

JULIÁN FERREYRA
CONICET – Universidad de Buenos Aires

Finitud y precariedad: entre el fin de la historia y el cristal del tiempo

Finitude and Precariousness: Between the End of History and the Crystals of Time

Recibido: 21/12/22. Aceptado: 27/11/23

Resumen: La hipótesis de este artículo es que estamos ante un desplazamiento de la episteme —concepto que Michel Foucault forjó en *Las palabras y las cosas*—, y que por lo tanto la finitud (que fue parte del plexo de sentido que reinó en Europa occidental a partir del siglo XIX, y que determinaremos puntualmente a partir de la dialéctica de lo finito de G. W. F. Hegel) no da cuenta ya del “ser bruto del orden”. Para pensar la nueva episteme, que Foucault apenas esbozó, postularemos (abrevando en Gilles Deleuze, especialmente en su concepto de “cristal de tiempo”) la noción de precariedad, donde nuestro frágil ser no deja de vincularse con las fuerzas abismales que a cada instante lo engendran y amenazan con destruirlo.

Abstract: The hypothesis of this paper is that we are facing a shift of the episteme —a concept constructed by Michel Foucault in *The order of things*—, and that therefore finitude (which was part of the web of sense that reigned in Western Europe since the early XIX Century, and that we will determine through Hegel’s dialectic of the finitude) no longer accounts for “order in its primary state”. In order to conceive the new episteme, which Foucault merely sketched, we will posit (with conceptual resources taken from Gilles Deleuze, notably the “crystal of time”) the notion of precariousness, where our fragile being bonds itself endlessly with abyssal forces that at each instant engender it and menace with its destruction.

Palabras clave: finitud, precariedad, fin de la historia, cristal del tiempo.

Keywords: finitude, precariousness, end of history, crystals of time.

LA FINITUD ES, desde cierta perspectiva, lo propio del hombre y la humanidad. Somos todo lo que *no* podemos saber, *ni* debemos hacer, *ni* nos está permitido esperar, en virtud de los límites que nos son propios. Somos todo lo que la historia o el progreso *no* nos darán, porque chocaremos con el inexorable fin de la historia. Todo es falta, todo está signado desde el inicio por el perecer. Todo es lamento. “La hora de nuestro nacimiento es la hora de nuestra muerte” (HEGEL 1968, 166). Estas visiones de lo propiamente nuestro no sólo son melancólicas sino que, según argumentaremos en estas páginas, hablan además de lo que *ya no somos*, o de lo que estamos dejando de ser. No cesamos de recurrir a la finitud para comprender el mundo —y también para intentar transformarlo— pero la red conceptual que de ella emerge se muestra ineficaz e impotente. Sólo propaga una forma de vida agotada (DELEUZE 1995, 185). La finitud está vinculada con una forma de vida agotada dado que se ha desmoronado su marco de sentido, aquello que Michel Foucault concibió en *Las palabras y las cosas* como *episteme*: el “ser bruto del orden” que es el fondo sobre el cual “se construyen las teorías generales del orden de las cosas y las interpretaciones que éste convoca” (FOUCAULT 1966, 12). La *episteme* que según Foucault hegemonizó Europa a partir del siglo XIX se está borrando “como al límite del mar un rostro en la arena” (398), y con ella la *finitud*.

La hipótesis de estas páginas es que aquello que en 1966 aparecía como un “acontecimiento inminente” y una “promesa-amenaza” (333) se ha concretado a lo largo de estos 57 años. Estamos ante una nueva *episteme*. La cuestión es intentar concebirla. Para ello postulamos (con la contribución de algunos recursos conceptuales de Gilles Deleuze) la noción de *precariedad*, donde nuestro frágil ser no deja de vincularse con las fuerzas abismales que a cada instante lo engendran y amenazan con destruirlo. “Todo lo que hagamos o construyamos, está en realidad, como una piedra en el agua, igualmente rodeada por el elemento agua y próximo siempre al exterminio” (KUSCH 1962, 231). Estamos, como decía el filósofo argentino, permanentemente expuestos al rayo, al trueno y al relámpago. Asumimos a cada instante el riesgo de la vida (“la vida es un riesgo inconsiderado que nosotros, los vivos, corremos”, DUFOURMANTELLE 2019, 11). La precariedad implica una humildad ante las fuerzas con las que nos relacionamos de manera trascendental. Así, la precariedad permite una nueva relación —humilde— con nuestros innegables límites, en contraste con la soberbia de la “categoría más obstinada del intelecto” (HEGEL 1968, 166). Mientras la finitud *pone* el límite para abarcar en sí tanto el ser como el no-ser y niega su más allá con las argucias del deber ser, *la precariedad* se relaciona con la tormenta afirmativa sobre la que se erige, para cargarse con las palabras, los animales y las rocas. En relación con esas fuerzas, como veremos, no dejamos de metamorfosearnos, de formar circuitos, de *devenir*. Esto no tiene ninguna

carga axiológica; la precariedad no es *mejor* que la finitud; solamente da cuenta del modo del orden y el sentido de la época que empezamos a vivir.

Si la finitud es uno de los estigmas de la *episteme* que marcó el orden en Europa occidental a partir del siglo XIX (colonizando además gran parte del globo), no es extraño que aparezca de manera desbordante y dispersa en el saber filosófico.¹ Nos acotaremos aquí a mostrar las salvajes marcas que esa *episteme* deja en la dialéctica entre la finitud y la mala infinitud en la Doctrina del Ser de la *Ciencia de la lógica* de G. W. F. Hegel, y cómo ese momento lógico está en la base de la auto-comprensión antropológica: el hombre, como ser finito, conjura su más allá poblando su límite de espejismos; simula traspasar el límite sin cesar para encontrarse —en realidad— del otro lado una y otra vez a sí mismo y volver a empezar: es la *mala infinitud*. Indagaremos cómo esa misma lógica regula el *fin de la historia* que Kojève lee en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Así, la finitud ontológica y la histórico-antropológica revelan su alianza conceptual. ¿Qué determina entonces a los seres cuando no se sostienen en su límite? ¿En qué consiste la historia o la comunidad humana con una perspectiva transformadora si no es un camino hacia un acabamiento o catástrofe que insiste en todo presente como su sentido? Tales son algunas de las preguntas que abordaremos.

La bifurcación entre esta ontología de la finitud y la de la precariedad la situaremos en *Las palabras y las cosas* de Foucault donde el “Hombre” está constituido por las fuerzas de la finitud (trabajo, vida, lenguaje) *pero* la dispersión de esas fuerzas habilitan la aparición —en forma asimétrica al fin de la historia como lógica del trabajo— de la fuerza de la vida que “nos eleva por un instante a nuestra forma precaria” (FOUCAULT 1966, 291). Pensaremos si esa elevación no puede acaso ser el signo de la época del ultrahombre, y nos detendremos en la dimensión *temporal* de ese *instante* durante el cual nuestra forma precaria se eleva. “El hombre es tiempo”, como pensaba Kojève (1968, 364), pero ese tiempo ya no es el de una historia que exige necesariamente su fin,² sino un tiempo fuera de sus goznes, ligado a la síntesis del futuro y la posibilidad de creación. Ese tiempo que nos eleva *por un instante* a nuestra forma precaria es

¹ Como bien ha señalado uno de los evaluadores externos de este artículo, la constitución ontológica es sólo uno de los aspectos de la precariedad, para la cual tomamos aquí la exploración en clave arqueológica que realiza Foucault. La otra dimensión, genealógica, de la precariedad, debe en efecto considerar la historia de las prácticas y su constitución socio-histórica (en ese sentido, *cf.* FERREYRA 2023). La articulación de ambas dimensiones constituye, efectivamente, la labor que estamos realizando en torno al concepto de precariedad.

² La hipótesis complementaria, sobre la cual no podemos avanzar aquí, es que lo mostrado en Kojève se aplica a todas las visiones sobre el fin de la historia que encontramos en la bibliografía reciente; ya sea que planteen el apocalipsis (Antropoceno, Capitaloceno) o una utopía de liberación, dependen de esa *episteme*, es decir, de lo que estamos dejando de ser. No es extraño que pierdan su poder de dar sentido, y tengan más sabor a nihilismo que a filosofía.

el que Deleuze pensó con el concepto de imagen-tiempo: un cristal donde el pasado y el presente se desfondan y se vuelven indiscernibles, y del cual brota, como un “*jaillissement de la vie*” (DELEUZE 1985, 117), nuestra forma precaria. Ese tiempo es el que la finitud quería conjurar. Un tiempo de la precariedad, que da sentido, para bien y para mal, al mundo que nos es contemporáneo. En ese mundo debemos actuar, en esa precariedad debemos construir nuestras formas de vida.

