

METAFÍSICA, ACONTECIMIENTO Y CULTURA

Marco Arturo Toscano Medina
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Mario Teo Ramírez... (al deleuziano)

El Devenir y la Impermanencia definen al Acontecimiento. ¿A qué puede ayudar una nueva concepción del pensamiento, una nueva concepción de la realidad humana y no humana? ¿Qué importancia social y cultural tiene la metafísica, qué implicaciones tiene asumir y ejercer un pensamiento metafísico determinado?

En un escrito anterior publicado en *Devenires*¹ presentamos la tesis de que el pensamiento y la cultura occidentales han desarrollado a través de su historia una concepción metafísica trascendente, estática, única, paradigmática, normativa, predeterminista, sustancialista, etc. En el mismo artículo se consideró que la gestación y desarrollo de la llamada época moderna, caracterizada por el triunfo de la visión científico-técnica Y capitalista, trajo consigo la crisis del pensamiento y la cultura basada en la metafísica trascendente y absolutista. Ahora bien, lo que en su momento se vio como una especie de liberación del yugo impuesto por una imagen social y cultural trasnochada e ilegítima del hombre y la realidad, y la afirmación de un pensamiento y una cultura postmetafísicos se ha podido reenfocar el fenómeno de la desacralización del hombre y del mundo, ésta ha aparecido como la construcción de un yugo tan fuerte o más que el anterior: el dominio de la facticidad y del capital. En efecto, el Capital y el Poder en sus diversas y caprichosas formas se convirtieron en axiomas irrebables, normativos, paradigmáticos. De tal modo, la vida moderna y contemporánea ha estado escindida por una visión dicotómica de la realidad que pretende reducir a dos alternativas solamente la com-

preensión de la sociedad y del hombre: la metafísica trascendente y sustancialista o la facticidad bruta. Nuestro objetivo en el presente artículo es mostrar que dicha dicotomía puede ser, además de ilegítima, innecesaria.

Existe una alternativa para disolver o para hacer improcedente la imagen dicotómica de la realidad humana y de la naturaleza; efectivamente, podemos ser inmanentistas sin caer en una existencia bruta y brutal y *devenir metafísicos* sin recaer en sustancialismos trascendentes. De esto nos ocupamos en este ensayo.

Procedemos de la siguiente manera: en el primer apartado, “Nihilismo y episteme Moderna”, ofrecemos la contextualización del acontecimiento conceptual, el nihilismo, que consideramos decisivo para la creación de un pensamiento que, teniendo un origen “antimetafísico”, es con igual fuerza y posibilidad, un pensamiento abierto a una metafísica distinta. En el segundo apartado, “Una metafísica de lo incorporal”, nos apoyamos en Michel Foucault y su interpretación del pensamiento de Gilles Deleuze para tratar de alcanzar una concepción nueva del pensamiento metafísico que no sea puramente negativa. En el tercer apartado, “El Acontecimiento”, presentamos algunos de los rasgos más relevantes de la realidad desde el pensamiento metafísico deleuziano y su concepción del Acontecimiento. El cuarto apartado, “Habermas y la metafísica negativa”, presentamos algunas de las ideas que el filósofo alemán elabora en su crítica de lo que considera los intentos contemporáneos por recuperar el pensamiento metafísico. Finalmente, en el quinto apartado, “La cultura como acontecimiento”, tratamos de enfrentar la cuestión nuclear de este escrito: el sentido cultural de lo que denominamos, siguiendo a Foucault, *la metafísica del acontecimiento*.

1. El Nihilismo y la episteme moderna

A diferencia de otras corrientes filosóficas que han elaborado una franca posición antimetafísica —es el caso del marxismo, el positivismo, el pragmatismo, el utilitarismo, la filosofía analítica, el cientificismo, etc.—

, consideramos que la concepción nietzscheana del nihilismo deja abierta la posibilidad para un nuevo pensamiento metafísico. En efecto, el filósofo alemán concibe dos sentidos principales en el concepto de nihilismo: 1. La crisis de los grandes valores sobre los cuales se desarrolló la vida sociocultural occidental, es decir, la caída de los valores absolutos, el derrumbe de la visión dogmática y cerrada del pensamiento y la realidad; en breve, el elemento negativo que define al nihilismo es la declaración de la detención de la concepción metafísica trascendente y sustancialista de la realidad. 2. La emergencia histórica del elemento positivo del nihilismo: la afirmación de la concepción de la realidad como Devenir, Proceso, Multiplicidad, Posibilidad, Creatividad, Inmanencia, Acontecimiento, Transformación, etc. Ciertamente dicha afirmación no se limita a la circunstancia histórica con que se le identifica, la crisis del valor absoluto y sustancialista en la cultura occidental moderna sino que ha formado parte, virtualmente, del pensamiento occidental a través de su historia.

El nihilismo envuelve y enfrenta entre sí dos concepciones del pensamiento y la realidad: la primera de ellas pretende declarar el fin de la metafísica, mientras que la segunda busca ejercer un pensamiento y una práctica postmetafísicas. Sin embargo, varios filósofos que durante el siglo XX se ocuparon del pensamiento nietzscheano,² no dejaron de señalar que lo que el filósofo de la Voluntad de Poder inauguró y dejó abierto para el pensamiento de los últimos cien años no fue la finalización de toda forma de pensamiento metafísico sino de una forma específica de metafísica;³ por otra parte, varios de tales filósofos consideraron que lo que Nietzsche creó o simplemente liberó fue una nueva forma de pensamiento metafísico, una nueva concepción del pensamiento y de la realidad: una metafísica de lo insustancial, del devenir, de lo impermanente, de la voluntad.

Consideramos de gran importancia pensar lo que Nietzsche liberó para el pensamiento del siglo pasado y para el siglo que acaba de iniciar, ese pensamiento que, sin lugar a dudas no pertenece a Nietzsche en exclusiva sino que forma parte en nuestros días de lo que el filósofo francés Michel Foucault denominaba la episteme contemporánea. Se trata de un pensamiento con múltiples y complejas manifestaciones que en gran me-

dida se advierten con un aspecto metafísico distinto, o tal vez habría que pensarlas como expresiones *intrafísicas*; de tal forma, eluden el fácil rechazo de quienes podrían calificarlas, más por comodidad que por un examen riguroso, como simples formas para huir de la realidad o de pretender querer retornar a formas de pensar premodernas o de construir formas de una metafísica negativa (J. Habermas).

Como es sabido, para Michel Foucault han existido al menos tres grandes epistemes en la cultura occidental: la episteme que dominó hasta mediados del siglo XVII; la episteme clásica, que se extiende desde el siglo XVII hasta principios del siglo XIX; la episteme moderna, que inicia a principios del siglo XIX y se extiende, mezclada con lo que podríamos considerar una nueva episteme, hasta el siglo pasado.

Foucault define el concepto de episteme de la siguiente manera: “en una cultura y en un momento dado, sólo hay siempre una episteme que defina las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente en una práctica”.⁴ Una episteme define en sus aspectos generales, no de un modo absoluto y definitivo, al sujeto de conocimiento y lo que éste puede pensar y conocer: objetos, problemas, conceptos, enunciados, formas discursivas, etc. De tal modo, para Foucault la episteme moderna ha estado dominada (o estuvo dominada si se le considera cosa del pasado, es decir, superada por la llamada postmodernidad o por una modernidad tardía) por la figura cultural y epistemológica conocida como Hombre. El Hombre, afirma Foucault, constituye en la historia cultural de Occidente la finalización de la episteme clásica regida por la Representación, por la presunción prevaleciente durante los siglos XVII y XVIII de encontrar en la elaboración de complejos sistemas de signos y símbolos la verdad del mundo y de los seres humanos.

¿Qué es el Hombre como una figura cultural y epistemológica? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad que impone al conocimiento?⁵ Foucault considera que son cuatro las condiciones que definen al Hombre, al Conocimiento y al Pensamiento durante la episteme moderna; se trata de condiciones que no se agotan o reducen al espacio epistemológico

sino que tienen efectos generales y particulares en la vida social, política, artística, etc., de la época moderna:

