristotélica. Esto sería correcto cuando la potencia sigue siendo considerada un elemento argumentativamente necesario como el que se otorga en el libro Θ de la *Metafísica*, sin embargo, gracias hasta lo que hemos considerado hasta aquí, sabemos que la potencia no está restringida irremediabilmente a esta condición. Con eso en mente, Agamben expone cómo, usar el cuerpo como una experimentación más allá de la potencia significa entregarlo a lo que realmente es, un espacio para ejercitarse ontológicamente. “Usar significa dejar que algo se presente tal como es, entregarlo a su propio ser, custodiándolo en el presente” (Agamben, 2017: 100).

Si, como Agamben, nos preguntamos “¿Si el uso implicara, en cambio, respecto de la potencia, otra relación que la energía? ¿Si hubiera que pensar un uso de la potencia que no significara simplemente su puesta en obra, su pasaje al acto?” (Agamben, 2017: 106), nos acercáramos a una intuición que Deleuze ya establecía en *Mil Mesetas*, y es que los cuerpos son una práctica. Recordemos el *Cuerpo Sin Órangos* (CSO), del que hablamos en otro momento²⁶ y que refleja bien la condición práctica que Spinoza y Deleuze comparten en ideas sobre la ontología. Así, con Agamben, si por uso entendemos el ejercicio de las facultades de un cuerpo –el poder del cuerpo, entenderemos rápidamente por qué Spinoza expresaba “por qué no sabemos lo que pueden los cuerpos”, ya que éstos no son otra cosa que pura potencia y ejercitarlos no hace más que poner de manifiesto dicho poder. Usar un cuerpo es develar lo que es, conocer su potencia, entregarlo a sí mismo, mas no sus límites establecidos o esperados pues ¿qué conocimiento podría haber de algo que se conoce de antemano? No hay nada más ontológico que eso: el uso, porque establece a la potencia como agente del estar en el mundo. Así, más que una simple oposición a un pensamiento político de la Grecia clásica, en realidad estas reflexiones incrementan las posibilidades mismas de un cuerpo al reconocer cómo una de las prácticas que lleva a cabo está en la política y en los actos que ejecuta. No se trata de conocer al cuerpo de manera maniquea (o es esto o lo otro), sino que es una de las maneras de conocerlo, por medio de la actividad en la *polis*. En esa tesitura de ideas, podemos entender que la resistencia política ha estado manifiesta ante el uso del cuerpo fuera de su condición esperada. En efecto, los cambios sociales comienzan cuando los cuerpos no completan las acciones para las que se supone se encuentran predispuestos.

Si pensamos al cuerpo como la expresión de la potencia y un ejercicio, también, político donde al usar se pone de manifiesto el ser de las cosas, estaremos encontrando la misma conclusión a la que llega el autor italiano respecto de las sustancias aristotélicas: “podría deberse que el ser, en su forma originaria, no es

²⁶ Véase Méndez, Miguel (2011) *La imagen del pensamiento en la obra de Gilles Deleuze*. UAEMéx.

sustancia (*ousía*), sino un uso de sí, no hay hipostasis, sino que habita en el uso.” (Agamben, 2017: 119). Agamben nos coloca en un nuevo escenario donde el cuerpo no es una condición de determinaciones absolutas, sino de ejercicios y prácticas que cada uno lleva a cabo y con resultados cada vez más interesantes. Deleuze ya conocía estas posibilidades o este poder del cuerpo cuando nos habló del *rizoma* o del *agenciamiento*, esa experiencia única del cuerpo al ser llevado a un devenir por sí mismo o en contacto con otro cuerpo. Sin embargo, con Agamben, también damos cuenta de las implicaciones ontológicas y políticas que nos permite concebir un cuerpo como ejercicio de la potencia más que de los actos. Y esto se debe a que, como tal, el cuerpo no cuenta con ninguna inscripción señalada previamente una vez que la potencia se ve ejercitada o en uso.

Aquí es muy importante concebir la distorsión del pensamiento histórico filosófico sobre las reflexiones en torno a Aristóteles, pero que se instaura como una condición inalienable en la historia de la filosofía, y consecuentemente, muchas de las reflexiones que hemos realizado en torno a este pensador podrían, simplemente, no ser dirigidas necesariamente a él. Como bien nos expone Agamben y Jaeger en sus obras, se suele pensar que fue el autor de la *Metafísica* quien estableció que los actos eran, irremediamente, condiciones inexorables de los cuerpos y, por ende, de los usos que se llevan a cabo. Esto implica que la potencia está irremediamente sometida a los eventos completos que se lleven a cabo. No obstante, conforme avanzan las indagatorias sobre el uso de los cuerpos y los subsecuentes hábitos que éstos pueden abarcar, Agamben pone de manifiesto en su investigación cómo es que la escolástica, con ese interés de determinar la supremacía del acto con respecto de la potencia gracias al tipo de hábitos que se habían adquirido, determina los gradientes del mundo ontológico (Agamben, 2017: 127). Esta afirmación estaba ya presente en la obra de Jaeger sobre Aristóteles. Ahí, el autor alemán expone cómo la condición aristotélica de ganar la discusión entre megáricos y platónicos, tuvo que mantener el pensamiento de la física aristotélica en una posición donde el acto sostuviera una posición ontológica continua y no latente, a la manera de los primeros y en contra de

los segundos. Sin embargo, para evitar dar la razón a los platónicos sobre la absoluta presencia de la *ousía*, había que establecer mecanismos donde la potencia no desapareciera del todo, pudiendo completar actos y concebir reapariciones toda vez que las acciones estuvieran completas u otras buscaran realizarse. Esto explica con facilidad la necesidad del cuarto tipo de potencia (Jaeger, 2011). Así, el esfuerzo medieval por la justificación de ciertos gradientes en el universo establece, por necesidad, que la obra sea el cumplimiento de una potencia, y en ese tenor, que todos los elementos relacionados con la capacidad de los cuerpos sean controlados bajo ese principio. No puede haber, entonces, una potencia que esté por encima de las acciones completadas porque ésta cumple un propósito, y éste es el acto. No hay una potencia libre o autónoma, mucho menos que sea capaz de vincularse porque pareciera que está encapsulada en las condiciones del acto. Sin embargo, a partir de las nociones que hasta aquí hemos establecido, un cuerpo no necesariamente está obligado a seguir este canon medieval, antes bien, es el propio Aristóteles quien, desde la noción del cuarto tipo de potencia, establecía que era capaz de ir más allá de estos aspectos; simplemente, por su necesidad argumentativa, no pudo o quiso ir más allá, puesto que las consecuencias estarían en dar la razón a alguno de los dos extremos que dominaban la argumentación en ese momento, como lo sostiene Jaeger. Entonces, la potencia de no, como tal, nulifica la consideración medieval del acto como una necesidad irremediable y, por ende, habilita a que sea empleada de una forma distinta: el indicio siempre estuvo en el pensamiento aristotélico. Es por eso que Agamben sostiene: “La obra no es el resultado o el cumplimiento de una potencia, que se realiza y se ajusta en ella: la obra es aquello en lo cual la potencia y el hábito, que no deja de mostrarse y casi de danzar en la obra, incesantemente y reabriéndola a uno nuevo uso posible.” (Agamben, 2017: 128).

