Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578

EL CONCEPTO DE CIENCIA EN LA LECTURA DELEUZIANA DE NIETZSCHE

Fernando Martín Gallego
Universidad de Buenos Aires/CONICET
fernandomartingallego@yahoo.com.ar

Resumen: El presente artículo tiene por objeto reconstruir el tratamiento que el concepto de ciencia ha recibido a lo largo de los estudios dedicados por G. Deleuze a la obra de F. Nietzsche. Atendiendo a dicho objetivo, el escrito intenta organizar la exploración deleuziana de la concepción nietzscheana de lo científico a partir de cuatro cuestiones: **1)** su crítica del conocimiento y de la identificación de la ciencia con el conocimiento, **2)** el cuestionamiento del sentido y el valor de la noción de verdad, **3)** la determinación de otra ontología para lo científico y **4)** la elaboración de una concepción activa de la ciencia.

1. Deleuze y la filosofía de la ciencia

El campo contemporáneo de la filosofía de la ciencia se distribuye *mayoritariamente* a lo largo del enfrentamiento entre dos grandes maquinarias discursivas: la de los discursos analíticos sobre ciencia y la de los discursos hermenéuticos. La primera de estas maquinarias discursivas se orienta fundamentalmente a analizar y reconstruir las teorías científicas. La segunda, a describir e interpretar la actividad de la ciencia en su contexto social.[1] Bajo esta condición, el campo de la filosofía de la ciencia tiende a presentarse como constituido a partir de una revitalización de la tensión entre romanticismo y positivismo.

De cualquier manera, la contraposición entre ambos discursos es sólo evidente en tanto su actividad tiende a resultar indiscernible bajo al menos dos puntos de vista: la manera en que se relacionan con el producto de su trabajo y la modalidad bajo la que conciben su relación con la ciencia. Bajo la primera de estas perspectivas, la aparente contraposición entre las tareas de análisis y reconstrucción de los discursos analíticos y las labores de descripción e interpretación de los hermenéuticos pueden ser consideradas como dos expresiones de una misma voluntad filosófica: aquella que desconoce la potencia poiética de la filosofía y se apresta a concebirla como separada de su capacidad para crear conceptos. Bajo la segunda, ambas maquinarias discursivas tienden a confluir en una cierta caracterización reflexiva de su relación con la ciencia que ha permitido a algunos sociólogos de la ciencia caracterizarlos como policías del conocimiento científico:[2] los discursos hermenéuticos en tanto se presentan con una labor orientada a reponer el sen-

[1] ECHEVERRÍA, Javier, *Filosofía de la ciencia*, Madrid, Akal, 1998.

[2] En palabras de S. Fuller, la filosofía de la ciencia ha funcionado tradicionalmente como una policía racional del conocimiento científico. (FULLER, Steve, *Social Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1991, pp. XI-XIII) Dejando de lado la evaluación de la precisión de esta evaluación y, por sobre todo, la revisión de las razones por las cuales este juicio no podría aplicarse al conjunto de análisis realizados por el propio Fuller, la misma enunciación no deja de suscitar un problema interesante: ¿bajo qué condiciones resulta posible desplegar la maquinaria discursiva de la filosofía de la ciencia de manera tal que no comporte una reflexión sobre la ciencia, esto es, una suerte de vigilancia de la producción científica?

tido social de la actividad científica o, lo que es lo mismo, el sentido de su sentido y los analíticos en tanto se dirigen a explicitar la forma lógica de sus teorías, esto es, a elaborar una suerte de teoría de las teorías científicas.

Privada de su capacidad para explorar un concepto de ciencia, no es extraño que la filosofía de la ciencia no encuentre otro destino que el de reflexionar sobre las creaciones que realizan los demás limitando su producción bien a la creación de un sobre-dicho, bien a la introducción de un no-dicho en la ciencia.[3] El problema reside en que estas labores reflexivas de la filosofía de la ciencia no se realizan sin reproducir un concepto de ciencia que opera bajo la forma de sentido común o una naturaleza del pensamiento, una naturaleza y un sentido al cual las creaciones de la ciencia deben adaptarse. En efecto, ni los discursos analíticos pueden realizar su actividad de reconstrucción sin suponer que la ciencia es una teoría representativa, ni los hermenéuticos pueden desarrollar sus tareas interpretativas sin concebirla como una actividad social privada de especificidad.

En el contexto de esta situación, la aproximación realizada por G. Deleuze a la problemática científica se presenta como una posibilidad para concebir *de otra manera*, por una parte, la actividad de la filosofía de la ciencia y, por otra, la relación entre dicha actividad y ciencia. Al respecto, los elementos necesarios para el desarrollo de una nueva filosofía de la ciencia orientada a la exploración de otro concepto de ciencia y no ya al despliegue de nuevos mecanismos de control para su actividad (discursos hermenéuticos) o su producto (discursos analíticos) pueden ser rastreados en su pensamiento según tres grandes diagonales: **1)** aquella que atraviesa la pluralidad de críticas y reformulaciones realizadas a diversos conceptos y problemas epistemológicos; **2)** aquella que recorre el conjunto de los encuentros suscitados entre su pensamiento y diversas áreas de la producción científica; y **3)** la que experimenta la posibilidad de desarrollar otro concepto de ciencia, cuyo momento culminante reside en el capítulo quinto de *¿Qué es la filosofía?*[4]

En el marco general delimitado por estas tres grandes líneas de exploración de la cuestión científica en el pensamiento deleuziano, el presente trabajo se propone concentrarse en el análisis de uno de las fases de la tercera de ellas –el encuentro de Deleuze con Nietzsche- entendiendo que las llamadas "obras monográficas" son antes que meras reconstrucciones de lo pensado por otros, ocasiones donde el mismo Deleuze ha producido una parte sustantiva de su pensamiento por la vía de la atenta repetición del pensamiento de otros pensadores. Entendida de esta manera, la propuesta del presente escrito pasa por indagar las principales determinaciones que pueden seguirse para la problematización de la filosofía de la ciencia del encuentro entre el pensamiento de Deleuze y el de Nietzsche, a saber, la crítica de los conceptos de conocimiento, de verdad y de ciencia.