1. La analítica de la finitud: durante la episteme moderna el hombre como ser empírico es quien hace patente y quien presenta el orden y la verdad de las cosas; el hombre es el único ser que puede develar el orden de la positividad de las empiricidades, a la vez que él mismo es y se sabe empírico y finito: “la finitud del hombre, anunciada en la positividad, se perfila en la forma paradójica de lo indefinido; indica, más que el rigor del límite, la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera pero que quizá no tiene esperanza”.⁶ Al igual que la realidad empírica que conoce y a la cual devela su legalidad, el hombre se reconoce en su cuerpo, su deseo y su lenguaje como un ser finito; ni en el exterior ni en sí mismo encuentra el hombre el fundamento que le ofrezca una esperanza y un sentido trascendente: “así, desde el corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontar o, a voluntad, descender justo hasta una analítica de la finitud en la que el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito”.⁷ La realidad empírica y finita ya no se percibe y determina como antes de la Modernidad, desde un pensamiento de lo infinito, sino desde la realidad finita misma; la única posibilidad de infinitud que puede reclamar para sí lo finito es el ilimitado recorrido de sí mismo, es decir, la imposibilidad de agotar su delimitación debido a su diversidad y complejidad. La metafísica de lo infinito se transforma en una analítica de lo finito y de la existencia del hombre, aunque también, afirma Foucault, hay en el pensamiento moderno una constante tentación (también permanentemente combatida y anulada) de crear una metafísica de la vida, del trabajo y del lenguaje, es decir, de las tres formas discursivas modernas que definen al hombre. Se trata de formas metafísicas incapaces de mantener presente lo absoluto trascendente de la vida, del trabajo y del lenguaje; éstos son inseparables del plano inmanente del hombre, de su empiricidad y finitud: “de tal suerte que el pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avances metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analítica de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denun-

cia la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural”.⁸

2. Lo empírico y lo trascendental: el hombre, dice Foucault, a la vez que es un ser empírico, en él se dan las condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir, es un ser trascendental. Debido a esta dualidad que lo caracteriza, el hombre se debate permanentemente entre dos posibilidades epistemológicas y socio-políticas: el análisis positivista y el discurso escatológico; se enfrenta a la alternativa de asumir la verdad a partir del objeto o pensar la verdad como lo que no está dado, recurriendo al sí mismo como ser de lo posible: “Comte y Marx dan buen testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva por venir del discurso sobre el hombre) y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir del objeto) son arqueológicamente indisociables: un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico no puede ser sino de un solo golpe, positivista y escatológico; el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida”.⁹ El realismo y el utopismo se mantienen presentes en el Hombre como dos discursos mutuamente excluyentes pero fatalmente indisociables.

3. El cogito y lo impensado: por ser el hombre una duplicidad empírico-trascendental encuentra en su ser una doble región: en primer lugar, una región conocida, aprehensible, en constante ejercicio mediante el pensamiento: se trata de la realidad empírica en la cual el hombre se reconoce; en segundo lugar, junto con esta primera región se encuentra otra región indeterminada, virtual, oculta. A pesar de que esta última región pertenece al hombre con igual verdad, encuentra que constantemente lo elude, se le escapa; se trata de lo no pensado; es el pensamiento referido a una región que lo sustenta pero de la cual no puede dar razón; se trate de la vida, del trabajo o del lenguaje, el Hombre no encuentra la forma de aprehenderlos por completo. Se trata del sentido de las empiricidades, de su carácter, de su ser originario. El cogito, el yo moderno, queda impedido para afirmar plenamente un ser para sí: “tan luego como se muestra el ‘pienso’ comprometido con todo un espesor en el que casi está presente, que anima, si bien en el modo ambiguo de una duermevela, no es posible

hacerlo seguir por la afirmación de que 'soy': ¿acaso puede decir, en efecto, que soy este lenguaje que hablo y en el que mi pensamiento se desliza al grado de encontrar en él el sistema de todas sus posibilidades propias, pero que, sin embargo, no existe más que en la pesantez de sedimentaciones que no será capaz de actualizar por completo? ¿Puedo decir que soy este trabajo que hago con mis manos, pero que se me escapa no sólo cuando he terminado, sino aun antes mismo de que lo haya iniciado? ¿Puedo decir que soy esta vida que siento en el fondo de mí, pero que me envuelve a la vez por el tiempo formidable que desarrolla consigo y que me levanta por un instante en su cumbre, pero también por el tiempo inminente que me prescribe mi muerte?".¹⁰ El hombre se encuentra desde el siglo XIX más allá del cartesianismo y del kantismo; más allá de éstos el hombre moderno, el sujeto, el yo, se agita en la incertidumbre sobre su ser y condición originaria: en la vida, el trabajo, el lenguaje; y éstos, a su vez, permanecen en la región de lo impensado, fascinando y desesperando al pensamiento.

4. El retroceso y el retorno al origen: el hombre, sostiene Foucault, está ligado a historicidades ya constituidas a las cuales se integra: la vida, el trabajo, el lenguaje; de tal forma, el origen de su ser lo encuentra el hombre cotidiana e íntimamente en tanto ser vivo, trabajador y hablante. Su origen lo conduce a unas historias que no domina y de las cuales es un constante deudor; el origen retrocede sin posibilidad de detenerlo; no reconoce al hombre; en su incontrolable retroceso el origen deja al hombre sin nacimiento determinado y definible. Así: "el pensamiento moderno ha establecido, en efecto, una relación con el origen que es la inversa para el hombre y para las cosas: autoriza así —pero frustra de antemano y mantiene frente a ellos todo su poder de impugnación— los esfuerzos positivistas por insertar la cronología del hombre en el interior de la de las cosas (...) autoriza también el esfuerzo inverso y complementario por alinear de acuerdo a la cronología del hombre la experiencia que él tiene de las cosas, el conocimiento que ha tomado de ellas, las ciencias que ha podido constituir".¹¹ Hacer que los seres y la cosas —biológicos, productivos y lingüísticos—, su evolución, determinen y revelen el origen y desarrollo del hombre o hacer concordar los esfuerzos de éste por hacer

coincidir el conocimiento de las positivities con la determinación de su propia verdad. Tales son las dos posibilidades que el hombre constantemente ensaya buscando el origen y sentido de su existencia. En los dos casos el origen retrocede, no aparece, el hombre no alcanza a reconocerlo, a detener su huída hacia atrás. No obstante, este retroceso no evita que el pensamiento moderno insista en aprehenderlo para formar la historia y futuro del hombre.

La figura del hombre, pues, sirve a la filosofía durante la época moderna como su nuevo sueño; en efecto, el pensamiento abandona el dogmatismo de la metafísica del infinito y se posiciona en una Antropología de lo finito: “todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad. La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre”.¹² La tarea que se tiene que cumplir para reanimar al pensamiento, afirma Foucault, no es evidentemente retornar al dogmatismo sino destruir las cuatro formas que definen al discurso antropológico de la cultura moderna. El pensamiento contemporáneo se nutre críticamente de la figura del hombre para renovarse: busca una ontología radical (o una metafísica con un objeto distinto y pensando desde una posición nueva) desligada de sus pasadas pretensiones absolutistas o trata de refundar la crítica de la razón y los límites del pensamiento.

Foucault encuentra en Nietzsche los dos momentos decisivos del pensamiento moderno que lo enfrentan a la necesidad de reanudar su actividad creativa: por una parte, la crítica de la metafísica, la afirmación de un pensamiento más allá de la concepción metafísica absolutista y trascendente de la realidad que, sin embargo, en el caso del filósofo alemán no se transforma en una Analítica o en una Antropología de lo finito; por otro lado, la crítica del hombre: “Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno al otro, en el que la muerte del

segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre, significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre”.¹³ Más que la muerte de Dios, es el fin del hombre lo que se afirma en la edad presente; Dios muere con la metafísica del infinito, pero también desaparece su asesino, la figura de quien pretendió ocupar su lugar: “dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, se hincan ya en el Océano futuro”.¹⁴ Las mismas formas que han definido la antropología de la modernidad (la analítica de la finitud; la duplicidad empírico-trascendental; el cogito y lo impensado; el retorno y el retroceso al origen) quedan liberadas con la muerte del hombre; de tal manera, lo que surge como posibilidad inminente es la experiencia de dichas formas más allá del dominio de la figura del hombre: la nada, la muerte, el deseo, el cuerpo, lo impensado, lo no discursivo, el devenir, la impermanencia, el acontecimiento, lo no-dado, la inmanencia, etc.

Para Gilles Deleuze, la episteme clásica, o la formación histórica clásica occidental como él la denomina, se reconoce por su relación con el infinito, “las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de elevación al infinito”,¹⁵ En esta relación todo queda subsumido al infinito, de tal forma, el hombre y todos los demás seres y órdenes finitos se caracterizan por su intrínseca limitación. La formación histórica clásica, es decir, el conjunto de fuerzas propias al hombre y su relación con el infinito constituyen una forma-Dios. La transformación de la formación histórica clásica ocurrió cuando las fuerzas del hombre se relacionaron con otras fuerzas: las fuerzas de la finitud: la vida, el trabajo y el lenguaje, de donde surgieron las tres ciencias modernas de la finitud: la biología, la economía y la lingüística. La finitud sustituyó a la infinitud en la cultura occidental. El hombre encontró la finitud, primero, fuera de sí, para en un segundo momento verse él mismo como un ser finito: “cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud procedentes del afuera, entonces, y sólo entonces, el conjunto de las fuerzas compone la forma-Hombre”.¹⁶

Ahora bien, toda formación histórica, afirma Deleuze, es temporal. La forma-Hombre tomó el lugar de la forma-Dios, pero su agotamiento anuncia ya su pronta desaparición; efectivamente, si Dios no está presente en el escenario del mundo el hombre no encuentra ninguna garantía para asumir una identidad; la finitud, por otra parte, introduce en el hombre la muerte, su ser mortal; finalmente, la existencia del hombre es una existencia precaria que se sostiene penosamente entre lo real plural y complejo: la organización de la vida, la diversidad de lenguas y los modos de producción. Nada puede detener la muerte de la forma-Hombre y no hay razón para lamentarnos por ello: “en efecto, ¿ha sido buena esa forma? ¿Ha sabido enriquecer o incluso preservar las fuerzas en el hombre, la fuerza de vivir, la fuerza de hablar, la fuerza de trabajar? ¿Ha servido para evitar que los hombres existentes tengan una muerte violenta?”.¹⁷

