



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA INFLUENCIA DEL ARTE EN LA CUESTIÓN FILOSÓFICA DENTRO DE LOS
PRIMEROS TEXTOS DE GILLES DELEUZE**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CELIS ROMERO HÉCTOR ALBERTO

DIRECTOR DE TESIS:

DR. EZCURDIA CORONA JOSÉ AGUSTÍN

CIUDAD DE MÉXICO, 2023





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Briseida,
quien me recuerda,
cuando más lo necesito,
la importancia del juego.
Lamento a veces ser tu “Avito”,
no lo hago con intención,
sólo se me desborda el corazón.

El hombre nunca va derecho; circula. Al circular, describe un círculo, perfora. En su sueño las imágenes no van derecho hacia adelante; se concentran circulando; esa *involutio* es el sueño. El origen involutivo del sueño inventa una paradoja temporal y visual antes del tiempo musical y su ronda, antes del tiempo lingüístico y su retorno. Toda alucinación es un cortocircuito entre dos tiempos:

entre un estado y una imagen;

entre una espera y una imagen que no satisface pero que engaña el hambre o el deseo con la figuración de lo perdido.

*

Frente a la no-orientación temporal se levanta un pequeño oriente.

Pascal Quignard, *Sobre lo anterior*.

Quisiera agradecer a quienes hicieron de verdad posible mi recorrido en la filosofía.

A José Ezcurdia, por los días de clase, los días de trabajo y hasta muchos de tus fines de semana; por las porras y los comentarios, realmente los aprecio y los llevo conmigo; por enseñarme el “oficio, que al igual que el zapatero y el albañil, empieza de a poco”; por buscar el acontecimiento en el aula, comunidad como germen vivo que llevamos a nuestra vida diaria; y en especial por la apertura, es lo más difícil y valioso. A Erick, por ser compañeros intermitentes de este largo trayecto de trabajo; por tus comentarios sobre el *Anti-Edipo*, Klein, Lacan y Freud que me guiaron en la parte psicológica —aspecto que me falla mucho. A Sonia Rangel, por darme la oportunidad de ser testigo de la muerte de una estrella, supernova; por dejarme entrar a tus clases, que con el paso del tiempo se convirtieron para mí en un espacio de solidaridad que me es caro; por tus consejos que no se acaban en una tesis, son parte fundamental de mi formación; y por tu entusiasmo y frenesí, que se contagian y nos dan ganas de cambiar al mundo. A Rodrigo, Leo, Camila y Ernesto, que forman parte de ese espacio solidario; por las pláticas dentro y fuera de clase, ustedes son increíbles. A María Antonia González, por las pláticas en el jardín del ex-CELE; por enseñarme a pensar con literatura y poesía; por impulsarnos constantemente hacia la comunidad, porque nunca pensamos solos, aunque no concordemos; y por devolvernos a que nos tratemos también por medio de cartas, poemas y cuentos, son lo más cercano a un abrazo. A Cat, que fuimos comunidad antes, durante y después de las cartas; por ayudarme a quitarme los prejuicios —te debo una carta al respecto—; por las pláticas en “Islas” y en tu casa; y por tu congruencia. A Sonia Torres, por tu afabilidad en todo momento —incluso cuando el momento fuese lastimero—; por las clases que compartimos en pandemia, fueron dos grandes años; por tu amor a la lectura, es algo que procuro con la misma ternura que veo que tienes; y por tu compromiso que nos impele a seguir.

También agradezco a Martín, Luis, Alfredo, Silvia, Abraham, David, Jorge, Miguel, Gio, Laura y Arantxa, también a Monse chiquita, Érika, Ximena y Tamara, y en especial a Pelayo, Oscar, Chimal y Brian, que la vida nos ha llevado por rutas diferentes, muchas veces nos cruzamos y otras tantas no; por las pláticas —a veces de filosofía, muchas otras no—; y por ser parte de este trayecto entroncado que llamamos vida.

Por último —y sí más importante—, doy gracias con cariño a mi familia. Por su amor y comprensión, en especial a mis padres. Papá, de ti viene mi amor por la lectura, sin ti nunca hubiera sido posible; por enseñarme que ante todo el arte inspira a la acción y esa es su teleología —siempre recordaré lo de Verne—; por tus anécdotas que siempre me conmueven; y por ser la persona más congruente que conozco, llevas lo que entiendes por sacrificio tal cual al mundo. Mamá, de ti viene mi amor por la vida y por la música —¿acaso existe diferencia alguna? —; por ser a la vez mi “Avito” y mi “Marina” —sólo cuando Briseida llegó a mi vida logré entenderlo—; por enseñarme que el tiempo es lo único que tenemos y sólo en él se entiende que es dar —tu llevas sin reparos el don—; y en ese sentido, por darme tiempo contigo y tiempo para ser yo mismo.

Índice

Introducción	I
I.- El carácter empírico de la filosofía y el arte	1
I.1. El empirismo de Hume como partida	2
I.2. La regla general: primer esbozo del problema en la sociedad.....	13
I.3. Percusión y Resonancia: “Ante todo, la regla del gusto”	26
II.- “Instinto”.....	39
II.1. La diada instinto-inteligencia	41
II.2. Plasticidad y simbiosis	56
II.3. Artificios: el arte como convergencia del “instinto”	76
III.- La naturaleza invisible es el fundamento.....	98
III.1. La divergencia en el “instinto”	99
III.2. Lo animal: el espacio para la solidaridad	113
III.3. La pregunta filosófica	124
Conclusión. La paradoja.....	137
Bibliografía.....	144

Introducción

La siguiente investigación sustenta que, al crearse una obra de arte, se generan nuevos mundos en los que la filosofía participa de manera activa. Partimos de los primeros escritos de Gilles Deleuze como marco referencial, para afirmar que la obra de arte es el conjunto de sensaciones que involucra necesariamente una forma original de pensar y experimentar. Esta explicación no considera a la actividad artística como una recreación que se centra en la apariencia o en la habilidad técnica; sino que es un ejercicio que fundamenta y quebranta constantemente las relaciones afectivas, sociales y cognoscitivas: se forjan, asimilan y destruyen mundos y las operaciones de la Idea cambian.