Sobre este punto que versa sobre el cuarto tipo de potencia, fue que consideramos las reflexiones del capítulo dos y subsecuentes, así como cuando señalamos que la potencia-de-no sería la única que no llegaría a agotarse, reducirse o desaparecer; ésta siempre está disponible para un uso nuevo y para volver a

emplearse. No obstante, para Agamben, la cuestión de este tipo de potencia también está inscrita en el ámbito del uso del cuerpo. En efecto, es posible considerar cómo los actos retiran las capacidades de los cuerpos puesto que, bajo la métrica escolástica, habría de establecerse un fin de la potencia cuando el acto ha culminado. Sin embargo, al no estar delimitada la potencia de no, siempre está no estando culminada (Agamben, 2017: 128). De esta manera, Agamben, nos retorna a un momento en la historia del pensamiento donde el acto no era privativo ni restrictivo, sino un momento de la potencia.

Uno de los elementos que retorna con esta afirmación es cómo tanto el esclavo como el hombre moderno son capaces de usar su cuerpo con una condición ética más cercana al devenir, al agenciamiento y a las conexiones. En efecto, cuando los actos determinados por una instalación externa a la propia potencia desean hacerse de algo tan trascendental y único como es la vida para poder establecer una jerarquización y justificar la organización del mundo en cierto canon, es fácil comprender cómo se emplearon las razones de la escolástica para sostener dicho proceder. Así, una potencia subsumida al acto no puede hacer otra cosa más que establecer el sometimiento de los cuerpos a una forma, idea o noción. El esclavo, un cuerpo que ha sido definido a partir de sus actos y no de las potencias, como sostiene Agamben, ponen de manifiesto la paridad que tiene con el hombre moderno puesto que, ambos, tienen como punto de contacto el hecho de haber sido desprendidos de la potencia que todo cuerpo tiene para realizar actos y, en cambio, se les ha colocado metas que deben alcanzar por medio del uso de sus cuerpos. Con esto en mente, lo que prevalece en el pensamiento de Deleuze y de Agamben es semejante: hay que recuperar el cuerpo, tanto por congruencia ontológica, como por una nueva condición política.

Para hacer esto no es necesario seguir el canon de la movilización social, la manifestación en las calles, la propaganda visual y textual en medios de comunicación o en las nuevas redes sociales; antes bien, lo más indicado para llevar esta empresa

a cabo, puede encontrarse dentro de cuatro paredes o en el baile. Agamben lo explica de la siguiente manera:

En la obra de Sade, donde expresa los deseos de volverse republicano, el autor nos muestra cómo las casas se volvieron lugares donde los individuos podrían hacer uso libre de su cuerpo. La intimidad es lo que está en juego en la política ya que un soberano lo es de su propio cuerpo, entonces la intimidad es el primer derecho de cada individuo -y por lo tanto su relación-. (Agamben, 2018: 180-181).

A la distinción que hace Agamben de una política insidiosa, invasiva y con matices repletos de juicios, propone un espacio en particular, íntimo, con las facultades para hacer que el cuerpo sea retornado a quienes fue originalmente asignado y, por ende, para que pueda ejecutarse su uso fuera de las condiciones preestablecidas. Evidentemente no se trata de una elemental oposición política, antes bien, es la posibilidad de encontrar esos espacios donde parecería imposible considerarlos como algo real. Los motivos que llevan a establecer estas cuatro paredes como sitios donde los cuerpos regresan a ser usados por aquellos quienes los tienen y no los que han determinado de manera externa su uso y propósito están inscritos en la misma intimidad. Quizá, hoy en día, asumir la importancia de una residencia, de un espacio privado, como elemento libertador parezca trillado u ocioso, pero no es posible negar cómo este lugar nos demuestra que, únicamente a través de esta mecánica de intimidad, los cuerpos pudieron despojarse de las implicaciones de los actos que se les asumían irremediables. No obstante, también es muestra de cómo esta capacidad de establecer la intimidad como un poder inalienable de cada uno de los cuerpos, se ha vuelto tan familiar, al grado de tenerla como evidente y, a la vez, establecer que los soberanos no pueden ni deben tener acceso a ella puesto que no es una concesión ni una extensión de la jerarquía política. El motivo de que la intimidad provea toda una gama de prácticas corporales que escapan al espectro de la *polis*, es sencillo: la intimidad del sitio, convierte en una trivialidad cualquier acto definido y establece a la potencia como agente universal de todos los cuerpos. Es en ese

momento cuando, los actos se vuelven resultado de la potencia, y no a la inversa, como nos lo ha señalado el deseo escolástico de jerarquización.

Con esta afirmación no buscamos colocar de cabeza todo el sistema filosófico. No hay una necesidad de establecer esta afirmación como una justificación para sostener la poca eficacia del pensamiento contenido en la historia de la filosofía, como si todo el pensamiento sistemáticamente empleado quedara en jaque y tuviera que ser reelaborado; de hecho, tampoco consideramos que los atributos del acto deban ser nulificados o restringidos en su condición ética y epistemológica porque es evidente que ha permitido encontrar diferentes expresiones tanto de la potencia, la reflexión y la política que abonan mucho al ámbito existencial. Sin embargo, para nosotros, esta condición ontológica donde la primacía de la potencia está antepuesta al acto, sí nos habla de dos resultados que tienen que ver con la existencia y el uso de los cuerpos y de la forma en la que vemos la filosofía política contemporánea. En efecto, si pensamos cómo se desenvuelven estos cuerpos dentro de esas cuatro paredes, tan cerca de sí mismos y en contacto unos con otros, entregados a la exploración de cada territorio no conquistado de la piel ajena o de las palabras no ensayadas, entonces comprenderemos cómo la intimidad es un espacio inalcanzable para la política, para el soberano o el gobernante. Y es que no se trata de exponer que los gobiernos no controlan el sexo, la reproducción o los deseos carnales al establecer mecanismos concretos de cómo llevar a cabo estas acciones, de misma manera que Foucault en sus obras sobre el poder (2013), Raphael en su obra sobre el lenguaje (2011) o Deleuze en su texto *Qu'est-ce que la philosophie ?* (2011), existen evidencias concretas de cómo el sexo es controlado, pero esto no es lo importante, el hecho que menciona Agamben y que nosotros queremos destacar es que en esa intimidad el cuerpo ya no es del estado, ni del capital o del soberano, es nuestro. Pero tampoco regresa inmediatamente, no es como si al haber expuesto esta condición podamos ingresar a una casa y el estado se difumine, en todo caso es la invitación a una práctica con el cuerpo y con otros, de las maneras en que esto sea posible y necesario. Cada práctica es bienvenida y bajo ninguna circunstancia una favorece

más a otra, todo depende de los cuerpos con los que uno se relacione y las prácticas que se lleven a cabo: un abrazo es tan importante como una protesta; una pregunta es tan fértil como un paseo vespertino; una obra de arte es tan necesaria como una investigación científica; un verso es tan universal como un juego infantil. Ese es un uso del cuerpo personalísimo e innegable. Así, el cuerpo es potencia, el reflejo de poder algo más allá que sólo un acto.

