

## Deleuze y la inversión del kantismo

Pablo Pachilla  
CONICET-UBA-Paris VIII

**Resumen:** En el presente trabajo nos proponemos indagar si en la obra del filósofo francés Gilles Deleuze existiría una “inversión del kantismo”, paralela a su más conocida inversión del platonismo. Para ello se propondrá, en primer lugar, leer en clave de inversión las operaciones realizadas por Deleuze en torno a la intensidad y la extensión, por un lado, y a la paradoja del sentido interno, por el otro. Luego, se analizará por qué Kant fue ya un gran inversor con respecto a la concepción tradicional del tiempo y de la ley, para a continuación desarrollar la concepción deleuziana del eterno retorno nietzscheano como una inversión simultánea de ambos aspectos. Por último, nos preguntaremos por el *tropos* de la inversión en cuestión acudiendo a los conceptos de humor e ironía.

**Palabras clave:** Deleuze; Kant; inversión; humor; ironía

**Abstract:** “Deleuze and the Inversion of Kantism”. In this paper we aim to look into French philosopher Gilles Deleuze’s work in order to see whether there is such a thing as a ‘reversal of Kantianism’, parallel to his more well-known reversal of Platonism. To this end, we will propose, firstly, to read in the key of reversal the movements made by Deleuze regarding intensity and extension, on the one hand, and the paradox of inner sense, on the other. Then, we will analyze why Kant had already accomplished two great reversals, regarding the classical conception of both time and law, and consequently, we will develop the Deleuzian conception of Nietzschean eternal return as a simultaneous reversal of both aspects. Finally, we will inquire about the *tropos* of the aforementioned reversal, calling on the concepts of humor and irony.

**Keywords:** Deleuze; Kant; reversal; humor; irony

*Renverser des idoles – j'appelle ainsi toute espèce d'idéal –  
c'est déjà bien plutôt mon affaire<sup>1</sup>*

## I. Introducción

La producción deleuziana de fines de los años sesenta está signada por un movimiento de inversión (*renversement*)<sup>2</sup>. En un célebre apéndice a *Lógica del sentido*, el autor plantea su tarea filosófica en línea con el imperativo nietzscheano de invertir el platonismo<sup>3</sup>. Esta operación consistirá en tumbar el esquema vertical modelos-copias (Ideas-cosas sensibles) a partir del concepto de simulacro, dando lugar a la horizontalidad de los entes preconizada bajo el lema scotista-spinoziano de la univocidad del ser. En el presente trabajo, tomaremos este gesto para preguntarnos sobre la posibilidad de leer en clave de inversión

---

<sup>1</sup> “Invertir los ídolos –llamo así a toda especie de ideal– es ya más bien mi asunto” (Nietzsche, F., *Ecce Homo*, citado en: Deleuze, G., *Nietzsche*, París: PUF, 1965, p. 50). Todas las traducciones de las obras de Deleuze utilizadas en este trabajo son de nuestra autoría.

<sup>2</sup> El término francés *renversement* puede traducirse en este contexto por *inversión*, pero también por *derrocamiento* o *vuelco*. La traducción al castellano de *Lógica del sentido* utiliza “inversión”, la de *Diferencia y repetición* traduce el verbo *renverser* por “derribar”, mientras que la de *Presentación de Sacher-Masoch* utiliza “destitución”. Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Morey, M. (trad.), Barcelona: Paidós, 2008, p. 255; *Diferencia y repetición*, Delpy, M. y H. Beccacece (trads.), Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 30; *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Agoff, I. (trad.), Buenos Aires: Amorrortu, 2001, p. 90. Los traductores y comentaristas de Deleuze en lengua inglesa suelen utilizar “overthrowing”, que toma el segundo sentido, o bien “overturning”, que abarca ambas acepciones. James Williams y Kieran Aarons utilizan la primera, mientras que Daniel Smith, Paul Patton o Mark Lester utilizan la segunda. Con respecto a la primera, cf. Williams, J., *Gilles Deleuze’s Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgo: Edinburgh University Press, 2013, p. 86, y Zourabichvili, F., *Deleuze, a Philosophy of the Event: Together with the Vocabulary of Deleuze*, Aarons, K. (trad.), Edinburgo: Edinburgh University Press, 2012, pp. 1-2, 19-20, 25, 36, 202. Con respecto a la segunda, cf., Smith, D., “The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism”, en: *Essays on Deleuze*, Edinburgo: Edinburgh University Press, 2012, pp. 3-26. Cf., asimismo, la traducción al inglés de *Différence et répétition*: “The eternal return says: whatever you will, will it in such a manner that you also will its eternal return. There is a ‘formalism’ here which overturns Kant on his own ground...” (Deleuze, G., *Difference and Repetition*, Patton, P. (trad.), Londres: Athlone Press, 1994, p. 7. O bien: “The simulacrum is not just a copy, but that which overturns all copies by also overturning the models: every thought becomes an aggression” (*Ibid.*, p. xx). Una excepción es la traducción al inglés de *Logique du sens*, que utiliza la expresión “to reverse”, a nuestro juicio la más adecuada. Cf. Deleuze, G., *The Logic of Sense*, Lester, M. y C. Stivale (trads.), Londres: Athlone Press, 1990, p. 253.

<sup>3</sup> Cf. Deleuze, G., *Logique du sens*, París: Les éditions de Minuit, 1969, p. 292.

la relación de Deleuze con el kantismo<sup>4</sup>. Si en la inversión del platonismo se tomaban como piedra de toque conceptos propios de la teoría platónica<sup>5</sup>, la inversión del kantismo también tomaría elementos internos al sistema crítico, pero otorgándoles dimensiones que hacen estallar el resto del sistema.