I. EL HOMBRE DE LA FINITUD

1.a *El fin de la historia y la finitud antropológica*

Una de las caracterizaciones más influyentes del hombre como un ser de la finitud es la que realizó Martin Heidegger en 1929, en su *Kant y el problema de la metafísica*. Allí, el maestro alemán mostraba cómo la existencia humana se liga de manera fundamental a la finitud, y cómo esa finitud es lo que posibilita al hombre su condición del ser-ahí del ser (HEIDEGGER 1954, 192).³ Este ingenioso argumento aparece en el marco de la crítica de Heidegger a la antropología filosófica que, en esos años, avanzaba con fuerza en los claustros alemanes de la mano de Max Scheler y Helmuth Plessner.⁴ En esos mismos años, en Francia, Alexandre Kojève, otro filósofo que marcaría a fuego las siguientes décadas, defendía las banderas de la antropología filosófica en sus lecciones sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, dictadas entre 1933 y 1939 en la Escuela de Altos Estudios de París. En ese marco, se detenía especialmente sobre la importancia del *fin de la historia*, y las implicancias que tenía para ese momento del pensar (KOJÈVE 1968, 434-43). En tanto ambos piensan en el orden de la finitud, la disputa de Heidegger y Kojève en torno a la antropología filosófica sería una de esas “tempestades en una bañera de bebés” que, según Foucault, tienen lugar en el marco de una misma episteme (1966, 274). En efecto, la “finitud de la existencia humana” y el “cumplimiento de un fin de la historia” (274) están anudados por la episteme característica de la época que, a partir del inicio del siglo XIX, marca, siempre según Foucault, el umbral de nuestra modernidad (13). La finitud es una determinación del “ser bruto del

³ Finitud que estaría anunciada en el reverso de las tres preguntas kantianas que convergerían en la pregunta fundamental “¿Qué es el hombre?”. El argumento de Heidegger es que Kant puede preguntarse “¿Qué puedo conocer?”, “¿Qué debo hacer?” y “¿Qué me está permitido esperar?” porque hay algo que *no* puedo conocer, algo que *no* debo hacer, algo que *no* me está permitido esperar (HEIDEGGER 1954, 192).

⁴ Sobre el debate de la antropología filosófica en Alemania en la primera mitad del siglo XX, ver Borsari (2009).

orden” que hizo posible, en ese lugar y ese tiempo, “las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones [científicas y filosóficas] que este ordenamiento convoca” (12).⁵

Si la episteme moderna es la que sostiene las nociones de “finitud” y “Hombre”, y esta episteme está perdiendo su poder de ordenación y sentido, se sigue que *ya no somos finitos* y que el hombre tal como lo concibió Foucault *ya ha muerto*. En el antropoceno, el fin del mundo aparece cada vez más como ineluctable (LATOURET 2014) y *sin embargo* no se vive generalizadamente en esa tónica, no se produce, no se habla, no se vive bajo su manto epistémico; esto resulta trágico y desesperante ante la elocuencia de la crisis climática, pero la transformación efectiva exige otra cosa: una comprensión filosófica del fenómeno. Que “ya no seamos finitos” no quiere decir que *no* nos vayamos a morir, o la humanidad y el planeta *no* se encuentren en peligro, ni que existan muchas acciones y esperanzas fuera de nuestro alcance; solamente, que el fin de la historia ya no es nuestro horizonte, y tampoco lo es nuestra finitud, en un sentido técnico que vamos a determinar en el próximo apartado. No podemos construir subjetividades ni organizaciones sociales con esa base. Se trata de concebir construcciones subjetivas y políticas que no recurran a utopías emancipatorias o distopías apocalípticas.⁶

El fin de la historia se anuda, en las lecciones de Kojève sobre la *Fenomenología* de Hegel, con la finitud del hombre: “El hombre que *es* tiempo *desaparece* también en la naturaleza espacial. Pues esta naturaleza *sobrevive* en el Tiempo [...] El Selbst (es decir, el Hombre) o el Zeit [tiempo] no es otra cosa que la Historia” (KOJÈVE 1968, 434-5). El hombre es tiempo, y con el fin de la historia acaba el hombre y acaba el tiempo.⁷ El hombre es finito y de pronto *el tiempo también es finito*, porque el hombre *es* tiempo. Esta relación entre la historia y el tiempo en el cual ésta debía encontrar su fin es por cierto paradójica, pero justamente esa paradoja expresaba el *nudo* del modo de ser de aquella episteme. En efecto, el *fin* era un límite, un más allá donde la historia se disolvía, pero al mismo tiempo una determinación sin la cual la historia no podía sostenerse. En ese sentido “el fin de la historia no está por venir, sino

⁵ Un análisis en detalle sobre el sentido del “orden” en *Las palabras y las cosas* puede encontrarse en Sabot (2007, 17-40).

⁶ “Poco importa sin duda la alternativa entre el ‘pesimismo’ de Ricardo y la promesa revolucionaria de Marx. [...] toda la arqueología puede situar con precisión [...] bajo el mismo modo, a la economía burguesa y a la economía revolucionaria del siglo XIX. Su debate puede producir ciertas olas y dibujar arrugas sobre la superficie: no son sin embargo más que tempestades en una bañera para bebés” (FOUCAULT 1966, 273-4).

⁷ La historia, para Kojève, es la serie de acciones humanas transformadoras de la naturaleza a lo largo de un tiempo concebido como una flecha lineal que va del pasado hacia el futuro. Como se muestra inmediatamente a continuación, es el mismo sentido en que Foucault considera la historia en el marco de la *episteme* moderna.

desde ahora y ya un presente” (436). Es ya presente en tanto marca nuestra finitud constitutiva.⁸

Cuando Foucault reflexiona en *Las palabras y las cosas* sobre el rol del tiempo y la Historia en la episteme donde emerge la figura del Hombre, la afinidad con Kojève es tan grande que, aunque no lo nombre, podemos conjeturar que tenía en mente los desarrollos del filósofo ruso:

En el s. XIX la utopía concierne la caída del tiempo más que su amanecer [...]: cuando la sombra del desenlace venga, con la tarde prometida, la erosión lenta y la violencia de la Historia harán brotar, de su inmovilidad rocosa, la verdad antropológica del hombre [...]. El tiempo de los calendarios podrá sin duda continuar; pero estará como vacío, pues la historicidad se habrá superpuesto exactamente con la esencia humana [...]. La *finitud* con su verdad se da en el *tiempo*; y de pronto el *tiempo* es finito / se ha terminado [*est fini*] (FOUCAULT 1966, 274-5)

En suma: “el Tiempo, es el Hombre mismo. Suprimir el tiempo es entonces suprimir también al Hombre” (KOJÈVE 1968, 384). En la nota a pie que añade a la primera edición (1947) de su *Introducción a la lectura de Hegel*, Kojève saca las consecuencias: “la desaparición del Hombre al final de la Historia no es entonces una catástrofe cósmica” (434). No hay catástrofe: el tiempo de los calendarios continúa en tanto la naturaleza (que para el filósofo ruso es *espacial*) lo sobrevive: es su más allá que se hace presente. Esto le aparece a Kojève al momento de esa primera edición como algo *natural*: “el Hombre sigue en vida como un animal que está de acuerdo con la Naturaleza o el Ser dado. [...] Todo lo que queda puede mantenerse indefinidamente; el arte, el amor, el juego, etc., etc.; en suma, todo lo que hace al hombre *feliz*” (435); al momento de la segunda edición (1968) pasa a transformarse en una paradoja: “si admitimos que ‘el hombre continúa viviendo *como un animal*’, y precisamos que “lo que *desaparece* es el Hombre *propriadamente dicho*”, no podemos decir que ‘lo que queda puede mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.’” (436).