Pero, aunado a lo anterior, Agamben también menciona que estos cuerpos son plurales. En efecto, estos cuerpos que están en las residencias juegan un papel importante porque no están aislados, es decir, no buscan estar desconectados de otros cuerpos, antes bien, la idea de poder hacer libre uso del cuerpo implica, necesariamente, otros más. Agamben expone un punto trascendental gracias a Sade y es que los cuerpos pueden ser llamados así únicamente si están vinculados con otros cuerpos, en contacto, jamás aislados. De hecho, sólo así cobra sentido ser libre de usar el cuerpo, cuando no hay una restricción de comunicación entre ellos. Mirado con detenimiento y cautela, lo que establece un acto en la esfera política desde el mundo griego hasta nuestros días, es la manera en la que los cuerpos se relacionan entre sí. Un acto no es otra cosa que un mecanismo de comunicación preestablecido entre potencias, lo cual tiene como resultado un movimiento determinado –no por nada la *Física* de Aristóteles está en búsqueda de determinar cómo y bajo cuáles criterios los cuerpos se desenvuelven en el mundo griego-. Así, un uso libre del cuerpo es determinar cómo y cuáles cuerpos estarán en contacto con el mío.

Esta afirmación, si bien no es señalada por Agamben, ya está presente en el pensamiento de Spinoza y es el mismo del que echa mano Deleuze para establecer su noción de *agenciamiento*, *cuerpo sin órganos*, *rizoma* y *devenir*. Lo que está de fondo en esas ideas es la manera en la que los cuerpos tienen la capacidad de comunicarse entre sí. Y no conforme con eso, tanto Deleuze como Agamben, colocan como punto común la aparición de un tercer cuerpo cuando dos están en contacto. En efecto, cuando Heidegger nos comentó el uso del martillo o las botas en *Sein und Zeit*, la vinculación de los cuerpos era directa y en términos de subordinación:

...un cuerpo hace uso de otro y los afectos y afecciones son unidireccionales porque un cuerpo en la condición de instrumento está siendo empleado por otro y bajo esa tesitura, un cuerpo simplemente se extiende. Esa es la determinación de una herramienta, ampliar el espectro de empleos que un cuerpo tiene sobre otros actos. Esta idea es con la que Agamben inicia su obra sobre el uso de los cuerpos al establecer al esclavo como una extensión del amo mientras usurpa la potencia de éste (Agamben, 2017: 50 y ss).

Sin embargo, cuando hablamos de la potencia de los cuerpos desde la perspectiva de Deleuze y del propio Agamben, siempre está presente la idea de contacto entre los mismos: ninguno de ellos puede estar desvinculado, absorto, exento o aislado, la noción de cuerpo no tiene sentido sin la idea de comunidad, de contacto y vínculo. El esclavo, además de ser subsumido a la noción de herramienta, también se encuentra ausente de una potencia de contacto, o mejor dicho, busca controlarse su potencia por medio de los contactos que puede establecer con otros cuerpos y, por ende, los actos que puede ejecutar.

Es importante destacar cómo, tanto Agamben como Deleuze, hacen uso de las reflexiones del doctor sutil para establecer cómo, lo anterior, es posible. Mientras Deleuze lo establece en *Diferencia y Repetición*, así como en *Mil Mesetas*, Agamben lo señala de la siguiente manera: “Es decisivo, en todo caso, que para Duns Scoto, la relación implique una ontología, o sea, una forma particular del ser, que define con una fórmula que será exitosa en el pensamiento medieval, como *debilissimum ens*: ‘entre todos los entes, la relación es un ser debilísimo, porque es únicamente el modo de ser de los entes, el uno respecto del otro.’” (Agamben, 2017: 428). Visto de esta manera, esa relación de dos cuerpos trae a la vida una nueva forma de ser (valga esta idea para los dos sentidos que puede adquirir: una nueva forma de ser en el mundo, o una nueva entidad por sí misma), y este nuevo ser es tan único como los dos cuerpos que se vinculan. Esta heterogeneidad no puede ser comprendida en una condición políticamente jerárquica donde la univocidad y la identidad son menester para su funcionamiento; pero aquí debemos tener la suficiente paciencia para comprender que no se trata de contraponer una y otra visión, como si el regreso del maniqueísmo fuera

necesario. Antes bien, como diría Spinoza, al no saber qué puede un cuerpo, en sentido estricto, recientemente estamos comenzando a saber cuál es su potencia. Y, también, a conocer la potencia en un sentido ontológicamente autónomo. Cabe mencionar que este nuevo cuerpo que se forma también tiene la capacidad de establecer una idea más amplia de política.

En sintonía con las ideas anteriores, para establecer una epistemología de la potencia, no hay que perder de vista la noción de comunidad. Como ya lo estableció Agamben y Deleuze, el cuerpo sólo tiene sentido a partir de las conexiones que establezca, de un uso común de la potencia, de la capacidad de establecer vínculos y conexiones, por ello Agamben sostiene:

La experiencia del pensamiento, que aquí está en cuestión, es siempre la experiencia de la potencia y de uso comunes. Comunidad y potencia se identifican por completo, porque la inercia de un principio comunitario en toda potencia es función del carácter necesariamente potencial de cada comunidad. Entre seres que estuvieran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado por entero su potencia, no podría haber ninguna comunidad, sino sólo coincidencias y particiones fácticas. Podemos comunicarnos con los demás sólo a través de eso que, en nosotros, como en ellos, permanece en potencia y toda comunicación. (Agamben, 2017: 378)

Agamben nos expone el sentido concreto de la política basada en actos, aquella cuya primacía está en la jerarquía que logra sostener y lo inamovible de sus consideraciones que se basan en la restricción para mantener la identidad de los cuerpos. No obstante, gracias a la idea de comunidad, también nos expresa las posibilidades que trae consigo establecer el uso del cuerpo como un ejercicio de la comunidad: una política de la potencia.