El lugar de Kant en la Modernidad es análogo al de Platón para el mundo antiguo. Se trata de filósofos fundantes de un nuevo plano de la representación, pero donde aún gruñe un fondo rebelde que puede volverse en su contra. No está todavía presente la estabilidad otorgada por Aristóteles o Hegel, quienes forjaron modelos acabados de la representación finita u orgánica e infinita u orgánica, respectivamente<sup>6</sup>. Es acaso la razón por la cual la relación de Deleuze con Platón o Kant sea mucho más ambigua. Relación de enemistad, en primer lugar, que entabla al mismo tiempo una extraña alianza o una conspiración secreta. Así como la inversión deleuziana del platonismo no descarta sino que desvía el sentido y la dirección de las Ideas y lo sensible, su inversión del kantismo no desecharía lo empírico y lo trascendental, sino que más bien los redistribuiría de un modo corrosivo para el propio sistema kantiano. Cabe

---

<sup>4</sup> En los últimos años, diversos comentadores han señalado la existencia de una inversión del kantismo en Deleuze. Sin embargo, ora no han argumentado explícitamente en qué consistiría tal inversión, ora la han determinado como una mera inversión del orden –de *Diferencia y repetición* con respecto a la *Crítica de la razón pura*–. Cf. Pardo, J.-L., *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia: Pre-textos, 2011, p. 81. En su apartado intitulado “Invertir el kantismo (sin abandonarse al spinozismo)” parece tratarse más de una divergencia filosófica que una inversión en sentido estricto. Además de Pardo, recientemente Gaspard Kœnig se ha referido a “una lectura invertida (*inversée*) de Kant” en *Diferencia y repetición*, pero determinando esta operación como una mera inversión del orden lógico, a saber, partir de lo incondicionado para llegar a lo condicionado –el clásico movimiento pos-kantiano, de Maimon a Hegel–, o bien partir de la Dialéctica trascendental –identificado con las Ideas diferenciales–, pasar por la Analítica –correspondiente segunda síntesis del tiempo–, y finalmente llegar a la Estética –equivalente a la primera síntesis del tiempo–. Cf. Kœnig, G., *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien. Une Politique anarcho-capitaliste*, Paris: Ellipses, 2013, p. 33. Dicho texto presenta no obstante varios problemas. Por ejemplo, Kœnig identifica las Ideas –objeto, según el autor, de la Dialéctica– con “lo virtual” sin más, mientras que este último concepto parece abarcar también, cuando menos, la segunda síntesis del tiempo –correspondiente, siempre según Kœnig, a la Estética: “The entire formal structure of *Difference and Repetition* is modelled after the *Critique of Pure Reason*, but only as it is seen from the point of view of the *Critique of Judgment*” (Hughes, J., *Deleuze’s Difference and Repetition. A Reader’s Guide*, Nueva York: Continuum, 2009, p. 3). Intentaremos plantear en este trabajo un sentido de la inversión de Kant que no sea ni simplemente ordinal, ni una mera divergencia o contraposición conceptual.

<sup>5</sup> “La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: inversión (*renversement*) del platonismo. Que esta inversión conserve mucho caracteres platónicos no es solo inevitable, sino deseable” (Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968, p. 82). Además del concepto de simulacro, Deleuze toma el método de la división platónica como prueba o selección de los pretendientes y utiliza “Ideas” con mayúscula –por mencionar otros elementos de la teoría platónica–.

<sup>6</sup> Para un desarrollo de los conceptos de representación orgánica y orgánica, cf. Deleuze, G., *Différence et répétition*, pp. 43-52, 61-71.

señalar por último que, al igual que en la inversión de la representación clásica, el concepto nietzscheano de eterno retorno constituirá para Deleuze una herramienta fundamental en la inversión de la representación moderna<sup>7</sup>.

## II. Deleuze como inversor de Kant

Puesto que en Kant hay una dualidad irreductible entre dos clases de formas, a saber, las del pensamiento y las de sensibilidad, habrá para cada una de ellas un eslabón débil de la cadena que Deleuze buscará hacer implotar. Se trata de la fisura del Yo para la forma del pensamiento y de la intensidad para la forma de la sensibilidad. Ambos elementos son internos a la teoría kantiana. Lo que Deleuze llama “fisura del Yo” (*fêlure du Je*) es lo que Kant llama “paradoja del sentido interno” en los §§6 y 24 de la *Crítica de la razón pura*: el yo solo puede pensarse a sí mismo bajo la forma del tiempo y, por tanto, como fenómeno<sup>8</sup>. Deleuze interpreta el puro orden del tiempo que esta nueva concepción kantiana implica como la distribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura. “Son la cesura, y el antes y el después que ella ordena de una vez por todas”, sostiene Deleuze, “los que constituyen la fisura del Yo (la cesura es exactamente el punto de nacimiento de la fisura)”<sup>9</sup>. Se produce así una división entre un yo empírico –*Moi* en la recepción deleuziana– que recibe sobre sí las determinaciones del pensar, y una actividad pensante de un yo trascendental –*Je* en Deleuze– que parece venirle de afuera. A partir de esta brecha, Deleuze puede transformar la filosofía que ha hecho de la identidad del sujeto el fundamento de todo su sistema –la unidad de la apercepción trascendental funda la unidad de la experiencia–, acaso el sistema por excelencia de la identidad subjetiva, en una filosofía del sujeto escindido. Una de las fórmulas poéticas con las cuales Deleuze resume la filosofía kantiana es, de hecho, la sentencia rimbaudiana “Yo es un otro”.

