

PENSAR EL ACONTECIMIENTO A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE DELEUZE

Juan Pablo E. Esperón
USAL, UNLaM, ANCBA, Investigador del CONICET

Resumen/*Abstract*

Este artículo tiene por objetivo pensar al acontecimiento y sus problemas derivados a partir de la filosofía de Deleuze; y por otro lado, en las conclusiones, mostrar cómo abordar la novedad sin que resulte explicada a partir de un fundamento trascendente.

Palabras clave: Acontecimiento, sentido, novedad.

Thinking the event through the philosophy of Gilles Deleuze

The objective of this article is to think the concept of event and the problems that derive from it from the perspective of the philosophy of Gilles Deleuze. In addition, in the concluding section it illustrates how novelty can be approached without having to be explained from a transcendent foundation.

Keywords: Event, sense, novelty.

Juan Pablo E. Esperón

Profesor y doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Es Director de la Revista Académica de Filosofía *Nuevo Pensamiento* dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente la obra *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, Biblos, 2015; junto a los doctores Juan Carlos Scannone y Roberto Walton; y *Nietzsche, ¿Filósofo Metafísico? Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisiaco y el Ereignis como Zwischen: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar*, Editorial UNLaM-Prometeo, 2015; además de numerosos artículos en libros y revistas científicas nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

1. ¿Qué designa el término acontecimiento?

Una aproximación a su sentido y a sus problemas

El acontecimiento nombra, ontológicamente, la escisión, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser que adviene al ente, lo configura y lo determina. El acontecimiento nombra este *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad, es decir, el instante milagroso y misterioso en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia; pues tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la nada que produce la diferencia y la individuación de los entes. De ello resulta que el acontecimiento no puede ser clasificado ni se deja conceptualizar de acuerdo con los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, o a los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos; pues el acontecimiento nombra algo previo no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales.

En este sentido, el acontecimiento irrumpe intempestivamente y pone en suspenso a la sucesión normal de los hechos. El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la novedad, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un nuevo horizonte en la realidad, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. A partir de ello, Žižek define al acon-

tecimiento como: “*algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una aparición que no tiene como base nada sólido*”.¹ En todo acontecimiento hay, según esta definición aproximada, algo ‘milagroso’, como una ruptura del curso natural o normal de las cosas, algo inexplicable desde el saber anterior, un “efecto que parece exceder sus causas”, “un suceso que no está justificado por motivos suficientes”.² Desde esta perspectiva, “la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable”,³ es la característica fundamental del acontecimiento.

Pero abordemos el siguiente texto también:

El mal: El exceso del acontecimiento no es necesariamente una buena noticia. El mal, que describiré como un tiempo irremediamente arruinado, sin posibilidad de compensación, también exhibe ese exceso. No hay garantías sobre el curso que los acontecimientos seguirán. Un acontecimiento no es una esencia interior, como el *wesen* hegeliano, el ser esencial de una cosa que se está desarrollando más o menos de modo inevitable en el tiempo; antes bien, en las infinitas posibilidades de vinculación de las que el nombre es capaz. Los acontecimientos desatan una cadena o serie de sustituciones, no un proceso de esencialización o desenvolvimiento esencial. En consecuencia, un acontecimiento puede dar lugar a una desestabilización desintegradora y a una recontextualización disminuida, al igual que es capaz de crear un espacio abierto al futuro. Nada garantiza el éxito del acontecimiento. Sus vínculos no tienen la certeza de un progreso asintótico hacia una meta. Cada promesa es también una amenaza, y el acontecimiento por venir puede ser para bien o para mal. La promesa de la democracia por venir está amenazada por el riesgo de Nacional-Socialismo por venir. El acontecimiento no es una esencia, sino el despliegue de una promesa que debe ser mantenida, una llamada o una solicitud que espera ser contestada, una oración sin respuesta, una esperanza que aguarda su cumplimiento. El acontecimiento está sujeto a todas las contingencias del tiempo y la corriente, del azar y las circunstancias, de la historia y el poder, en fin, sujeto a todas las fuerzas del mundo, que conspiran para evitar el acontecimiento, para contener su disrupción, para mantener a raya su ilimitada y diseminadora fuerza para causar conmoción, para traicionar su promesa.⁴