¿Qué nuevas fuerzas esperan al hombre para entrar en relaciones con él? ¿Qué nueva forma vendrá a sustituir a Dios y al Hombre? Tales fuerzas no proceden del Infinito ni de lo Finito sino, sostiene Deleuze, de lo *Finito-Ilimitado*: la combinación y liberación de los componentes finitos: “el hombre tiende a liberar en él la vida, el trabajo y el lenguaje...el hombre cargado incluso de animales... Es el hombre cargado de rocas o de lo inorgánico... Es el hombre cargado del ser del lenguaje...”.¹⁸

¿En qué consiste la destrucción del discurso antropológico, o antropologista, Y la consiguiente renovación del pensamiento, la realidad y la acción humana? Ensayando una posible respuesta tenemos lo siguiente: primero, la analítica de la finitud deviene metafísica, no de lo infinito sino metafísica de lo finito, del devenir, de la inmanencia, Segundo, es imposible pretender reducir el discurso del hombre a una verdad positiva; aunque él no lo quiera, aunque asuma la posibilidad como indeseable, el discurso de lo posible, de lo no dado, se le presenta como algo intrínseco a su condición.

Tercero, lo incierto, lo indeterminado, lo impensado, quedan como lugares propicios para un pensamiento que se rebela a quedar sometido por lo dado; se ve permanentemente lanzado a la región de lo impensado, o tal vez de lo que no desea pensar porque no encuentra positividad en un pensamiento tal. Cuarto, con la desarticulación de la Antropología de lo

finito se inaugura, no la impotencia del pensamiento, ni una metafísica negativa sino un pensamiento distinto: su objeto ya no es sustancial, determinado, fijo, absoluto, idéntico, sino insustancial, indeterminado, procesual.

A continuación ensayamos, sólo ensayamos, con la posibilidad de un pensamiento liberado de la figura del Hombre y de la metafísica del infinito, de Dios y de su asesino.

2. Una metafísica de lo incorporeal

En el brevísimo pero apasionado texto de Foucault *Theatrum Philosophicum*,¹⁹ el filósofo francés escribe sobre dos libros de otro de los filósofos franceses con mayor influencia durante la segunda mitad del siglo XX, Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición*²⁰ y *Lógica del sentido*.²¹ Para Foucault, la filosofía de Deleuze, al igual que la de muchos otros filósofos a través de la historia de la filosofía, tiene como objetivo principal invertir al platonismo. Ahora bien, la singularidad de Deleuze, de su *platonismo invertido*, consiste no en transformar la apariencia, el no-ser platónico, en una especie de esencia, como tampoco pretende restituir los derechos perdidos de la Idea trascendente; lo que Deleuze hace es liberar al *Acontecimiento*: “sumergiendo la apariencia, rompiendo sus noviazgos con la esencia, entrará el acontecimiento; expulsando la pesadez de la materia, entrará lo incorporeal; rompiendo el círculo que imita la eternidad, la insistencia intemporal; purificándose de todas las mezclas de la pureza, la singularidad impenetrable; ayudando a la falsedad de la falsa apariencia, la apariencia misma del simulacro”.²² El Acontecimiento, lo Incorporeal, lo Intemporal, la Singularidad, el Simulacro, se convierten en la obra deleuziana en desarrollos constantes, Deleuze deja sin razón de ser la dicotomía paradigmática que se ha mantenido como un horizonte vigilante y normativo del pensamiento occidental: la Idea o la Apariencia, el Ser o el No-ser. Deleuze, afirma Foucault, desplaza al platonismo, lo transforma, constituye un *paraplatonismo*, un pensamiento que se ejerce junto al de Platón, pero al cual le quita su corona, su presunta autoridad y

poder sobre la realidad y el pensamiento, La inversión deleuziana del platonismo significa: “inclinado a tener más piedad por lo real, por el mundo y por el tiempo”,²³

Ni materia bruta ni Idea inaccesible e indiferente. La tarea del pensamiento deleuziano es por lo *impalpable*, un pensamiento o una *filosofía del fantasma*. El fantasma, lo impalpable, no son ni una percepción ni una imagen sino aquello que está en el orden, afirma Foucault, de *la materialidad incorporal* de Deleuze. El fantasma no posee una verdad, un sentido, detrás de sí, una verdad que lo sustente y de la cual sea signo; lo incorporal no posee una forma estable, un núcleo sólido al cual se le pueda referir para tener o reclamar al menos “una esencia”, El fantasma, lo incorporal, lo impalpable, están pegados a los cuerpos, se crean y desarrollan en el límite de éstos, en sus superficies y fuera de ellas, relacionándose entre sí. Más allá de la dicotomía y el dilema de verdadero o falso, ser o no-ser, el fantasma, lo fantasmal, dice Foucault, es un *extra-ser*.

Para Foucault, la filosofía del fantasma debe verse como una metafísica, no como un pensamiento del Ser ni como una denuncia del olvido del Ser sino como una *metafísica del extra-ser*: “Física: discurso sobre la estructura ideal de los cuerpos, de las mezclas, de las reacciones, de los mecanismos de lo interior y de lo exterior; metafísica: discurso acerca de la materialidad de los incorporales -de los fantasmas, de los ídolos y de los simulacros”.²⁴ La metafísica ha estado atrapada en la historia de la filosofía por la ilusión; en efecto, dice Foucault, ha estado atemorizada innecesariamente por el simulacro, la apariencia, el no-ser, la copia; sin embargo, la metafísica no es una ilusión más que cuando la ilusión misma se hace una metafísica, por tanto, lo que Deleuze hace es “desilusionar” los fantasmas, los incorporales, los simulacros, Lo que resulta de esta desilusión es *una metafísica desilusionada*, es decir, una metafísica liberada, alegre, superficial: “no lleva consigo, a su pesar, una metafísica vergonzosa; conduce a una metafísica; una metafísica liberada tanto de la profundidad originaria como del ente supremo, pero capaz de pensar el fantasma fuera de todo modelo y en el juego de las superficies; una metafísica en que no se trata de lo Uno Bueno, sino de la ausencia de Dios, y de los juegos epidérmicos de la perversidad”.²⁵ Metafísica atea y transgresora,

filosofía del simulacro, de lo no-original, de la no-representación, de la no-imitación, de la no-fidelidad; un pensamiento, afirma Foucault, que crea una *fantasmofísica*. Se trata de un pensamiento que no pretende poseer el acceso a la realidad esencial y absoluta, pero que tampoco se regodea en una “debilidad” impotente.

Todo acontecimiento, todo devenir, tiene que ser pensado metafísicamente; no se trata de una metafísica sustancialista y fundamentadora, ni de una metafísica organizadora y rectora, trascendente y casualista. Es una metafísica del efecto, del puro efecto como resultado de la relación de los cuerpos, con los cuales, no obstante, no se identifica; se trata de un acontecimiento-efecto que sobrevuela los estados de cosas; es un efecto que una vez creado pierde su dependencia causal deviniendo metafísico: “imaginemos una causalidad acodada; los cuerpos, al chocar, al mezclarse, al sufrir, causan en su superficie acontecimientos que no tienen espesor, ni mezcla, ni pasión, y ya no pueden ser por tanto causas: forman entre sí otra trama en la que las uniones manifiestan una cuasifísica de los incorporales, señalan una metafísica”.²⁶ Se trata de una incorporalidad — es necesario tenerlo presente— de lo real; la metafísica del acontecimiento no es una metafísica impotente, ignorar al acontecimiento es condenarse al sin sentido y a la muerte porque en él se expresa lo real.

Para Foucault, son tres condiciones las que en el presente se pueden distinguir que han impedido pensar el acontecimiento: el mundo, el yo y Dios. Con la primera, el acontecimiento queda sofocado al estado de cosas material; con la segunda, el acontecimiento queda reducido a una posibilidad propia y exclusiva de la conciencia; con la tercera, el acontecimiento queda incluido en un orden preestablecido. Pensar el acontecimiento, es decir, poder volver a pensar, sólo es posible más allá de tales condiciones, de tales dispositivos; se trata de un pensamiento más allá del sujeto y del objeto, un pensamiento-acontecimiento, un pensamiento-fantasma, una realidad-acontecimiento, una realidad-fantasma: “el acontecimiento (asimilado en el concepto, del que en vano se intentaba más tarde sonsacarlo bajo las formas del hecho, verificando una proposición, de lo vivido, modalidad del sujeto, de lo concreto, contenido empírico de la historia), y el fantasma (reducido en nombre de lo real y colocado en el

extremo final, hacia el polo patológico de una secuencia normativa: percepción-imagen-recuerdo-ilusión). Después de todo, en este siglo veinte, ¿existe algo por pensar más importante que el acontecimiento y el fantasma?".²⁷ ¿En qué sentido el acontecimiento nos abre la posibilidad de pensar la realidad natural y humana de manera distinta? ¿Es posible pensar sin caer en la mera negación de lo absoluto?