El problema particular por tratar es ¿cómo los cambiantes modos de existencia generados por el arte son la condición que afecta y complementa la forma y el contenido de una reflexión estética, ética y ontológica a la que llamamos pregunta filosófica? Esta cuestión tiene como obstáculo principal que en toda la obra de Gilles Deleuze se hace énfasis en la distinción e independencia mutua entre las disciplinas artísticas y la filosofía.

Partimos de la analogía del tambor de Deleuze para problematizar la influencia del arte respecto a la filosofía. Su repercusión representa el acto de creación que conlleva la vivacidad imaginativa: una capacidad para suscitar la resonancia. El autor en toda su obra habla de tres tipos de creaciones: artísticas, filosóficas y científicas. Sin embargo, sólo las dos primeras tienen vivacidad. En cambio, la resonancia del tambor es la característica que todo el conjunto de creaciones (cultura) ostenta para destruir las relaciones ya establecidas y volverlas otras, es decir, crea una nueva realidad. En este sentido, lo que consideramos como mundo es la consecuencia directa de la actividad de la imaginación y no algo establecido.

La obra de arte inicia un ciclo infinito, porque la resonancia que ella genera retroalimenta otras repercusiones. Nos ubicamos en su influencia sobre la cuestión filosófica, que se desarrolla en un mundo; cuando aquel mundo al que pertenece deja de existir, se asimilan aquellas operaciones de la Idea en relación con las del nuevo mundo; y así *ad infinitum*. Esto no quiere decir que la filosofía o el arte sean dependientes, ambos generan modos de existencia singulares y se constituyen como disciplinas particulares; pero se impelen a replantearse de manera mutua y continua. Por lo que, la discusión que se plantea es rastrear esta complementación entre la obra de arte y la cuestión filosófica en tres aspectos clave: la búsqueda de Deleuze sobre qué es empiris-

mo en la imaginación, la complementación al empirismo con el “instinto” como objetivación de la intuición y la intuición misma como divergencia y reflexión, en sentido kantiano, del acto creativo que acontece en el arte.

La investigación sobre el arte y la filosofía tocante a la obra de Deleuze es vasta, es uno de los temas principales hoy en día respecto a la estética y la ontología. Por lo que este trabajo queda delimitado a los primeros textos del autor, esto es, desde los escritos de 1945 hasta su curso recién editado al francés de 1960 sobre Bergson. Los aportes principales del proyecto de investigación son, primero, acercar a la discusión textos de Deleuze que no han sido traducidos al español o al inglés o que son de reciente impresión (no mayores a 15 años), es decir, se busca poner a discusión escritos poco conocidos. Encontramos conceptos, tradiciones y planteamientos que no son considerados en demasía como la influencia de la filosofía inglesa, en especial los temas de derecho; también está el hegelianismo francés, *e.g.* Hyppolite; la discusión con el idealismo y romanticismo alemanes; los estudios sobre economía, política, ciencia y técnica; etc. Otro aporte es la ampliación del campo metodológico. El presente trabajo es un análisis documental, pero en este rubro de manera general no se consideran los elementos paratextuales. La edición italiana de *Instintos e Instituciones** hace énfasis en la plausibilidad de generar un sentido propio respecto de los fragmentos de diversos textos. El libro mencionado es una antología compuesta de diferentes textos que no son escritos por el pensador francés y que, sin embargo, al ordenarlos de cierta manera y al considerar los títulos que añade Deleuze pueden generar una expresión particular de pensamiento, diferenciada de las ideas de los autores utilizados. Dicha ampliación es una novedad que no está siendo empleada.

El objetivo general es mostrar, a través del análisis documental de la obra temprana de Gilles Deleuze, que el arte y la filosofía son los principales medios en que se expresa la Naturaleza como imaginación. El trabajo cumple este objetivo al describir el carácter empírico del arte y la filosofía: se examinan las ideas de Deleuze sobre las pasiones para asociar al arte como constituyente del pensamiento y la sociedad; y se dan razones de la experiencia del pensamiento para mostrar que la sensibilidad crítica es parte de la pregunta filosófica, examinando su alcance desde la contradicción hasta la paradoja.

El primer capítulo, titulado *El carácter empírico de la filosofía y el arte*, parte del análisis de *Empirismo y subjetividad*, enfocando esfuerzos para plantear el problema de esta investigación.

* Cf. Gilles Deleuze, *Istinti e istituzioni*, pp. 15-21.

Se trata además de delimitar los conceptos más importantes a fin de mostrar que el arte y la filosofía tienen de rasgo común a la imaginación y a la vez dar cuenta de que ésta es empirismo. Otras obras empleadas —no sólo en este capítulo, sino en toda la investigación— son: los 5 textos escritos en 1945 que inician la obra de Deleuze, su curso editado en inglés sobre el fundar, otro referente Hume en 1956 y algunos artículos y entrevistas de la época.