2. Nietzsche y la ciencia.

Cuando Nietzsche, a partir de su segundo período, aborde la cuestión científica lo hará en abierta confrontación con un cierto imaginario positivista que no viendo en la ciencia

[3] Para los conceptos de no-dicho y sobre-dicho en tanto que productos de la actividad de las corrientes analíticas y hermenéuticas de la filosofía y las ciencias del discurso, véase DELEUZE, Gilles, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 41-2.

[4] DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1995.

más que un conocimiento de la verdad de los hechos se limita a no hace otra cosa que elevar al rango de modelo ideal la última configuración del nihilismo incompleto.[5] De cualquier manera, el enfrentamiento del pensamiento nietzscheano a la concepción positivista de la ciencia resulta inseparable de una cierta tensión que a la vez lo acerca y lo aleja de la ciencia. Una tensión que lo aleja de la ciencia en tanto esta se limita a identificarse con la voluntad de representar los hechos y que lo aproxima a ella en tanto esta da muestra de una potencia capaz de expresar otro sentido y otro valor.[6] Al respecto, el encuentro de Deleuze con el pensamiento nietzscheano resulta inseparable de una crítica de la concepción positivista de lo científico y, correlativamente, del despliegue de un cierto conjunto de operaciones conceptuales orientadas a constituir un nuevo sentido y un nuevo valor para la ciencia. En efecto, en la lectura deleuziana, el problema de la crítica nietzscheana de la ciencia no se reduce a ser una expresión del espíritu anticientífico, sino que gira en torno al rechazo del concepto reactivo y negativo de ciencia sostenido por el positivismo, a la confrontación con su concepción de la medición de la fuerza[7] y a la revisión de la ontología que opera a la base de dicha concepción.[8]

De cualquier forma, en tanto la oposición de Nietzsche al positivismo resulta inseparable de una cierta tensión con la ciencia, la crítica nietzscheana no se limita a la polémica con la concepción positivista de la ciencia, se enfrenta además a cada una de las principales encarnaciones científicas de ese espíritu positivista decimonónico. Entendida desde esta segunda perspectiva, la crítica nietzscheana se dirige: **1)** referida a las ciencias formales y físicas, a exponer de manera sintética la triple negación de la diferencia ontológica desplegada por la lógica, la matemática y la física, esto es, a denunciar las tres variaciones de la manía científica de buscar compensaciones: **I)** *identidad lógica* que niega el devenir o la diferencia entre sí (primera forma de lo indiferenciado); **II)** *igualdad matemática* que niega el azar o la diferencia entre dos (segunda forma de lo indife-

[5] BABICH, Babette, *Nietzsche's Philosophy of Science*, University State of New York, New York, 1994.

[6] La exploración deleuziana coloca la aspiración nietzscheana a desplegar una nueva organización de las ciencias como una de las principales consecuencias de su proyecto orientado a "introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor". G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 7. De cualquier manera, los conceptos de sentido y de interpretación propios de Nietzsche no deberían ser confundidos con aquel sostenido más tarde por los discursos hermenéuticos de la ciencia. Por una parte, el sentido nietzscheano no es un fin sino un medio, no es uno sino plural, no es idéntico sino diferencial y, lo más importante, no es interior sino que adviene desde fuera en función de una captura. y en función de una captura. Por otra, la interpretación no es determinante sin ser creadora, dicho brevemente, más que buscar, inventa.

[7] En efecto, entendida desde la perspectiva del positivismo, la labor de la ciencia no cesa de arruinar el componente diferencial de la teoría de la fuerza y de su medición en tanto **1)** separa la cantidad y la cualidad; **2)** anula la diferencia de cantidad; y **3)** otorga la primacía interpretativa a la perspectiva de la reacción.

[8] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 67-69. La concepción reactiva y negativa de la teoría de la fuerza que opera a la base del concepto positivista de ciencia se constituye fundamentalmente a lo largo de tres puntos: **1)** hacer de la fuerza un poder regular y no un poder activo; **2)** hacer de la medición de la fuerza una medición de cantidades sin cualificar; y **3)** hacer de la interpretación científica un conocimiento de hechos o cualidades separadas de la cantidad.

renciado); y **III)** *equilibrio físico* que niega lo múltiple o la diferencia entre todos (tercera forma de lo indiferenciado);[9] **2)** referida a las ciencias biológicas, a evidenciar el falseamiento evolucionista del fenómeno vital tanto en aquella *versión alemana* que no cesa de proyectar una imagen deformada del origen al concebir las diferencias como oposiciones, como en aquella *versión sajona* que no cesa de desfigurar la dinámica de las fuerzas colocando la adaptación en el lugar de la invención;[10] y **3)** referida a las ciencias sociales y humanas, a denunciar **I)** el privilegio otorgado al tercero que no actúa en la interpretación de la acción (promoción de la pasividad al rango de modelo interpretativo de la acción), **II)** las limitaciones implícitas en la concepción de lo humano como un fin (presentación del hombre como destino), y **III)** la constitución del rebaño en el modelo de cualquier comunidad (determinación de lo común como carencia, como falta, como privación).[11]