La paradoja es que la historia termina, pero la vida sigue. En esa paradoja se encierra y atrapa Kojève, pero no es realmente tal. La cuestión no es si lo propio del hombre es el arte, el amor, el juego, o la acción y el error, o el *American Way of Life*, o el snobismo japonés, como Kojève va barajando en la nota de 1968 (436-7). El filósofo ruso se pierde en esos laberintos tratando de pensar lo impensable: lo *fuera del tiempo*. Y sin embargo, ya desde el princi-

⁸ Para una lectura más exhaustiva del rol del fin de la historia en la filosofía política de Kojève, y los motivos del renovado interés en su filosofía en *nuestro tiempo*, ver Vegetti (2008, 35-69).

pio había dado en la tecla: *el Hombre es tiempo*; y también había avanzado un poco más hacia que ese “tiempo” no es *todo* el tiempo, sino cierta forma del tiempo: el tiempo de la finitud. Ese infinito que está *después* del tiempo es, como veremos en el próximo apartado, la contraparte necesaria de la finitud *del tiempo mismo*. Opera en el presente, constituye el presente *de la finitud*. Por eso Kojève habla de un “*futuro* ‘eterno presente’” (437). El presente es eternamente futuro, es eternamente aquello que ya está pero no está aún, marcando, siempre y todavía, que el *fin* de la historia era el manto ordenador de las cosas y las interpretaciones y *no* un apocalipsis efectivo. En ese sentido, Kojève pensaba en y con la *episteme* moderna sea en 1933-1939, sea en 1948-1958, sea en 1959-1968. El fin de la historia, no es un *después* real, no es un *después* del tiempo (un tiempo humano contrapuesto al espacio de la naturaleza) sino una forma del tiempo: la finitud. Tal es la verdad del hombre, pues el hombre se solapa con su propia finitud.

Vemos el rol que la historia y la antropología cumplen una respecto a la otra. Sólo hay historia (trabajo, producción, acumulación, y crecimiento de los costos reales) en la medida en que el hombre como ser natural es finito; finitud que se prolonga más allá de los límites primitivos de la especie y de las necesidades inmediatas del cuerpo, y que no cesa de acompañar, por lo menos en sordina, todo el desarrollo de las civilizaciones [...]. La Historia permite al hombre evadirse de sus límites iniciales sólo en apariencia, y sólo si le damos a ese límite un sentido superficial; pero si consideramos la finitud fundamental del hombre, percibimos que su situación antropológica no cesa de dramatizar siempre un poco más su Historia, de hacerla más peligrosa, y de acercarse, por decirlo de alguna manera, a su propia imposibilidad. En el momento en que toca sus confines, la Historia no puede sino detenerse, vibrar un instante sobre su eje, e inmovilizarse para siempre (FOUCAULT 1966, 271-2)

El tiempo antropológico es indisoluble del tiempo histórico. Ambos están signados por la finitud. El *homo natura* (“el hombre como ser natural”, ligado con la fuerza de la finitud “vida”) y el *homo historia* (el hombre como “acción negadora” ligado con la fuerza de la finitud “trabajo”) son indisolubles: “comenzamos por definirlo como *Homo natura*, y helo aquí terminando *Homo historia*” (DELEUZE y GUATTARI 1972, 28).⁹ Solamente, en la *episteme* moderna son fuerzas *dispersas*, necesariamente dispersas, porque esa dispersión

⁹ “Podemos decir que toda producción social deriva de la producción deseante en condiciones determinadas: primero el *Homo natura*. Pero debemos decir también, y más exactamente, que la producción deseante es ante todo social, y no tiende a liberarse más que al final (primero el *Homo historia*)”, Deleuze y Guattari (1972, 40).

(contrapuesta a la *reunión* de las fuerzas de la episteme clásica en torno al cuadro de la representación) es la que caracteriza a la finitud (DELEUZE 1986, 138-9). Desde el punto de vista del *tiempo* lo natural aparece *después* (según la primera hipótesis kojéviana: “el Hombre sigue en vida como un animal que está de acuerdo con la Naturaleza”), pero en realidad la vida no es menos histórica que el trabajo, y no menos finita: la fuerza de la vida “me envuelve a la vez por el tiempo formidable que empuja consigo y que me eleva un instante sobre su cresta, pero también por el tiempo inminente que me prescribe mi muerte” (FOUCAULT 1966, 335). El espacio vacío, inmóvil, aparece para el trabajo y para la vida igualmente como límite, y como componente inextricable de su propia temporalidad (finita).

Ahora bien, “finitud” es aquí el concepto clave, el que permite darle espesor tanto a la noción de “hombre” como a la noción de “historia”, tanto en Kojève como en la episteme moderna de Foucault. Sin embargo, en ambos autores resulta un concepto algo vago e insuficientemente determinado (como si supiéramos naturalmente lo que significa finitud, en tanto somos hombres y somos finitos). Para darle mayor rigor, recurriremos a la letra de Hegel. Si bien el texto de referencia para Kojève es la *Fenomenología del espíritu*, y es el mismo libro al que recurre Foucault para caracterizar al Hombre en *Las palabras y las cosas* (1966, 342), la urdiembre conceptual que sostiene la lectura de Foucault sólo puede rigurosamente anclarse en la *Ciencia de la lógica*.¹⁰ En efecto, es en la dialéctica entre lo finito y la mala infinitud donde se hace concebible que el *ser* histórico del hombre esté ligado a un futuro que funciona como negatividad “presente”, intrínseca, y que *por ese motivo* el futuro se impone desplazándose e indeterminándose: no es un *ser*, sino un *deber ser* cuyo contenido es propiamente la nada. Tal es la esencia ontológica de la finitud.

1.b Finitud ontológica y deber ser

La dialéctica entre lo finito y lo infinito es uno de los primeros movimientos de la *Ciencia de la lógica*, uno de los primeros pasos de la Doctrina del ser.¹¹ Esto debería advertirnos que, *ya para Hegel*, la finitud no esconde la verdad de la verdad, o al menos no necesariamente.¹² Quizás, por el contra-

¹⁰ Esta estrategia que tiene la ventaja de darle rigor y determinación al concepto de finitud, aunque el costo sea recortarlo y dejar afuera parte del plexo de referencias y significados que *también* tiene en el uso de Kojève y, sobre todo, de Foucault.

¹¹ Para una reconstrucción detallada de este paso de la lógica hegeliana, ver Movia (1994, 323-57).

¹² Teniendo en cuenta que la dialéctica entre la finitud y la infinitud es un momento precoz dentro de la *Ciencia de la lógica*, queda abierto el camino de pensar su crítica (o desarme) a partir de Hegel mismo. ¿Qué ocurre en la Doctrina de la esencia, y en la Doctrina del concepto? ¿Se sostiene lo finito firme frente a esas transformaciones conceptuales? ¿Es un avatar de la contra-

rio, la dialéctica de la finitud denuncie los espejismos que implica esa forma del sentido que dominó durante algunos siglos la episteme occidental. Sobra aclarar que lo “finito” como momento de la *Ciencia de la lógica* no refiere a la finitud humana, y que no debería leerse en un prisma antropológico (no hay, en sentido estricto, hombre, ni tiempo, y tampoco historia en la *Logik*). Sin embargo, su lógica es, a nuestro entender, la que regula la comprensión de lo humano como ser de la finitud (y la que traduce en clave antropológica Kojève para pensar el fin de la historia).

La finitud no es la afirmación de una simple identidad consigo. Por el contrario, el carácter de “existencia afirmativa, tranquila” (HEGEL 1968, 165) pertenece a un momento previo de la Doctrina del Ser: el “algo” (*etwas*), cuya tranquilidad reside en que la negatividad le es extrínseca y accidental. Lo finito, en cambio, es pura intranquilidad, porque tiene la negatividad dentro de sí.

[Las cosas finitas] *existen* (*son*), pero la verdad de este existir (ser) es su *fin*. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo [*etwas*] en general, sino que *perece*; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte (HEGEL 1968, 166)

A pesar de la resonancia de la frase “la hora de su nacimiento es la hora de su muerte”, en esta cita observamos que la finitud (*die Endlichkeit*) en Hegel no es la determinación del *mero* existente que está condenado a desaparecer *con el tiempo*; su final (*End*) no es en absoluto un punto en el tiempo cronológico (la muerte que alcanza al ser finito en algún momento desde que está vivo); lo finito no es aquello que simplemente *no es* eterno porque su estadía en la tierra está limitada por su propio decaer. Tal es el caso del “algo”: es un ser limitado (*begrenzt*) de tal manera que su negatividad (aquello que no-es, y por lo tanto su determinación como lo que sí es) está afuera del límite, en *otro* (151-2). Es *posible* que perezca porque su negatividad le es extrínseca. Lo finito, en cambio, tiene su negatividad en sí mismo; en ese sentido tiene “el germen del perecer

dicción? ¿Retorna el límite como término medio del silogismo? ¿Es “la categoría más obstinada del entendimiento” (HEGEL 1968, 166), al punto de no ceder a todos los movimientos del sistema? ¿O acaso, como señala Lebrun, es “la cascada de bloqueos sucesivos que la dialéctica tiene como tarea superar” (1972, 374), y, como considera Gabriel, su crítica apunta a un *Zeitgeist* de la absolutización de la infinitud? (2011, 36). Desde el punto de vista político, ¿se supera el “fin de la historia” y la mala infinitud de su “después” en el Estado? ¿O acaso, como apunta Byung-Chul Han, el fin de la historia no llega nunca porque estamos atrapados en un estadio primitivo de la *Fenomenología del espíritu*, esto es, la dialéctica de señorío y servidumbre (“Si entendemos la dialéctica de amo y esclavo como historia de la libertad, no se puede hablar de final de la historia, pues todavía estamos muy lejos de ser realmente libres”, 2014, 36)?

como su ser-dentro-de-sí”: su límite es un “límite inmanente” (*immanenter Grenze*). No se afirma frente al otro, sino que se relaciona negativamente consigo mismo.