El segundo capítulo, titulado “Instinto”, parte del libro *Instintos e instituciones*. Dicho texto permite desarrollar temas obviados en *Empirismo y Subjetividad*. Una de las dificultades metodológicas es que no hay edición en español, por lo que se hacen traducciones del francés o italiano; además de realizar el análisis paratextual, debido a que es una antología de 65 textos diferentes. La ventaja es que nos da una radiografía de los intereses y autores con los que Deleuze estaba pensando, cosa que no podemos llevar a término con facilidad en otras épocas de su pensamiento. Se elabora un escrutinio de las ideas de Deleuze sobre las pasiones con el fin de asociar al arte con el pensamiento y la sociedad.

El tercer capítulo, titulado *La naturaleza invisible es el fundamento*, continúa con el análisis de *Instintos e instituciones*. A diferencia del capítulo segundo, ya no se trata de complementar lo dicho en *Empirismo y subjetividad*, sino de ver las consecuencias de la propuesta hecha en esta tesis hasta llegar al texto *¿Qué es fundar?* Se presenta la misma dificultad metodológica: no existe traducción al español, por lo que se hace referencia a la versión inédita del francés y la versión editada electrónicamente en inglés. La segunda parte de este capítulo avanza por medio de análisis y síntesis particulares respecto a la propuesta de Deleuze sobre los tres tipos de preguntas en la filosofía y su correspondencia con los tres conceptos fundamentales: repetición, expresión y diferencia. Si bien desde sus primeros textos el pensador francés ya esbozaba algunas de los conceptos planteados, no se encontraban relacionados con la pregunta. Por lo que, en general, los conceptos y las operaciones aquí mostrados no se definen filogenéticamente por las obras posteriores. Encontramos a un Deleuze que duda y en su vacilación está su mayor riqueza: la busca de un estilo.

I.- El carácter empírico del arte y la filosofía

En 1945, con un escenario no tan entusiasta, donde Europa estaba decaída y apenas terminaba su segunda gran guerra, y de manera personal con la reciente muerte de su hermano, Gilles Deleuze escribió sus primeros artículos y reseñas con una idea central: ante lo confuso de los hechos de consciencia, para superar las parcialidades afectivas y evitar la barbarie del humanismo moderno, “se abandona entonces el dominio de una descripción de las esencias”¹. ¿Cuál es el alcance directo del retirar las determinaciones sobre aquello que debió permanecer vacío? El eje guía de este capítulo es que, al dejar de lado cualquier homogeneidad e intentar vivir en el vacío heterogéneo del mundo, el arte y la filosofía adquieren un nuevo sentido que el joven Deleuze recupera de sus maestros, intenta asirlos al experimentarse en la escritura y compartir esa experiencia en sus cursos.

Es necesario, para abordar la relación entre el arte y la filosofía, que tengamos de contexto el desencanto de la primera mitad del siglo XX. Aquello que ensaya Liliana Weinberg acerca del *Prometeo en los infiernos* de Camus es un diagnóstico de la época que preocupaba a muchos pensadores, incluyendo a Deleuze: existe un menester de poner al frente al arte y el artificio para fabular nuevas realidades; sin embargo cuando hacemos partir de cuestiones de hecho (*quid facti*) al conocimiento y a la historia, le clavamos estacas a la creatividad; por lo que, el ser humano respecto a su realidad como historia, “[...] en lugar de juzgarla, consiente todos los días un poco más en ser su esclavo”².

El arte y la filosofía son las únicas actividades capaces de destruir las relaciones ya establecidas en los hechos de la consciencia y constituir modos propios de existir. Así que, Deleuze apela al empirismo como identidad del espíritu entre imaginación y entendimiento. El problema es el olvido de la heterogeneidad de los modos de existencia y de su fundamento en la producción de la Naturaleza. Por lo que, abordar la correspondencia entre la

1 Deleuze, *Cartas y otros textos*, p. 292.

2 Liliana Weinberg, *Pensar el ensayo*, p. 9; Cf. Albert Camus, *El verano, Bodas y La caída*, p. 37. Una tesis importante del texto de Weinberg es la relación de la escritura con la libertad. A partir de tomar la figura del David bíblico y la honda, concebimos a la escritura como un acontecimiento menor, pero capaz de hacer guerra a lo grande ante el mundo en tres sentidos: ontológico, ético y estético. Si bien no estamos de acuerdo con abandonar el carácter caótico (el de Proteo) como lo hace Weinberg, afirmamos con la autora la necesidad de experimentar la escritura en tres guías fundamentales: qué se dice, cómo se dice (estilo) y la voluntad de forma. El último punto es medular y representa la base metodológica de toda la tesis presente. (Cf. Weinberg, *Pensar el ensayo*, pp. 27-34.)

obra artística y el problema filosófico es desplegar a la vez preocupaciones ontológicas, estéticas, políticas y éticas hacia la fabulación. En lo que sigue procuraremos mostrar dicha tendencia, explicando las bases de los primeros esbozos de pensamiento de Gilles Deleuze como son los conceptos de identidad, resonancia, teoría del artificio, entre otros, a partir de los siguientes segmentos de explicación: “El empirismo de Hume como punto de partida”; “La regla general: primer esbozo del problema en la sociedad”; y “Repercusión y Resonancia. Ante todo, la regla del gusto”.