---

<sup>7</sup> Respecto del rol del eterno retorno en la inversión del platonismo, cf. Deleuze, G., *Logique du sens*, p. 306: “El eterno retorno es entonces lo Mismo y lo Semejante, pero en tanto que simulados, producidos por la representación, por el funcionamiento del simulacro (voluntad de potencia). Es en este sentido que él invierte (*reverse*) la representación, que destruye los íconos: no presupone lo Mismo y lo Semejante, sino que al contrario constituye el único Mismo de lo que difiere, la única semejanza de lo disparejo”.

<sup>8</sup> Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Caimi, M. (trad.), Buenos Aires: Colihue, pp. 101-105 (A33-37), 218-222 (B152-156). Dado que nos percibimos bajo la forma del tiempo, “conocemos a nuestro propio sujeto solo como fenómeno, pero no como lo que él es en sí mismo” (*Ibid.*, p. 222 (B156)).

<sup>9</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, p. 120.

En cuanto a la sensibilidad, Deleuze invierte el orden ontológico entre extensión e intensidad, y con ello la naturaleza de la intuición y del espacio. Para Kant, el espacio como forma pura de la sensibilidad concierne a la extensión. De allí la posibilidad de la geometría como ciencia *a priori*, cuyos juicios conciernen de modo universal y necesario a todo lo que pueda presentarse en el espacio, ya que se trata de la forma de aparición de todo fenómeno externo. No obstante, en la breve sección intitulada “Anticipaciones de la percepción”, sostiene que toda aparición ha de tener no solo una magnitud extensiva, sino también una magnitud intensiva que constituye el “grado” en que algo llena el espacio y tiempo. Pero puesto que Deleuze quiere dejar de pensar lo trascendental en términos de condicionamiento para concebirlo en términos genéticos, su apuesta consiste en postular las magnitudes intensivas como productoras, es decir, como condiciones genéticas de las extensivas. Para Kant, era solo la sensación como materia de la intuición empírica la que podía darnos la intensidad, la realidad de un fenómeno, es decir, no hay conocimiento posible *a priori* de las intensidades, más allá del principio general (“anticipación”) de que toda intensidad será mayor que cero. Deleuze también plantea una dimensión eminentemente experiencial de la intensidad, como aquello que se hace patente en un encuentro que violenta la sensibilidad. Pero si desde este punto de vista, si se quiere, fenomenológico, hay que vivir un encuentro con algo que perturba nuestro ejercicio sensible habitual para captar la intensidad subyacente, desde un punto de vista lógico u ontológico, dichas experiencias nos revelan que la intensidad es el ser de lo sensible, su razón suficiente o genética. Esto es algo que, desde luego, Kant nunca aceptaría, y es lo que permite a Deleuze caracterizar su filosofía como un *empirismo trascendental*: es en la experiencia, y más aun, en la experimentación, que aparecen las condiciones trascendentales de lo que se aparece. La intuición pura, por su parte, no concierne ya a la forma extensiva de todo lo que se *pueda* dar en el espacio, sino a un *spatium* intensivo que produce los espacios singulares experimentados.

En ambos casos –tanto para la forma del pensamiento como para la forma de la sensibilidad– podemos entonces ver una inversión: de la identidad subjetiva al sujeto escindido, del idealismo trascendental a ese extraño monstruo, el empirismo trascendental. En los dos ámbitos, asimismo, la inversión conlleva una redistribución de lo empírico y lo trascendental. En la sensibilidad, lo irreductiblemente empírico, la cantidad intensiva, pasa al plano trascendental, y es la extensión la que es condicionada, secundaria, mientras que en el pensamiento, la identidad del sujeto y su necesario correlato, la identidad

del objeto, son ahora considerados como derivados de una “imagen dogmática del pensamiento” –o simplemente, “imagen del pensamiento”–, es decir, pasan del lado de lo empírico. Lo trascendental es ahora la fisura, que carcome al pensamiento desde adentro, y que corresponde a una “nueva imagen del pensamiento” o a un “pensamiento sin imagen”<sup>10</sup>.

En este sentido, a la diferencia en las imágenes del pensamiento corresponde también la caracterización del enemigo del pensamiento. Del error como enemigo externo, extrínseco, contingente, a la necedad (*bêtise*) y la locura como enemigos internos, posibilitados por la fisura: “Hay entonces que invertir (*renverser*) todo: es el error el que es un hecho, arbitrariamente extrapolado, arbitrariamente proyectado en lo trascendental; en cuanto a las verdaderas estructuras trascendentales del pensamiento, y a lo ‘negativo’ que las envuelve, quizás hace falta buscarlas en otra parte, en otras figuras que las del error”<sup>11</sup>.

Los usos de las facultades contemplados por Kant en las dos primeras *Críticas* son llamados por Deleuze “ejercicio empírico de las facultades” y asociados a la imagen dogmática del pensamiento, mientras que al pensamiento sin imagen corresponde un “ejercicio trascendente” o “trascendental” de las mismas. Este –y con ello volvemos al punto anterior– comienza cuando la sensibilidad aprehende la intensidad constituyente de un espacio-tiempo, lo cual desencadena un movimiento en el que cada facultad capta su propio límite que es al mismo tiempo su condición genética. De la intensidad insensible para el ejercicio habitual de la sensibilidad hasta la grieta constitutiva del pensamiento, una suerte de electricidad recorre y despierta las facultades. Esta grieta o fisura en la que desemboca el recorrido no es otra que la *forma pura del tiempo*, que sintetiza sin unificar ser y pensar, existencia y determinación.