Habiendo llegado a este punto, Agamben sostiene la siguiente pregunta toda vez que se ha formulado la idea de una política que no está en sincronía con los actos: “La pregunta acerca de la posibilidad de una política no estatal por lo tanto necesariamente se formula así: ¿es posible hoy, se da hoy algo como una forma-de-vida, es decir, una vida para la cual, en su vivir, se trate del vivir mismo, *una vida de*

la potencia?"²⁷ (Agamben, 2017: 377). Poder responder esta interrogante conlleva tomar el sendero en sincronía con lo que él estableció anteriormente gracias al uso de los cuerpos, la vinculación de los mismos, los nexos que crean un ente nuevo y la manera de hacer comunidad por medio de los contactos en lugar de una vinculación jerárquica con base en actos. Así, la respuesta de Agamben es la siguiente:

Frente a la soberanía estatal, que puede afirmarse sólo separando en todo ámbito la vida desnuda de su forma, el pensamiento es la potencia que innecesariamente reúne la vida con su forma o impide que se disocie de ella. La diferenciación entre la simple, maciza inscripción del saber social en los procesos productivos, que caracteriza la fase actual del capitalismo, y el pensamiento como potencia antagonista y forma-de-vida, pasa a través de la experiencia de esa cohesión y de esta inseparabilidad. El pensamiento es forma-de-vida, vida indisociable de su forma, y en todas partes que se muestre la intimidad de esa vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no vemos en la teoría, allí y sólo allí hay pensamiento. (Agamben, 2017: 382).

En este sentido, el pensamiento como potencia establece una comunidad, un cuerpo que se hace presente por medio de los contactos entre otros cuerpos cuya potencia ya no está exclusivamente determinada por los actos. Y si bien no es una complementación a la política de la jerarquía, sí establece una condición distinta para considerar cómo, pensar en una filosofía política, es una cuestión de umbrales no definidos y expresiones suigéneris de la existencia del hombre. Esto es, prácticas individuales irrepetibles y colectivas que provienen desde la intimidad.

Agamben continúa señalando que: "Hay que pensar, por el contrario, la forma-de-vida como un vivir el propio modo de ser, como inseparable de su contexto, precisamente porque no está en relación, sino en contacto con él." (Agamben, 2017: 415). Así, el pensamiento como comunidad termina estableciendo la importancia de la forma-de-vida y de la existencia de cada uno de nosotros como seres potentes. Y es que, como propuesta política desde la idea de potencia, lo más importante está en hacer una reflexión que consideré ir más allá de los esquemas tradicionales de organización política, prácticas sociales o individuales, pues carece de profundidad

²⁷ Las cursivas son del texto original.

hablar únicamente de capitalismo, comunismo, neoliberalismo o socialismo, aquí estamos hablando que no se trata de ver la política como un reducto o como el tránsito de un sistema a otro, antes bien, el esquema preponderante sería el uso del cuerpo que cada uno busque ejecutar en ese momento con los contactos con otros cuerpos que consideremos benéfico al nuestro como un sistema político. En otras palabras, hacer comunidad como política y no, únicamente, como la conocida sociedad civil.

En el capítulo anterior de este texto sobre Spinoza, estas nociones ya estaban consideradas cuando, a través de la afección y los afectos, la alegría y el contacto, establecíamos cómo la comunidad retorna a la potencia por medio de los vínculos que entre los integrantes establecían sin considerar como un evento primordial la política de los actos. En ese sentido, la sincronía que se da con las reflexiones de Agamben es interesante porque ese canal de conexión que hay en una comunidad está directamente relacionado al uso del cuerpo que cada uno puede realizar. Las alegrías, las tristezas, los afectos y las afecciones, pueden seleccionarse para incrementar la potencia de un cuerpo por medio de aquellos eventos que incrementan las conexiones (alegría, según Spinoza) y aquellos cuyas afecciones nos la disminuyen (tristeza). En efecto, lejos ha quedado ya la consideración estática y unidimensional de la política jerárquica, en todo caso, nuestras consideraciones sobre el cuerpo nos permiten verlo como un espacio de conexiones listo a vincularse con otros cuerpos. Éste, tiene la capacidad incrementar o disminuir sus vínculos para transformarse en un *cuerpo alegre* y alejarse de la tristeza.²⁸ Esta misma idea la sostiene Agamben en su texto cuando señala que uno de los atributos de la política de los actos es generar una angustia que impida que los cuerpos puedan desenvolverse, vincularse o manejarse como su propia potencia lo permita (Agamben, 2017: 96 y ss). No hace falta ahondar mucho más en estas ideas pues ya las hemos expuesto con anterioridad, así que cuando se considera que la intención de una política como la conocemos es que todos

²⁸ Es importante volver a mencionar que cuando hablamos de *alegría* o de *tristeza* en estas consideraciones filosóficas, bajo ninguna circunstancia nos estamos refiriendo una terminología que verse sobre las emociones. No es un estado psicológico ni una referencia emocional que se establece aquí, antes bien, la idea es considerar cómo la *alegría* es un afecto del cuerpo que hace una política de la potencia.

los cuerpos se mantengan *tristes* para impedir sus vinculaciones, tanto las palabras de Agamben como las de Spinoza tienen una pertinencia contemporánea magistral. Podemos percibir cómo la intención de la política clásica y contemporánea es que los cuerpos se relacionen siempre y cuando estén aprobadas dichas líneas de unión en una perspectiva política de la jerarquía. El poder político contemporáneo se basa en determinar cuáles vínculos y conexiones son posibles bajo una aceptación amplia de diferentes tipos de cuerpos. Todo aquel cuerpo que tenga como deseo conectarse con otro debería, bajo esta perspectiva, hacerlo bajo los cánones aceptados y juzgado en caso de no hacerlo. De ahí nace la angustia: de la necesidad de conectarse y no hacerlo, y de realizarlo bajo los elementos estipulados para no ser juzgados. Así, la potencia queda en manos de quienes visualizan estas condiciones como apropiadas o inapropiadas.

Con todo esto en mente, la propuesta política que hasta aquí ha tratado de establecerse busca considerar al cuerpo como el elemento político primordial para la existencia de cada individuo, a la par de entender que una política basada en ideas o jerarquías puede tener más desventajas que ventajas, o bien, servir a ciertos intereses que no son ni afines a la potencia o a la comunidad. En efecto, con estas últimas líneas, nuestra intención es retomar la pregunta de Agamben sobre cómo debería ser una política basada en la potencia y responder que la manera más franca de llevar a cabo una empresa de esta índole está en la simple y sencilla existencia de las personas como tal.

Cuando uno vive una vida, cuando uno constituye su forma de vida como una forma-de-vida, es decir, como una existencia que pone en tela de juicio los actos que se le han instaurado por su mera condición de ser un ser existente y obtiene de dichos análisis la información necesaria para saber que él es precisamente la existencia de su cuerpo y las conexiones que establezca tanto en sí mismo como con los demás en diversas condiciones temporales (así como lo establecía la *Física* de Aristóteles), entonces todos los elementos circundantes a esta existencia quedan subsumidas a una vida potente. Si bien esto no sucede de la noche a la mañana, al menos se ha