3. El Acontecimiento

¿Qué es un Acontecimiento? Para Deleuze,²⁸ el acontecimiento es un Efecto creado como consecuencia de la intrarrelación e interrelación en y de los cuerpos; ahora bien, el acontecimiento como efecto de la dinámica de los cuerpos no se identifica con éstos; el acontecimiento se efectúa en los estados de Cosas pero su relación con ellos no es de dependencia causal sino de *sobrevuelo*. De esta definición general se derivan una serie de características. A continuación presentamos brevemente algunas de las más relevantes: Primera, *la relación del pensamiento con el acontecimiento*: el acontecimiento se convierte en el objeto del pensamiento filosófico expresado en la creación de conceptos; en otras palabras, pensar un acontecimiento es crear un concepto; el acontecimiento y el concepto se identifican en el pensamiento filosófico. Segunda: *la relación del acontecimiento con el estado de cosas*: pensar el acontecimiento ligado materialmente a un estado de cosas determinado es convertirlo y reducirlo a una cuestión de hecho, a una relación causal atrapada en un tiempo y en un espacio; pensar el acontecimiento sobrevolando un estado de cosas es pensarlo como un concepto intemporal que se mantiene presente virtualmente: "Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto".²⁹ Un acontecimiento puede reefectuarse en un estado de cosas (aunque dicha efectuación siempre es precaria y limitada) o puede mantenerse como un concepto en el pensamiento: "el concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con los estados de cosas en que se efectúa...El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la

cosa. El acontecimiento puro, una hecceidad, una entidad: el acontecimiento de otro, el acontecimiento del rostro...”³⁰

Tercera: *el acontecimiento no es una esencia ni una sustancia*: como ya señalamos en el apartado anterior, la metafísica deleuziana no es una metafísica de la esencia sino del simulacro; ciertamente, Deleuze no propone un nuevo positivismo, una analítica de la finitud agotada e impotente, ni siquiera propone una escatología, es decir, un discurso que anuncie, que devele, que profetice una nueva realidad para el ser del hombre. El acontecimiento está desligado de la causalidad fáctica lo mismo que de una realidad teleológica; el acontecimiento es lo real no dado cuya realización puede perderse.

Cuarta: *el acontecimiento no se puede juzgar positiva o negativamente por sus efectuaciones en los estados de Cosas*: el acontecimiento es la realidad más cercana y la más alejada para el hombre; si se le quiere atrapar sólo en el plano empírico, se escapa, se pierde o se presenta sólo con una apariencia irreconocible: el amor, pero también el odio, es un acontecimiento-concepto que las más de las veces nos decepciona cuando lo apresamos, o pretendemos apresarlo, en un estado de cosas; siempre permanece intacto, puro, a pesar de todos nuestros afanes, a pesar de sus gozosas o lamentables efectuaciones empíricas.

Quinta: *el acontecimiento es autorreferencial*: la referencia con la cual podríamos delimitar el acontecimiento no nos lo entrega. ¿Dónde buscamos y podemos encontrar la justicia? ¿En qué estado de cosas se efectúa e identifica como una realidad dada? ¿Según qué discurso y conjunto de proposiciones podemos deducir o inferir el acontecimiento-concepto?: “El concepto no constituye en modo alguno una proposición, no es preposicional, y la proposición nunca es una intensión. Las proposiciones se definen por su referencia, y la referencia nada tiene que ver con el Acontecimiento, sino con una relación con el estado de cosas o de cuerpos, así como con las condiciones de esta relación”.³¹

Sexta: *el acontecimiento puede y debe crearse, recrearse, liberarse, develarse*: el carácter autorreferencial del concepto no significa para Deleuze renunciar a la posibilidad de pensar, concebir, crear, acontecimientos nuevos, acontecimientos por venir; acontecimientos a los cuales no se les piensa

atrapados en un estado de cosas cerrado y fijo; aún más, el filósofo, piensa Deleuze, tiene como una de sus fundamentales tareas liberar el acontecimiento, abrirlo al pensamiento y a la práctica: “deslindar siempre un acontecimiento de las cosas y de los seres es la tarea de la filosofía cuando crea conceptos, entidades. Establecer el acontecimiento nuevo de las cosas y de los seres, darles siempre un acontecimiento nuevo: el espacio, el tiempo, la materia, el pensamiento, lo posible como acontecimientos”.³² Puede comprenderse por la cita anterior por qué Deleuze afirma que a él nunca le interesó la presunta muerte de la filosofía o la crisis de la metafísica; el pensamiento muere sólo cuando identificamos sus creaciones con los estados de cosas, el concepto se vuelve impotente e inútil sólo cuando no es concepto, es decir, cuando pretende convertirse en una especie de proposición empírica. Una filosofía, dice Deleuze, la grandeza de una filosofía, radica en los acontecimientos que los conceptos que crea son capaces de provocarnos o los que nosotros mismos somos capaces de extraer de sus conceptos, sin siquiera tener que ser filósofos.

Séptima: *el acontecimiento es prefilosófico y postfilosófico, sobrevuela al filósofo y a la filosofía, es prerracional o suprarracional, inconsciente o supraconsciente*. los acontecimientos siempre tienen una realidad previa respecto a los conceptos filosóficos (¿Cuántos acontecimientos carecen de concepto?). La filosofía mantiene una constante relación, compleja relación, con lo prefilosófico de los acontecimientos, pero también con lo que de prefilosófico hay en cada filósofo y en cada filosofía; finalmente, la filosofía también desarrolla una riesgosa relación con la cotidiana indiferencia que provoca el pensamiento filosófico en la sociedad contemporánea. La filosofía se nutre, se sustenta en algo fundamental que no es la filosofía misma, que no es controlable ni racionalizable: “precisamente porque el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos”.³³ Siempre será más tranquilizador suponer que los conceptos filosóficos siempre están referidos a estados de cosas más o menos determinados y determinables, suponer

que el filósofo lo único que hace es “interpretar”, es decir, desocultar, develar, sacar a la luz, lo que más o menos ya está presente, lo que más o menos “ya sabemos todos”.

Octava: *el acontecimiento no refleja una realidad trascendente y predeterminada*: solamente porque el filósofo no puede recurrir a una realidad esencialista y trascendente -preestablecida, predeterminada, normativa-, a la que buscaría reflejar y en la cual encontraría la plena y absoluta garantía de sus conceptos, es que tiene que provocar la relación con la inmanencia, llegando a la intranquilidad, la incomodidad, la desesperación. La filosofía, de tal forma, o la metafísica del acontecimiento, sólo puede ser una filosofía del desasosiego, un pensamiento no acabado, no prefigurado; la filosofía es una actividad riesgosa porque no se contenta con reflejar una realidad que presumiblemente está dada en sus fundamentos y movimiento teleológico.

Novena: *el acontecimiento es inseparable del plano de inmanencia*: la filosofía es inmanente, “sustituye la genealogía por una geología”,³⁴ rompe con el plano trascendente que hace a la realidad humana siempre deudora, siempre dependiente, siempre copia, y hace del pensamiento un reflejo, una imagen. Deleuze concibe una *metafísica empirista* o un *empirismo metafísico* en tanto que el pensamiento filosófico sólo lo es tal en la inmanencia, en la dinámica de los cuerpos, en la fugacidad material de los acontecimientos.

Décima: *el acontecimiento no remite a un sujeto individual o histórico constituyente*: como empirismo, la metafísica del acontecimiento rompe con la referencia a una “vivencia del sujeto”: “el acontecimiento no remite la vivencia a un sujeto trascendente = Yo, sino que se refiere al sobrevuelo inmanente de un campo sin sujeto, el Otro no devuelve trascendencia a otro yo, sino que devuelve a cualquier otro yo a la inmanencia del campo sobrevolado. El empirismo sólo conoce acontecimientos y a Otros, con lo que resulta un gran creador de conceptos. Su fuerza empieza a partir del momento en que define el sujeto: un habitus, una costumbre, no más que una costumbre en un campo de inmanencia, la costumbre de decir Yo”.³⁵ Está pendiente todavía la creación del concepto para el aconteci-

miento que somos; el Yo es un mal concepto, o mejor, un no concepto que nos reduce a ser en una identidad sustancialista.

Décima primera: *el acontecimiento es devenir, encuentro con lo otro, con lo diferente*: la gran equivocación de la metafísica platónica fue concebir una realidad que le permitió escapar de lo permanentemente otro, de lo que permite el devenir de la realidad; Platón pretendió sujetar la realidad a una trascendencia que permitiera pensar lo Mismo, la Verdad, el Yo, el Modelo, lo Permanente; con esto la realidad se vació de su vitalidad y se vio reducida a una simple abstracción; sin embargo, lo real está en el devenir, en el ser-otro.