### III. Kant como inversor de la tradición

Esta noción moderna del tiempo como forma pura y vacía constituye, para Deleuze, la revolución copernicana llevada adelante por Kant en la *Crítica de la razón pura*<sup>12</sup>. La Antigüedad subordinaba el tiempo al movimiento periódico de los astros. Recuérdese la fórmula aristotélica: el tiempo es “número” o “medida

---

<sup>10</sup> La primera expresión corresponde a *Nietzsche et la philosophie*, la segunda a *Différence et répétition*.

<sup>11</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, p. 195.

<sup>12</sup> Cabe aclarar que esta interpretación de la revolución copernicana es una invención del propio Deleuze; ni Kant ni la tradición interpretativa se han referido a dicha revolución como algo relacionado primordialmente con el tiempo.

del movimiento”<sup>13</sup>. Platón, por su parte, concebía el tiempo como imagen de la eternidad. La revolución kantiana consiste en cortar la relación de derivación del tiempo con respecto a una trascendencia, para pensarlo como variable independiente, forma pura y vacía de todo lo que se aparece, incluido el propio yo.

En uno de sus collages entre Kant y Nietzsche, Deleuze identifica esta operación con la muerte de Dios. Imaginemos el tiempo como una puerta giratoria en torno a una bisagra en el centro. Es el tiempo periódico de la Antigüedad. Cada tanto tiempo, la puerta vuelve a pasar por los mismos lugares (puntos cardinales). Para Deleuze, la bisagra es Dios, que le da la curvatura al tiempo y lo vuelve circular. Decir, como Hamlet, *time is out of joint*, es decir que la puerta ya no tiene una bisagra que curve su dirección, alrededor de la cual girar. Esta modificación en la concepción del tiempo constituye para Deleuze “la primera gran inversión” llevada a cabo por Kant: “El tiempo *out of joint*, la puerta fuera de su bisagra, significa la primera gran inversión (*renversement*) kantiana: es el movimiento el que se subordina al tiempo. El tiempo ya no se remite al movimiento que él mide, sino que es el movimiento el que se remite al tiempo que lo condiciona... El tiempo deviene entonces unilineal y rectilíneo, no ya en el sentido en que mediría un movimiento derivado, sino en sí mismo y por sí mismo, en tanto que impone a todo movimiento posible la sucesión de sus determinaciones. Es una rectificación del tiempo. El tiempo deja de ser curvado por un Dios que lo hace depender del movimiento. Deja de ser cardinal y deviene ordinal, orden del tiempo vacío”<sup>14</sup>.

Ahora bien, si Deleuze se refiere a “la primera gran inversión kantiana”, es porque está pensando en una segunda: se trata esta vez de la inversión de la subordinación entre ley y Bien. Dice el autor, en este sentido, que “la imagen clásica de la ley fue invertida (*renversée*) y destruida... en la *Crítica de la razón práctica* de Kant”<sup>15</sup>. La ley deja allí de depender del Bien, como en las éticas clásicas; es ahora el Bien el que depende de la ley como mera forma vacía de la universalidad –el imperativo categórico no plantea más que esto–. La *imagen clásica de la ley*, asociada por Deleuze con Platón, tiene, en cuanto a su principio, un poder secundario y derivado del Bien, mientras que en cuanto a sus consecuencias, “obedecer a las leyes es lo ‘mejor’, siendo lo mejor la imagen del

---

<sup>13</sup> Aristóteles, *Física*, Δ 11, 219b1-2 y Δ 12, 220b32-221a, Vigo, A. (trad.), Buenos Aires: Biblos, 1995.

<sup>14</sup> Deleuze, G., “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, en: *Critique et Clinique*, París: Les éditions de Minuit, 1993, p. 41.

<sup>15</sup> Deleuze, G., *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, París: Les éditions de Minuit, 2007 (1967), p. 72.

Bien”<sup>16</sup>. En cambio, en la *imagen moderna de la ley*, asociada con Kant, la ley vale por sí misma y en virtud de su mera forma, sin fundarse en un principio superior, siendo ahora “bueno” un predicado dependiente de la relación entre el sujeto y la ley.

Una declaración muy similar se encuentra en el *Kafka* de Deleuze y Guattari: “Kant ha hecho la teoría racional de la inversión (*renversement*), de la concepción griega a la concepción judeo-cristiana de la ley: la ley ya no depende de un Bien preexistente que le daría una materia, ella es pura forma, de la cual depende el Bien como tal. Está bien lo que enuncia la ley, en las condiciones formales en que ella se enuncia a sí misma”<sup>17</sup>. En efecto, dice Kant en la segunda *Crítica* que “no es el concepto del Bien, como concepto de un objeto, el que determina y hace posible la ley moral, sino al contrario, es la ley moral la que únicamente determina y hace posible el concepto de Bien en cuanto este en verdad merece tal nombre”<sup>18</sup>.

Ahora bien, es llamativo el paralelismo entre la inversión de la relación entre tiempo y movimiento que Deleuze encuentra en la primera *Crítica*, y la inversión entre ley y Bien que encuentra en la segunda. Tanto el tiempo como la ley se independizan y se convierten en formas puras y vacías. ¿Es posible, sin embargo, que haya algo más que un paralelismo entre ambas inversiones? En un curioso pasaje, Deleuze llega a identificar la nueva concepción del tiempo como forma pura con la ley: “la ley práctica misma no significa sino esta forma del tiempo vacío”<sup>19</sup>. La obra deleuziana está plagada de figuras que recorren esta forma vacía: Hamlet, el campesino de “Ante la ley”, la errancia ciega de Edipo en la interpretación de Hölderlin, los personajes del cine de posguerra que, pasmados, ya no saben reaccionar a los estímulos.