La hora de su nacimiento *es* la hora de su muerte, no porque *vamos a morir*, sino porque la muerte (el fin) es constitutiva, es “límite inmanente” (como el *fin* de la historia era en Kojève constitutivo de nuestra historicidad presente). Lo finito no tiene, como el “algo”, su no-ser afuera (del otro lado del límite) sino que lo tiene en sí mismo, ha interiorizado al otro. Por lo tanto, lo finito es y no es *al mismo tiempo*. Tal duplicidad es el rasgo, para Hegel, del *deber ser* (y por ello es una de las determinaciones de la finitud): “lo que tiene que ser, *es* y al mismo tiempo no es” (170). Ahora bien, así como tener la negatividad *fuera* de sí (en el otro) permitía al “algo” permanecer quieto y tranquilo, tener la negatividad *en* sí pone a la finitud en devenir, y hace que se encuentre “dirigida e impulsada allende de sí misma” (165). Y justamente esa es la exigencia del *deber ser*: atravesar el límite (“el deber ser es el ser que está más allá del límite”, 171). Pero, nuevamente, atravesarlo es *imposible* (porque, justamente lo finito está esencialmente *limitado*). Ese no-ser que se eleva *del otro lado del límite*, en tanto es constitutivo de lo finito, es contradictorio: debe ser (para que el finito sea tal) y no-ser (para que la finitud se sostenga). Aniquilado, lo finito ya no es. Firme y tranquilo, lo finito todavía no es (es un mero *algo*). Esa duplicidad es, justamente, la clave de la noción de deber-ser. El deber ser es lo que yo *soy* sin *serlo*:

Como *deber ser*, el algo se halla por ende *elevado por encima de su límite*, pero viceversa sólo *en tanto deber ser* tiene su *límite* [...]. El *deber ser*, por otro lado, es el superar el límite, pero un *superar* que por sí mismo es sólo *finito*. Tiene por lo tanto su lugar y su valer en el campo de la finitud, donde mantiene firme el ser-en-sí contra lo limitado (HEGEL 1968, 170, 173)

Por esa “contradicción dentro de sí” lo finito “se elimina a sí mismo, perece” (174). Al final de la dialéctica de lo finito, la negación de la negación, el desarrollo de esta noción alcanza lo anunciado al principio: “el perecer y la nada no son lo último, sino que perecen” (163). Ahora, este perecer no implica necesariamente la *superación* de lo finito. Se trata, después de todo, de la “categoría más obstinada del intelecto” (166). Hegel distinguirá dos “pasajes de lo finito a lo infinito”. El segundo, el propiamente hegeliano y que se resuelve en la verdadera infinitud, quedará fuera de nuestro tratamiento aquí (porque el objetivo es proponer un pasaje hacia un concepto más contemporáneo, la precariedad). El primer (falso) pasaje a la infinitud es inherente aún a la finitud misma, ya que lo finito *sigue firme*, el término continúa en funcionamiento y el

deber ser no cesa de operar. Se trata de la *mala infinitud* (*Schlecht-Unendliche*). La definición de Hegel no deja mucho lugar a dudas: “lo finito en su perecer no ha perecido; sólo se ha convertido, en primer lugar, en un *otro* finito, pero que igualmente es el perecer como traspasar en un otro finito, y así a continuación *al infinito*” (175). Este perecer de lo finito es una solución de compromiso para la tensión entre el límite y el deber-ser: el deber-ser es satisfecho en tanto el límite se supera, pero el límite *también* es satisfecho en tanto reaparece como límite del nuevo finito (y así al infinito). La distancia entre este perecer y *la mala infinitud* es evanescente, dado que ese “otro finito” es en realidad un infinito, sólo que indeterminado (es sólo la negación de lo finito, su cesar sin más). Y esto porque ese fin no es nada concreto o determinado (no es *mi* muerte, *mi* finitud particular como lo más propiamente mío) sino una abstracción e indeterminación total. Es la “nada, pura nada, sin ninguna determinación” que aparecía, al principio de la *Ciencia de la lógica*, como devenir del “ser, puro ser, sin ninguna determinación” (107). Ese infinito indeterminado tiende a determinarse aleatoriamente, pero siempre ya no como infinito sino como *otro* finito (179).¹³

Es exactamente la relación que se establece entre el Hombre y las fuerzas de la finitud en la episteme clásica de Foucault: el Hombre es finito en tanto y en cuanto entra en relación con *fuerzas* que le son propias: la infinitud de la vida, del lenguaje y el trabajo.¹⁴ El problema nunca son tanto esas *fuerzas* mismas, sino el modo en el cual el hombre afirma en ellas su propia finitud, su propia negatividad, como conjura del infinito afirmativo en el cual ve su disolución (el océano que amenaza su rostro en la arena). En cada uno de estos saberes el hombre no cesa de poner sus límites, forzarse a superarlos (deber ser), y volver a ponerlos. Él es su límite, él es su propia finitud. Es su devenir eterno en sí mismo, en su

¹³ Hegel resolverá las insuficiencias de la mala infinitud en la “infinitud afirmativa” (HEGEL 1968, 183), la cual lo llevará hacia los siguientes estadios de la *Ciencia de la lógica*. No seguiremos en estas páginas su camino, sino que veremos cómo se superan tanto la finitud como la mala infinitud en Foucault y Deleuze, y en la postulación del concepto de precariedad.

¹⁴ Foucault utiliza el término “fuerzas” o “fuerzas de la finitud” para referirse al trabajo, la vida y el lenguaje en la episteme moderna sin dar precisiones sobre el uso técnico de la noción; sin embargo, lo reserva para la episteme moderna, por lo cual podemos vincularlo con sus características distintivas. Deleuze, en su libro sobre Foucault, las resume: no se trata de una esencia o un atributo (y no se reduce por tanto a una relación sujeto-objeto) sino de una noción relacional y operatoria (DELEUZE 1986, 35). “Una relación de fuerzas es una función del tipo ‘incitar, suscitar, combinar...’” (36). El “Hombre” de la episteme moderna no es una esencia ni una forma fija, sino que sólo existe en su relación con el trabajo (“que hago con mis manos, pero que se me escapa”), la vida (“que siento en el fondo de mí, pero que me envuelve a la vez por el tiempo formidable que empuja consigo [...] y pero también por el tiempo inminente que me prescribe la muerte”) y el lenguaje (“en el que se desliza mi pensamiento”), Foucault (1966, 335). Las fuerzas de la finitud, por su parte, no son una esencia, sino que existen en su relación con las positivities del hombre: cuerpo, deseo y pensamiento hablante (325-6).

propia negatividad. El fin de la historia encuentra, por su parte, en este contexto, su lugar natural, “como un pez en el agua: es decir que en todo otro lugar deja de respirar” (FOUCAULT 1966, 274). En efecto, la historia debe tener un “fin”, en tanto sólo un límite puede darle sentido a su ser finito. “Más allá” de ese límite se encuentra un ilimitado variable. El límite sólo se supera para volver a alzarse una y otra vez. Así se observa en la lógica del capitalismo que, según Deleuze y Guattari, “produce él mismo sus *límites inmanentes* que desplaza y agranda sin cesar” (1972, 317). Este “correr” el límite, esta “mala infinitud” se pone de manifiesto en las oscilaciones de Kojève en torno al fin efectivo de la historia. ¿Es con Napoleón, con la segunda guerra? Por otra parte, varía también el indefinido más allá del límite: ¿es la vida animal, el *American Way of Life*, el snobismo japonés? Puede variar el límite y lo que se alza más allá, lo que permanece fijo es, siempre, la lógica subyacente: la finitud. Ese fin está siempre “más allá”, pero siempre está aquí: la hora de nuestro nacimiento es la hora de la muerte.