El orden escogido no es azaroso: si bien el escrito sobre Hume no es el primer texto publicado, es el primero en que Deleuze realiza una reflexión elaborada de más de un lustro: desde su tesis del liceo en 1947 dirigida por Hyppolite y Canguilhem —donde ya había considerado sus primeros artículos en todos sus aspectos— hasta su publicación (*Empirismo y subjetividad*) en 1953. Así que, de los escritos de 1945 se rescatarán los conceptos clave a través de toda la tesis, ellos nos permiten ver en el empirismo no un estado fijo de las cosas, sino una dinámica en la que el arte marca el ritmo y la filosofía le hace contrapunto.

I.1 El empirismo de Hume como punto de partida

Al igual que Hume, Deleuze tiene en mente el alcance de la imaginación, sobre todo porque esta última, cuando deja de devenir (razón), es la que compromete a la Idea con las cuestiones de hecho. Existe un problema que ambos comparten: la oscuridad (*contradicción*) inserta en la simple efectualidad del hecho de consciencia, hace imposible la filosofía tanto en su carácter conceptual, como en la experimentación de la vida misma.³

El análisis de la contradicción que está en el pensamiento de Deleuze tiene de sustento el desarrollo de Jean Laporte⁴ respecto a la abstracción y la conexión necesaria. Al presentar una crítica a ambos aspectos se erradica cualquier racionalismo y se marca los dos sentidos de la experiencia. El primero es lo dado como la constante referencia al espíritu que es

3 Cf. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, p. 131; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 19-20

4 Cf. Jean Laporte, *Le problème de l'abstraction*, pp. 50-53, 57-61, 123, 130, 135-137 y 148; Cf. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 178; Cf. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pp. 330-331; Cf. Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, pp. 59, 65, 279 y 357-370; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 20-22.

idéntico a la Idea. Mientras que el segundo es la superación de lo dado en lo práctico, damos cuenta del espíritu porque es afectado, es la certeza de una relación dentro de la apariencia. Hay una positividad desde el exterior: existen relaciones en el flujo de apariencias que llegan a converger y divergir en un organismo foco. La contradicción inmediata entre ambos sentidos de experiencia trazó dos rutas que buscaron una vía alterna a la noción de sustancia, referidas al problema del sujeto, cuya implicación es modificar que se entiende por identidad. Laporte pone, para clarificar esas rutas, a Locke frente a Hume. Uno concibe al sujeto como una idea clara que se da al discutir (un concepto forense que se afirma por estar entre iguales); mientras que, al tener al mundo de frente, sólo se puede dar una idea de la función de soporte de la materia, es la contradicción pasiva. El otro lucha por desmitificar la claridad del organismo foco a partir de los afectos, de la impresión que en su *reflexión* afirma al mundo por medio de las relaciones que tenemos con él, es la paradoja. Este flujo de apariencias que Laporte vincula con Leibniz, Bergson, Russell y James es el que le permite a Deleuze aventurarse con estos autores en una tesis sobre Hume y definirse por el empirismo como posible movimiento de la paradoja hacia la multiplicidad de imágenes.

Para dar cuenta del carácter paradójico de la realidad, Deleuze busca un método del cual partir y expresar un concepto radical de Idea. La identidad es el método y punto de partida de esta exposición:

Hume se propone hacer una ciencia del hombre. ¿Cuál es su proyecto fundamental? [...] se trata de *sustituir una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu*. [...] Ello es a la manera de un físico que descompone un movimiento sin dejar de reconocer que éste es indivisible, incompuesto. No olvidaremos, pues, que en Hume coexisten dos puntos de vista: la pasión y el entendimiento [...] Sin cesar Hume afirma la identidad del espíritu, la imaginación y la idea.⁵

5 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 11-12. En la traducción al español del libro *Biografías cruzadas* de François Dosse hay un error de contenido importante que puede invertir el sentido que el propio Deleuze le da a la historia y las afecciones; por lo que no podemos obviarla. Se afirma en dicho texto que la institución será la posibilidad de la ciencia que *sustituya la psicología de las afecciones del espíritu por la del espíritu*, a saber, la historia como autoconciencia del espíritu. Sin embargo, otras traducciones no tienen este error, además Deleuze reitera en *Empirismo y subjetividad* la imposibilidad de la psicología del espíritu. (Cf. François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, p. 148.)

Existe una tradición de pensamiento sobre la identidad.⁶ Tanto Hume, como Schelling y Bergson apelan dicho concepto por la influencia que las ciencias tuvieron sobre sus trabajos. Respecto a Hume se juega estar entre la vivacidad (el delirio) de la imaginación y la demencia del entendimiento. En el caso de Schelling se refleja un movimiento entre la Naturaleza y el Espíritu. Y respecto a Bergson, la dinámica se da entre la materia bruta y la materia organizada. Son lecturas fundamentales para entender a Deleuze. Parte del análisis dentro de *Empirismo y Subjetividad* surge de agrupar estas tres propuestas.

La identidad no es una equivalencia: parte de efectos que se despliegan diferenciados; pero eso no significa que dichas diferencias estén separadas, se reúnen. Al insistir en que Deleuze se aleja de la equivalencia, tiene que ver con que el planteamiento excede la cuestión de hecho. En el caso específico de Hume⁷ encontramos múltiples veces la relación entre las ideas y las impresiones que hacen surgir las “necesidades” físicas y morales. Se busca problematizar a la manera de un físico al desmembrar cada aspecto a su potencia más simple, las relaciones. Existe un inconveniente, si apelamos a la identidad, ponemos en medio a la actividad de la imaginación que nos da como resultado la demencia (la contradicción pasiva). Sin embargo, el sustento de transgredir la relación hacia la identidad (la paradoja) —el aporte que hace Deleuze⁸ respecto a la lectura de Hume— está en que permanece latente la vivacidad de la Idea hacia la impresión, que no refiere a una abstracción sino a los afectos: *ir al fondo de la demencia para llegar al delirio*. Por lo que, la identidad marca una preferencia por la psicología de las afecciones del espíritu sobre la del espíritu.