Tanto con la ley como con el tiempo, se trata de un movimiento de inmanetización por parte de Kant. Ya no hay trascendencia del Bien con respecto a la ley, de la Eternidad con respecto al tiempo (el tiempo como imagen de la eternidad). Pero ahora hay una nueva trascendencia, la ley y el tiempo en sí mismos, como forma pura. ¿Cómo relacionarse con este nuevo modo de la trascendencia? ¿Es posible operar una nueva inmanetización? Por otra parte, si bien la calidad de forma pura vacía marca la especificidad tanto de

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>17</sup> Deleuze, G. y F. Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris: Les éditions de Minuit, 1975, p. 79.

<sup>18</sup> Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Granja Castro, D. (trad.), Buenos Aires: Colihue, 2013, p. 90.

<sup>19</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, p. 146.



la *ley* como del *tiempo* en sus formas modernas, inventadas por Kant, no deja de haber algo misterioso en esta identificación entre ambos: ¿Por qué la ley práctica equivaldría a la forma del tiempo vacío?

#### IV. Ironía y humor

La clave para entender esta relación, creemos, está en ese gesto duchampiano de Deleuze al pintarle bigotes a Kant, superponiendo el eterno retorno nietzscheano al tiempo vacío como forma pura. Dice el filósofo, muy al comienzo de *Diferencia y repetición*: “En cierto modo... se ve a Zaratustra rivalizar con Kant, con la prueba de la repetición en la ley moral. El eterno retorno se dice a sí mismo: cualquier cosa que quieras, quíerela de tal manera que quieras también su eterno retorno. Hay aquí un ‘formalismo’ que invierte (*reverse*) a Kant en su propio terreno, una prueba que va más lejos, puesto que, en lugar de referir la repetición a una ley moral supuesta, parece hacer de la repetición misma la única forma de una ley más allá de la moral. Pero, en realidad, es aun más complicado. La forma de la repetición en el eterno retorno es la forma brutal de lo inmediato, de lo universal y de lo singular reunidos, que destrona toda ley general, disuelve todas las mediaciones, hace perecer los particulares sometidos a la ley. Hay un más allá de la ley y un más acá de la ley que se unen en el eterno retorno, como la ironía y el humor negros de Zaratustra”<sup>20</sup>.

Deleuze está aludiendo, de modo anticipatorio, a lo que conceptualizará en el segundo capítulo del libro como tercera síntesis del tiempo. Si bien se trata de uno de los conceptos más complejos de la obra deleuziana, su núcleo puede resumirse mediante la superposición entre el tiempo vacío kantiano y el eterno retorno nietzscheano<sup>21</sup>. El tiempo deja de ser *cardinal* (pasar por un ciclo de puntos cardinales y luego recomenzar) para devenir *ordinal*: un puro orden, marcado por una cesura formal que divide un antes y un después, más allá de todo contenido empírico. Pero en este “después”, solo volverá lo que supere la prueba del eterno retorno, que en la interpretación deleuziana de Nietzsche no es lo Mismo sino lo Diferente.

Si Nietzsche es más formalista que Kant, es porque su imperativo ético descansa solo en la forma pura del tiempo, el eterno retorno de lo diferente. Ya

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>21</sup> Para un buen análisis de la tercera síntesis del tiempo, remitimos a los trabajos de Daniela Voss y James Williams: Voss, D., “Deleuze’s Third Synthesis of Time”, en: *Deleuze Studies*, 7.2 (2013), pp. 194-216; Williams, J., *Gilles Deleuze’s Philosophy of Time. A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011, pp. 79-112.

no hay una “ley moral supuesta”, sino que la ley es traspasada hacia un *más allá* y un *más acá*, *universalidad* y *singularidad* reunidas<sup>22</sup>. Cabe mencionar que la tercera síntesis del tiempo corona el capítulo de *Diferencia y repetición* intitulado “La repetición para sí misma”, y que el eterno retorno es allí pensado como el modo superior de la repetición, el concepto adecuado de ella.

En su *Nietzsche*, por su parte, Deleuze señala un doble aspecto selectivo del eterno retorno. En primer lugar, es selectivo en cuanto pensamiento, ya que “nos da una ley para la autonomía de la voluntad liberada de toda moral: lo que sea yo quiera... ‘debo’ quererlo de tal manera de querer también su eterno Retorno”<sup>23</sup>. En segundo lugar, es selectivo en cuanto Ser: solo vuelve lo que puede ser afirmado, mientras que lo que puede ser negado es expulsado.

Es entonces la repetición la que nos permite ligar las dos inversiones kantianas, haciendo de ellas una sola, la independencia de la línea recta ley-tiempo, pero paradójicamente, es solo invirtiendo a Kant que se traza esta identidad. Ir más allá de la ley moral, superarla hacia un principio más alto impugnándola como derivada y secundaria, implica someterse a la forma pura del tiempo, descender hacia las consecuencias para encontrar la repetición de la diferencia como ser del devenir, lo informal como aquello que aparece al recorrer la pura forma.

Como dice Deleuze, “si la repetición es posible, lo es tanto contra la ley moral como contra la ley de naturaleza. Se conocen dos maneras de invertir (*renverser*) la ley moral. O bien remontándose hacia los principios: se impugna el orden de la ley como secundario, derivado, prestado, ‘general’; se denuncia en la ley un principio de segunda mano, que desvía una fuerza o usurpa una potencia originales. O bien, por el contrario, la ley es tanto mejor invertida (*renversée*) cuando se desciende hacia las consecuencias, cuando nos sometemos a ellas con una minucia demasiado perfecta; es a fuerza de casarse con la ley que un alma falsamente sometida llega a eludirla y a gustar de los placeres que se supone debía prohibir. Se lo ve bien en todas las demostraciones por el absurdo, en las huelgas de hambre, pero también en ciertos comportamientos masoquistas de burla por sumisión. La primera manera de invertir la ley es irónica, y la ironía aparece allí como un arte de principios, de la ascensión hacia los principios

156

---

<sup>22</sup> Si bien, siguiendo este planteo, habría que atribuir la inversión del kantismo no a Deleuze sino a Nietzsche, es preciso aclarar que la interpretación del eterno retorno como retorno de lo diferente es una invención deleuziana. Nietzsche parece actuar en el universo deleuziano como un personaje conceptual: es a Deleuze lo que Zaratustra al propio Nietzsche.