Décima segunda: *el acontecimiento es creación y autocreación no sujetos a una voluntad predeterminada*: a diferencia de la metafísica sustancialista, la metafísica del acontecimiento ignora toda voluntad de Verdad, pero también toda voluntad de Bondad y de Belleza; en oposición a la voluntad de Verdad, Bien y Belleza, la metafísica del acontecimiento, o simplemente la filosofía, que para Deleuze no puede ser más que pensar-crear acontecimientos-conceptos, es creación. El pensamiento es creación o no es nada. El pensamiento es creación porque no existe nada que pueda reflejar o representar. De tal modo, la metafísica del acontecimiento, el ejercicio del pensamiento, es una creación definida y marcada por la violencia que el pensamiento se impone a sí mismo, contra sus ilusiones de trascendencia; no es un pensamiento que ofrece un estado de paz ficticio sino que asume la intranquilidad Y el devenir como sus condiciones propias.

La trascendencia, paradójicamente, se enquistada en la inmanencia para detener su movimiento; la trascendencia existe como una falsa interioridad (el Yo, pero también el Mundo) que se asume como el reflejo de una realidad fundamentadora; sin embargo, la inmanencia tampoco es una interioridad satisfecha consigo misma; la inmanencia es lo que somos como permanentemente otros, lo más cercano y lo más lejano, lo que está en cualquier movimiento del pensamiento sin que a su vez pueda ser pensado: “es lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto. Un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, porque es un adentro más profundo que cualquier mundo interior: es la inmanencia, ‘la intimidad en tanto que Afuera, el exterior convertido en la intrusión

que sofoca y en la inversión de lo uno y lo otro”.³⁶ La metafísica del acontecimiento como realidad inmanente sólo puede ser una práctica, un ejercicio, una creación vital, una experimentación; lo contrario es la contemplación trascendente, la búsqueda del reflejo de la Verdad, el Bien y lo Bello: “lo que ni traza ni crea es desechado. Un modo de existencia es bueno, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente: nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida”.³⁷

Décima tercera: *el acontecimiento sirve a la vida biológica y sociocultural*: pensar y suscitar el acontecimiento sirve a la vida y al mundo. La vida y el mundo en sus formas humanas más íntimas: la vida y el mundo social y cultural. La metafísica del acontecimiento no fetichiza lo sociocultural, no lo sustancializa, no lo convierte en estados de cosas sino que lo piensa como lo que es: devenires que el pensamiento crea como conceptos. El concepto es la solución a los problemas de la vida y del mundo socioculturales; el concepto es resistencia contra la sustancialización de las fuerzas inmanentistas, es resistencia contra la anulación del pensamiento y la exclusión del acontecimiento; el concepto se crea como resultado de intuir lo Otro, el Devenir. En efecto, para Deleuze la relación de la filosofía con su Época histórica se da a partir de la Utopía, la filosofía deviene política y crítica de su época a través del pensamiento de la Utopía, mediante la relación del pensamiento con las fuerzas excluidas o sofocadas. La utopía es lo que nos sobrevuela y al mismo tiempo se encuentra aquí como acontecimiento, como devenir, como realidad virtual: “el concepto libera la inmanencia de todos los límites que el capital todavía le imponía (o que se imponía a sí misma bajo la forma del capital que se presentaba como algo trascendente)”.³⁸

Décima cuarta: *el acontecimiento es la condición de posibilidad para toda transformación de la historia*: pensar el acontecimiento nos enfrenta ante la posibilidad de devenir otros y que los otros devengan nuevas realidades. El pensamiento se convierte así en resistencia contra la muerte, la vulgaridad, la vileza, la exclusión, la servidumbre, la intolerancia, en breve, contra el presente. Pensar el acontecimiento es experimentar, es crear; experimentar consiste en pensar aquello que si bien no se identifica con lo

sociocultural, con la historia, no obstante los transforma: “hay dos maneras de considerar el acontecimiento, una que consiste en recorrer el acontecimiento, y en registrar su efectuación en la historia, su condicionamiento y su pudrimiento en la historia, y otra que consiste en recapitular el acontecimiento, en instalarse en él como en un devenir, en rejuvenecer y envejecer dentro de él a la vez, en pasar por todos sus componentes o singularidades. Puede que nadie cambie o parezca cambiar en la historia, pero todo cambia en el acontecimiento, y nosotros cambiamos en el acontecimiento”.³⁹

¿Qué diferencias existen entre las elaboraciones abstractas de la metafísica clásica y las creaciones conceptuales de la metafísica del acontecimiento? La metafísica clásica sujeta la historia y la vida sociocultural desde una construcción abstracta y paradigmática, pero también las reduce a una empiricidad sin dignidad ni importancia; de tal suerte, en el modelo de la metafísica sustancialista la realidad y la verdad siempre se encuentran en otra parte, en una trascendencia lejana pero normativa o en una realidad abstracta cercana pero indiferente. Por su parte, el acontecimiento evita convertir la historia y lo sociocultural en un conjunto de empiricidades brutas, densas, homogéneas, siempre presentes en lo mismo; el acontecimiento es el efecto de la historia, un efecto que no puede ser devorado, despedazado, aniquilado, traicionado por una relación de causalidad que le sirve de condición negativa; la causa material poco o nada puede contra el acontecimiento, en cambio éste puede hacer devenir a la historia. Evidentemente es necesario repensar lo que es la historia, escapar a la ilusión de una realidad que podemos reclamar todavía para satisfacer la voluntad de verdad y permanencia que nos ha dominado hasta hoy: “diagnosticar los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico, ‘médico de la civilización’ o inventor de nuevos modos de existencia inmanente...¿Qué devenires nos atraviesan hoy que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella?...”.⁴⁰

Por encima de los estados de cosas en que los acontecimientos pueden efectuarse, al filósofo le importan más, tiene en mayor estima, ama más

apasionadamente los acontecimientos y los conceptos que es capaz de pensar y crear. El filósofo ama el acontecimiento porque en él encuentra lo real y desea hacerse digno de él, digno del devenir que es el mundo y la vida: “lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nuevos espaciotiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos...La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa. Necesitamos al mismo tiempo creación y pueblo”,⁴¹

¿Nos encontramos ante una “metafísica negativa”, ante un nuevo intento por hacer la apología de la apariencia, del simulacro, de la contingencia? ¿El pensamiento deleuziano es impotente e inútil respecto de los conceptos de unidad sociocultural y de lo universal humano, dado su aparente enfangamiento con lo relativo y contingente? A continuación abordamos brevemente estas cuestiones.

4. Habermas y la metafísica negativa

Según Jürgen Habermas, existen cuatro motivos que definen al pensamiento moderno: 1. Se trata de un pensamiento postmetafísico; 2. El giro lingüístico; 3. El carácter situado de la razón; y 4. La primacía de la praxis sobre la teoría. Si bien estos cuatro motivos se encuentran interrelacionados y tienen que asumirse como una unidad o un frente común, aquí sólo prestaremos atención al primero de los motivos, el pensamiento postmetafísico. Lo que nos interesa mostrar es que lo que hemos presentado y desarrollado en este escrito como *la metafísica del acontecimiento* no es alcanzada por la concepción postmetafísica del filósofo alemán.

Ahora bien, es necesario que señalemos dos puntos que consideramos básicos para no caer en posiciones simplistas respecto al asunto que nos ocupa: primero, la filosofía del acontecimiento de Deleuze (que, por otra parte, no es el único caso en la filosofía del siglo XX cuya característica principal es pensar lo real desde la perspectiva del devenir, la impermanencia, el efecto, etc.) es un pensamiento metafísico de acuerdo

al sentido general del concepto de metafísica, es decir, el pensamiento de una realidad que no se agota, o reduce, o identifica, o sujeta, a la mera empiricidad, a las condiciones materiales visibles, presentes, objetivistas, dadas, de la existencia humana. En breve, no pensamos que la referencia a los procesos materiales humanos y naturales, supone de suyo, y no tiene por qué hacerlo, reducir el pensamiento a lo meramente dado, a las condiciones estables y controlables sino que más bien nos sitúa en el núcleo de lo que desde Heráclito ha sido una posibilidad para el pensamiento: el devenir, la impermanencia, lo abierto, etc. Segundo, lo que se juega en una concepción alternativa del pensamiento metafísico no es una mera cuestión teórico-académica sino que tiene implicaciones históricas, sociales y culturales importantes; en efecto, la afirmación creativa del pensamiento, la liberación de las condiciones negativas que sujetan los acontecimientos, los devenires de las personas, los grupos, las comunidades humanas, depende en gran medida del valor y la práctica cultural de la concepción del pensamiento que se asuma y ejerza. La vida histórica occidental evidencia la materialización de lo que Deleuze llama “la imagen del pensamiento” en la creación y en las relaciones sociales y culturales.