Este texto abre innumerables interrogantes y problemas en torno a la noción de acontecimiento. Por ello se torna importante preguntar: ¿sabe-

mos qué nombra la voz acontecimiento?, ¿ella designa un estado de cosas, hechos o relaciones?, ¿esta noción es atribuible a una dimensión entitativa o a una dimensión ontológica de la realidad, o a ambos a la vez?, ¿hay acontecimientos de distinta relevancia o jerarquía ontológica?, entonces ¿es necesario diferenciar y clasificar a los acontecimientos? También es necesario preguntar: ¿el acontecimiento se da en el tiempo? Si no es así, ¿cuál sería la relación entre el tiempo y el acontecimiento? o ¿el acontecimiento mismo es tiempo? ¿Los acontecimientos expresan necesariamente las fuerzas del bien o podría pensarse en acontecimientos que expresan las fuerzas del mal? Por otro lado, el acontecimiento ¿puede identificarse con la vida?, y si esto resulta así, ¿habrá alguna relación entre el acontecimiento y la muerte?; pero aquí se presenta otro inconveniente: ¿por qué oponemos vida a muerte? ¿No podría pensarse vida y no-vida, o vida y existencia, o vida y eternidad? Por último, ¿hay gratuidad en el acontecimiento?, si esto es así, ¿cómo debemos comprender aquella noción en relación con el acontecimiento?

Como resulta evidente, se torna necesario abordar el problema del acontecimiento, que es el mismo problema que se presenta cuando intentamos pensar la individuación de una singularidad que expresa novedad, cuya nota distintiva es la imposibilidad de una fundamentación última.

2. Acontecimiento y diferencia en el planteo filosófico de Gilles Deleuze

Deleuze pone todo su esfuerzo en elaborar *una ontología del acontecimiento y la diferencia*, en la que el ser sea liberado y desarraigado de su condición y *status* de fundamento trascendente de lo ente, lo que conlleva subsumirlo en el devenir. Pues afirma el pensador francés: “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”.⁵ Por eso,

“lo que nos interesa –dice Deleuze– son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos... la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento”.⁶ En este sentido la irrupción intempestiva del acontecimiento pone en suspenso la historia. El acontecimiento es un movimiento no histórico, es un devenir no histórico,⁷ es una singularidad sin modelos o esencia presupuesta; pues la originalidad de todo acontecimiento resulta ser el movimiento a partir del cual lo nuevo emerge, lo no previsto irrumpe en la realidad y escapa de los límites de la historiografía porque en todo acontecimiento hay un resto no histórico, inaprensible, que excede los límites discursivos.

El acontecimiento emerge como un estallido diferencial de las fuerzas, manifestándose en un estado de cosas.⁸ Es una singularidad, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el *status quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzeanos, un acontecimiento es un movimiento no-histórico, una línea que fuga por el *medio*, una línea que desterritorializa para reterritorializar nuevamente.⁹ La noción ‘Medio’ hace referencia en la filosofía de Deleuze a aquello que no tiene principio ni fin. El *medio* no es centro en el espacio, ni pasado, presente o futuro en el tiempo. Aquí no se está hablando ni de evolución ni de historia. Una línea que pasa *por medio* de las oposiciones metafísicas supone un acontecimiento (*línea de fuga*). Por ello la fundamentación metafísica resulta inapropiada para comprender el carácter inmanente y diferencial del acontecimiento. Para Deleuze, la filosofía de la diferencia y su íntima vinculación con la noción de *medio* pueden ser caracterizadas como rizomáticas:

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción ‘y... y... y...’. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el

verbo ser. ¿Adónde vais? ¿De dónde partís? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). (...) *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.¹⁰

Los sentidos-acontecimientos, simbolizados por los rizomas, crecen y proliferan por todos lados, sin justificaciones últimas que permitan prever dónde crecerá el próximo rizoma, ya que siempre proliferan en *medio o entre* la maleza; ni en el centro justificador ni en la periferia justificada de la lógica metafísica, sino por *medio o entre* de las oposiciones metafísicas. El *medio o entre* supone una constante tensión *entre* lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad; ello impide el aseguramiento total de lo real dentro de categorías objetivadoras de la metafísica. Por otro lado, la noción de *medio* permite la creación de sentidos, admitiendo que no hay *arkhé* fundamental y última cuyo carácter de verdad sea incuestionable.

Ahora bien, Deleuze aclara que no “debemos confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas”.¹¹ Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas (cuerpos) se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, *i. e.*, el puro instante de su efectuación; y esa síntesis diferencial es la que produce el sentido; por ello Deleuze puede sostener que *el acontecimiento es el sentido*, es el dador de sentido, o mejor aún, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido. Pero debemos aclarar que no debe pensarse que el acontecimiento tenga una naturaleza lingüística por el hecho de su relación con el sentido; pues estamos aquí en presencia del *status* paradójico del acontecimiento, porque éste se presenta tanto del lado entitativo de la realidad (del estado de cosas) y de la lengua, pero a la vez resulta indistinguible con ellos, pues en el acontecimiento hay algo que se sustrae a estos elementos como lo radicalmente diferente en cuanto que excede lo efectuado (lado ontológico).¹² En suma, el acontecimiento está del lado de