<sup>23</sup> Deleuze, G., *Nietzsche*, París: PUF, 1965, p. 32.

y de la inversión (*renversement*) de los principios. La segunda es el humor, que es un arte de las consecuencias y de los descensos, de los suspensos y de las caídas. ¿Hay que comprender, acaso, que la repetición surge tanto en ese suspenso como en ese ascenso, como si la existencia se retomara y ‘reiterase’ en sí misma, en cuanto deja de estar constreñida por las leyes? La repetición pertenece al humor y a la ironía; es, por naturaleza, transgresión, excepción, manifestando siempre una singularidad contra los particulares sometidos a la ley, un universal contra las generalidades que hacen ley”<sup>24</sup>.

Por su parte, en su *Presentación de Sacher-Masoch*, Deleuze entiende el humor y la ironía como dos modos de relación con la ley. Si en *Lógica del sentido*, Sócrates y Diógenes encarnaban respectivamente la ironía y el humor, estas deberán adoptar nuevas figuras a partir de la concepción propiamente moderna de la ley acuñada por Kant, forma absolutamente indeterminada, inaprehensible y pura<sup>25</sup>. Dichas figuras serán determinadas como *modos de inversión de la ley*: “La ironía y el humor son ahora dirigidos hacia una inversión (*renversement*) de la ley. ... Sade y Masoch representan las dos grandes empresas de una impugnación, de una inversión radical de la ley. Llamamos ironía al movimiento que consiste en traspasar la ley hacia un principio más alto, para no reconocerle a la ley sino un poder secundario”<sup>26</sup>. Por el contrario, Deleuze llama “humor” al movimiento que “desciende de la ley hacia sus consecuencias... Es por una escrupulosa aplicación que se pretende entonces mostrar su absurdo, y esperar precisamente ese desorden que se supone que ella debe prohibir y conjurar. Se toma la ley al pie de la letra; no se impugna su carácter último o primero; se hace como si, en virtud de ese carácter, la ley se reservase para sí los placeres que nos prohíbe. Desde entonces, es a fuerza de observar la ley, de ceñirse a la ley, que se degustará algo de esos placeres”<sup>27</sup>.

Señalemos, por su parte, que si la lectura deleuziana en clave trágica del concepto kantiano de tiempo está atravesada de un lado por el eterno retorno

---

<sup>24</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, p. 12.

<sup>25</sup> Cabe señalar que, en *Lógica del sentido*, el planteo es totalmente diferente. Allí, la respuesta a la pregunta ¿quién habla? da lugar a tres figuras. El individuo o la persona dan lugar a la *ironía*, el fondo a lo *trágico* y las singularidades pre-individuales e impersonales al *humor*. En el terreno de la Antigüedad, Deleuze propone que, entre el lenguaje platónico maniaco de las alturas y el lenguaje esquizofrénico pre-socrático de las profundidades, el lenguaje perverso estoico de las superficies sería el único capaz de liberar los acontecimientos incorporales o singularidades –el primero las encerraba en el individuo, mientras que el segundo las disolvía en lo indiferenciado–. La ironía y el humor no se constituyen allí, por ende –al menos no explícitamente–, a partir de su relación con la ley. Cf. Deleuze, G., *Logique du sens*, pp. 159-166.

<sup>26</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, p. 75.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 77.

nietzscheano, por otro lado está impregnada por el Sófocles de Hölderlin y los comentarios al respecto de Jean Beaufret: “La forma del tiempo no está ahí sino para la revelación de lo informal en el eterno retorno. La extrema formalidad no está ahí sino para un informal excesivo (el *Unförmliche* de Hölderlin). Es así que el fundamento ha sido sobrepasado hacia un sin-fondo, universal desfondamiento (*effondement*) que gira en sí mismo y no hace volver sino a lo por-venir”<sup>28</sup>. Este “informal excesivo” son las Ideas, lo oscuro-distinto, lo dionisiaco, que hormiguea en la fisura del Yo; en otras palabras, la diferencia.

Podemos preguntarnos, entonces: ¿es por un intento de ir más allá de la ley hacia un principio más alto, o bien por una aplicación demasiado detallada de la misma que Deleuze invierte a Kant? En otras palabras, ¿cómo se relaciona Deleuze con las dos inversiones kantianas o con estos dos aspectos de la misma inversión? En primer lugar, los movimientos realizados por Deleuze con respecto al pensamiento y la sensibilidad en Kant pueden verse, siguiendo esta línea de lectura, como inversiones humorísticas, puesto que es sacando todas las consecuencias de los conceptos kantianos que el autor llegará a impugnar sus principios. En segundo lugar, el eterno retorno le permite unir la inversión ética con la inversión ontológica. Si “traspasar la ley hacia un principio más alto, para no reconocerle a la ley sino un poder secundario” era considerado por Deleuze un movimiento irónico, traspasar el fundamento hacia un sin-fondo produciendo un universal desfondamiento parece un movimiento más deforme, puesto que, si por un lado traspasa, lo encontrado al traspasar no es algo más alto, sino lo infinitamente bajo, una caída libre. Especie de ironía retorcida de Deleuze<sup>29</sup>.