2. LA PRECARIEDAD DEL ULTRAHOMBRE

2.a Después de la muerte del hombre: Deleuze amplía a Foucault

“Esta ontología revela menos lo que funda a los seres como lo que los lleva por un instante a su forma precaria”
(FOUCAULT 1966, 291).

Si la finitud constituye al Hombre, y la marea de los tiempos ha venido borrando poco a poco su rostro en la arena, entonces la finitud ya no define lo que somos cuando habitamos estas nuevas playas. El tiempo del Hombre se acaba, y llega el “ultrahombre”, según intuye Foucault tomando la flecha lanzada por Nietzsche (“la promesa del ultrahombre significa primero y antes que todo la inminencia de la muerte del hombre”, 1966, 353).¹⁵ Poco nos dice sin embargo *Las palabras y las cosas* acerca de la episteme que caracterizaría al ultrahombre, o qué determinaría al ultrahombre mismo: “el hombre está pereciendo en la media en que brilla más fuerte en nuestro horizonte el ser del lenguaje [...] El hombre, que se constituyó cuando el lenguaje estaba conde-

¹⁵ La noción nietzscheana de ultrahombre es objeto de disputas interpretativas en los estudios especializados dedicados al filósofo alemán, y es imposible de definir unívocamente, como fruto de su modo de escritura (además, aparece principalmente en sus escritos póstumos, donde el carácter fragmentario se potencia). Foucault lo utiliza en *Las palabras y las cosas* con un carácter más retórico que conceptual. Aquí nos acotamos a la propuesta interpretativa de Deleuze, que apunta a pensar la episteme que sucede a la moderna; si en esta el Hombre es la figura clave, el nuevo ser bruto estará vinculado con el *ultra*-hombre.

nado a la *dispersión*, ¿no va a dispersarse cuando el lenguaje *se reúne*?” (397, yo subrayo). Hay una *reunión* en torno al ser del lenguaje, que viene a relevar la dispersión que caracterizaba al “hombre”; el ultrahombre es así para Foucault un ser de la reunión en torno al lenguaje.

De las tres fuerzas de la finitud (trabajo, vida, lenguaje) Foucault selecciona sólo una (el lenguaje) para caracterizar la episteme por venir. Deleuze, reteniendo el gesto clave (allí donde la episteme moderna *dispersaba* la que la suceda debe *reunir*), propone en su lectura de *Las palabras y las cosas* una ampliación hacia un triple reagrupamiento, ya que para él *también* las fuerzas de la vida y el trabajo se están reagrupando: “ha sido necesario que la biología salte a la biología molecular, o que la vida dispersa se reúna en el código genético. Ha sido necesario que el trabajo disperso se reúna o se reagrupe en las máquinas de tercera especie, cibernéticas o informáticas” (DELEUZE 1986, 140). El perfil del ultrahombre cobra así mayor espesor, aunque permanece aún borroso.

Una hipótesis complementaria para seguir determinando la nueva episteme es que en la dispersión de la episteme moderna el *trabajo* era la fuerza donde eminentemente se observaban las marcas de la finitud, mientras que en la *vida* aparecía ya la línea de fuga que iba a conducir a una nueva episteme, más aún quizás que en el lenguaje. Deleuze destaca, en las últimas líneas que dedica en su *Foucault* a la episteme del hombre (1986, 137), la siguiente frase de *Las palabras y las cosas*: “Esta ontología revela menos lo que funda a los seres como lo que los lleva por un instante a su forma precaria” (FOUCAULT 1966, 291). Es cierto que Foucault presenta este rasgo como marcado por la finitud: es una “ontología de la aniquilación” que “busca decir el ser y el no-ser indisoluble de todos los seres” con especial énfasis en el no-ser, en tanto busca “disiparlos y destruirlos” (291). Lo cual es razonable: la vida es, después de todo, una de las fuerzas de la finitud. Sin embargo, podemos observar allí el germen de otra lógica. En efecto, mientras la “historicidad económica” (el trabajo) está plenamente vinculada con el estigma de la finitud, la lógica de la vida anuncia el orden de la precariedad. El trabajo busca *fundar* los seres y “decir a la vez su límite y su ley y relacionarlo con una finitud que los hace posibles” (291); en cambio, la vida “desarrolla un pensamiento donde la individualidad, con sus formas, sus límites y sus necesidades, no es más que un momento *precario*” (291, yo subrayo). En vez de afirmarse en su límite, la individualidad pone en cuestión el límite. Es el momento en el que, como anunciaba Hegel, la finitud, su límite y su deber-ser, parecen ellos mismos. Así lo explicita Foucault:

Vemos así constituirse un pensamiento que se opone, casi en todos sus términos, al que estaba ligado a una formación de una historicidad económica [...] Allí donde una prevé el fin de la historia, la otra anuncia el infinito de la vida

[...]; allí donde una afirma, con los *límites* del individuo, las exigencias de su vida, la otra los borra en el murmullo de la muerte. [...] La biología, aquella de una vida marcada por esta continuidad que no forma los seres más que para deshacerlos, y se encuentra liberada de todos los *límites* de la historia [...] (FOUCAULT 1966, 291-2, yo subrayo)

La lógica de la vida se encuentra *liberada de los límites de la historia y borra los límites del individuo*. El juego del límite ha perecido. El ser no se caracteriza ya por su no-ser, y, sobre todo, no se ocupa obstinadamente de conjurar lo afirmativo “más allá” de ese límite como ocurría con la finitud hegeliana (“la finitud es la negación como fijada-en-sí, y por lo tanto está erigida ásperamente en contra de su afirmativo”, HEGEL 1968, 166). Tampoco la *historia* se caracteriza ya por su fin (porque no termina, porque no encuentra su sentido en la negatividad que se introyecta a sí misma como su propio devenir, porque no *debe ser* otra cosa que sí misma para funcionar sin cesar de romperse). El ultrahombre, así, sería el ser que no debe ya “responder por su propia finitud” (FOUCAULT 1966, 396) y “el pensamiento de la finitud” no es ya “el fin de la filosofía” (397).

Pero hace falta un giro más. *Meramente borrar el límite no lo suprime*. En “el *límite* del mar” que borra al hombre (FOUCAULT 1966, 398), el “límite” cobra otro sentido, y los rostros en la arena se dibujan con nuevas determinaciones. La relación que establecimos entre la finitud en Foucault y Hegel nos permite determinar con mayor precisión cuál es el nuevo límite. No se trata aquí, como anticipamos, de una apertura al infinito afirmativo caracterizado en términos de Hegel (ver nota 13), sino en términos de *precariedad*. Se trata de encontrar una nueva noción de límite que permita trazar una línea de fuga¹⁶ y *cargarnos* con las fuerzas que antes nos marcaban de finitud: los animales, las rocas y las palabras, como insiste Deleuze retomando la *Carta al vidente* de Rimbaud (1986, 140-1).¹⁷ Es un límite que no abre al deber ser, sino a una “*imagen-cristal*” que, como veremos en la próxima sección, es “el *límite* interior de todos los circuitos relativos” (DELEUZE 1985, 108, yo subrayo), es decir, el punto donde es posible “obtener su cosecha provisoria” (DELEUZE 1985, 108) aún sembrando en el océano de la precariedad.

¹⁶ El concepto de “línea de fuga”, que Deleuze forjó junto a Félix Guattari va al punto que queremos establecer aquí, dado que conjuga la ruptura con la conexión. “Hay ruptura en el rizoma cada vez que las líneas de segmentariedad explotan en una línea de fuga, pero la línea de fuga forma parte del rizoma. Estas líneas no dejan de remitirse unas a otras” (DELEUZE Y GUATTARI 1980, 16). La línea de fuga es un principio de “ruptura” (y por lo tanto, implica el traspasar un límite) pero sólo para conectar con lo heterogéneo (otras napas o, en el límite, lo virtual).

¹⁷ “Cargar” [“*charger*”], término que Deleuze toma de Rimbaud, no debe interpretarse como “soportar una carga” sino como “cargado de energía” o, incluso, “cargado como un arma”.