Retomamos a Habermas. El filósofo alemán considera al pensamiento postmetafísico como la superación de la concepción absolutista de la teoría; esta concepción pretendía determinar la esencia de la realidad humana y natural mediante los poderes ilimitados que le atribuía a la teoría. Para Habermas, la ciencia y la razón procedimental que define su método toman la estafeta de una teoría nueva, es decir, una teoría que permanentemente se atiene a procedimientos preestablecidos para decidir sobre la verdad o la falsedad de sus juicios. No obstante, Habermas considera oscura la posición que la filosofía posthegeliana, la filosofía crítica del pensamiento metafísico que se ha desarrollado desde el siglo XIX, mantiene ante la metafísica: “unívoca fue durante mucho tiempo la postura del positivismo y de sus seguidores; el positivismo había desenmascarado los problemas de la metafísica como algo sin sentido, como problemas que podían dejarse de lado como algo sin objeto. Mas en esta furia antimetafísica delatábase la inaclorada intención científicista de elevar a absoluto las ciencias experimentales. Ambivalentes habían sido desde el

principio los esfuerzos de Nietzsche por superar la metafísica. La destrucción por Heidegger de la historia de la metafísica y la crítica ideológica de Adorno a las formas modernas de filosofía primera encubierta tenían por meta una metafísica negativa, un circunscribir negativamente aquello que la metafísica había tenido siempre en mientes y había errado siempre”.⁴² De tal modo, de la filosofía posthegeliana surgieron dos posiciones igualmente inconsistentes: el cientificismo que colocó a la ciencias experimentales en un trono absoluto y la metafísica negativa que afirmó lo que la metafísica clásica había marginado: el devenir, lo no sistémico.

Por otra parte, del negativismo antimetafísico, de su posición ambivalente, se gesta, según Habermas, “una renovación de la metafísica clásica” que tiene a Kant como su referente problemático: una metafísica postkantiana o una metafísica a-kantiana, precrítica. El retorno de la metafísica que advierte Habermas lo caracteriza como un conjunto de “imágenes cerradas del mundo” compuestas de elementos fragmentarios de teorías científicas, es decir, la utilización ilegítima, científica y epistemológicamente, de teorías y enunciados científicos para elaborar concepciones metafísicas del mundo.

Como es sabido, Habermas concibe al pensamiento metafísico clásico según algunos aspectos básicos: a) Es un pensamiento identitario; se trata de un pensamiento que reduce la multiplicidad a una unidad abstracta, lo particular es concebido como parte de una totalidad cerrada. b) Es un pensamiento idealista; el orden de los fenómenos se atiene a un orden ideal y universal, necesario y supratemporal. c) Asume una filosofía de la conciencia; las esencias ideales como categorías de la razón son remitidas a su vez a una subjetividad constituyente de carácter histórico-natural. d) Se afirma según un concepto fuerte de teoría; más allá de la actitud natural la teoría metafísica pretende ofrecer la posibilidad de alcanzar la esencia de la realidad. Según Habermas, el pensamiento metafísico clásico permaneció vigente y vivo hasta Hegel; después del autor de la *Fenomenología del espíritu*, los retornos a posiciones metafísicas fueron considerados como actitudes reaccionarias. La filosofía, afirma Habermas, una vez que perdió su tradicional poder teórico garantizado por el pensa-

miento metafísico, quedó desorientada en medio de las ciencias naturales, las ciencias formales y las ciencias humanas; ante éstas, la filosofía buscó constituir un objeto y un método propios que garantizaran mínimamente un espacio autónomo. Históricamente se presentó a la filosofía posthegeliana una alternativa, una alternativa suicida: huir “hacia lo irracional”, buscar de nueva cuenta la referencia a la Totalidad: “y así presentóse como iluminación de la existencia y fe filosófica (Jaspers), como mito que sirve de complemento a las ciencias (Kolakowski), como pensar místico del ser (Heidegger), como tratamiento terapéutico del lenguaje (Wittgenstein), como actividad deconstructiva (Derrida) o como dialéctica negativa”.⁴³ La razón metafísica podía estar equivocada pero guardaba la suficiente consistencia formal, la necesaria inteligibilidad para calificarse de racional. Ante la racionalidad científico-técnica la razón metafísica se descubrió insuficiente, incompleta, errada, incapaz de dar cuenta de sí misma. La filosofía posthegeliana que se negó a participar en el triunfo de la nueva racionalidad se vio condenada al sin sentido, al anacronismo, a la inteligibilidad, a la irracionalidad.

El antiguo carácter extraordinario o extracotidiano de la filosofía tradicional, con tintes metafísicos, se ha perdido desde el siglo XIX con el fin del pensamiento metafísico; lo extraordinario puede ahora buscarse tal vez en el arte. Sin embargo, la cotidianidad profanada, sostiene Habermas, no ha perdido por completo su capacidad para ser perturbada y subvertida por lo extracotidiano. La religión sigue siendo el enlace insustituible de lo cotidiano con lo extracotidiano; por su parte, la filosofía se muestra incapaz de expresar los contenidos extracotidianos propios a la religión o, en todo caso, su incapacidad ha radicado en que cuando ha pretendido hacerlo cae en el sin sentido que no alcanza a reconocer como tal.

La metafísica clásica tuvo desde su origen más remoto entre los griegos la pretensión de reducir la diversidad a la unidad, buscó identificar el todo al uno. Para Habermas, el problema de la diversidad y la unidad se ha reactualizado; en efecto, han surgido posiciones que lamentan la pérdida de la unidad —sea la unidad de hombre y naturaleza, o la unidad de hombre y Dios, o la unidad en la vida social y cultural o, finalmente, la

unidad universal de todos los hombres— y buscan retornar a posiciones metafísicas prekantianas o elaborar metafísicas postkantianas; pero también han aparecido posturas que protestan contra toda presunta unidad que sofoca la pluralidad; estas últimas pretenden afirmar lo no-idéntico, lo no-integrado, lo heterogéneo, lo contradictorio, lo efímero, a la vez que buscan la desacreditación de todo principio metafísico. Sin embargo, esto no obsta, sostiene Habermas, para que la defensa de la pluralidad se alíe a una unidad propuesta por una autodeclarada metafísica renovada o por una crítica de la metafísica que únicamente se convierte en una metafísica negativa. Como sabemos, en medio de este escenario en discordia Habermas decidió desde hace tiempo caminar por las sendas de un humanismo de tradición kantiana, sostenido en una razón escéptica y postmetafísica, pero, dice el filósofo alemán, no derrotista ni irracional.

Una vertiente de la dualidad unidad-diversidad de gran importancia, cuya resolución metafísica por el pensamiento clásico entró en crisis con la Modernidad, se plantea y resuelve en la vida social y cultural. En efecto, la concepción pluralista de la sociedad humana dominante en el pensamiento contemporáneo se ha visto enfrentada a la necesidad de concebida desde una nueva unidad (no abstracta, no predeterminada, no metafísica); ahora bien, ¿qué clase de unidad puede concebirse para el pluralismo sociocultural? Para Habermas, sólo recurriendo a una “teoría de la intersubjetividad”, es decir, afirmando un pensamiento más allá de la filosofía del sujeto o de la conciencia, que permita elaborar o reelaborar el concepto de una “conciencia social global”: “tampoco la sociedad descentrada tiene que prescindir del punto de referencia que representa esa unidad proyectada de una voluntad común formada intersubjetivamente...Señaliza el significado práctico que en definitiva también tienen las metamorfosis del pensamiento metafísico referido a la unidad y la controversia en torno al contextualismo”.⁴⁴ Desafortunadamente no podemos presentar aquí la interpretación y utilización que hace Habermas de las implicaciones de esta idea desde el punto de vista de su teoría de la acción comunicativa; sólo señalaremos que, disuelta la concepción metafísica de la unidad y del todo, para Habermas la única manera de repensar la unidad social es recurriendo a los conceptos del mundo

de la vida, a la filosofía del lenguaje y a la interacción lingüística para recuperar un sentido no absoluto de la unidad. Ni metafísica identitaria ni metafísica negativa: “la razón comunicativa no puede escapar a la negación determinada del lenguaje —discursiva como es ésta siempre—; por eso tiene que renunciar a los paradójicos enunciados de la metafísica negativa: que el Todo es lo no-verdadero, que todo es contingente, que no existe en absoluto consuelo alguno”.⁴⁵ ¿Cómo queda la metafísica del acontecimiento, el pensamiento del devenir ante este escenario postmetafísico de Habermas?

5. La cultura como acontecimiento

Para introducir este último apartado presentamos a continuación, apoyándonos en Gustavo Bueno, la caracterización básica de la concepción metafísica clásica de cultura. Inmediatamente después hacemos el desglose general de la concepción de la cultura desde la metafísica o el pensamiento del acontecimiento.

La concepción de cultura dominante en la época moderna la podemos resumir en sus rasgos generales en lo que el filósofo español Gustavo Bueno denomina “El mito de la cultura”. Efectivamente, se trata de un concepto metafísico de cultura según la idea clásica: sustancialista, sistémico, objetivista, fundamentador, sustentador, normativo, en breve, la idea de cultura está dominada por la imagen teológica del Reino, el Reino del Espíritu, el Reino del Hombre: “Es esta idea metafísica de la cultura la que consideramos como la modulación más representativa, aunque no la única del ‘mito de la cultura’”.⁴⁶

Según el filósofo español, el concepto de cultura metafísico supone dos líneas generales de generación y justificación: la ontológica, la idea de cultura como inseparable de un pensamiento sobre el hombre y la naturaleza; y la gnoseológica, la cultura como objeto de estudio. Ambas líneas quedan cristalizadas en tres tareas específicas: objetivar las obras culturales y dissociadas de sus creadores; totalizar la diversidad cultural en una unidad sustantiva; finalmente, oponer la cultura a la naturaleza.