Por lo demás, consideradas en su conjunto, las tres líneas de la polémica nietzscheana con la ciencia decimonónica tienden a articularse en torno a dos grandes operaciones conceptuales dirigidas contra la concepción positivista, de la cuales la segunda completa a la primera. En primer lugar, aquella operación orientada a explicitar que la reducción de lo científico al ideal del conocimiento no es más que una fase del nihilismo incompleto, un momento que induce a valorar negativamente la ciencia y a interpretarla bajo la forma de un necesario desconocimiento del elemento activo de la fuerza. En segundo término, aquella operación destinada a completar el nihilismo y, subsecuentemente, a liberar la ciencia de su sumisión al conocimiento por la vía del pensamiento de la actividad de la fuerza y la afirmación en la voluntad, un pensamiento capaz de dar cuenta de la primacía de la *ratio essendi* sobre la *ratio cognoscendi*[12] y de la hacer de la ciencia una potencia en afinidad con el pensamiento. Entendido bajo estas condiciones los movimientos que constituyen el proyecto de una ciencia activa en el Nietzsche deleuziano son tres: agotar el conocimiento en la verdad, remitir la ciencia al pensamiento y valorar las verdades de la ciencia desde una nueva perspectiva: la creación o potencia de lo falso.[13]

3. La crítica nietzscheana al conocimiento

En la lectura deleuziana de Nietzsche el conocimiento se presenta como una de las variaciones de la forma dogmática del pensamiento, aquella que expresa al pensar como posesión de la verdad y como saber, esto es, como querer de una vida que no es. Así entendido, el conocimiento resulta entendido como el tercer eslabón en la cadena de dogmas del ideal ascético: aquel que se constituye en torno a la sumisión del pensamiento a la razón[14] y que presenta lo verdadero como el valor y el sentido de una vida reactivada. Bajo esta condición, el conocimiento no es más que la última expresión del nihilismo incompleto: el nihilismo en tanto voluntad de verdad o enfermedad cognitiva o, lo que

[9] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 67-69.
[10] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 81-84.
[11] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 105-108.
[12] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 240-252.
[13] Este tratamiento de la cuestión epistemológica en el Nietzsche deleuziano anticipa uno de los principales rasgos del concepto de ciencia desplegado en *¿Qué es la filosofía?*: concebir la ciencia antes como un modo del pensamiento que como una actividad de conocimiento. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 117-135.
[14] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 141-143.

es lo mismo, en tanto gusto por el hecho que, haciendo de la verdad el valor y el sentido, anhela una vida disminuida. Por lo demás, concebido como variación del ideal ascético, el conocimiento se presenta como aquello que expresa la posición especulativa propia de la vida verídica, esto es, el rechazo a la vida cambiante.[15]
Al respecto, tres son los reproches que Nietzsche dirige en la lectura deleuziana a esta concepción del conocimiento: **1)** tomarse a sí mismo como un fin colocando a la vida en general a su servicio, esto es, generalizar la vida reactiva; **2)** hacer del pensamiento un medio al servicio de la vida reactiva; y **3)** erigir a la razón en legisladora del pensamiento y, por tanto, erigir un principio epistémico orientado bien a disuadir, bien a prohibir que el pensamiento franquee sus límites. Frente a este dispositivo cognitivo del nihilismo incompleto, la crítica nietzscheana procederá concibiendo: **1)** al pensamiento más que como una mera *ratio* (pensar es experimentar y la soberanía es del pensamiento); **2)** a la vida más que como una mera reacción (vivir es actuar y actuar no es limitarse); y **3)** a la relación entre la vida y el pensamiento antes que como una oposición, como la afinidad de dos movimientos diversos: *vivir es forzar nuevos pensamientos, pensar es inventar nuevas posibilidades de vida*. De esta manera, en tanto la vida supera los límites fijados por el conocimiento y hace del pensamiento algo activo y el pensamiento supera los límites fijados por la vida reactiva y hace de la vida algo afirmativo, el proyecto nietzscheano orientado a delimitar una nueva organización de la ciencia encuentra la primera de sus condiciones: una ciencia a distancia del sentido reactivo y de la negación como matriz de valoración es una ciencia que se distancia del conocimiento.

4. La crítica nietzscheana de la verdad

En la imagen dogmática del pensamiento denunciada por el nietzsche deleuziano, la verdad se presenta como el elemento del pensar. Desde esta perspectiva, el obstáculo al pensamiento de una ciencia más allá del conocimiento es doble. Por una parte, en tanto una verdad entendida como elemento no puede ser concebida más que como un principio indeterminado, esto es, como un universal abstracto que torna imposible el planteo del problema de la especificidad del pensar científico. Por otra, en tanto una verdad que opera como principio indeterminado resulta completamente incapaz de diferenciar el pensamiento y el conocimiento. En efecto, si la consideración positivista de la ciencia bajo el modelo del conocimiento no cesa de constituirla en un apéndice del nihilismo incompleto, la aspiración científica a la verdad considerada como ideal universal y abstracto no sirve a otro fin que el de borrar las condiciones que permitirían problematizar la identificación entre lo científico y lo cognitivo.
En el lugar de la verdad del ideal -una verdad para todos (universal) y valiosa en sí misma (abstracta), una verdad que no hace daño a nadie- el orden establecido y los valores en curso encuentran su mejor apoyo para subordinar la ciencia al conocimiento.[16]
Por esa misma razón, la operación nietzscheano-deleuziana orientada a diferenciar la ciencia del conocimiento resulta inseparable de un segundo movimiento destinado a distinguir tipos de verdad en lo verdadero. Así, el proyecto orientado a delimitar una nueva organización de la ciencia revela la segunda de sus condiciones: desarrollar otro concepto de verdad, un concepto localizado más allá del ideal ascético, un concepto capaz antes que de relevar a lo divino y lo bueno, de localizar lo verdadero en un nuevo lugar, un