abierto la posibilidad de abrir el panorama a ejercitarse en el uso del cuerpo. A esto que Agamben conoce como *inoperosidad* se vincula el hecho de saber que queda abierta la posibilidad de realizar cualquier acto que nos permita una vida en comunidad, una vida de vínculos y conexiones. Hablamos de una política de la potencia de cada persona, de cada condición y de cada existencia porque no estamos estableciendo una fórmula para la vida y para la creación de gobiernos con parlamentos y poderes, antes bien, nos acercamos a una existencia que no esté puesta entre la espada y la pared, entre los cánones admitidos por cada institución o empresa internacional que celebre como válidos o correctos. Tampoco se trata de una vida que se arroja a la anarquía como si fuese un asunto de elegir entre la opción A y la opción B, descartando una y otra forma de vida ante el ojo clínico de quienes se instauran como verdaderamente auténticos –ya sea en la vida filosófica, científica, académica, política, social, cultural o de los medios de comunicación-. En efecto, la idea de competencia para saber quién es más auténtico, más vital, más exitoso o visto, a la manera de Antístenes mientras Sócrates giraba los ojos por buscar insistentemente ser más cínico que los cínicos, como nos lo relató Diógenes Laercio, está fuera de lugar; tampoco es conocer la vida por medio de otra que ya haya sido vivida, como si buscando recrear el retorno de Odiseo a Ítaca esta vida sea más vida que la otra. El sentido de esta propuesta política está, simplemente, dar cabida a la experiencia en las vinculaciones que realizamos, poder adquirir una *expertise* respecto a la alegría y la tristeza, recobrar la potencia que se consideró ajena a nuestros cuerpos y ponerla en uso. Parafraseando a Spinoza, saber por primera vez qué puede un cuerpo... mi cuerpo, nuestros cuerpos, los cuerpos con los que nos encontramos en esta existencia. Y en ese sentido, poner de manifiesto lo peligroso de las recetas preestablecidas, de los criterios impuestos del exterior, del análisis apolítico que muchos desean que prevalezca, para, de la misma manera, echar mano de la potencia de nuestros cuerpos haciéndonos creer que no hay ningún otro tipo de política más que la jerárquica y que la existencia siempre está dando vueltas en el

pivote del sinsentido que la posmodernidad conlleva para hacer prevalecer una angustia y desolación asfixiante.

Las dificultades sobre la pregunta de cómo sería una política de la potencia cambian cuando se tiene esto en mente y anidan en saber si nuestra forma de vida es, simplemente, nuestra forma-de-vida. Es decir, si estamos vinculando nuestros cuerpos para hacerlos más *alegres*, a la manera de Spinoza, o si simplemente, todos estos afectos y afecciones sobre nuestro cuerpo no son otra cosa que un yugo que nos mantiene cautivos en la forma en la que nos dijeron que deberíamos existir.

Pero, la congruencia nos lleva a señalar que esto es un fármaco que liberará a las huestes de una condición difícil en la que pueden encontrarse. No estamos recreando la metáfora de la caverna platónica e instaurando un régimen que dará a todos una equidad o participación semejante de la supuesta vida pública. Liberar al cuerpo y retomararlo no es una receta política para los eventos de este 2013, en todo caso, es una apuesta filosófica para conocer, realmente, lo que nuestros cuerpos son capaces. La autoexploración, el contacto con el otro, las prácticas nuevas, todo esto no es una agenda, tampoco es un sendero que insta a los demás a verse obligados caminarlo de manera uniforme, es un ejercicio individual que, mientras avanza, conectará con otros más sobre la marcha. No hay que considerar que hasta aquí el trabajo expuesto terminará con todas las instituciones que conocemos y logrará el objetivo de Enrico Malatesta o Bakunin, en todo caso, es una invitación a que cada uno tenga en mente que el poder de su cuerpo está, sencillamente, inexplorado, que yace latente ante múltiples conexiones y, sobre todo, otros cuerpos. La comunidad política a la que pueden vincularse todavía es desconocida y la vida es más que acatar las disposiciones que se tienen establecidas en la manera de existir, vale la pena conocerlas si uno busca una nueva forma de hacer política y una nueva forma de ver la contemporaneidad: dejar al cuerpo existir es la clave de un nuevo conocimiento propio, de una ética si se desea nombrarla así.

La conclusión de este documento es breve, sencilla, a diferencia de lo que se pudo considerar en las líneas pasadas, y es que, en sintonía con Agamben, la

navegación que nos llevó desde el análisis del acto y la potencia, las alegrías, las tristezas, las afecciones y afectos, los agenciamientos, cuerpos sin órganos y vidas inoperantes, esta tesis está en paralelo a una idea de Agamben sobre la vida:

No se trata de pensar una forma de vida mejor o más auténtica, un principio superior o un otro lugar, que sobreviene a las formas de vida y a las vocaciones facticias para revocarlas y volverlas inoperosas. La inoperosidad no es otra obra que sobreviene a las obras para desactivarlas y deponerlas: coincide integral y constitutivamente con la destitución de ellas, con el vivir una vida. (Agamben, 2017: 494).

Porque la vida no es una dirección de vías férreas, es una práctica, un ejercicio, un esfuerzo por aprender a aumentar la potencia con el riesgo de saber que no existen combinaciones preestablecidas ni vínculos primigenios; todo es tan nuevo como la millonésima vez que se realiza y tan original como la primera vez que se ejecuta. Y por esos motivos, vivir una vida considerando la potencia como elemento primordial nos arroja a considerarla como el ejercicio del poder puro y del conocimiento de lo que los cuerpos pueden cuando han sido llevados a un nuevo agenciamiento –o también, desvinculados de una conexión que simplemente nos agobiaba-. Es la alegría y el terror de saber que todo es nuevo.

Así, con esta nueva forma de vida, tenemos también el objetivo que colocamos al inicio de esta investigación, tener una nueva política completamente lista por explorar de la misma manera que estamos por conocer lo que pueden nuestros cuerpos. Curiosamente, todo queda por decir cuando no sabemos qué es lo que puede un cuerpo y la mejor manera de comenzar a descubrirlo está en retomando el propio.

II. Corolario a una propuesta político-filosófica

Como hemos dicho en otras ocasiones, las últimas líneas de un texto de investigación suelen ser definitorias. Pueden determinar el éxito, remembranza o fracaso de una indagación filosófica ante el lector o sus críticos, y este texto no es la excepción. Por esa razón, cuando se nos requisita concebir si podemos establecer una propuesta filosófica sobre este asunto de la política de la potencia en el pensamiento

contemporáneo, no tendríamos la necesidad de ir muy lejos puesto que ésta ya está puesta en marcha por todos aquellos que se vean involucrados en la microscópica idea de que existe la posibilidad de hacer de la existencia algo más que una diversa colección de actos. En efecto, pensar la política de la potencia como la hemos expuesto implica concebir cómo ésta ya se está llevando a cabo en los espacios más diminutos del conglomerado social que conocemos y por todos aquellos que forman parte tanto de una sociedad como de un pensamiento artístico, crítico o filosófico.