Deleuze recalca y pregunta retóricamente si los autores modernos repiten el modelo de Hume. El ejemplo que utiliza el pensador francés es la obra de Comte⁹ que apunta hacia una crítica a la identificación absoluta de la conciencia con el conocimiento. En la sección sobre la naturaleza humana, dentro de sus lecciones acerca del positivismo, busca romper con la abstracción de la Metafísica antigua y se afirman dos vías: la historia y la materia con su carácter afectivo. De ahí que Deleuze haga hincapié sobre la diferencia entre los proyectos filosóficos modernos, que está en los factores que ellos determinan al dar cuenta

6 Cf. Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, pp. 90 y 573-576; Cf. Friedrich W. J. von Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, pp. 110-111; Cf. Henri Bergson, *La evolución creadora*, pp. 39, 113 y 303; Cf. Deleuze, *Cartas y otros textos*, pp. 144-155.

7 Cf. Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, p. 162 y n. 77, 397-400, 549-550 y 573-577.

8 Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 89-90.

9 Cf. Auguste Comte, *Course de Philosophie Positive*, pp. 86 y 778-780; Cf. Comte, *Curso de filosofía positiva (Lecciones I y II)*, p. 24; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 19.

del espíritu. Mientras Comte apela a la historia de la ciencia como movimiento del espíritu con el fin de reparar su ley; Hume, sin dejar de lado a la historia, pide un espacio particular para la fisiología.

Ambas psicologías parten del entre que son la pasión y el entendimiento. La diferencia es que la psicología del espíritu tiende a la idea oscurecida, ya que el pensamiento sobrepasa sus límites al abarcar todo dominio de la existencia, dejando de ser empírico para dar paso a la fantasía. Esta es la definición de la *negatividad*¹⁰. Mientras que la psicología de las afecciones del espíritu recalca la concordancia y tensión entre la pasión y el entendimiento. Ambos en extrema intimidad dentro de la imaginación.

La pregunta por la identidad del espíritu viene a partir de cómo lo real se encuentra consigo mismo (la relación Idea-impresión). La necesidad de Deleuze para explicarlo, a través de la filosofía de Hume, parte de recalcar el delirio (la fabulación): el carácter imaginativo contra el abuso como fantasía. Si es que el organismo foco hace síntesis (producción), es en la imaginación, otorgando un sentido que abarca sus caracteres propios (afecciones), los principios que lo constituyen y los momentos imperceptibles: “hemos debido estudiar el espíritu desde tres puntos de vista, esto es, con respecto a sí, con respecto a los órganos de los sentidos y con respecto al tiempo”¹¹. Estos son los puntos por explicar a continuación.

Para discernir entre la fabulación y la fantasía debemos fijarnos en las afecciones del espíritu. Éstas responden en un primer momento a la experiencia (lo dado). Deleuze encuentra en lo dado una afección: “De hecho, el espíritu no es razón; la razón es una afección”

10 El papel de la negatividad le sirve a Deleuze como criterio para poder distanciarse de otras tradiciones de la identidad: el ejemplo claro es Hegel. Si bien el pensador francés toma varios conceptos de Hegel como el sentido, el concepto y la expresión, además los radicaliza a partir de los escritos de Hyppolite, Koyre y Kojève, parece concordar con el criterio de Schelling dentro de la *Filosofía de la revelación*. El problema principal es que, si bien se afirma la experiencia, aun así subsiste una primacía del discurso a lo ontológico, de la filosofía negativa a la positiva, dejando en contradicción a la vida como Historia. La propuesta es que la filosofía negativa, en su papel legítimo de dar cuenta, por medio de la crítica, de la tarea de la filosofía positiva, invita a las actividades creativas a desarrollarse sin apelar a nada más que a sus propios medios (arte y filosofía) como expresión de la potencia originaria. Es cierto que Deleuze completa la cuestión con términos de la filosofía alemana, pero la apuesta por la historia dentro de su pensamiento deriva de los postulados de Bréhier, lector de Schelling. Cf. Émile Bréhier, “La noción de problema en filosofía”, en *Fermentario*, pp. 4-5; Cf. Bréhier, *Schelling*, pp. 10-11, 25, 75, 280 y 284-288; Cf. Deleuze, *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, pp. 21-25; Cf. Deleuze, *Cartas y otros textos*, pp. 121-122; Cf. Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción.*, pp. 102, 109-113 y 165-167.

11 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 100.

ción del espíritu. Se le llamará, en este sentido, instinto, hábito, naturaleza”¹². Cabe la pregunta sobre el lugar de la razón dentro de la experiencia. Para ello, el autor cita a Hume: “La razón no es sino una determinación general y calma de las pasiones fundadas en una visión distante o en la reflexión”¹³; y continúa diciendo que:

La razón es una especie de sentimiento. Y así como el método de la filosofía va de la ausencia de una idea a la presencia de una impresión, la teoría de la razón va de un escepticismo de la razón a un positivismo del sentimiento, el cual incluye por fin a la razón como una reflexión de sentimiento en el espíritu calificado.¹⁴