[15] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp.134-138.
[16] G. Deleuze, *Nietzsche*, p. 147.

lugar emplazado más allá del destino de negación, oposición y contradicción de lo falso en la vida que el nihilismo incompleto ha asignado a la verdad ideal.[17]

Al respecto, es la exploración de la posibilidad de otro concepto para la verdad -un concepto constituido a distancia de la imagen dogmática del pensar- aquello que torna viable la determinación de un emplazamiento para la ciencia ya no en el conocimiento sino en el pensamiento. Bajo esta condición, la crítica nietzscheana de la verdad como ideal pasa **1)** por la remisión de su concepto a la relación entre fuerzas y voluntad que le da origen, **2)** por el descubrimiento de nuevas relaciones de origen para la verdad y **3)** por la crítica de la estupidez y la bajeza del pensamiento que se oculta tras su viejo concepto. La verdad no es incriticable, más aún, la crítica debe ser ante todo una crítica de la propia verdad.[18] El problema de la verdad no consiste, por tanto, en saber si la verdad es o no aquello que se supone que es, sino en lograr pensarla, a la vez, más allá de la universalidad (la verdad como valor indiferente y sentido total) y la particularidad (la verdad como valor diferenciado y sentido necesitado). En la lectura deleuziana, Nietzsche se presenta entonces antes que como un negador de la verdad, como aquel pensador que logra dotar al concepto de verdad de una significación completamente nueva: *verdad es apariencia*, una apariencia selectiva que intensifica el poder de lo falso o, lo que es lo mismo, la potencia del diferir.[19] Desde esta perspectiva, la verdad ya no es más el valor universal y abstracto de la realidad vital, sino una cierta apariencia del sentido y el valor, una apariencia que intensifica el sentido y el valor del poder y que selecciona lo falso elevándolo a su mayor potencia.

Así entendida, la verdad deja de operar como una categoría del pensamiento y deviene una marca de la intensidad del pensar, un pensar que tiene a la ciencia como una de sus regiones.[20] Así pensada, la verdad se presenta antes que como una condición del sentido expresado por las fuerzas y el valor donado por la voluntad, como la intensidad o realización de los mismos, esto es, el sentido como límite o como actividad (verdad como sentido necesario) y el valor como afirmación o como negación (verdad como valor local).[21] En efecto, que la verdad sea una realización del sentido y del valor implica que es siempre inseparable de una cierta localización que es su origen y un cierto tiempo que es su pasar. A distancia del concepto absolutamente indeterminado de verdad propio de la imagen dogmática del pensamiento, la verdad nietzscheana se constituye como una intensidad local y localizada, estos es, como una *intensidad de sentido* que depende de la cualidad diferencial de la fuerza que se expresa apoderándose de un fenómeno y como una *intensidad de valor* que no vale en sí sino por remisión a una cierta voluntad que quiere en el fenómeno.

Desde esta perspectiva, la crítica de la verdad como ideal implica interpretar y valorar lo verdadero de un pensamiento siempre según las fuerzas que lo determinan a pensar y a pensar esto es vez de aquello. El concepto de verdad se presenta, por tanto, como algo a determinar según una tipología pluralista: *se trata de saber a quién pertenecen ciertos errores y ciertas verdades, cuál es su tipo, quién los formula y los concibe*. Correlativamente, el planteo del problema de la verdad en términos tipológicos conduce necesariamente a la cuestión de las regiones y duraciones de lo verdadero, esto es, a la reaper-

[17] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 138-141.
[18] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 138-141.
[19] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 144-145.
[20] G. Deleuze, *Nietzsche*, p. 153.
[21] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 144-145.

tura de la cuestión topológica o, lo que es lo mismo, al planteo del problema de las relaciones entre el espacio, la verdad y el tiempo. Así, por una parte, la tipología conduce a la formulación de la pregunta por la región a que remiten ciertas verdades en tanto realización de sentidos o de valores. La respuesta a esta primera cuestión conduce a diferenciar tres fases en el concepto de verdad: **1)** las *verdades abstractas* en tanto verdades separadas de las relaciones o verdades en sí (verdades de la intuición); **2)** las *verdades concretas* en tanto verdades identificadas con una cierta relación o verdades en cosas (verdades de la referencia); y **3)** las *verdades típicas* en tanto verdades que son relaciones de relaciones o verdades en relación (verdades de la voluntad de poder). Por otra parte, el problema de la temporalidad de la verdad conduce al planteo de la pregunta por el pasar de la verdad en tanto sentido o valor. El planteo de esta segunda cuestión hace posible distinguir otras tres fases: **1)** las *verdades eternas* en tanto verdades que sólo acontecen cuando no pasan, que sólo duran cuando duran para siempre (verdades sin tiempo); **2)** las *verdades históricas* en tanto verdades que sólo duran en su actualidad, en su disolverse con lo que cambia, que sólo pasan en su estar de moda (verdades en curso); y **3)** las *verdades intempestivas o inactuales* en tanto verdades que vuelven con el cambio y que sólo vuelven al cambiar (verdades del porvenir).[22]