la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se diferencia de él; pero también el acontecimiento aparece del lado del lenguaje, del que también se sustrae, pues es diferente a éste. Más aún, el acontecimiento habita *en el medio* de esta doble diferenciación como aquello que es, a la vez, mundo y sentido, pero no identificándose con ellos, es decir, el acontecimiento se presenta como la doble afirmación del mundo y del sentido y es, a su vez, su radical diferenciación. Sin embargo, siempre queda algo del acontecimiento considerado en el plano entitativo que se sustrae y que resulta inaprensible por el lenguaje, pues siempre hay un resto ineffectuable en toda efectuación porque el acontecimiento la excede.¹³ Así, todo acontecimiento es inherente al sentido que se actualiza y adquiere forma en el lenguaje conformando al mundo y su movimiento espacio-temporal; pues es aquello que se materializa en el mundo y se deja envolver por el lenguaje.

Entonces, llegados a este punto, estamos en condiciones de plantear algunas conclusiones de esta posición. Por un lado el problema que venimos desarrollando podemos enunciarlo de la siguiente manera: “no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el mismo sentido”,¹⁴ porque un acontecimiento está en el borde, en el medio del lenguaje y las cosas. El acontecimiento está en relación esencial con el lenguaje, pero, a su vez, el lenguaje es lo que se dice de las cosas; por ende, el acontecimiento es él mismo sentido. Por otro lado, estamos en condiciones de señalar que “el acontecimiento es extensivo al devenir y el devenir coextensivo al lenguaje”.¹⁵ Los acontecimientos crecen en los bordes, en la periferia del edificio fundador de la metafísica; allí éstos aparecen y afloran en la superficie individuándose como sentido, mundo, y fundan nuevas temporalidades no significables a partir de conceptos universales o generales. Lo que está planteando el pensador francés es que no se trata de pensar un acontecimiento fundamental, sino de pensar la irrupción de la multiplicidad y su posibilidad azarosa e infinita de volver a darse como siendo diferentes unos de otros. Pues “el acontecimiento es virtual, incorporeal y hace vibrar intensidades en las series extensas en las que irrumpe”.¹⁶

El acontecimiento mienta también un cambio radical en el *status quo* del sentido, dado que el acontecimiento es efectuado y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo (cronológico) sino que lleva consigo al tiempo y al devenir. Entonces, es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Por ello, *el acontecimiento instauro una nueva temporalidad*. El acontecimiento marca un corte, suspende el flujo de tiempo (cronológico); el tiempo se interrumpe. Podemos hablar de un *entre-tiempo*, a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo.¹⁷ Resulta claro, entonces, que la noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo también; es decir, que todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Pues, lo que los vincula es el entre-tiempo; o dicho de otro modo, *el instante*: punto de escisión e inflexión entre un antes y un después que remite a la constitución del tiempo del acontecimiento como ‘*eterno retorno*’. Este es el tiempo infinito e indefinido de todo acontecimiento.

Resumiendo: por un lado, el acontecimiento está en el tiempo, dado que remite a una efectuación espacio-temporal; pero, por otro lado, el acontecimiento no se reduce a ello solamente, es un corte en el tiempo que produce la diferencia, puesto que el acontecimiento supone una lógica de series conjuntivas: ...y...y...y...y..., inscribiéndose siempre *entre* las series, en cualquier lugar de ellas, dado que las series están comenzando o recomenzando siempre por la *mitad* o por el *medio*.

De esto se infiere que en todo acontecimiento siempre hay una *pluralidad* de sentido, una *constelación* de sentido. El sentido implica siempre relaciones plurales, una constelación. *Una constelación es un sistema abierto* en oposición a un sistema cerrado donde hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos, aun cuando el sistema sea dinámico y variable. En una constelación eso no es posible, porque no se puede abarcar la totalidad y su conocimiento es siempre provisorio. La constelación incluye tanto las relaciones temporales como las espaciales.

Así, la historia es la variación de esos sentidos en estas relaciones que se efectúan aconteciendo. En definitiva, todo acontecimiento tiene múltiples sentidos porque el acontecimiento es el sentido mismo que diferencia activamente. Con la noción de 'acontecimiento' Deleuze puede oponer otro carácter a la concepción cristiana y dialéctica de la historia, quienes la consideran sujeta a una legalidad necesaria y a una teleología que encamina los hechos hacia un fin único en el que se consuma todo el desarrollo. El concepto de 'acontecimiento' supone una relación contingente de las relaciones de fuerza en la historia. Si no, ¿cómo se produciría un acontecimiento como resultado de un movimiento dialéctico? Cuando se habla de 'acontecimiento' hay que pensar en una multiplicidad de fuerzas. Los acontecimientos no se caracterizan por su duración sino por los efectos o múltiples sentidos que generan. Los acontecimientos no están precedidos por causas que permitan preverlos con anterioridad, sino que pueden resultar de situaciones mínimas, banales o imperceptibles.¹⁸ De este modo, hay que pensar en una dinámica de las fuerzas.¹⁹ En suma, a nivel de la efectuación, el acontecimiento se encarna en un estado de cosas que puede ser interpretado como flujo de fuerzas divergentes, que azarosamente forman constelaciones nuevas, que se actualizan en cuerpos de potencias diferentes y que mientan el sentido a través del lenguaje conformando un plano de inmanencia.