La razón es una de todas las calificaciones que pueda tener el espíritu. Lo especial es que, al ser sentimiento, se rompe con la dualidad de la psicología del espíritu. La razón no determina la experiencia, sino que es determinada por lo empírico, a saber, la identidad del espíritu. Si bien la razón no es suficiente para dar cuenta de la totalidad dentro del horizonte afectivo del espíritu, es parte de la posibilidad, por eso también le llama intuición.¹⁵

Ahora, no quiere decir que la razón tenga potencia como la pasión, al contrario, surge este sentimiento particular en el grado más bajo de la potencia de la pasión. Por un lado, tiene de efecto el hábito, la asociación y sus implicaciones que llevan necesariamente al error en la ciencia y a las determinaciones teístas en la moral. Mas, por otro lado, es parte de las condiciones con que hacemos presentes las relaciones, cuyo movimiento la filosofía capta como *sensibilia*.¹⁶ El problema de esta ambivalencia de la razón es concerniente a la filosofía, no para sustentar una epistemología, sino con el objetivo de delimitar los dominios de la razón y reparar aquello que la sobrepasa, así como su caracterización desde y fuera de ella. Por lo que, la filosofía tiene como motivo aclarar las reproducciones ilegítimas:

12 Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, p. 264; Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 22

13 Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, p. 775; Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 22

14 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 22

15 Cf. *Ibid.*, p. 65.

16 Que el pensamiento filosófico sea experiencia es un tema que trastoca toda la obra de Gilles Deleuze. Si bien el desarrollo de este sentimiento lo nombra en obras tempranas como *solidaridad o complicidad o método* a partir de Bergson, es importante tener en cuenta el comentario que el autor hace en *¿Qué es la filosofía?* Ante todo, está el carácter inventivo, imaginativo, dinámico en los conceptos. Tomamos lo último como uno de los pocos ejes que se mantienen firmes en la filosofía del autor y es una guía para solventar la influencia del Arte en la filosofía: pensamiento sensible, abierto, crítico y constitutivo de los modos de existencia. (Cf. Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 11-12.)

El *Tratado* comienza por el sistema del entendimiento y plantea el problema de la razón. Sólo que no es evidente la necesidad de un problema tal; necesita un origen al que se le pueda considerar como un móvil de la filosofía. No porque la razón resuelva problemas es ella misma un problema. Al contrario, para que haya un problema de la razón, un problema relativo a su dominio propio, es menester que haya un dominio que escape a la razón y la ponga en cuestión. La frase importante y principal del *Tratado* es: “No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo a un rasguño de mis dedos.”¹⁷

La primera relación entre el organismo foco y el espíritu son las afecciones como diferencias que refieren a la totalidad. Que no sea contrario preferir la destrucción del mundo a un rasguño muestra la primera faceta de la oscuridad de la razón. La influencia de Hume respecto a la negatividad que se extiende desde la razón hasta la sociedad se plasma en Kant¹⁸, que de manera discreta lo hace notar dentro de su primera *Crítica* con relación a la religión y la legislación, que no evocan respeto por la sospecha de que no estén justificadas más allá del *canon* que enjuicia y el *organon* que efectúa las afirmaciones en repeticiones. Deleuze hace múltiples referencias al pensamiento de Kant dentro del texto, en especial el lugar de la crítica. Sin embargo, al pensador francés, le interesa más el sentido de los afectos como simpatías, sólo hasta su curso *¿Qué es fundar?* se enfocará en la manera seria en que Kant aborda el mismo problema de Hume.

Para Deleuze¹⁹, en el planteamiento de Hume, el problema es la integración de los elementos que en un principio son inconjuntables a fin de constituir un mundo diferente al del entendimiento. Con el objetivo de recalcar el problema de la integración, se menciona a Tönnies y su definición de comunidad y sociedad respecto a la familia, la amistad y la vecindad. Dichos modos de convivencia se desarrollan de forma mecánica y a la vez tienen una vida real y orgánica a manera de grados de instinto. El inconveniente es el modelo que *naturaliza al interés*, no da cuenta de que lo social surge como *invención no determinativa*. Y así volvemos a Kant (en su tercera *Crítica*), a Spinoza y a Rousseau respecto al problema de la libertad. Esa línea que representa la Metafísica de Hume y que se extiende a Kant, surge de integraciones constantes que no responden a la razón. Por lo que hay que dar cuen-

17 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 25; Cf. Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, p. 563.

18 Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, sec. AXII n.6 y A59-A62.

19 Cf. Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, pp. 32-37; Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, sec. AXII n. 6 y A59-A62; Cf. Deleuze, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, p. 23; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 32-34.

ta de la contrariedad, que Deleuze explica para concebir las posibilidades y límites que constituyen a la razón:

La contrariedad vendría a ser, además, una relación excesiva. Por no ser coextensiva al ser, porque ella no se aplica a todo lo que es, puede cuestionarse y plantear el problema de su naturaleza. El hecho es que la razón no determina la práctica: es prácticamente, técnicamente insuficiente. Sin duda ella tiene influencia en la práctica informándonos de la existencia de una cosa, objeto propio de una pasión, descubriéndonos una conexión de causas y efectos, medio de satisfacción. Pero no se puede decir que la razón produzca una acción, ni que la pasión la contradiga, ni que combata una pasión. Al menos la contradicción implica un desacuerdo de las ideas con los objetos que ellas representan.²⁰

La pasión brota como segundo aspecto, es aquello a lo que la razón no tiene dominio; pero viene a la vez en la experiencia. Ahora, tanto la razón como las pasiones son modos de existencia dados en la experiencia con una diferencia de naturaleza. La primera diferencia es que la pasión tiene su mayor potencia en el lado práctico, el de las circunstancias que rodean a lo dado, mientras que la razón sólo da la causa y los efectos respecto a los objetos de la pasión, es decir, participa en la configuración de la utilidad y de la eficiencia para satisfacer las necesidades de cierta tendencia.