2.b El tiempo de la precariedad

“El hombre es tiempo”, decía Kojève. La ontología de la precariedad, en lugar de desmentirlo, resignifica sus palabras. En efecto, la existencia precaria se sostiene “por un instante” (“lo que lleva [a los seres] por un *instante* a su forma precaria”, FOUCAULT 1966, 291, yo subrayo). Así, los seres que somos siguen siendo *tiempo*. Ahora bien, ese tiempo no es ya el tiempo lineal, abstracto, sino el tiempo del *instante*. Pero el instante no se sostiene a sí mismo. El instante no es, propiamente, nada: “una sucesión de instantes no hace el tiempo, sino que más bien lo deshace” (DELEUZE 1968A, 97), decía Deleuze en *Diferencia y repetición* en referencia a la necesidad de que esos instantes se “sinteticen” (primero en la contracción del presente, luego en la segunda síntesis del tiempo que permite que esos presentes *pasen*).¹⁸ Y, justamente, la “ontología salvaje” de la vida en *Las palabras y las cosas* devela *aquello* que lleva a los seres por un instante a una forma precaria. Es decir, los instantes remiten a algo que los *lleva* (“*ce qui les porte*”) y que justamente la ontología salvaje debe *develar* (“*cette ontologie [sauvage] dévoile*”). Se trata, dice Foucault con cierto misterio, de una “fuerza primitiva” (1966, 291). Ahora bien, si esa fuerza permite llevar a los seres a la temporalidad del *instante*, entonces la fuerza primitiva no puede ser sino una forma del tiempo. Pero dado que se trata de una forma *precaria*, no puede ser ya un tiempo cronológico (el de los calendarios), de una sucesión que se interrumpe sólo para reencontrarse a sí misma, sino un tiempo *fuera de sus goznes*. Sobre ese tiempo, Deleuze se detiene en extenso en el segundo tomo de los libros sobre cine, *La imagen-tiempo*.¹⁹

La finitud implica una determinada concepción del tiempo. El tiempo como “fundación” [*“ce qui fonde les êtres”*] marcaba un límite entre el tiempo de *mi* vida y todo el tiempo, entre el tiempo de *nuestra* historia y la naturaleza *sin tiempo* (o sólo con “el tiempo de los calendarios”). “MI Tiempo, y no EL Tiempo en general: el porvenir social y político no es *mi* porvenir; yo muero antes del fin de la Historia y nazco después de su comienzo” (KOJÈVE 1968, 384, las mayúsculas son del original en francés). “MI tiempo no es EL tiempo” pero, siguiendo la lógica de la finitud, ese tiempo (EL tiempo) era un más allá

¹⁸ Nos referimos aquí a las tres síntesis del tiempo que Deleuze desarrolla en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición* (1968A, 96-125). Sobre la cuestión, *cf.* Somers-Hall (2013, 62-83).

¹⁹ Sólo un año después del fallecimiento de Foucault, y un año antes de publicar su libro sobre él, Deleuze publicaba el segundo volumen de sus libros sobre cine: *La imagen-tiempo*. Las clases sobre Foucault sucederán, también, a los cursos sobre el cine. Así, la concepción del tiempo como imagen-tiempo, tiempo puro y cristal del tiempo (a la que dedicó los cursos de los años 1981-1985) estaban en la mente de Deleuze cuando trabajó en torno al ultrahombre de su amigo recientemente fallecido (1986). Foucault muere pocos días después de la última clase del tercer curso de Deleuze sobre cine, en pleno desarrollo de la imagen-tiempo (junio de 1984).

de mi límite (MI tiempo) sólo en tanto deber-ser, es decir, no como un otro, sino como afirmación de *mi* tiempo como coexistencia de ser y no-ser. Un tiempo en línea recta, del progreso, implica un deber ser siempre más allá; el límite como un instante futuro siempre a atravesar, que se desplaza como un espejismo, en la misma medida en que se alcanza. El tiempo cronológico es así una mala infinitud. El fin de la historia como motor inmanente del progreso. El tiempo de la Acción humana (KOJÈVE 1968, 435), está sostenido por los goznes de la representación finita (DELEUZE 1968A, 52, 62).

El tiempo *funda* los seres, tanto en la fundación de la primera síntesis (que contrae los instantes en un presente) como el fundamento de la segunda síntesis (que hace pasar los presentes en el ser puro del pasado [DELEUZE 1968A, 108]). En cambio, en la tercera síntesis del futuro el tiempo sale de sus goznes y los instantes se liberan de sus cadenas para alcanzar su lógica propia.²⁰ En *Diferencia y repetición*, los desarrollos sobre este tiempo puro son acotados. Casi veinte años después, con *La imagen-tiempo*, Deleuze ofrece extensos desarrollos al respecto, que nos permiten comprender ese tiempo que caracteriza, según la tesis que aquí sostenemos, la precariedad. En *La imagen-movimiento* (primera entrega de los estudios sobre cine, publicada en 1983) el instante se encontraba ya puesto en cuestión, liberado de la “idea abstracta de una sucesión, de un tiempo mecánico, homogéneo” (DELEUZE 1983, 9). Sin embargo, el instante volvía a encontrar en la imagen-movimiento su fundamento en los encadenamientos sensorio-motrices, donde se mostraba dependiente de las necesidades de la acción, del mito de la transformación y la modificación de la situación (214). El hábito, que caracteriza la primera síntesis del tiempo (del presente), es un requerimiento en *La imagen-movimiento* para estar a la altura de “las exigencias del medio y de la situación” (197). El encadenamiento de las acciones aparece como un deber ser, y la frontera entre la situación actual y la situación modificada como el límite que caracteriza al hombre de acción. El hombre de acción de *La imagen-movimiento* es así una figura de la finitud.

La ruptura de los encadenamientos sensorio-motrices caracteriza para Deleuze la crisis de la imagen-movimiento y el surgimiento de la imagen-tiempo (1985, 10). En esta, todo fundamento temporal, sea en un presente de hábitos robustos, sea en un pasado como reservorio de imágenes, se encuentra estallado. El presente se desactualiza y el pasado se autonomiza.²¹ En efecto, “la memoria

²⁰ “El príncipe del Norte dice «el tiempo está fuera de sus goznes». [...] El gozne, *cardo*, es lo que asegura la subordinación el tiempo a los puntos precisamente cardinales por donde pasan los movimientos periódicos que mide [...]. El tiempo fuera de sus goznes significa por el contrario el tiempo enloquecido” (DELEUZE 1968A, 119).

²¹ El capítulo cinco de *La imagen-tiempo*, “Puntos de presente y napas del pasado”, se dedica a mostrar la fragilidad que el presente (y sus “puntos”) y el pasado (y sus “napas”) tienen en las condiciones de la forma pura del tiempo (DELEUZE 1985, 129-31).

no está en nosotros, nosotros nos movemos en una memoria-Ser” (DELEUZE 1985, 129-30) y por lo tanto es posible que exista cortada de nosotros: “el tiempo como materia primera, inmensa y terrorífica, como universal devenir” (150). La ontología salvaje nos asoma a ese tiempo terrorífico, en estado puro. Ese es el tiempo que “nos eleva por un instante a nuestra forma precaria”.

¿En qué condiciones nos eleva *a nosotros* en lugar de meramente hacernos prescindibles? En las condiciones de la formación de un cristal. El tiempo es terrorífico, porque en él el pasado y el presente se deshacen. Pero esto en tanto *ratio essendi*, es decir, razón ontológica (ontología salvaje). Sin embargo, *para nosotros*, como *ratio cognoscendi* o razón del conocer, pasado y presente se sostienen mutuamente, formando un circuito y coagulando en un “cristal del tiempo”: “el cristal es como una *ratio cognoscendi* del tiempo, y el tiempo, inversamente, es *ratio essendi*” (DELEUZE 1985, 129).²² Las napas coexistentes del pasado y las puntas no actualizables del presente forman “circuitos más o menos amplios y siempre relativos, entre el presente y el pasado, remiten, por un lado, a un pequeño circuito interior entre un presente y *su propio pasado*, entre una imagen actual y *su imagen virtual*” (1985, 108). Es significativo que entre el tiempo como *ratio essendi* y el cristal como *ratio cognoscendi* el presente se *actualice*. En efecto, ontológicamente, las puntas de presente no son actualizables, *valen* como el conjunto del tiempo en la medida en que “las desprendemos de su propia actualidad” (131). En cambio, desde el punto de vista del cristal el presente vale en su actualidad, aunque esta actualidad sólo se sostiene en circuito con la virtualidad. Los circuitos se “dibujan actualmente” y su “límite interior” es “sin duda el presente actual”, aunque “comprende ya el pasado de ese presente, la imagen virtual que duplica la imagen actual” y no deja de hundirse en “circuitos virtuales cada vez más profundos” (108). Allí vemos dibujarse una *nueva forma de límite* como nueva forma de determinación; el límite, en lugar de meramente *borrarse*, se dibuja. Evita así que perezcan *todo límite y toda determinación*, lanzándonos a la nada negra.²³ El límite ya no es el punto de conjura de lo otro y de aseguramiento de la negatividad como elemento del ser finito, sino como la determinación precaria dentro del tiempo.