5. La ontología nietzscheana de la fuerza.

La crítica del ideal de lo verdadero conduce al descubrimiento de un nuevo emplazamiento para la ciencia: *la ciencia no es conocimiento, es pensamiento*. El problema es que bajo estas condiciones resulta difícil distinguir la concepción nietzscheana de la ciencia de las caracterizaciones especulativas pre-modernas. Dejando a un lado el problema de indagar la especificidad de la modalidad que puede asumir en el pensamiento de Nietzsche la relación de la ciencia con el resto del mundo y teniendo como punto de referencia que la ciencia moderna encuentra una de sus principales características en el establecimiento de una relación experimental con los fenómenos, el completo despliegue del concepto nietzscheano de ciencia se enfrenta a la siguiente cuestión: depende de la posibilidad de pensar una ontología más allá del concepto de hecho. En efecto, la disputa con el positivismo en torno a la ciencia no puede ser completamente zanjada en tanto no se logre pensar bajo otras condiciones la misma naturaleza del mundo. Otro proyecto de ciencia, requiere otra realidad para el mundo. De otra manera, al resultar incapaz de disputar la realidad de la concepción del mundo positivista, el concepto de ciencia quedaría condenado al rango de delirio desarrollado *a pesar de los hechos*.

En la lectura deleuziana de Nietzsche, la ontología encargada de disputar la concepción positivista del mundo es la teoría de la fuerza.[23] Bajo esta condición, la teoría de la fuerza puede ser entendida como el primer momento de un conjunto de indagaciones orien-

[22] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 151-152.

[23] De todas formas, aquello que cambia con respecto del positivismo no es sólo la concepción de la ontología, también se modifica la localización de la ontología con respecto de la ciencia. En efecto, entendido en los términos de las lectura deleuziana, lo ontológico no debe ser identificado con lo empírico-observacional, esto es, con aquello que la ciencia tiene delante de sí, con aquello que la ciencia ve o "experiencia". Eso que la ciencia tiene delante de sí (*i.e.*, lo empírico-observacional) no es más que el resto de la afección científica por lo ontológico y, por tanto, una simple dimensión del pensamiento científico. Lo ontológico, en cambio, es el medio en que la ciencia se constituye como pensamiento y al que en tanto se constituye vuelve a conectarse.

tadas a dotar a la ciencia de una nueva ontología, una ontología que entienda la realidad de las fuerzas físicas antes como función de afirmación que como objeto a afirmar, que parta de la consideración de la fuerza como *diferencia* y de la diferencia *que es* como una variabilidad de tres fases: devenir, azar y múltiple. Desde esta perspectiva, el primer problema con el concepto de fuerza no pasa ni por el análisis de su organización, ni por la determinación de su finalidad, sino por la elaboración de aquella perspectiva sin la cual resultaría imposible considerar a las reacciones como fuerzas: *la actividad*.

De cualquier forma, esta primera cuestión resulta del todo insuficiente si no es completada y desarrollada por otras dos: la indagación de la génesis de las fuerzas y la constitución de un campo capaz de dar cuenta de dicha génesis en su reproducción. Considerada bajo la segunda de estas problemáticas, la fuerza nietzscheana debe ser entendida como lo constituido en torno a un *diferencial*. Así, la cantidad de una fuerza existente resulta entendida como su diferencia de cantidad con otra fuerza y la génesis de esta cantidad necesaria de cada fuerza es siempre concebida como recíproca, esto es, como relativa a otra fuerza de la cual difiere.[24] En este contexto, la introducción de la tercera cuestión depende de lo siguiente: consideradas en su pura relación las fuerzas resultan incapaces de afirmar la reproducción de la diferencia que las constituye como diversas. Resulta preciso, por tanto, que algo más profundo que ellas mismas *afirme su afirmación* y organice el espacio de su relación como el ámbito de la *repetición de su distinción*.

Entendida en tanto diferencial, la génesis de la fuerza es inmediatamente la afirmación de su diferencia y, por tanto, la afirmación de su *devenir* (*i.e.*, diferencia entre sí), de su *azar* (*i.e.*, diferencia entre dos) y de su *múltiple* (*i.e.*, diferencia entre todas las fuerzas). El problema –ya lo hemos dicho- es que la simple afirmación de la fuerza en tanto que diferencial no puede por sí sola hacer posible el ciclo de aquello que la constituye. Dicho en otras palabras, entendida en tanto que puro diferencial y, por tanto, como mero devenir, como puro azar, como un simple múltiple, las fuerzas no podrían diferir más que para disolverse. Bajo esta condición, la reiteración de la afirmación de la fuerza en el espacio y el tiempo de su constitución reclama el plegado de la afirmación sobre sí misma, esto es, no sólo la afirmación del diferencial de la fuerza, sino la afirmación a la vez *selectiva* e *intensificadora* de la diferencia en dicho diferencial. Este y no otro es el lugar donde el pensamiento deleuziano percibe el entrecruzamiento del concepto nietzscheano de ciencia con el eterno retorno: es el eterno retorno aquello que torna posible un pensamiento ontológico afín a una nueva concepción de la ciencia.[25] En efecto, es la relación entre el ciclo y el caos pensada en el eterno retorno y, por tanto, que el ciclo sea ciclo *del* caos, aquello que permite concebir el vínculo entre el ser y el devenir, el azar y la necesidad, lo múltiple y lo uno más allá de la identidad, la finalidad y la totalidad.