La inmanencia es el campo de fuerzas generativas y productivas donde constantemente se actualizan multiplicidades, pero sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación o justificación última. El plano de inmanencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen constantemente conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano; pues el estallido del acontecimiento y su efectuación conforma el plano de inmanencia. Este es un plano que se forja desde dos caras: una comprende al acontecimiento (en cuanto produce la individuación), la otra refiere al sentido (el concepto).

El concepto deleuziano (a diferencia del concepto de la tradición metafísica) expresa las líneas de fuerzas y tensiones, los límites y las variaciones que constituyen al plano. Ello implica que no haya esencias trascendentes sino entrecruzamientos (encuentros y desencuentros, conexiones y desconexiones) de fuerzas. El concepto es una singularidad que sintetiza intensidades diferenciales y no abstracciones. Él es una meseta estratificada de múltiples dimensiones, nunca cerrado, y de conexiones virtualmente infinitas. En el concepto no hay totalizaciones universales o trascendentales sino conexiones o series conjuntivas (y...y...y...y). Recordemos que para Deleuze pensar es crear²⁰-conectar conceptos y éste es el movimiento propio en donde se produce la actividad filosófica; pero el plano no preexiste a los conceptos sino que a la vez que se crean los conceptos, las conexiones intensivas, se constituye el plano como receptáculo conceptual que es el medio para toda creación y conexión posible. En definitiva, el pensamiento se ex-pone en el plano a la vez que experimenta creando conceptos. Esto significa que hay simultáneamente e interrelacionados pensamiento (sentido) y acontecimiento (realidad) y que por un lado se distribuye (el plano) como realidad y por otro se interpreta como sentido. Es decir, el sentido es inseparable del acontecimiento y el acontecimiento mismo es inseparable del devenir de la vida cuyo carácter radical es siempre retornar.²¹

Sostener la constitución inmanente del acontecimiento implica rechazar los fundamentos absolutos y las verdades universales. El peligro que ha acechado y acecha a todo sistema inmanente es atribuirlo a alguna cosa, v. g., al espíritu, a la substancia, la idea, etc. Ello implica la constitución de universales abstractos o trascendentales que son propios de la tradición filosófica y el modo de fundamentación onto-teo-lógico. La realidad inmanente del acontecimiento refiere a la potencia con la que el ser se alza contra la nada, instituyendo al devenir mismo como la actividad inmanente del acontecimiento. Mengue define la inmanencia como “el encuentro de múltiples dimensiones o líneas de fuerza que se entrecruzan sin que una se eleve para cumplir el rol de unidad trascendente. La

inmanencia reconduce al pluralismo”.²² De este modo, la realidad aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas, ellas, de diferentes líneas o relaciones de fuerza: líneas de despliegue o transformación (líneas de fuga); o líneas de reposo o estabilización (estratos o segmentos).²³ En suma, el acontecimiento es devenir inmanente, flujo de tiempo que siempre retorna. Pues, retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. Deleuze comprende al retorno como repetición, pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico; sino que la repetición es de lo que difiere, es decir, de la diferencia,²⁴ esto es, repetición de la posibilidad del acontecimiento cuyas relaciones, conexiones de fuerzas y efectuaciones corporales son siempre novedosas y originales. No es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio retornar: el acontecimiento en cuanto *se* afirma en el devenir, y ello sucede eternamente. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir que acontece en su absoluta y radical contingencia. En definitiva, *lo que retorna es siempre lo que difiere*. No hay sujeto o substrato que subyazca al volver. Tampoco es la diferencia quien regresa como un soporte del movimiento conservándose a sí misma, porque la diferencia no deja de afirmarse, reproducirse y repetirse como *siendo siempre otra*, por lo cual no hay mismidad ni identidad o fundamento estable en donde pueda apoyarse. Por ello, *volver es el ser de la diferencia y el acontecimiento*. Pero téngase en cuenta que las diferencias que se han actualizado, esto es, la extensión, el pensamiento, los entes (cuerpos o modos de ser) no pueden volver; lo que vuelve y se repite es la condición de posibilidad de todo ente en su dimensión intensiva, y a esto es lo que llamamos *El acontecimiento*; por eso, la diferencia es diferenciante, es decir, produce las diferencias activamente. Así, el eterno retorno es y se dice de la diferencia en cuanto a su intensidad, lo que hace que el retorno no sea de lo mismo o igual sino que siempre es de lo diferente. De aquí se infiere el sentido unívoco que Deleuze le confiere al ser. “Las diferencias vuelven, el ser es el volver de las diferencias, sin que haya diferencias en su manera de volver y decir el ser”.²⁵ Esto significa que no es el ser el que vuelve y sub-