²² “La distinción entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* remite a desarrollos que aparecían en los dos libros de 1968: *Diferencia y repetición* (1968A, 338) y *Spinoza y el problema de la expresión* (1968B, 299). Sobre este tema, *cf.* Ferreyra (2019). La imagen-cristal es el concepto que forja Deleuze en *La imagen-tiempo* (y al cual le dedica el capítulo cuatro de ese libro) para concebir ese bloque donde pasado y presente coexisten *para nosotros* permitiendo construir determinaciones precarias en el seno de un tiempo desfondado (DELEUZE 1985, 92-128). El *Deleuze & Guattari Dictionary* la define así: “una imagen donde lo virtual no es vivido en el presente, sino donde forma un circuito entre lo real y lo imaginario; la forma en la cual el pasado y el presente oscilan o se vuelcan uno en el otro” (YOUNG 2013, 316).

²³ El nuevo límite como nueva forma de determinación también aparece en *Diferencia y repetición* (DELEUZE 1968A, 223); esta forma del límite es analizada por Santaya (2023, 165).

Como “límite interior de todos los circuitos relativos” (108, yo subrayo), el cristal permite coagulaciones frágiles en el flujo del tiempo. Es precario porque el cristal, al mismo tiempo que existe como límite interior también es “el envoltorio último, variable, desformable, en los confines del mundo” (108). En lugar de asegurarse *más acá* del límite y poniendo el *más allá* como deber-ser, el cristal unifica los dos aspectos: “pequeño germen de un universo cristalizable” (108). Por eso el cristal es al mismo tiempo su perfección, su grieta, su formación y su descomposición (111-128). La vida brota (“lo que vemos en el cristal es siempre el brotar de la vida [*le jaillissement de la vie*]”, 121), pero no cesa de descomponerse por su misma fuerza genética. Nos formamos de capas, napas y puntas del tiempo, que al mismo tiempo nos desmembran. Ese brotar desmembrante es la marca de la precariedad.

El pasaje de la imagen-movimiento a la imagen-tiempo se solapa con el del hombre al ultra-hombre: ambas son datadas según Deleuze a mediados del siglo xx. El (ultra)hombre es así *tiempo*, el tiempo del cristal, que no se opone ya al espacio como su más allá, su deber-ser como en Kojève (“el Hombre que es Tiempo *desaparece* también en la Naturaleza espacial”, 1968, 434), sino que se anuda al espacio: las síntesis del tiempo se entrelazan con las del espacio (MC NAMARA 2022), las napas del tiempo repican en los estratos geológicos. La vida, el trabajo y el lenguaje, en su ser bruto, ya no portan el estigma de la finitud, sino que somos en la relación inmanente con ellas. En ese sentido, Deleuze retoma la *Carta al vidente* de Rimbaud: estamos *cargados* de los animales, las rocas y las palabras (1986, 140-141).²⁴ Esa fórmula poética se realiza filosóficamente en el concepto de *devenir* que forjaron Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*,²⁵ y a través del cual muestran que la mutabilidad, la variabilidad y la multiplicidad constituyen nuestro ser, y no la estabilidad, la fijeza, la garantía de contenerse dentro de sí mismo y reprimir lo otro “más allá del límite”. En la precariedad, el hombre es el tiempo del cristal, y la historia ha sido relevada por el devenir. Por ello dice Deleuze que se trata de “oponer el devenir a la Historia” (1985, 185). Esto no significa el fin de las transformaciones, sino por el contrario la posibilidad de sostener las “metamorfosis de la vida” en condiciones de la nueva episteme. En efecto, la Historia debe ser entendida, en este contexto, como una comprensión de la realidad social ligada a la finitud: la idea de un fin, un límite

²⁴ Sobre el sentido de esta frase y el significado de “cargar”, *cf.* *supra*, nota 17.

²⁵ El devenir es la posibilidad de cargarse con las otras formas de vida y encontrar en ellas “siempre nuevas posibilidades” (DELEUZE 1985, 185) a partir de la puesta en relación de individuaciones heterogéneas del tipo *haecceidades*. Está ligado a la precariedad en tanto estas *haecceidades* son siempre evanescentes y frágiles (tienen la individualidad de un grado de calor, una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, una intensidad de blanco [DELEUZE y GUATTARI 1980, 318-9]). Sobre la individuación en devenir, que se especifica en el concepto de *haecceidad*, ver Holland (2013, 110-4) y Adkins (2015, 152-7).

a alcanzar, para bien o para mal (utopía o apocalipsis). El devenir, por su parte, es una determinación de la episteme de la precariedad que no prescinde de las determinaciones colectivas, sociales y populares: es decir, rigurosamente políticas. Abordaremos este aspecto de la cuestión a modo de conclusión.

3. CONCLUSIÓN, ¿Y AHORA QUÉ PASA?

Como vimos en el apartado anterior, en *La imagen-tiempo* Deleuze nos ofrece una *ratio essendi* del tiempo puro donde pasado y futuro se deshacen, y una *ratio cognoscendi* donde *para nosotros* aparecen los cristales como formas precarias que, en su límite, adquieren actualidad presente (por más que no cesen de hundirse en las profundas aguas de la virtualidad y el pasado). No nos ofrece sin embargo una *ratio agendi* que dé cuenta del problema de la acción ética y política (*ratio agendi* que sí aparecía en *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*). La acción ha quedado desmembrada como una forma de la *imagen-movimiento*, haciendo efectiva la apuesta de Kojève: con el fin de la historia “el Hombre se suprime en tanto acción, dejando de *oponerse al Mundo*” (1968, 435). Pareciera que de la tesis XI de Marx sobre Feuerbach sólo nos queda la primera parte: “los filósofos han solamente tratado de *interpretar* el mundo de diferentes maneras; la cuestión sin embargo es *transformarlo*” (MARX 1987, 19). Después de todo, Marx pertenecía, para Foucault, plenamente a la *episteme* moderna (FOUCAULT 1966, 274). Quizás su propuesta de transformación también se borró como un rostro en la arena.

Sin embargo, el perecer del fin de la historia, de la acción y del hombre no implica el fin de las transformaciones. Esa sería una perspectiva nihilista, que coronaría la victoria final del capitalismo como forma de *socius*, con su lógica, sus sometimientos y su creciente *deshumanización*. Lo que ha cesado es una *cierta* forma de ordenar y comprender el mundo en el que vivimos. Las viejas ideas (la acción, la historia, y el hombre) han perdido su capacidad de dar sentido y, así, conjurar el nihilismo (que no es otra cosa que el derrumbe de la capacidad de dar sentido).²⁶ Sólo persisten como una “fuerza agotada, incluso cuando permanece cuantitativamente más grande, pero no puede más que destruir y matar” (DELEUZE 1985, 183). El límite de la finitud no hace sentido, y estamos súbitamente expuestos a esa “nada, pura nada” que ese límite debería conjurar. El nihilismo cubre así la tierra.

Se trata de forjar nuevos conceptos que produzcan efectos de sentido. Hemos hablado más arriba sobre el pasaje del hombre al ultrahombre. A este se

²⁶ “[El nihilismo es] la creencia en la absoluta falta de valor, es decir, de sentido” (NIETZSCHE 2006, 221).

corresponden mutaciones de los conceptos de acción e historia. Así como rastreamos la *ratio cognoscendi* y la *ratio escendi* de la episteme que nos es contemporánea en los capítulos cuatro y cinco de *La imagen-tiempo*, podemos encontrar la transformación de la *ratio agendi* en el capítulo seis de ese mismo libro, “Las potencias de lo falso”. Allí Deleuze retoma desarrollos que datan de la primera etapa de su producción intelectual (*Nietzsche y la filosofía* de 1962 y *Spinoza y el problema de la expresión*, publicado en 1968 pero que estaba casi terminado a fines de los años ‘50 [DOSSE 2007, 177]): más allá del Bien y del Mal no quiere decir más allá de lo bueno y lo malo. Perdidos los valores trascendentes (que aún regían en la episteme de la finitud en términos del *deber ser*), no hay más una Verdad que guíe nuestras acciones. Esto no significa que todo equivalga: “Se trata de evaluar todo ser, toda acción y pasión, incluso todo valor, en relación a la vida que implican” (DELEUZE 1985, 185). Lo “malo” tiene que ver con una vida agotada, degenerada, y que sin embargo “no deja de propagarse” (186). Lo “bueno”, en cambio, “es la vida que brota, que asciende, que sabe transformarse y metamorfosearse de acuerdo a las fuerzas que encuentra” (186).