Para responder a la pregunta planteada, habría que concluir, entonces, que el tratamiento deleuziano del tiempo kantiano es humorístico, puesto que se somete a él con una minucia extrema, mientras que su tratamiento de la ley kantiana es irónico, ya que la denuncia como secundaria y derivada. Sin embargo, como hemos visto, es el humor en el tratamiento del tiempo el que le permite a Deleuze la ironía con respecto a la ley. Ambos movimientos son inseparables, y encuentran una convergencia en el eterno retorno, en tanto que es a la vez principio ético y principio ontológico respecto de la naturaleza del tiempo.

---

<sup>28</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, p. 123.

<sup>29</sup> Si bien queda por fuera del marco de este trabajo, cabe preguntarse, a la luz de la operación realizada a través de Nietzsche, si no es una constante en la obra deleuziana la tendencia a pensar la ética en términos irónicos y la ontología en términos humorísticos.

## V. Nihilismo y transmutación

Es necesario hacer una aclaración importante respecto del concepto de inversión aquí tratado, a saber, que no se trata de un movimiento dialéctico. Para clarificar la naturaleza de este movimiento, podemos recurrir a dos momentos de la interpretación deleuziana de Nietzsche: el nihilismo y la transmutación de los valores. Al referirse al triunfo de los débiles o, lo que es lo mismo, del nihilismo, Deleuze escribe en su *Nietzsche*: “Por todas partes la inversión (*renversement*) de los valores y de las evaluaciones, por todos lados las cosas vistas del costado pequeño, las imágenes invertidas (*renversées*) como en el ojo del buey”<sup>30</sup>. Lo que se invierte, como la cita hace patente, es el *punto de vista*. En cuanto a la extraña referencia al ojo de buey, que se repite en *Diferencia y repetición*, se explica tal vez a partir de un antiguo experimento médico. En efecto, la inversión de los rayos lumínicos producida en la retina puede observarse tomando un ojo de buey recientemente fallecido y colocando frente a él un objeto luminoso como una vela; bajo ciertas condiciones, puede verse allí por transparencia la imagen del objeto exterior invertida<sup>31</sup>.

Con el triunfo de las fuerzas reactivas por sobre las activas, se produce un efecto similar: “Todo se ha invertido (*renversé*): los esclavos se llaman amos, los débiles se llaman fuertes, la bajeza se llama nobleza”<sup>32</sup>. Y al mismo tiempo, la diferencia pasa a ser vista primordialmente como oposición, relegando su naturaleza primariamente afirmativa: “La diferencia no es la negación; al contrario, lo negativo es la diferencia invertida (*renversée*), vista del costado pequeño. Siempre la vela en el ojo del buey. La diferencia es invertida (*renversée*), primero, por las exigencias de la representación que la subordinan a la identidad. Luego, por la sombra de los ‘problemas’, que suscita la ilusión de lo negativo. Por último, por la extensión y la cualidad que vienen a recubrir o explicar la intensidad”<sup>33</sup>.

Ahora bien, el triunfo del nihilismo no es el único movimiento de inversión que se encuentra en Nietzsche. Por un lado, Deleuze lee los estados de salud del filósofo alemán en esta clave, acaso siguiendo la concepción de la enfermedad de Georges Canguilhem<sup>34</sup>: “La enfermedad como evaluación de la salud,

---

<sup>30</sup> Deleuze, G., *Nietzsche*, p. 24.

<sup>31</sup> Cf. Pécelet, J.-C., *Cours de physique*, Marsella: Ricard, 1823, p. 64.

<sup>32</sup> Deleuze, G., *Nietzsche*, p. 25.

<sup>33</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, p. 303. Sobre el recubrimiento de la intensidad por la extensión como figura de la inversión, cf. *supra*.

<sup>34</sup> Cf. Canguilhem, G., *Le Normal et le pathologique*, Paris: PUF, 2005 (1966) (9º reedición).

los momentos de salud como evaluación de la enfermedad: tal es la ‘inversión’ (*renversement*), el ‘desplazamiento de las perspectivas’, donde Nietzsche ve lo esencial de su método, y de su vocación por una transmutación de los valores”<sup>35</sup>. No se trata, entonces, de ningún modo de una inversión dialéctica u opositiva, sino de la movilidad misma, de la capacidad de invertir el punto de vista. Más aun, se trata de una concepción *diferencial* de la inversión, puesto que la enfermedad se transforma en un punto de vista sobre la salud y viceversa. En esa ligereza en el desplazamiento, Nietzsche veía el signo de la “gran salud” o salud superior: un arte del desplazamiento.

Por último, la tercera de las transformaciones de *Así habló Zarathustra*, la del león en niño, implica una transvaloración de todos los valores, un trastrocamiento de la negación en afirmación, que también es concebida por Deleuze en términos de inversión: “La transmutación significa esa inversión (*renversement*) de las relaciones afirmación-negación”<sup>36</sup>. Dicha transmutación solo es posible a la salida del nihilismo: la figura del camello o nihilismo decadente y la figura del león o nihilismo activo. Y su núcleo más íntimo consiste en la revelación del eterno retorno: “el Ser se dice del devenir en tanto devenir: tal es la inversión (*renversement*) nietzscheana, o la tercera figura de la transmutación”<sup>37</sup>. En efecto, el eterno retorno significa para Deleuze la repetición como ser del devenir o de la diferencia: “Retornar (*revenir*) es el ser del devenir, el uno de lo múltiple, la necesidad del azar: el ser de la diferencia en tanto tal, o eterno retorno”<sup>38</sup>.