Para comprender cómo se está llevando a cabo, hay que estar al tanto de cómo nuestra tradición política nos expone una idea de poder político homogéneo y extendido de manera equitativa en todos los espacios sociales, individuales, colectivos, artísticos, académicos, lúdicos o de esparcimiento, como si fuera una capa que se distribuye suavemente sobre una superficie y que termina cubriendo todo sin menoscabo de la aspereza que presenta o los espacios sin abarcar; no obstante, no hay nada más distante a esta imagen pues, como nos lo muestra nuestra contemporaneidad, el poder político e institucional es un ejercicio burdo y que avanza con torpes pasos mientras la sociedad y los individuos se desenvuelven en su existencia (Anderson, 1998). Uno de los aportes más grandes de Foucault, Deleuze y Agamben, está en reconocer dicha condición ontológica del poder y cómo está presente en nuestras interacciones sociales e individuales. No obstante, la transición entre una forma de concebirlo y otra, radica en que esta nueva forma de ver la política y a el poder, trae consigo una nueva percepción sobre la supuesta homogeneidad que porta porque esa faceta ha quedado desfasada de la realidad en la que habitamos. Así mismo, este cambio de nociones, a la vez que descubre diversos recovecos donde no es capaz de permear en su totalidad, también expone dónde es posible encontrar las propuestas políticas contemporáneas que tienen un efecto profundo en el pensamiento filosófico y social.

Estas rendijas, estos microespacios, reciben el nombre de microresistencias aprovechando las ideas de la obra de Deleuze por parte del trabajo de Pardo. Si podemos pensar que el poder y la política no son una homogeneidad, entonces

también es posible concebir una resistencia que no esté en sincronía con la agenda del poder, a la manera de una antítesis programada por la tesis. Es sencillo pensar en una resistencia política que esté en sincronía con marchas en contra de una reforma o alguna personalidad que denote el poder. En cambio, la microresistencia, en su manera orgánica y en conexión con la diversidad, es siempre un trabajo único que resuena en la colectividad por medio del trabajo individual. No puede concebirse como un ejercicio políticamente reconocido por las diversas manifestaciones colectivas o de ciertos grupos, antes bien, es una práctica que se localiza en las aberturas de los individuos, en esas rendijas donde la duda, la poesía, la creación, el cambio y la posibilidad de ser afectado, se resguardan de los embates de un pensamiento idéntico o de una existencia preestablecida. En efecto, si cada uno de nosotros piensa en una política de la potencia y tiene la osadía de existir buscando su felicidad y en sintonía con la existencia del otro, ya hay un ejercicio de resistencia y propuesta política que no está en la agenda del poder político que yace en nuestras propias grietas.

Existen diversos tipos de propuestas políticas donde la filosofía de la potencia demuestra su presencia en la existencia de los individuos, pero también, en sus capacidades dentro del mundo de la filosofía, el arte, la poesía o el pensamiento. No es como si nosotros estuviéramos instaurando este proceder ahora mismo e inaugurando sus efectos. Muestra de ello está en los análisis realizados por Pérez Bernal (2019) cuando reflexiona sobre la obra de Arendt, también podemos revisar el trabajo de Abram (2020) sobre el devenir animal como una actividad que demuestra todo lo que puede el cuerpo con el pensamiento cuando se consideran las conexiones entre sí y en aquellos espacios que no se conocen. Y es que esa era la tónica del pensamiento deleuziano que refería las potencias de un rizoma: el conectar. Los cuerpos son un cúmulo de vínculos. Pero, cuando retomamos el pensamiento de Spinoza, podemos establecer que sólo somos un cuerpo cuando conectamos, no cuando nos desvinculamos. De hecho, sólo podemos ser felices, cuando estamos aumentando nuestros vínculos con otros cuerpos –a eso le llama potencia-, de otra manera, estamos fuera de lo que un cuerpo puede y recaemos en las intenciones de

la imagen del pensamiento. Así, devenir o ser feliz (felicidad a la manera de Spinoza) es hacer uso de la potencia.

Tanto en el caso de Pérez como en el de Abram, el esfuerzo creativo de la potencia se ve reflejado en aspectos muy concretos. Ya sea en la poesía, en la literatura, en la filosofía o en el propio cuerpo, la resistencia como propuesta de la filosofía de la potencia se hace presente. No obstante, para nosotros, resistir es un aspecto netamente vital, no hay una implicación que duplique la existencia en un plano diferente; en otras palabras, estar vivo y manifestarse en cualquier campo de la vida que implique el uso del cuerpo para hacer una conexión distinta, novedosa, única o recurrente, es una filosofía de la potencia. No es necesario buscar un aspecto preestablecido. Las razones han sido expuestas por el propio Deleuze, Agamben y Spinoza cuando señalan la vida como el epicentro de la reflexión filosófica, así como de los mecanismos de control que se originaron en épocas clásicas y que fueron desenvolviéndose hasta nuestros días para poder apropiarse del núcleo que trastoca todos los aspectos de la vida del ser humano cuando está dentro de la *polis*. En este sentido, para nosotros, desarrollar un plan de resistencia con un alto nivel de complejidad o sofisticación evade el asunto mismo de resistir, que como nos han expuesto los autores, es el hecho mismo de reconocer que estar vivo y crear día a día una forma de conexión con otros cuerpos, no es otra cosa que poder moverse en la porosidad del entramado político que busca hacernos creer su capacidad todo poderosa sustentada en las naturalezas y los actos. Esta es nuestra propuesta, una vida que considere que el cuerpo no es otra cosa que un espacio de conexiones con otros cuerpos y que conciba este existir como el ejercicio de una potencia política. En efecto, para nosotros, hacer una proposición política desde la filosofía de la potencia está en descender desde la sofisticación lingüística y conceptual y hacer patente el hecho de reconocer al cuerpo como un punto de cruce de varios flujos y trazos, lo que trae consigo la formulación de otros tantos, toda vez que sean posibles los contactos entre ellos.

En eso radica nuestra propuesta, permitir los contactos, permitir el flujo diverso de comunicaciones nunca antes establecidas, admitir la felicidad spinoziana desde la idea de un aumento de la potencia por medio de la afección vinculante. En otras palabras, conectar con lo nuevo. Si la filosofía puede enseñarnos algo, es la capacidad de conectar con aquellos cuerpos que usualmente no lo hacemos. Pero para que esto se lleve a cabo, no podemos asumir que los actos son los que nos permiten llevar estas conexiones a cabo, pues, como nos han expuesto los autores en oraciones previas, el movimiento no se da necesariamente de acto a acto, sino en la potencia. Esto quedó señalado en Aristóteles, pero era comprensible que sus afirmaciones estuvieran centradas en evitar que los megáricos obtuvieran la razón en la discusión en la academia y, por ende, el movimiento pasó a ser cuestión de los actos; no obstante, ahora sabemos que el movimiento se ejecuta en lo que no ha llegado a ser para mantenerse como movimiento.