Tal es la *ratio agendi*, es decir, la causa para actuar: buscar lo bueno así caracterizado, y alejarse de lo malo. Esta *ratio* retoma la distinción entre finitud y precariedad. La vida agotada es aquella que insiste en mantenerse dentro de su límite, reprimiendo lo que está más allá, reemplazándolo por valores trascendentes que sólo se actualizan como deber ser. Está agotada y sin embargo se propaga. Ya no hace sentido pero no deja de replicarse en discursos del sentido común. La precariedad, por su parte, tiene que ver con la capacidad de conexión con las fuerzas que encontramos, cargarnos con las piedras, los animales y el lenguaje, devenir. Es *precaria* porque en esa conexión se nos puede ir la vida. Es *precaria* porque la línea de fuga que nos conecta con las fuerzas salvajes también puede transformarse en líneas de destrucción cuando esas fuerzas son demasiado para nosotros.

Esta *ratio agendi* no puede, sin embargo, ser individual, y tampoco restringirse a lo comunitario. Ocurre que vivimos en una organización social (el capitalismo) que estimula los caminos de nuestro agotamiento y bloquea las vías donde brota la vida; la última fase del capitalismo es parte plena de nuestro tiempo de precariedad.²⁷ Apartarse de lo “malo” y buscar lo “bueno” no es tan simple como los discursos de autoayuda nos hacen creer.²⁸ No puede prescindir

²⁷ Sobre el desarrollo más detallado del capitalismo como organización de las pasiones tristes, ver Fischer (2019). Sobre la precariedad social, y la exposición de los sectores más vulnerables de la población al caos y la muerte, *cf.* Colectivo Juguetes Perdidos (“La precariedad totalitaria, como dijimos [...] atraviesa a la ciudad toda con diferentes grados de exposición, en los nuevos barrios se expresa al desnudo; sin redes materiales que la alejen. El precipicio está ahí nomás y casi que se puede tentar (das un paso más y sos carne muerta, oís!)”, (2014, 51).

²⁸ Sobre los discursos de autoayuda como versión degenerada de la ética de Deleuze, ver Heffesse (2018).

de la dimensión colectiva, política, donde *otra* organización de los encuentros sea fomentada. Ahora bien, “en las condiciones del capitalismo aparentemente vencedor, ¿cómo encontrar suficiente inocencia para hacer historia universal?” (DELEUZE y GUATTARI 1972, 163). La clave, justamente, es dejar de pensarlo en términos de historia, que está entrelazada a la finitud. Por ello la propuesta de Deleuze es, como vimos, “oponer el devenir a la Historia” (1985, 185). Ahora bien, ¿cuál es la construcción política del devenir, y por tanto de la precariedad? Se trata de “devenir otro para unirse al propio pueblo” (DELEUZE 1985, 199). La lógica del pueblo sigue la de la ética de la búsqueda de lo bueno y el apartamiento de lo malo, en tanto ambos abandonan la verdad como criterio. El pueblo aparece como capacidad de fabulación, y una concepción de lo real que no se valida por su vínculo con una verdad trascendente, sino por el acto de creación.

La obra de Deleuze (tanto en solitario como en su trabajo junto a Guattari), a partir de una abundante base textual, se ha leído en clave anti-Estatal. Pero quizás se trate de pensar una *nueva* lógica del Estado, en la saga del concepto de ultra-hombre, que aborda lo humano desde una nueva lógica. No un Estado de la finitud (que conjure la guerra inherente a la naturaleza humana — en la línea de Hobbes—, o que prometa la realización de la utopía —un Estado del socialismo realizado—), sino un Estado de la precariedad,²⁹ que permita cargarnos con las fuerzas naturales y sociales para potenciar el “*jaillissement de la vie*” y ponga en acto las políticas públicas necesarias para evitar que el pueblo se transforme cada vez más en carne muerta.

²⁹ Sobre Deleuze y el Estado, ver Ferreyra (2021, 129-49).

BIBLIOGRAFIA

(donde no se indica traductor, las traducciones son mías)

- ADKINS, B. 2015, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- BORSARI, A. 2009, "Notes on 'Philosophical Anthropology' in Germany. An Introduction", *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate*: 113-29.
- COLECTIVO JUGUETES PERDIDOS: BARTTOLOTTA, L.; SARRAIS A. y GAGO, I. 2014, *Quién lleva la gorra: violencia, nuevos barrios y pibes silvestres*, Tinta Limón: Buenos Aires.
- DOSSE, F. 2007, *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie Croisée*, París: La Découverte.
- DELEUZE, G. 1968A, *Différence et répétition*, París: PUF.
- DELEUZE, G. 1968B, *Spinoza et le problème de l'expression*, París: Minuit.
- DELEUZE, G. 1983, *L'image-mouvement. Cinéma 1*, París: Minuit.
- DELEUZE, G. 1985, *L'image-temps. Cinéma 2*, París: Minuit.
- DELEUZE, G. 1986, *Foucault*, París: Minuit.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1972, *L'anti-Oedipe*, París: Minuit.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1980, *Mille plateaux*, París: Minuit.
- DUFOURMANTELLE, A. 2019, *Elogio del riesgo*, trad. S. Hazan, Buenos Aires: Nocturna.
- FERREYRA, J. 2023, "La ontología de la precariedad de Gilles Deleuze: construyendo ritornellos de napas epocales al borde del precipicio", EZCURDIA, J. (ed.), *Deleuze. Vitalismo filosófico: ontología de la resistencia*, México: UNAM, 45-66.
- FERREYRA, J. 2021, *Deleuze* (estudio preliminar, selección y traducción de textos), Buenos Aires: Galerna.
- FERREYRA, J. 2019, "Deleuze y el problema de la expresión", *Revista Cadernos Espinosanos, Brasil*, nº 41, jul.-dic.: 137-52.
- FISCHER, M. 2019, *Realismo capitalista, ¿no hay alternativa?*, trad. C. Iglesias, Buenos Aires: Caja Negra.
- FOUCAULT, M. 1966, *Les mots et les choses*, París: PUF.
- GABRIEL, M. 2011, *Transcendental ontology: essays in German idealism*, Nueva York/Londres: Continuum.
- HEIDEGGER, M. 1954, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. I. Roth, México: Fondo de Cultura Económica.
- HAN, B.-CH. 2014, *La agonía del Eros*, trad. R. Gabás, Barcelona: Herder.
- HEFFESE, S. 2018, "El hombre libre piensa en la muerte sin miedo (Algunas reflexiones acerca de la vida y la muerte según Deleuze desde su lectura de Spinoza)", GAUDIO, M., SOLÉ, M. J. y FERREYRA, J. (ed.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 377-87.

- HEGEL, G. W. F. 1968, *Ciencia de la lógica*, tomo 1, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar.
- HEIDEGGER, M. 1954, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. I. Roth, México: Fondo de Cultura Económica.
- HOLLAND, E. W. 2013, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*, Nueva York/Londres: Bloomsbury.
- KOJÈVE, A. 1968, *Introduction à la lecture de Hegel*, París: Gallimard.
- KUSCH, R. 1962, *América profunda*, en *Obras completas*, tomo II, Rosario: Editorial Fundación Ross 2007, 3-254.
- LATOUR, B. 2014, "L'anthropocène et la destruction de l'image du globe", *De l'univers clos au monde infini*, París: Dehors, 29-56.
- LEBRUN, G. 1972, *La patience du concept; essai sur le discours hégélien*, París: Gallimard.
- MARX, K. 1987, *Ad Feuerbach*, LABICA, G., *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, París: PUF.
- MC NAMARA, R. 2022, *La ontología del espacio de Gilles Deleuze*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- MOVIA, G. 1994, "Finito e infinito e l'idealismo della filosofia: la logica hegeliana dell'essere determinato: Parte Seconda", *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 86, n° 2: 323-57.
- NIETZSCHE, F. 2006, *Fragmentos póstumos, Volumen IV (1885-1889)*, trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid: Tecnos.
- SABOT, P. 2007, *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, trad. H. Cardoso, Buenos Aires: Nueva Visión.
- SANTAYA, G. 2023, *El cálculo trascendental, Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- SOMERS-HALL, H. 2013, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- VEGGETI, M. 2008, "Estado total, imperialismo, imperio. Sobre el pensamiento político de Alexandre Kojève", *Deus Mortalis*, n° 7: 35-69.
- YOUNG, E. B. 2013, *The Deleuze & Guattari Dictionary*, Londres/Nueva York: Bloomsbury.