yace a las diferencias que distribuye, el substrato del volver no es el ser; son las diferencias y de estas el hecho de que retornan de lo que se dice que son, de las que se dicen que ‘vuelven’, en un solo y mismo sentido.

3. A modo de conclusión

En primer lugar, caracterizaremos al acontecimiento como aquella voz que nombra hechos y no sustancias ya que los primeros están determinados por relaciones móviles y los segundos por determinaciones fijas. Entonces, si el acontecimiento nombra hechos que suponen relaciones, podemos inferir otro de los rasgos esenciales que esta voz designa es el movimiento; ya que una relación, por definición, lo implica. Ahora bien, es preciso caracterizar a qué tipo de relaciones nos estamos refiriendo, pues no debemos pensar que se trata de relaciones entre dos puntos fijos, o entre determinaciones estables por lo cual la relación carecería de movimiento. Las relaciones acontecimentales son las que constituyen sus extremos dándole a los mismos cierta estabilidad inestable ya que toda determinación de este tipo resulta ser siempre provisoria. En este sentido, las relaciones tenemos que pensarlas como flujos (móviles) que se cruzan y entrecruzan; y estos entrecruzamientos pueden generar, a su vez, nuevos flujos o destruirlos; ya que cualquier flujo puede conectar y desconectarse con cualquier otro creando o aniquilando constelaciones, sean estas de sentido, culturales, sociales, físicas o biológicas. Estas constelaciones, siempre provisorias e inestables resulta ser aquello que nombremos como efectuación del acontecimiento.

Exponer la pregunta filosófica fundamental: ¿por qué hay hechos pudiendo no haberlos?, o dicho de otro modo, ¿por qué hay relaciones (móviles) en el cosmos pudiendo no haberlas?, nos enfrenta al carácter contingente que conlleva el acontecimiento. Pues, si caracterizamos las relaciones como flujos de conexión y desconexión azarosos que implican movimiento, podemos inferir que el acontecimiento tiene como nota

distintiva la contingencia. Con ello queremos significar que no podemos suponer un principio que regule o explique la conexión o desconexión de flujos sino que pensar los flujos como contingencia necesaria, cuya lógica de relación sea solo el azar, implica comprender cada hecho como singular y novedoso.

El acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. Por otro lado, resta explicar qué son los flujos. Podemos definirlos como aquella potencia inconmensurable con la que el ser se abre paso alzándose en la nada produciendo un estallido, una explosión por la cual la constitución contingente y azarosa de los flujos se expanden produciendo las relaciones, y con ellas, produciendo, a la vez, al movimiento y al tiempo sintetizado ello en el instante, punto sublime del acontecimiento que se repite como siendo siempre diferente de sí eternamente. A esta expansión o estallido lo denominaremos vitalidad. Entonces, la noción de 'EL acontecimiento' expresa un estallido y una expansión novedosa de vitalidad; de este modo, el acontecimiento irrumpe como siendo siempre vitalidad y novedad diferente de sí en cada caso. El acontecimiento, pues, es siempre una singularidad que no puede ser prevista ni explicada. A su vez, El acontecimiento constituye al tiempo, a la vez que es condición necesaria para la irrupción de Los acontecimientos; pues las relaciones reguladas por la necesidad contingente del azar implican al movimiento a la vez que instituyen al tiempo.

Sin embargo, en el punto sublime donde se produce el estallido de la potencia con la que el ser irrumpe, y que nombramos como 'El acontecimiento', que, a la vez, constituye a las relaciones diferenciales-acontecimentales pero que no se confunde con ellas; aparece una hendidura, una fisura, un desfondamiento o, mejor aún, un abismo, una falla o inflexión en el ser que expresa algo horroroso, espantoso y que es constitutivo del acontecimiento. Hacemos referencia aquí al horror de la devastación o de la aniquilación que lleva consigo el ser. Pues tanta es la potencia del

estallido que produce la vitalidad del acontecimiento y, al mismo tiempo, establece las condiciones de posibilidad que destruyen la vitalidad.