La tendencia es la primera síntesis de tiempo respecto a la asociación. En un primer momento, Deleuze²¹ la desarrolla a partir de lo natural y lo artificial como las discontinuidades temporales en el espíritu por un acontecimiento que lo activa. Luego, dentro de *Diferencia y repetición* la tendencia es el nexo entre las presentaciones de la repetición y los momentos del espíritu. Para ambos casos resulta importante considerar la permanente discontinuidad de tiempos, afirmando la vivacidad dentro de la multiplicidad de imágenes. Es claro que el problema de la demencia subjetiva puede expandirse hasta el Estado; pero también es la posibilidad de distinguir la Idea indiferente, captada como azar. La génesis de lo heterogéneo es el artificio: hay una tendencia sin fin con la extrema condición de no fundamentar lo positivo en lo negativo.

20 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 26

21 Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 15-18; Cf. Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 52-56, 122-123 y 365; Cf. Deleuze, *Cartas y otros textos*, p. 148; Cf. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, § 1-6, 17, 26-27, 46, 49; Cf. Deleuze, *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, pp. 27-30; Cf. Gonzalo Montenegro, *Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*, pp. 61-68.

La relación de causas y efectos no implica que exista una acción por parte de la razón que contradiga o que combata la pasión; más bien los objetos de la razón y su asociación efectiva son sobrepasados por los objetos de la pasión, porque no pueden ser representados por la razón: existe la contrariedad entre la Idea comprometida a las cuestiones de hecho y el objeto de pasión; ya que este último es el origen y límite del primero. Los objetos de la pasión no admiten ser calificados por cualidad o cantidad; pero sí son afecciones del espíritu, modos de existencia en condición virtual cuya certeza se encuentra en la sensación y por eso refieren a lo originario (a-subjetivo): “Una pasión es una existencia primitiva, o, si se quiere, un modo primitivo de existencia, y no contiene cualidad representativa alguna que haga de ella una copia de otra existencia o de otro modo”.²²

La ausencia de negatividad de la pasión tiene consecuencias en la filosofía. El problema de la filosofía es la ambivalencia de la razón: organización e intuición, negatividad escéptica y positividad sensible. Es cierto que la pasión y la razón son modos distintos, además a la pasión y a sus objetos le son indiferentes los objetos de la razón. Sin embargo, a la razón no le son indiferentes los objetos de la pasión. Se apela a la imaginación. La razón refleja su escepticismo hacia el mundo en el devenir de la imaginación y surge la primera imagen de la teoría sobre las pasiones y su papel en las circunstancias.²³

Ahora, es necesario definir los campos que abarcan la razón y los objetos de la pasión, en los que la filosofía participa. Deleuze comenta que:

[...] la filosofía de Hume nos presenta dos modalidades de ésta [de la naturaleza humana], dos especies del género afección: por una parte, los efectos de asociación; por la otra, los efectos de la

22 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 26; Cf. Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, p. 562. Deleuze hace mención sobre la pasión como existencia. Está diferenciada respecto a la razón, no de manera especial por las circunstancias, sino por ser de naturaleza diferente. Sin embargo, lo importante es que puede producir un positivismo en el entendimiento. El ejemplo por desarrollar en esta tesis es la solidaridad o complicidad como concepto primordial en los primeros escritos de Gilles Deleuze. Sin profundizar mucho se remite al planteamiento de Sonia Rangel que colinda con la presente tesis. Para ella la certeza de la sensación es la heterotopía del cuerpo, pensamiento vuelto carne y no por ello sustancializado, es de un tiempo singular como el acontecimiento que le dio origen. A partir de reflexionar sobre el cine de Cronenberg encuentra que en el cuerpo persisten huellas de otras épocas que al hacerse presentes modifican y amplían la sensibilidad. Dichas huellas son el artificio que de manera muy cautivadora la autora vincula con la solidaridad ante la catástrofe. Volcamos nuestras potencias hacia el encuentro con los otros. Ya no apelamos a las circunstancias sino a la resonancia. La certeza de la sensación supera las parcialidades afectivas, es la dulzura que debe ser cultivada. (Cf. Sonia Rangel Espinosa, “Potencia del encuentro: acontecimiento, comunidad y micropolítica(s) de la amistad”, en *Reflexiones marginales*, cap. II; Cf. Rangel Espinosa, *Ensayos imaginarios: aproximaciones estéticas a cine de David Lynch, David Cronenberg, Béla Tarr y Nicolás Pereda*, pp. 44-51.)

23 Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 27.

pasión. Cada una es la determinación de un sistema, el del entendimiento, el de las pasiones y la moral.²⁴

Los dos sistemas surgen de la reflexión de la razón y la pasión, cuyos efectos es sumar ecos de la misma reflexión hacia una tendencia dada. La tendencia de la razón es asociar impresiones en la imaginación hacia la Idea. La pasión también asocia efectos, pero en este sentido es más notoria la actividad de la razón respecto a la representación. En cambio, las pasiones adquieren mayor relevancia en el aspecto moral: ya sea en las simpatías y su despliegue en las leyes o en las creencias, las pasiones suman emociones como creación (resonancia); mas en cierto momento, la utilidad en la práctica retroalimenta el escepticismo de la razón y así continúa el devenir de la imaginación como naturaleza del organismo foco.