Así, la comunicación entre cuerpos es un aspecto que puede ser encontrado en todas las latitudes de la condición vital que habita el mundo, en algunos casos es una condición química, en otros una condición verbal, y en otras tantas, una relación de energías, pero en todos los casos, la vida se manifiesta por medio de las conexiones que se entablan entre cuerpos cercanos o remotos. Dado que ningún cuerpo está definido por una naturaleza o un concepto, sino por los vínculos y flujos que lo recorren en ese momento, siempre están en un estado potente. La filosofía de la potencia no hace otra cosa que ir más allá de las delimitaciones arbitrariamente expuestas por los actos, las ideas o las regulaciones que diversas figuras de poder sostienen, por lo tanto, cuando esto sucede, es posible establecer vínculos que antes no existían y establecer una propuesta política diversa a lo antes ya conocido. Si es posible considerar la política contemporánea como el ejercicio de validación de ciertos vínculos sobre otros, así como la restricción de los mismos con determinados cuerpos; por ende, resistir es conectar, vincular, enlazar.

En este sentido, la pluralidad de vínculos posibles entre los cuerpos es tal que de nada sirve establecer una fórmula previa o un listado de pasos que permitan

realizar cierto tipo de conexiones, como si fuera una receta de cocina. Cada enlace es único, cada unión peculiar y útil únicamente a cierto cuerpo, su importancia está en los cuerpos que lo sostienen, o en la desconexión que realizan; puede ser representativo para otro cuerpo, pero en ninguna circunstancia es repetible e imitable: cada cuerpo crea otros cuerpos únicos. De esto hablaba Spinoza cuando empleamos sus ideas: la felicidad y la tristeza son aspectos que determinan si un cuerpo nos permite conectar o no. El axioma del creador de la *Ética demostrada...* señala que, a mayores vínculos, más felicidad, mientras que el caso opuesto implica más tristeza, y este es el clímax en de la propuesta política que nos brinda el filósofo de La Haya. A diferencia de Aristóteles cuya posición política deseaba establecer un recorrido ontológico por parte de los integrantes de la polis, para Spinoza es un asunto de pluralidad y conexión antes que de definición. La potencia se expande o retrae, pero siempre de la mano del ejercicio de aquellos que están en la ciudad. Para nosotros, es indispensable retomar esta posición porque nuestros vínculos hacen la potencia y exponen un ejercicio político sumamente poderoso y único (El mismo ejercicio que, históricamente, causó revuelo y antagonismo en la época política de Spinoza cuando estuvo en Holanda).

No obstante, como concebimos ahora a cada cuerpo por sí mismo como un cúmulo de vínculos únicos e irrepetibles, de nada sirve asumir que una fórmula preestablecida y mecánicamente reproducida es capaz de aplicarse a todos y cada uno de los cuerpos. Por esa razón, cada uno de nosotros está en posibilidad de que su cuerpo sea, exactamente, suyo a través de los diversos vínculos que pueden ejercerse entre sí y con otros cuerpos (porque toda área es, también, un cuerpo). Se trata de permitir que los flujos de aquello que nunca hemos permitido transiten a través de nosotros, y de que aquello que pareciera ajeno entre sí, tenga una unión por medio de nuestros vínculos. Nosotros también somos una conexión y se nos ha instaurado el no serlo de manera autónoma, sino bajo ciertas estipulaciones. Esta es la única propuesta que podemos hacer de manera sensata y honesta: conecta con lo que no has vinculado. Con lo anteriormente expuesto, debemos mirar con recelo las fórmulas

académicas, científicas o históricas que pretendan erigirse como definitivas ante nuestra contemporaneidad asumiéndose como lineales o siempre eficaces: ninguna fórmula es efectiva para todos. Por eso podemos, a través de la política de la potencia, conocer los nexos entre poesía y biología, ciencia y pintura, derecho y música, o cualquier otra conexión que no haya sido declarada y se aparezca en nuestra existencia y exponerla como un mecanismo de resistencia porque esos vínculos no están concebidos como plausibles dentro de una estructura de poder, una línea de existencia preestablecida, o un vínculo previamente avalado por una estructura de poder. De esta manera, se existe sin necesidad de avalar un criterio definitivo para la vida de los cuerpos. Es nuestra vida, ese espacio que ha representado el epicentro del devenir para múltiples etapas de nuestra existencia, donde todos los caminos nos llevan y relacionan sin ofrecer el cuello a un visto bueno.

Es en este sentido, el devenir de un cuerpo o saber de qué es capaz mi cuerpo, tu cuerpo, el cuerpo, comienza con saber qué puede ese día, ese momento, en ese segundo y con cuál cuerpo se relaciona y los nexos que puede crear. No es un asunto de saberse definido en ese instante o en ese punto, sino reconocerse inacabado, impreciso, listo a transformarse, a devenir un cuerpo nuevo y estar al tanto de que la duración de este puede ser fugaz o perpetuo. No hay transición definida ni resultado exacto, esa es la única promesa que puede haber (de la misma forma que el niño cuando llega al mundo y se sabe ausente de destino y de forma). Pero esa misma es la promesa: no hay acto, no hay forma, no hay imagen del pensamiento; se está más allá de lo que el poder y el estado pueden apropiarse, y por esto mismo, es la simple propuesta a la que llegamos: arriesguémonos a devenir porque esa es la comunidad que viene, es la comunidad que no está todavía completa, pero en la que podemos habitar. No somos otra cosa más que lo que podemos ser; la frase “esto eres y esto deberás ser” no aplica en ninguna circunstancia; todo acto que establezcamos es la posibilidad de otro más, por eso podemos decir que establecemos una comunidad, ya que somos los cuerpos a los que estamos vinculados. En este sentido, podemos comprender la política de la potencia.

En síntesis, hemos de señalar que no establecemos aquí una única propuesta, en realidad estamos señalando aquí todas las propuestas posibles y ninguna: siempre dependerá de aquella opción a la que nos vinculemos y que nos permita conectar con otras más, no hay receta ni precepto, sólo práctica y ejercicio. Una obra de arte, un poema, el descubrimiento de un nuevo compuesto químico, la sonrisa de una persona, una nota musical, la fragancia de la sal y el sudor, el sabor de una comida o la sensación de un rayo de sol, son tan importantes para vincular la potencia como para ir más allá de la política de siempre. Al final, más que decir qué hacer a los cuerpos únicamente podemos preguntar ¿con qué cuerpo vamos a conectar hoy?