Así, si bajo la primera afirmación, la fuerza resulta afirmada en tanto difiere y, por tanto, en tanto diferencia entre sí o *devenir*, en tanto diferencia entre dos o *azar* y en tanto diferencia entre todas las fuerzas o *múltiple*, por la segunda afirmación o afirmación de la afirmación articulada en el eterno retorno, la fuerza es afirmada *sólo* en cuanto difiere y su diferencial resulta intensificado, esto es, afirmado no sólo en tanto devenir sino en tanto *ser del devenir* más allá de toda identidad,[26] no sólo en tanto azar sino en tanto *ne-*

[24] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 64-67.
[25] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 67-69.
[26] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 70. Considerado como diferencia entre sí el devenir implica una crítica no sólo del concepto de identidad, sino también de las nociones de trans-

cesidad del azar más allá de toda finalidad,[27] no sólo en tanto múltiple sino en tanto *unidad de lo múltiple* más allá de cualquier totalidad.[28] Concebidas a partir de esta doble

---

formación y de conservación. En efecto, el concepto de devenir implica: **1)** que no hay identidad, lo que hay es diferencia; **2)** que la idea de transformación induce a error porque induce a suponer que hay cambio *de* la forma cuando lo que hay es creación y destrucción de formas; y **3)** que hay duración en tanto conservación de lo mismo, cuando lo que hay no es más que vuelta o retorno de la creación. Al respecto, esta triple crítica conceptual anidada en el devenir permite avanzar sobre la cuestión de la determinación de las fases de su concepto. Bajo esta condición, el devenir se presenta en primer término como un diferir: devenir no es ni semejar, ni imitar, ni identificar, ni devenir algo, ni devenir de algo sino devenir de devenir y, por tanto, diferencia entre sí (*devenir como diferencia de diferencia*). En segundo lugar, como durar: devenir no es ni progresar, ni evolucionar sino involucionar, envolver, volver en, repetirse, crear (*devenir como duración de creación*). En tercer y último término como afectar: devenir no es ni filiar ni fusionar, sino aliar, afiliar, conectar (*devenir es afección de conexión*).

[27] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 66. Entendido como diferencia entre dos, el azar conlleva la crítica de la noción de finalidad pero también de las ideas de determinismo causal y de probabilidad estadística. Desde esta perspectiva, el concepto de azar hace posible la denuncia de la falsa confrontación entre el determinismo y el probabilismo en tanto pone en evidencia que ambas doctrinas dependen de una y la misma valoración del azar. En efecto, el paso del determinismo causal al probabilismo estadístico implica más que el desplazamiento desde la negación del azar hacia su afirmación, el desarrollo de una común voluntad de negar lo azaroso. En una primera aproximación uno podría suponer que sólo el determinismo mantiene una relación negativa con el azar en la naturaleza. Al respecto, un mérito innegable del Nietzsche deleuziano reside en haber expuesto la naturaleza no menos negativa de la probabilidad. (G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 40-43.)
Así entendido, el problema de la negación del azar no reside meramente en el acto de negar lo azaroso sino en la incapacidad de concebir afirmativamente la relación entre el azar y la necesidad. Esta y no otra es la razón por la cual la probabilidad no puede ser concebida como una verdadera alternativa a la voluntad de negar el azar implícita en el determinismo: *porque no puede concebir al azar de otra manera que como opuesto a la necesidad*. En efecto, si algo tienen en común el determinismo y la probabilidad, ese algo es su voluntad de oponer el azar y la necesidad: el determinismo al hacer de la necesidad un argumento contra el azar, el probabilismo al fragmentar el azar en varias probabilidades que niegan la necesidad en la actualidad. Entendida de esta manera, la variación entre ambas posturas no reside más que en la inversión de la dirección de una oposición (*i.e.*, de la necesidad actual que niega al azar virtual, al azar virtual que se afirma bajo condición de negar a la necesidad actual) y la afirmación probabilística del azar no expresa otra cosa que el fantasma de una afirmación, esto es, el resultado de negar la negación del azar propia del determinismo causal. Desde esta perspectiva, la probabilidad no afirma el azar. Más aún, ni siquiera *puede* afirmar la fuerza ya que, remitida a esta última, no conduce más que a un desconocimiento –en todo complementario al del determinismo- de su esencia diferencial. Así, si el determinismo desconoce el ser diferencial de la fuerza en tanto lo niega en la necesidad de una finalidad, la probabilidad no hace más que negar la necesidad de la diferencia entre las fuerzas en tanto priva al azar de toda intensidad.