A partir de este desarrollo, llegamos a otro problema crítico que se presenta al querer abordar la cuestión del acontecimiento, y de difícil dilucidación. A saber, ¿habría alguna relación entre el acontecimiento y la muerte?; y si hubiera ¿qué tipo de vinculación sería? Ahora bien, si como hemos definido antes, el acontecimiento es estallido y expansión de vitalidad; pareciera no haber ninguna relación o vínculo entre el acontecimiento y la muerte. Pero, por otro lado, cuando se presenta una disminución en la vitalidad que implicaría, aquello que llamamos la muerte, emergen todos los caracteres con los que hemos definido al acontecimiento; pues, la muerte irrumpe imprevistamente, sin por qué, no puede ser explicada previamente ni justificada, a su vez, la muerte da lugar a nuevas relaciones y a un nuevo tiempo. Al mismo tiempo, la muerte produce nuevos sentidos, dando lugar a nuevos flujos, a nuevas relaciones, produciendo una nueva vitalidad. Pero en general ¿no se comprende a la muerte como lo que clausura el sentido o lo que no tiene sentido, o lo que elimina la vitalidad? Con lo dicho hasta aquí pareciera haber una contradicción o al menos algunos equívocos o ambigüedades; ya que por un lado la muerte se presenta usualmente como la contracara de la vida, es decir, como ausencia o aniquilación de la vida. Pero, por otro lado, parecieran mostrarse y aparecer, en eso que los hombres llamamos muerte, todos los rasgos propios que caracterizan a un acontecimiento, es decir, la muerte se presentaría como constitutiva del acontecimiento.

Ahora bien, desde la perspectiva ontológica que estamos planteando la muerte presenta un doblez en su configuración ontológica por la cual debe ser comprendida como inseparable y constitutiva de la vida; pues, por un lado, se presenta como eliminación radical de vitalidad lo que nos pone de cara a la hendidura y la falla horrorosa del ser. Pero, por otro lado, aparece como expansión de esa vitalidad en nueva y más vitalidad que no deja de devenir a partir de la inconmensurabilidad de su potencia

como siendo siempre diferente de sí misma. En definitiva, el acontecimiento puede ser comprendido como la radical y desmesurada potencia de la afirmación de la vitalidad que, como ya explicamos, implica y contiene también el abismo, el horror y el espanto de su eliminación.

Por último, la radicalidad de la contingencia que caracteriza al acontecimiento remite al planteo de un problema más: ¿hay gratuidad en el acontecimiento?, y si hay gratuidad ¿cómo podríamos comprenderla de otro modo que al nombre cristiano? Como es sabido, la noción de gratuidad cristiana hace referencia, desde una lógica de fundamentación onto-teo-lógica, a la presencia y existencia de un principio trascendente que crea la realidad (*ex nihilo*) a partir de su gracia (divina), por lo cual lo novedoso no resultaría ser tal, pues siempre es explicado y justificado de antemano. Por ende, la singularidad acontecimental resulta imposible. Pero podemos acceder el carácter gratuito del acontecimiento a través de la frase verbal estar-siendo. Pues si preguntamos ¿por qué hay acontecimiento?, podemos responder: hay acontecimiento porque está-siendo. Entonces debemos preguntarnos ¿qué señala la frase verbal estar-siendo respecto del acontecimiento? El ‘estar-siendo’ resulta una frase verbal apropiada para expresar el acontecimiento en tanto expresión de la singularidad, el devenir y la temporalidad; pues condensa esos elementos constitutivos de aquel. El gerundio ‘siendo’ es presente e indica duración, es decir, mantiene la tensión y co-relación entre el tiempo y el devenir, elementos propios del acontecimiento. El infinitivo ‘estar’ marca la característica de no limitación al tiempo cronológico del acontecimiento. Además, el gerundio *modifica* al infinitivo; ya que el modo de ‘estar’ del acontecimiento es ‘siendo’. Esta frase, entonces, nos pone de cara al acontecimiento ya que muestra el carácter esencial de su contingencia y de su gratuidad en cuanto no admite explicaciones y fundamentaciones últimas. El acontecimiento está-siendo y con él estamos aconteciendo. Ahora bien, ¿por qué cuando retrocedemos al punto de que solo queda la pregunta por el acontecimiento aparece el ‘estar-siendo’?, ¿cuál es su sentido?