Bibliografía primaria

- ABBAGNANO, Nicola (1986) *Diccionario de filosofía*, México D.F. (actual Ciudad de México), ed. Fondo de Cultura Económica.
- ADORNO, Theodor y Max Horkheimer (2009), *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, ed. Trotta.
- ALAIN (2013), *Spinoza*. Paris, ed. Marbot ediciones.
- AGAMBEN, Giorgio (2005), *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires, ed. Adriana Hidalgo editora.
- _____ (2010), *¿Qué es un dispositivo?* Roma, ed. Anagrama.
- _____ (2010a), *Lo Abierto. El hombre y el animal*. Valencia, ed. Pre-textos.
- _____ (2010b), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, ed. Pre-textos.
- _____ (2011), *Infancia e historia*. Buenos Aires, ed. Adriana Hidalgo editora.
- _____ (2012), *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires, ed. Las Cuarenta.
- ARISTÓTELES (1987), *Acercas de la generación y la corrupción – Tratados breves de historia natural*. Madrid, ed. Gredos. Traducción de Ernesto La Croce.
- _____ (1994a), *Tratados de lógica I (Órganon)*, Madrid, ed. Gredos. Traducción de Miguel Candel Sanmartín.
- _____ (1994b), *Tratados de lógica II (Órganon)*, Madrid, ed. Gredos. Traducción de Miguel Candel Sanmartín.
- _____ (1998), *Metafísica*. Madrid, ed. Gredos. Traducción trilingüe de Valentín García Yebra.
- _____ (2007), *Política*. Barcelona, ed. Gredos. Traducción, introducción y notas de Manuela García Valdés.
- _____ (2008a), *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*. Madrid, ed. Gredos. Traducción e introducción de Emilio Lledó Íñigo con ayuda de Julio Pallí Bonet.
- _____ (2008b), *Física*. Madrid, ed. Gredos. Traducción, introducción y notas de Guillermo R. de Echendía.
- _____ (2010), *Acercas del alma*. Madrid, ed. Gredos. Traducción y presentación de Tomás Calvo Martínez.
- _____ (2011), *Metafísica*. Madrid, ed. Gredos. Traducción de Tomás Calvo Martínez.
- BADIOU, A. et al. (2011), *Filosofía de la actualidad*, Buenos Aires, ed. Amorrortu.
- BADIOU, Alain (2002), *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, ed. Manantial.
- _____ (2005), *Filosofía del presente*, Buenos Aires, ed. Libros del Zorzal.

- DELEUZE, Gilles (2003), *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, ed. Cactus – serie clases.
- _____ (2005), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, ed. Cactus – serie clases.
- _____ (2006), *Conversaciones*, Valencia, ed. Pre-textos.
- _____ (2008a), *Mil mesetas*, Valencia, ed. Pre-textos.
- _____ (2008b), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, ed. Anagrama.
- _____ (2009a), *Crítica y clínica*, Barcelona, ed. Anagrama.
- _____ (2009b), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires – Madrid, ed. Amorrortu.
- _____ (2009c), *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, ed. Tusquets.
- _____ (2010), *El Anti-Edipo*, Buenos Aires, ed. Paidós Básica.
- _____ (2011), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, ed. Anagrama.
- _____ (2014), *Rizoma*. México D.F. (actual Ciudad de México), ed. Fontamara.
- GARCÍA Gual, Carlos y María Jesús Ímaz (2015), *La filosofía helenística*, Madrid, ed. Síntesis.
- GARROCHO Salcedo, Diego, (2015), *Aristóteles, una ética de las pasiones*. Madrid, ed. Avarigani.
- GILSON, Étienne (1961), *El ser y la esencia*, Buenos Aires, ed. Desclée-De Brower.
- GUTIÉRREZ, Sáenz Raúl (2004), *Historia de las doctrinas filosóficas*, México D.F. (actual Ciudad de México), ed. Esfinge.
- HIRSCHBERGER, Johannes (1994), *Historia de la filosofía*, tomo I. Barcelona, ed. Herder España.
- JAEGER, Werner (1992), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México D.F. (actual Ciudad de México), ed. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2011), *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México D.F. (ahora Ciudad de México), ed. Fondo de Cultura Económica.
- KIRK, G. S. *et al*, (2008), *Los filósofos presocráticos*. Madrid, ed. Gredos.
- LAERCIO, Diógenes (2013), *Vidas y obras de los filósofos más ilustres*. Madrid, ed. Alianza editorial, traducción, notas y traducción de Carlos García Gual.
- LARRAURI, Maite (2005), *La potencia según Nietzsche*, Valencia, ed. Tándem ediciones.
- NICOL, Eduardo (1972), *El porvenir de la filosofía*. México D.F. (actual Ciudad de México), ed. Fondo de Cultura Económica.

- NORRIS, Christopher (1993), *The truth about postmodernism*, Oxford, ed. Blackwell.
- PARDO, José Luis (2014), *A propósito de Deleuze*. Valencia, ed. Pre-texto.
- PLATÓN, (2008), *Diálogos* – edición de IX tomos, Madrid, ed. Gredos. Traducción Emilio Lledó con la colaboración de Carlos García Gual y Julio Calonge.
- REALE, Giovanni (1992), *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, ed. Herder.
- _____ (2002), *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona, ed. Herder.
- RICŒUR, Paul (2013), *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. México D.F. (actual Ciudad de México), ed. Siglo XXI editores.
- SAUVAGNARGUES, Anne (2006), *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires-Madrid, ed. Amorrortu.
- SORENSEN, Roy (2007), *Breve historia de la paradoja*. Barcelona, ed. Tusquets editores.
- TOURAINE, Alain (1995), *Crítica de la modernidad*. México D.F. (actual Ciudad de México), ed. Fondo de Cultura Económica.
- WALL, Thomas Carl (1999), *Radical passivity*, New York, ed. New York press.
- ZOURABICHVILI, François (2004), *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, ed. Amorrortu.

Bibliografía secundaria

- ABRAM, David (2022), *Devenir animal. Una cosmología terrestre*. Editorial Sigilo. Argentina.
- ANDERSON, Perry (1998) *El estado absolutista*. Editorial Siglo XXI. México.
- BENVENISTE, Émile (2011) *Problemas de lingüística general* – 2 tomos, México, editorial Siglo XXI editores.
- CANETTI, Elias (2013), *Masa y poder*, Barcelona, ed. Alianza editorial.
- DARAKI, María y Gilbert Romeyer-Dherbey (2008) *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid, ediciones Akal.

- FERNÁNDEZ Gonzalo, Jorge (2011), *Filosofía zombi*, Barcelona, ed. Anagrama.
- FERNÁNDEZ Pérez, Milagros (1999) *Introducción a la lingüística*, Barcelona, ed. Ariel.
- FOUCAULT, Michel (1990) *La vida de los hombres infames*, Madrid, ed. La Piqueta.
- _____, (2010), *¿Qué es un autor?*, Córdoba, ed. El cuenco de plata, ediciones Literales.
- _____, (2013), *El poder, una bestia magnífica*, México, ed. Siglo XXI.
- LAPOUJADE, David (2016) *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, Buenos Aires, editorial Cactus.
- NEGRI, Antonio (1993) *La anomalía salvaje*, México D.F. Universidad Autónoma Metropolitana.
- OSIMO, Bruno (2002) *Historia de la traducción*. México D.F. (actual Ciudad de México), ed. Paidós México.
- PÉREZ Bernal, et al. (2019) *Escritura y resistencia. Entre Elena Garro, Hanna Arendt y Gilles Deleuze*. UAEM- Juan Pablos editor. México.
- PIÑÓN Gaytán, Francisco (2006), *Filosofía y poder*, México D.F. (actual Ciudad de México), ed. Gramsci ediciones.
- PRIETO, Carlos (2014) *Cinco mil años de palabras*. México D.F. (actual Ciudad de México), ed. Fondo de Cultura Económica.
- RAPHAEL, Pablo (2011), *La fábrica del lenguaje*, S.A., Barcelona, ed. A