De todas formas, el pasaje de una a otra concepción de la relación de la fuerza con la fuerza no es menor ya que sólo puede ser realizado al precio de introducir la *impotencia* en el diferencial de la fuerza, esto es, al precio de identificar el poder de la fuerza antes con un probable o un posible que con un *potencial*. Remitida a la fuerza, la probabilidad comporta, por tanto, un paralogismo semejante al denunciado por Nietzsche en el resentimiento (*hacer de la fuerza un poder que puede no poder*, G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 228-230), un paralogismo que tiende a reducir la fuerza al carácter de un ser de pura debilidad. Desde esta perspectiva, lo que se oculta tras el desplazamiento desde el determinismo hacia la probabilidad es, antes que el desarrollo de un nuevo régimen de conocimiento de la verdad de la fuerza, una cierta reconfiguración conceptual orientada **1)** a negar el azar de una nueva manera, **2)** a hacer de la fuerza algo por completo innecesario e irreal, esto es, algo que sólo existe probable o posiblemente y que, por tanto, podría poder no existir y **3)** a instaurar un cierto régimen de producción de conocimiento que sólo asigna un carácter científico a la ciencia en tanto la sustrae a la expresión de cualquier ontología afirmativa.

Por lo demás, la revisión atenta del Nietzsche deleuziano permite precisar al menos cuatro orientaciones para la exploración conceptual del azar: **1)** en la ciencia el azar no es una cuestión meramente gnoseológica sino ontológica, no señala una limitación del conocimiento sino una tendencia hacia algo, una tensión inherente a lo que es, una suerte de potencia; **2)** la consideración del azar debe ser antes cuantitativa que cualitativa, el azar no remite a una ciencia peripatética de la figura o la causa final sino al conocimiento moderno de una cantidad; **3)** su conceptualización no es del orden de lo actual ni de lo posible, el azar no es ni irreal, ni imaginario (no es una idea) pero tampoco es actual ya que lo actual es el evento en su necesidad y el azar es algo a medio camino entre lo imaginario pero irreal y lo real en tanto actualizado; y **4)** el conjunto de las cuestiones suscitadas por el azar se ajustan mal al clásico concepto de probabilidad. Al respecto, el problema es simple: ¿cómo concebir este medio entre lo imaginario y lo actualizado si no es bajo la forma de una posibilidad o una probabilidad? En el marco general delimitado por el conjunto de condiciones antes mencionadas (*i.e.*, ontología, cantidad, real no actual, no probabilidad), el azar podría ser concebido -junto al devenir y lo múltiple- como una potencialidad, esto es, como aquel modo de la virtualidad que antes que orientarse a complementar lo actual (posibilidad), o a suplirlo (probabilidad), se dispone como aquella relación entre dos donde **1)** lo que es tiene la potencia de ser, **2)** la actualidad se actualiza como actual, la posibilidad como posible y la probabilidad como probable y **3)** una actualidad –y, por tanto, una forma- puede pasar hacia otra sin necesidad de depender de lo probable y lo posible.

El azar no es lo actual; lo actual, lo presente es siempre la necesidad. En efecto, que el azar no sea un actual, un presente, implica que es un virtual. Y si no puede ser ni una posibilidad, ni una probabilidad, entonces debe ser caracterizado como una potencialidad. Bajo esta condición, el azar debe forzosamente ser un modo de lo virtual, esto es, de aquello que es difiriendo de lo actual y que difiere en sí mismo según tres variaciones: **1)** posibilidad, **2)** probabilidad y **3)** potencialidad. Al respecto, el conjunto de las diferencias ontológicas, lógicas y gnoseológicas entre estas tres virtualidades emerge del conjunto de relaciones que establecen con lo actual. Desde esta perspectiva, consideradas ontológicamente: **a)** la posibilidad se presenta como un complemento de lo actual; **b)** la probabilidad, como un suplemento; y **c)** la potencialidad, como su elemento. Entendidas lógicamente, **a)** la posibilidad implica una función aditiva y conjuntiva; **b)** la

afirmación, las fuerzas no sólo existen como diferencia, retornan sólo porque vuelve el diferencial intenso que las constituye en la diferencia que son habitan el caos y se repiten sólo en tanto se someten al ciclo de ese caos.

La teoría nietzscheana de la fuerza entendida como ontología implica un conjunto de nuevas coordenadas para pensar la ciencia. En primer término, la ontología de la ciencia ya no reside en lo empírico-observacional. Los hechos no son más que una parte de la teoría, el correlato necesario del conocimiento entendido como representación y de la creencia en cosas. La ontología de la ciencia reside en el pensamiento, esto es, en la capacidad de sentir otro sentido y valorar otro valor en la realidad. En segundo lugar, los conceptos de devenir, de azar y de múltiple tienden a hacer posible el pensamiento de otra relación de la ciencia con el mundo. En efecto, el devenir coloca a la ciencia más allá de la voluntad de identidad y de identificar al mundo y la dota de una función de distinción y de creación de distinciones en la diferencia ontológica. La ciencia no identifica, distingue diferencias. El azar dispone a la ciencia más allá del determinismo y del probabilismo y contribuye a hacer del pensamiento científico una cuestión de potencias y potencialidades más allá de la posibilidad y la probabilidad. La ciencia no piensa posibilidades o probabilidades, concibe potencias y analiza potencialidades. Lo múltiple emplaza a la ciencia más allá de la búsqueda de totalizaciones. La ciencia no busca poner un límite a lo múltiple, pone límites *en* lo múltiple. En tercer y último lugar, la idea de un ciclo *del* caos conecta a la ciencia con otro ideal: más allá de la representación que se impone desde ningún lugar, la ciencia deja de expresar al nihilismo incompleto como voluntad de poder e implica una voluntad de mentira que en afinidad con la potencia de lo falso desata la capacidad de volver a crear en lo creado.