La cultura como objeto, la cultura como totalidad sistémica, la cultura como diferente de la naturaleza.

La idea precursora del concepto moderno de cultura, sostiene Bueno, es la idea de Gracia dominante durante la Edad Media y más allá de ella. El “Reino de la Cultura” constituye la secularización del “Reino de la Gracia”, la disolución de la concepción teológica en la sociedad occidental y su sustitución por un mundo espiritual sin Dios. Otro elemento del proceso de secularización de la vida humana a tomar en cuenta para comprender la aparición de aquel concepto es la gestación y constitución de la idea de Nación, la consolidación del Estado moderno. En resumen, tenemos que, por una parte, el reino de la cultura, como lo fue el reino de la Gracia medieval, “santifica” la existencia social del hombre; representa una fuerza medicinal y edificante, una energía que eleva y justifica al hombre como individuo y como ser social e histórico. La cultura aparece como un conjunto de prótesis que ayudan al hombre en su esencial debilidad. Por otro lado, el espíritu santo, afirma Bueno, se transforma en el concepto moderno de cultura en el espíritu del pueblo, en la idea decisiva de Nación, de Estado Nacional, sustentado en una sola cultura, en un solo espíritu que excluye y margina toda diversidad y diferencia. La idea de cultura se funda en una ideología metafísica identitaria y sustancialista que cristaliza en una visión mítica y en una práctica de dominación socioeconómica: “la nación es el pueblo de Dios y su contenido se revela a través de la cultura nacional, expresión del espíritu del pueblo”.⁴⁷

Algunas de las consecuencias de esta concepción de cultura, todas ellas reactivas, son las siguientes: primera, la cultura aparece como un conjunto global y homogéneo de formas y manifestaciones objetivadas; segunda, la cultura permanece sustancializada en un sujeto individual que se cultiva y eleva en el espíritu y sus creaciones; tercera, se gesta un sujeto encarnado en el pueblo, en la Nación, en una identidad nacional que monopoliza la creación, el sentido, la finalidad y el consumo culturales. El individuo y la comunidad quedan atrapados en identidades sustantivas, espirituales, universalistas, unitarias y homogéneas que responden a mitificaciones predeterminadas. Tales identidades culturales tienen que conservarse libres de toda contaminación ajena, absolutamente

puras; en efecto, en las identidades culturales encarnan la esencia y fundamento del ser individual y colectivo, racial e histórico de “los hombres nacionales”: “Lo que se pretendería postular mediante el concepto ontológico de identidad cultural sería, en suma, el reconocimiento del proceso mediante el cual tendría lugar la identidad sustancial de un mismo pueblo que, en el curso continuo de sus generaciones, ha logrado mantener (o ‘reproducir’) la misma cultura (misma, en sentido sustancial y esencial) reconociéndose como el mismo pueblo a través precisamente de la invariancia histórica de su cultura, convertida en patrimonio o sustancia de la vida de ese pueblo”.⁴⁸

Cuarta, la idea moderna de cultura como espíritu del pueblo, de la nación, se convierte en una especie de droga que nos permite entrar en comunión con otros y con una realidad espiritual universal; es, afirma Bueno, el nuevo opio del pueblo. Dicho concepto de cultura atrapa a ésta en un espacio delimitado que pretende ser la condensación de los más elevados valores del espíritu de una sociedad en dos niveles: uno popular y el otro privilegiado. Quinta, la cultura así circunscrita, cultura nacional, universal, identitaria, deja de ser un medio de expresión y formación para convertirse en un fin en sí misma que se tiene y debe conservar a toda costa, como una forma de hacer prevalecer la Verdad, la Bondad, la Realidad, la Belleza de nuestra identidad individual y nacional; la cultura se convierte en una especie de fetiche, de realidad objetivada superior que presumiblemente eleva al hombre por encima de su vida cotidiana, carente de todo valor superior. El contraste tan común en las sociedades modernas entre esta realidad espiritual superior y la realidad cotidiana en donde prevalece la ausencia de valores, principios, fines, en donde la violencia, el crimen, la corrupción, el poder económico y político dominan, no se enfrenta, se elude.

Sexta, las culturas nacionales modernas han sufrido en el presente el embate de una cultura planetaria y global que reintroduce al hombre en un nuevo espacio de culto y reconversión: “el altar es ahora el escenario: la cultura selecta de nuestra época es, considerada desde un punto de vista planetario, sobre todo una cultura de escenario (el propio campo de fútbol sigue siendo también un escenario). En el escenario los actores

desempeñan el papel de sacerdotes ante el público de los nuevos templos, las salas de conciertos, las salas de teatro, las de rock, las de cine, y sobre todo la 'sala dispersa' por los cientos de millones de 'plateas' de las diversas ciudades, a saber, las casas particulares que, en lugar de una cruz tienen en su tejado una antena de televisión, y en las que la ceremonia del rezo del rosario en familia ha sido transformada, en virtud de una suerte de pseudomorfosis, en la ceremonia de ver la televisión en familia".⁴⁹ La cultura planetaria se convierte en el espacio de iniciación, consumo y conservación del Reino del Espíritu Universal Secular. El opio del pueblo sirve lo mismo a la masa que a la elite, ésta se vulgariza mediante los elementos de la identidad a que se acoge y defiende, a pesar de que éstos exijan mayor refinamiento. Ambas, la masa popular, y la elite, se mueven en el mismo plano de la cultura como fin, como objeto, como condición dada y absoluta. En el consumo de los bienes y modos culturales está ausente la experimentación, la creación, la recreación, la resistencia, lo alternativo, lo nuevo, el devenir. Los seres humanos existentes y el pensamiento quedan atrapados en estos dispositivos reproductores de lo mismo, a pesar de que constantemente ofrecen al mercado nuevos bienes culturales.

¿Cómo responde la metafísica o la filosofía del acontecimiento a esta concepción sustancialista de cultura?

Dado el poco espacio con que contamos para desarrollar como se debe el sentido cultural de las ideas de Deleuze, nos limitaremos a continuación, apoyándonos en algunas de las características definitorias del acontecimiento apuntadas en el tercer apartado, a su planteamiento panorámico desde la perspectiva cultural:

En primer lugar, pensar la cultura como acontecimiento significa no cosificarla, sustancializarla, a pesar de los estados de cosas en que se efectúa: valores, obras de arte, modos de vida, prácticas, instituciones, etc. Significa no reducirla, no obstante la dignidad que en tal propósito se encuentre, a una realidad espiritual humana acabada, intemporal por absoluta; mucho menos significa continuar reduciéndola a lo que la sociedad moderna la ha reducido: bienes, cuasimermercancías que se consumen,

que se dejan al alcance monetario de los usuarios en los espacios creados con ese fin. La cultura como acontecimiento es irreductible, sólo con una excepción: el acontecimiento mismo; el acontecimiento cultural desborda cualquiera de sus objetivaciones posibles mediante su inmanente capacidad para devenir otro.

En segundo lugar, la cultura como acontecimiento compromete ética y socialmente al individuo a pensada como tal, a advertir el acontecimiento cultural, a sacado a la luz, a provocado. El acontecimiento es inseparable del ejercicio del pensamiento que lo conceptualiza y de la vida humana que lo vive, que lo experimenta. La cultura es una experiencia siempre nueva, renovadora, distinta; el contacto con la vida cultural es de reactualización de su ser virtual. Lo contrario de vivir la cultura como acontecimiento es relacionarse con los estados de cosas hasta que éstos quedan completamente desgastados, agotados, vacíos, y con ellos también el hombre; pero el acontecimiento cultural siempre es sobrevuelo, es decir, vuelve permanentemente a revitalizar las cosas, los seres, las obras, las relaciones, las prácticas en que se efectúa: “Tomamos aquí, por tanto, la expresión ‘acontecimiento’ en su sentido de asistir a una experiencia, esto es, de ‘hacer’ una experiencia como algo que nos ocurre, que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. El acontecimiento es lo ‘grave’, lo que tiene una cierta gravedad, aquello que da qué pensar y rompe la continuidad del tiempo: un antes y un después. Obliga —llama— a la reflexión atenta. Los acontecimientos nos obligan a ‘hacer una experiencia’ en el sentido de padecerla, de sufrirla, de ser alcanzados por algo que no nos deja impasibles, ni en el pensar ni en el actuar”.⁵⁰

De tal modo, la experiencia del acontecimiento cultural siempre requiere que el individuo y la comunidad puedan devenir otros en él y con él; si no se reactualiza en una experimentación siempre nueva, lo que nos queda son palabras vacías, símbolos inmóviles, prácticas sin sentido, valores que han muerto hace mucho tiempo, estéticas que ya no nos hacen sentir o percibir nada. La libertad como un valor cultural sólo tiene sentido como acontecimiento; efectivamente, la libertad no es algo dado y externo, más bien es una *puesta en acto*, un siendo libres; ningún cuerpo político-jurídico, ningún discurso filosófico, nos hacen libres sino en cuanto

la libertad se convierte en un proceso que somos capaces de encarnar, que nos arrastra a ser ella; ningún fracaso fáctico puede afectarla, ningún estado de cosas puede destruirla.