## VI. Conclusiones

Podemos, a modo de conclusión, determinar el sentido de la inversión deleuziana del kantismo como una *inversión de lo empírico y lo trascendental*. Si Deleuze se propone hacer una redistribución de dichos campos, es porque en su ontología estos términos están invertidos en relación con Kant: lo empírico se relaciona en su pensamiento con la identidad del objeto –correlativa a la identidad de un sujeto cuyas facultades colaboran entre sí–, mientras que la cantidad intensiva, que Kant relegaba a la materia de la intuición empírica, es elevada al rango de trascendental. De ahí que el espacio como intuición pura no concierna en su teoría a la forma, sino a un *spatium* intensivo –irreductible y previo a la extensión– identificado no ya con condiciones de la experiencia

---

<sup>35</sup> Deleuze, G., *Nietzsche*, p. 9.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 217.

posible, sino con condiciones de la experiencia real. Por su parte, las condiciones de la experiencia posible kantianas son identificadas con una imagen dogmática del pensamiento, producto de una ilusión trascendental. La identidad del yo correlativa a la unidad del objeto –el reconocimiento– no es, como en Kant, condición de posibilidad de la experiencia, sino solo de un ejercicio empírico de las facultades, en el que la verdadera condición *genética* permanece insensible, irrememorable, inimaginable, impensable.

Hemos visto, en primer lugar, que los movimientos realizados por Deleuze con respecto a la intensidad y la extensión, la unidad del yo y la paradoja del sentido interno, y el error y la necesidad, podían leerse en clave de una inversión de la filosofía crítica kantiana. En segundo lugar, hemos visto los motivos por los cuales Kant constituyó ya, para Deleuze, un gran inversor de la tradición, al trocar la subordinación del tiempo al movimiento y del bien a la ley. Luego, se ha analizado la lectura deleuziana del eterno retorno nietzscheano como inversión de la concepción kantiana de la ley y el tiempo. En cuanto al tono o al *tropos* de la inversión, lo hemos determinado como una combinación de humor e ironía. Para ello, hemos utilizado textos en los que Deleuze circunscribe las figuras *modernas* del humor y la ironía como modos de inversión de la ley: el primero, consistente en un descenso hacia las consecuencias, en una concreción demasiado detallada, una suerte de *reductio ad absurdum* –operación que Deleuze atribuye a Sacher-Masoch–; el segundo, consistente en un ascenso hacia los principios que recusa el orden de la ley como derivado y secundario –procedimiento atribuido a Sade–. Mientras que, desde un punto de vista ético-político, Deleuze encuentra en Sade y en Sacher-Masoch dos modos de invertir la legalidad kantiana, desde un punto de vista ontológico, será Nietzsche quien le permita, mediante el concepto de eterno retorno, hacer un vuelco con respecto al concepto kantiano de tiempo. Puesto que, si en Kant era la unidad de la apercepción la que sintetizaba lo múltiple dado en el tiempo, lo que el eterno retorno permite pensar es una síntesis de la multiplicidad que no unifique. La Repetición se dice de la Diferencia, es el ser del devenir. “Futuro” significa para Deleuze que solo vuelve lo que difiere. Pero solo el tránsito por la línea pura del tiempo vacío nos permite deslizarnos hacia él: la *pura forma* del tiempo da lugar, acaso cómicamente, a lo absolutamente *informal*.

### Bibliografía

- Aristóteles, *Física*, Vigo, A. (trad.), Buenos Aires: Biblos, 1995.
- Canguilhem, G., *Le Normal et le pathologique*, París: PUF, 2005 (1966) (9° reed.).
- Deleuze, G., *Nietzsche et la Philosophie*, París: PUF, 1962.
- Deleuze, G., *Nietzsche*, París: PUF, 1965.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, París: PUF, 1968.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, París: Les éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, G., *The Logic of Sense*, Lester, M. y C. Stivale (trads.), Londres: Athlone Press, 1990.
- Deleuze, G., *Critique et Clinique*, París: Les éditions de Minuit, 1993.
- Deleuze, G., *Difference and Repetition*, Patton, P. (trad.), Londres: Athlone Press, 1994.
- Deleuze, G., *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Agoff, I. (trad.), Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Deleuze, G., *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, París: Les éditions de Minuit, 2007 (1967).
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Delpy, M.S. y H. Beccacece (trads.), Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Morey, M. (trad.), Barcelona: Paidós, 2008.
- Deleuze, G. y F. Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, París: Les éditions de Minuit, 1975.
- Hughes, J., *Deleuze's Difference and Repetition. A Reader's Guide*, Nueva York: Continuum, 2009. <https://doi.org/10.5040/9781472546326>
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Granja Castro, D.M. (trad.), Buenos Aires: Colihue, 2013.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Caimi, M. (trad.), Buenos Aires: Colihue.
- Koenig, G., *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien. Une Politique anarcho-capitaliste*, París: Ellipses, 2013.
- Pardo, J.L., *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia: Pre-textos, 2011.
- Péclet, J.-C.-E., *Cours de physique*, Marsella: Ricard, 1823.
- Smith, Daniel, *Essays on Deleuze*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2012.
- Voss, D., "Deleuze's Third Synthesis of Time", en: *Deleuze Studies*, 7.2 (2013), pp. 194-216. <https://doi.org/10.3366/dls.2013.0102>
- Williams, J., *Gilles Deleuze's Philosophy of Time. A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011.
- Williams, J., *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013.
- Zourabichvili, F., *Deleuze, a Philosophy of the Event: Together with the Vocabulary of Deleuze*, Aarons, K. (trad.), Edimburgo: Edinburgh University Press, 2012.