Desde esta perspectiva, en la convergencia de la teoría de la fuerza, el eterno retorno y la voluntad de poder, la ciencia encuentra la condición potente y afirmativa que -más allá de su reducción al modelo del conocimiento y su sumisión al ideal de lo verdadero-

---

probabilidad, una función sustractiva y disyuntiva; y **c)** la potencialidad, una función genética y condicional. Concebidas gnoseológicamente, **a)** la posibilidad expresa una imposibilidad de conocer la fuerza y un desconocimiento de su límite; **b)** la probabilidad, una promesa de conocimiento y una suerte de conocimiento del desconocimiento; y **c)** la potencialidad, un conocimiento de la fuerza en tanto límite y el certero conocimiento de una incertidumbre. De esta manera, mientras la posibilidad (función conjuntiva) es una virtualidad que tiende a complementar lo actual, y la probabilidad (función disyuntiva) una virtualidad que tiende a suplirlo, la potencialidad (función condicional) debe ser entendida como aquel campo donde, por una parte, la actualidad se actualiza como actual, la posibilidad como posible y la probabilidad como probable y, por otra, una actualidad.

[28] G. Deleuze, *Nietzsche*, pp. 41 y pp. 70-73. El concepto de múltiple entendida como diferencia entre todos implica una crítica radical de la noción de totalidad y, bajo esa condición, puede ser considerado como una de las fases del concepto deleuziano de multiplicidad. Al respecto, la noción de multiplicidad debe ser entendida no sólo como unidad de lo múltiple que se contrapone a la totalidad (antes múltiple sustantivo que predicado, DELEUZE, Gilles: *Foucault*, p. 40) sino también como plural de singulares o compuesto de coexistencia que difiere de los conjuntos (antes heterogeneidad que homogeneidad o alteridad, DELEUZE, Gilles, *Foucault*, p. 48) y como variable de variación distinta de cualquier sistema (antes vector temporal de variación que constante extra-histórica, DELEUZE, Gilles, *Foucault*, p. 48).

la prepara para otro proyecto, un proyecto en que la ciencia antes que actuar o padecer al mundo, se transmuta en pura actividad del pensamiento.

6. La ciencia activa nietzscheana.

La confrontación nietzscheana con las ciencias decimonónicas que se prestan a identificarse con el conocimiento es total. Al respecto Nietzsche entiende que dichas ciencias: **1)** se regodean en su pasividad y se limitan a juzgar desde el punto de vista del resentimiento (ni interpretan ni valoran, se limitan a culpabilizar); **2)** sustituyen las relaciones reales de fuerza por una relación abstracta capaz de expresar todas las relaciones como una "medida" (tienden a reemplazar las diferencias por identidades y a reducir las relaciones a cosas) y **3)** sustituyen las actividades reales por el punto de vista de un tercero sobre esas mismas actividades (confunden la esencia de la actividad con el beneficio de un tercero que no actúa).

Paralelamente, Nietzsche denuncia que presas del legado positivista, las ciencias no pueden otra cosa que **1)** hacer de la voluntad una voluntad que quiere la verdad, un querer de un objeto verdadero; **2)** determinar la interpretación como interpretación de hechos y, por tanto, colocar al mundo en manos del nihilismo incompleto; y **3)** hacer del sabio, esto es, del hombre de conocimiento que toma como modelo el triunfo de las fuerzas reactivas, el modelo de todo pensador, encadenando el pensamiento a la reacción.

Ante esta situación, el balance nietzscheano de las ciencias decimonónicas subordinadas al positivismo no se hace esperar: *la pasividad, la reacción y la negación reinan en ellas por doquier*.[29] En este contexto, el proyecto nietzscheano de una ciencia futura que tiene como precondición la desvinculación de la ciencia del ideal de verdad propio del conocimiento, su conexión con una verdad concebida como intensidad local y localizada, y el despliegue de otra ontología en la teoría de la fuerza se orienta, más allá de la *ciencia de hechos* del positivismo, hacia el pensar de una *ciencia activa*, esto es, de una ciencia constituida en torno al pensar como actividad, capaz de descubrir las fuerzas activas y reconocer a las fuerzas reactivas como fuerzas, captar la actividad real de las fuerzas y concebir relaciones reales entre las mismas, una ciencia afirmativa, apta para querer lo falso, para hacer de la interpretación una cuestión de creación, de pluralismo y de perspectiva.

Al respecto, tres son las dimensiones de esta nueva actividad afirmativa de la ciencia: **1)** la *sintomatología* en tanto teoría de los fenómenos entendidos como síntomas y, más profundamente, de los síntomas entendidos como contracara de las relaciones de fuerzas: la ciencia como interpretación y valoración de los fenómenos en tanto síntomas de relaciones de fuerzas que eleva la *semiología* al rango de determinación de la diferencia de sentido en los signos y la *axiología* al estado de determinación de la jerarquía de los valores; **2)** el análisis de las fuerzas y la voluntad en términos de *topología* (*i.e.*, como teoría de los movimientos de las fuerzas y la voluntad y, más precisamente, de los desplazamientos e inversiones que constituyen su espacio y su duración) y de *tipología* (*i.e.*, como teoría de los tipos y, más precisamente, de las relaciones típicas entre las fuerzas y la voluntad que constituyen las figuras)[30]; y 3) como *psicología* (*i.e.*, como teoría de las ficciones que tienden a hacer necesario el paso de lo topológico a lo tipológico o, lo que es lo mismo, de las relaciones entre las fuerzas y la voluntad a los tipos).

[29] G. Deleuze, *Nietzsche*, p. 105.
[30] G. Deleuze, *Nietzsche*, p. 108 y p. 149.