La educación, el aprendizaje, es un acontecimiento; en efecto, el aprendizaje es lo que nos ocurre, lo que nos sucede, lo que nos envuelve como un proceso, pero también es lo que nos transforma, lo que nos hace introducirnos en una experiencia nueva que nos hace devenir otros; el acontecimiento educativo es, por tanto, una revelación de lo que no somos o de lo que podemos ser; la educación como acontecimiento es precisamente lo que nos permite crear en nosotros una apertura hacia lo otro, hacia los otros. El acontecimiento educativo no es confirmación de lo ya sabido, no es acumulación, no es constitución en nosotros de una identidad autosatisfecha; la experiencia del aprender subvierte al mundo y nos subvierte a nosotros: “en el sentido más abierto posible de la expresión, por tanto, hacer una experiencia equivale a experiencia de transformación. Se trata de un viaje de formación. Algo así como un pasaje que se expresa en una búsqueda, en un trayecto o en un ir en busca de lo desconocido”.⁵¹ Al acontecimiento cultural sólo puede “destruirlo” nuestra propia limitación para pensarlo, crearlo, vislumbrado, liberarlo, para diseñar las condiciones más adecuadas para su efectuada experimentación y para una nueva liberación-renovación-transformación.

En tercer lugar, si la cultura como acontecimiento sólo es sobrevuelo, efecto, proceso, no significa que el acontecimiento cultural pertenezca a una realidad trascendente. La cultura como acontecimiento es inmanente: lo más cercano, lo que ha encarnado en nuestra sensibilidad, lo que se manifiesta en nuestras prácticas, lo que configura nuestra racionalidad, nuestros valores, nuestro lenguaje y, al mismo tiempo, lo más ajeno, lo otro, la otredad que se ha hecho mismidad, que se revela en complejos procesos de subjetivación. Sólo cuando realmente somos capaces de actualizar el acontecimiento cultural es que éste deja de ser lo totalmente otro, lo “sin lugar”, lo “sin estado de cosas”, lo virtual, lo ideal. La inmanencia del acontecimiento cultural no deja lugar a la formación o a la sustancialización de un sujeto individual y social; el sujeto no es más que

un efecto secundario, añadido, una especie de no-acontecimiento de la cultura misma: un hábito, una costumbre.

Ni Foucault ni Deleuze se inscriben en lo que Habermas denomina la filosofía de la conciencia; no les interesa hacer retornar o reproducir un pensamiento de la forma-Dios, tampoco están dispuestos a reducir su experiencia y pensamiento del mundo a una cuestión de “hechos”, a meros “estados de cosas”, a presuntas identidades individuales, nacionales y universales dadas. La metafísica del acontecimiento no es una metafísica negativa, es decir, una metafísica de la apología de la apariencia, lo contingente, lo relativo. Habermas parece no comprender lo que se abre al pensamiento una vez que la crisis de la metafísica del infinito se hace irreversible; por otra parte, el filósofo alemán también puede ser acusado de “retornista” al insistir en la afirmación y defensa de las formas que constituyen al Hombre moderno, al sujeto que cae y recae en la identidad. La metafísica del acontecimiento no anula la posibilidad, como considera Habermas, de pensar la unidad de la sociedad, al contrario, plantea una unidad concreta: la unidad social es el concepto del acontecimiento que sobrevuela el conjunto de los integrantes de una sociedad. Lo universal humano es el concepto del acontecimiento que sobrevuela a todos los seres humanos en sus devenires individuales y colectivos. Ambos son devenires no dados, virtuales, ideales, es decir, la unidad y la universalidad tienen como condición de posibilidad una praxis creativa permanente. Pero, ¿no pasa lo mismo con todos los conceptos que desde la filosofía de la cultura contemporánea han salido a la discusión desde mediados del siglo pasado: tolerancia, solidaridad, respeto, pluralismo, diferencia, etc.?

En cuarto lugar, el acontecimiento cultural es devenir, encuentro con lo otro, con lo nuevo, lo desconocido, lo diferente; la cultura es creación y autocreación que no está sujeta a una voluntad predeterminada de Verdad, Bondad y Belleza. En la creación y el devenir culturales somos, pero nuestro ser jamás deja de ser devenir más que cuando la cultura se convierte en un fin y deja de ser una expresión, una manifestación; cuando el acontecimiento cultural queda sustancializado, convertido en una presencia dada, la vida de la cultura y la del pensamiento queda bloqueada, incapaz de resistir, incapaz de devenir y crear. Para Deleuze, la sociedad

contemporánea ha llevado a un límite insoportable la realidad social y cultural: “sucede igualmente que a veces experimentamos la vergüenza de ser hombres en circunstancias ridículas: ante un pensamiento demasiado vulgar, un programa de variedades, el discurso de un ministro o las declaraciones de los ‘vividores’ (...) Lo que nos avergüenza es no tener ningún medio seguro para preservar, y a fortiori para liberar los devenires, incluso en nosotros mismos”.⁵² El Reino de la Cultura y el Mercado Mundial de Entretenimiento requieren de su contraparte social: la sociedad de control. Las instituciones disciplinarias modernas han entrado en crisis; lo que se ha venido gestando son otro tipo de instituciones, más abiertas y flexibles, extendidas en todo el campo social en el cual ejercen un sutil pero poderoso control: “Es posible que los más duros encierros lleguen a parecernos parte de un pasado feliz y benévolo frente a las formas de control en medios abiertos que se avecinan”.⁵³

La alternativa está en la posibilidad de concebir la realidad como acontecimiento, provocar el acontecimiento cultural, liberarlo de los dispositivos de control que bloquean su manifestación. Si la vida y la cultura son acontecimientos, debemos resistir a todo lo que busca reducirlos, contenerlos, mediatizarlos, excluirlos, sujetarlos a otra cosa: el axioma del Capital, el Reino del Espíritu Secular, la Globalización entrampada. Las fuerzas para resistir a un presente cada vez más destructivo y corrompido sólo pueden proceder de nuestra capacidad para devenir, para hacer explotar la realidad sustancializada, administrada, en una multiplicidad de acontecimientos, sólo ellos mismos capaces de autoorganizarse: “Nos hablan del futuro de Europa, de la necesidad de conciliar los sistemas bancarios, las empresas, las policías, los mercados interiores, los seguros, consensus, consensus..., pero, ¿y el devenir de la gente?..¿Qué quiere devenir la gente?..”.⁵⁴

Notas

1. Marco Arturo Toscano Medina, “Metafísica, postmetafísica y cultura” en *Devenires* No.4, Morelia, UMSNH y Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, Julio, 2001.

2. Pensamos por ejemplo en M. Heidegger y J. Habermas que, por motivos y objetivos distintos, trataron de hacer notar la mistificación del pensamiento nietzscheano.
3. Dicha forma de metafísica sería la forma tradicional dominante en la cultura occidental, cuyas notas definitorias más relevantes son: trascendente, absoluta, sustancialista, preexistente, paradigmática, unitaria, teleológica, identitaria, etc.
4. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Ed. Siglo XXI, 1994, p.166.
5. Dado el breve espacio con que contamos para desarrollar este y otros temas que aparecen en el presente ensayo, recomendamos la lectura de los capítulos IX y X de *Las palabras y las cosas*.
6. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, op. cit.*, p. 305.
7. *Ibid.*, p. 306.
8. *Ibid.*, p. 309.
9. *Ibid.*, p.311-312.
10. *Ibid.*, p.315-316.
11. *Ibid.*, p.323-324.
12. *Ibid.*, p.332.
13. *Ibid.*, p.332.
14. *Ibid.*, p.373.
15. Gilles Deleuze, *Foucault*, México, Paidós, 1987, p.160.
16. *Ibid.*, p.163.
17. *Ibid.*, p.167.
18. *Ibid.*, p.169-170.
19. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1999.
20. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar Universidad, 1988.
21. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
22. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum, op. cit.*, p. 10-11.
23. *Ibid.*, p. 11.
24. *Ibid.*, p. 14.
25. *Ibid.*, p. 14.
26. *Ibid.*, p. 17.
27. *Ibid.*, p. 26.
28. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001.
29. *Ibid.*, p. 27.
30. *Ibid.*, p. 26.
31. *Ibid.*, p. 28.
32. *Ibid.*, p. 37.
33. *Ibid.*, p. 46.
34. *Ibid.*, p. 48.
35. *Ibid.*, p. 51.
36. *Ibid.*, p. 62.

37. *Ibid.*, p. 76.
38. *Ibid.*, p. 102.
39. *Ibid.*, p. 113.
40. *Idem.*, p. 114.
41. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1999, p. 276.
42. Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, p. 38.
43. *Ibid.*, p. 48.
44. *Ibid.*, p. 182.
45. *Ibid.*, p. 186.
46. Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996, p. 49.
47. *Ibid.*, p. 135.
48. *Ibid.*, p. 163.
49. *Ibid.*, p. 217.
50. Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich, *La educación como acontecimiento ético*, Barcelona, Paidós, 2000, p.162.
51. *Ibid.*, p. 163.
52. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, *op. cit.*, p. 270.
53. *Ibid.*, p. 274.
54. *Ibid.*, pp. 242, 243.