Presentamos, a continuación, algunas conclusiones que serán trabajadas y desarrolladas en próximos trabajos, pero que requieren una larga meditación; y luego, nuevos problemas que han surgido de la presente reflexión en torno al tema en cuestión:

1. La pluridimensionalidad del estar-siendo tiene un estatuto trans-ontológico.
2. La dimensión del estar-siendo acaece por fuera de todo intento de reducción técnica y racional.
3. El estar-siendo no puede ser temporalizado ni dinamizado a priori, ya que el tiempo y el devenir pueden solamente ser considerados a partir del acontecimiento.
4. El estar-siendo es previo a todo juicio pues rechaza toda norma que lo determine.
5. El estar-siendo aflora como abismo pavoroso cuya impronta emerge en la imaginación.
6. El estar-siendo repele toda otra determinación preontológica (no hay algo previo al acontecimiento).
7. El estar-siendo es inmanente, abierto, absolutamente diferente e independiente del pensar.
8. El estar-siendo es ante-predicativo.
9. El estar-siendo nombra el estatus de azaroso y radical contingencia del acontecimiento.

Por otro lado, se nos han presentado nuevos problemas; pues pareciera que se torna preciso diferenciar a: EL acontecimiento de LOS acontecimientos; y si es posible diferenciarlos, mostrar qué tipo de relación hay entre ellos. El acontecimiento es el estallido, desbordamiento, expansión e interconexión de la infinita potencia de la vida, vehiculizada a través del juego de fuerzas que producen constelaciones de sentido parciales y provisorias. Por esto, puede afirmar Badiou que “el acontecimiento no es lo que sucede, sino que, en lo que sucede, devino y va a devenir”,²⁶ “pues el acontecimiento es coextensivo al devenir”.²⁷ De este modo, del acontecimiento no hay experiencia posible, pues el acontecimiento se dona

como realidad pero se sustrae a toda experiencia, dado que, por un lado, el fundar que produce el acontecimiento es siempre parcial e inacabado; y, por otro lado, el acontecimiento, en cuanto coextensivo al devenir cuyo punto sublime de expresión es la intensidad sobreabundante del instante, siempre se sustrae a la experiencia humana pero, en ese sustraerse, siempre aparecen rastros o huellas que permiten acercarnos a su comprensión. Pero la dificultad que este problema presenta es que El acontecimiento en cuanto tal permanece oculto como fenómeno por lo cual pareciera que habría que estar atentos a sus efectos para desentrañar lo que aquel conlleva; pues, ¿cómo sería posible el conocimiento de los acontecimientos? O mejor aún, conocer ¿no resultaría imposible o sería una ilusión? En suma, se presenta, también, el siguiente problema: cómo conocer lo singular en cuanto tal sin que resulte subsumido en abstracciones o generalizaciones conceptuales.

Notas

¹ Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 16.

² Cf. *Ibid.*, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ Caputo, D. J., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, pp. 89-90.

⁵ Deleuze, G.; *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 16.

⁶ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 44.

⁷ Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 97.

⁸ “Un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un *cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*” (Žižek, S., *Acontecimiento*, *op. cit.*, pp. 23-24. Énfasis en el original).

⁹ “Una de las objeciones que Hobbes le hace a Descartes (3° objeciones): que de ‘yo paseo’, se podría concluir que ‘luego, yo soy un paseo’. ¡Por supuesto!, hubiera contestado Deleuze. Incluso hay que ir más lejos: no soy Yo quien soy, sino que ante todo hay el acontecimiento, el paseo” (Schérer, R., *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 38).

¹⁰ Deleuze, G., Guattari, F., *Rizoma*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 56-57.

¹¹ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 34.

¹² “Un acontecimiento es por consiguiente *el efecto que parece exceder sus causas* –y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas–. [...] [Un acontecimiento es] un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (Žižek, S., *Acontecimiento*, *op. cit.*, p. 17).

¹³ Es “...aquello que escapa a esta estructura, es decir, es el punto de inscripción de la contingencia histórica en una estructura formal. [...] El principio en sí mismo, en su pureza, ya está coloreado por la singularidad (...); es decir, la particularidad sostiene la pureza misma del principio. El elemento excesivo es por tanto un suplemento al Dos, a la pareja armoniosa, *yin* y *yang*, las dos clases [sociales], etc.; por ejemplo, el capitalista, el trabajador y *el judío*; o, quizá, la clase alta, la clase baja, *más la plebe*. [...] Y es fácil ver en qué sentido esta Caída es acontecimental: en ella, la estructura eterna del lenguaje divino se integra en el flujo acontecimental de la historia humana” (Žižek, S., *Acontecimiento*, *op. cit.*, pp. 42-45).

¹⁴ Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵ *Ibid*, p. 32.

¹⁶ Cangi, A., *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*, Buenos Aires, Editorial Cuadrata-Biblioteca Nacional, 2011, p. 75.

¹⁷ “Entonces, la cuestión de la ruptura en el tiempo es la cuestión de la nueva vida, así como en política es la cuestión de la revolución. Ahora bien, el cine nos dice que hay nuevas síntesis temporales. Eso significa que no hay una oposición completa, quizá, entre el tiempo construido y la duración pura. O, también, que no hay oposición completa entre la continuidad y la discontinuidad, o que se puede pensar la discontinuidad en la continuidad. O que se puede, pensar el acontecimiento de manera inmanente. El acontecimiento no es forzosamente algo trascendente” (Badiou, A., *El cine como experimentación filosófica*, Buenos Aires, Manantial, 2004, p. 49).

¹⁸ Esta cuestión está muy bien presentada en la novela de Guillermo Martínez *Crímenes imperceptibles*, (Buenos Aires, Planeta, 2003) volcada al cine con el título *The Oxford Murders* (2008, dirigida por Álex de la Iglesia).

¹⁹ Aquí debemos tener en cuenta la teoría de las fuerzas que Deleuze desarrolla en su libro sobre Nietzsche y en sus clases sobre Spinoza, y que hemos trabajado de forma conjunta en: Etchegaray, R.; Esperón, J. P.; *et alia*; *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, Editorial Unlam-Prometeo, 2016, capítulo II. Deleuze sostiene que un cuerpo es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser interpretadas desde su diferencia cualitativa (fuerzas activas y reactivas) y desde su diferencia cuantitativa (cantidad de potencia); conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial.

²⁰ Crear en la filosofía deleuziana sugiere trazar líneas de fuga que fisuren y atraviesen los sistemas estables.

²¹ El sentido de la noción de vida en Deleuze no debe confundirse con una noción orgánica ni evolucionista de la misma, sino que debe ser comprendido como puro devenir, sin forma, a-significante, no orgánica ni organizada, como apertura que potencia la transgresión de todo límite, como fuerza expansiva que desborda todo orden político o jerárquico.

²² Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 72.

²³ De este modo, la genealogía se convierte en una cartografía o diagrama: estudio de las líneas, sus caminos, sus movimientos sobre el plano. Recordemos que Deleuze señala tres clases de líneas: 1. Las primeras son rígidas, son líneas duras ‘molares’, muestran un devenir sedentario, cortan y recortan la actividad, el movimiento. Segmentarizan y estratifican el devenir en forma rígida y según oposiciones duales (unidad/multiplicidad, hombre/mujer, esencia/apariencia, etc.), y mientan un plano de organización (orden social y político, esto refiere al aparato del estado en cuanto máquina sobrecodificada y abstracta). 2. Hay otras líneas más flexibles, son líneas migrantes ‘moleculares’. Muestran umbrales móviles y cambiantes, operan micro devenires y ponen en juego intensidades que fluyen entre los segmentos, socavándolos. Estas líneas reterritorializan. 3. Por último, Deleuze señala las líneas de fuga, son líneas nómadas, son creadoras de desterritorializaciones. Ellas escapan a todo dualismo rígido e inventan conexiones nuevas, imprevistas e imprevisibles. Estas líneas componen lo que Deleuze llama ‘máquina de guerra’ que no tiene que ver con la guerra sino con la marca negativa que deja en la ‘historia oficial’. La máquina de guerra es un agenciamiento lineal de fuga, compone un espacio ‘liso’ que se propaga al modo de un virus, mienta un devenir revolucionario (*agenciamientos* colectivos e inventivos). Solo cuando se las separa de lo que ellas pueden cambiar de sentidos, el régimen de signos (v. g. de guerrilla a operación militar) y se las apropia el estado (máquina abstracta que sobrecodifica el plano).

²⁴ El eterno retorno es el ‘para sí’ de la diferencia, en cuanto eterno retorno de lo diferente, es decir, lo que se repite es la posibilidad de las diferencias. Pero el ‘en sí’ de la diferencia es lo que Deleuze nombra en *Diferencia y Repetición* como ‘precursor sombrío’, este pone en relación las series heterogéneas.

²⁵ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, op. cit., p. 266.

²⁶ Badiou, A., *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 425.

²⁷ *Idem.*

Referencias

- BADIOU, A. (2004). *El cine como experimentación filosófica*. Buenos Aires: Manantial.
- CANGI, A. (2011). *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*. Buenos Aires: Cuadrata-Biblioteca Nacional.
- CAPUTO, D. J. (2014). *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- CRAGNOLINI, M. (2007). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.
- DELEUZE, G. (1989). *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2002). *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, G., Guattari, F. (2003). *Rizoma*. Valencia: Pre-textos.
- MENGUE, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- ROETTI, J., Moro, R. (2016). *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*. Londres: College Publications of London.
- SCHÉRER, R. (2012). *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- VATTIMO, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- ŽIŽEK, S. (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso.



Recepción: 23 de enero de 2017
Aceptación: 11 de mayo de 2017