A este efecto podemos mencionarlo como paralelismo entre los dos campos de la identidad del espíritu, donde encontramos las condiciones para erradicar la oscuridad en la Idea. La imaginación no puede ser detenida, en ese sentido se encuentra la identidad del espíritu con la imagen: la realidad deviene fabulación. A la razón no le es indiferente este motivo, por lo que en cierta medida acciona en la creencia; y por medio de la asociación, fija en la creencia una regla análoga. Mientras que la pasión se desencadena a partir de simpatías o el carácter general sin cuantificación. La primera aporta una significación de la posible tendencia y la segunda un contenido de esa tendencia, es decir, su motivo en la circunstancia.

Lo importante es ver que la pasión tiene primacía sobre la razón: la dinámica entre ambas es la base del carácter empírico de la filosofía. Un problema filosófico es crítica y emoción por la vida que al tener presente las impresiones en la imaginación da sentido a la historia:

En un primer momento parece establecerse entre ambas, y proseguirse con exactitud, el paralelismo. Creencia y simpatía se responden. Además, todo lo que la simpatía contiene como cosa propia y que supera a la creencia es, según el análisis, análogo a lo que la pasión misma agrega a la asociación de ideas. En otro plano, así como la asociación le fija al espíritu una generalidad necesaria, una regla indispensable para su esfuerzo teórico, así también la pasión le proporciona el contenido de una constancia, hace posible una actividad práctica y moral, y da a la historia su significación.

24 *Ibid.*, p. 24.

Sin este doble movimiento no habría siquiera una naturaleza humana, y la imaginación seguiría siendo fantasía.²⁵

Existe un segundo paralelismo entre los afectos del espíritu: la organización de las tendencias de cada modo de existencia manifiesta la decadencia del ser humano por la historia. Camus acierta al decir:

La historia es una tierra estéril donde el brezo no crece. Sin embargo el hombre de hoy ha elegido la historia, y *no podría ni debería apartarse de ella*. Pero en lugar de subyugarla, consiente un poco cada día en ser su esclavo. Es aquí donde traiciona a Prometeo, ese hijo “de pensamientos osados y corazón ligero”. Es aquí donde regresa a la miseria de los hombres que Prometeo quiso salvar. “Veían, sin ver nada, y oían sin oír, *cual vanos sueños ...*”

En concordancia, Deleuze menciona que²⁶:

[...] la relación entre el motivo y la acción es homogénea con la causalidad; tanto, que a la historia se le debe concebir como una física del hombre. Por último, tanto para la determinación del detalle de la naturaleza como para la constitución de un mundo de la moralidad, las reglas tienen el mismo sentido, a la vez extensivo y correctivo.²⁷

La razón oscurece a partir de reglas. Las primeras de ellas buscan extender la causalidad a todo lo observado; pero, al encontrarse con aspectos que no le son propios y a los cuales no puede afectar, busca darles explicación a partir de otras reglas, las de corrección: es la primera organización. De manera paralela, las circunstancias son encerradas en un esquema debido a un movimiento análogo que surge al momento en que la razón se corrige. Las circunstancias, a la vez que se extienden, parcializan la experiencia y brota el deseo hacia lo útil.

En la causalidad, la organización es la secuencia lineal de imágenes. Una segunda organización es la aglomeración de pasiones dentro de una misma criba (justicia). Por lo que, la pregunta filosófica está puesta en una situación particular, pero existe el menester dentro de la propia pregunta de no ser esclava del tiempo y espacio donde se piensa y se siente.

25 *Idem.*

26 Camus, *El verano, Bodas y La caída*, p. 37. Las cursivas son mías.

27 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 24 y 25.

Ambos sistemas, tanto el del entendimiento como el de la moral, a través de los paralelismos ya descritos, se insertan en la práctica y la teoría. No hay como tal un dualismo soportado entre el entendimiento y la moral. Solo hay teoría práctica tal que:

No quedará siquiera el recurso de identificar el sistema del entendimiento con la teoría, el sistema moral y de la pasión con la práctica. Con el nombre de creencia hay una práctica del entendimiento, y con la forma de organización social y de justicia hay una teoría de la moral. Además, para Hume, en todos los casos, la única teoría es una teoría de la práctica: para el entendimiento, el cálculo de las probabilidades y las reglas generales; para la moral y las pasiones, reglas generales y justicia.²⁸

La teoría de la razón es el cálculo de probabilidades y su práctica es la probabilidad dentro de la creencia. La teoría de la pasión es la justicia y su práctica es la moral. Lo curioso es que Deleuze reúne a las dos teorías en una sola, la de la práctica, la del artificio. Se busca erradicar cualquier tipo de naturalización: en el sentido deductivo y aún más importante, en el biopolítico (derecho y ley natural). Existe como condición del espíritu pensar esa incisión: pasión y razón se originan de manera mutua en un mismo momento, el surgimiento del espíritu que busca su identidad en *la teoría del artificio*. No hay pregunta filosófica ajena a la vida.

Hume²⁹ menciona varias veces el concepto artificio. Lo que se discute en el artificio es la Idea en relación con la imaginación. En un primer momento, apela a un casi artificio — Deleuze lo menciona cual teoría del artificio—, cuyo fin es buscar cómo la Idea adquiere vivacidad a partir del juicio que hacemos. Hume cuestiona el lugar de la educación, el hábito que condicionan la actividad de la razón; es un aspecto que debería de tomar la filosofía. Se delimita la imaginación respecto a la razón o a la memoria dándonos un sentido restringido: es imposible dar aquella vivacidad por sí misma. Pero cuando se habla en términos de placer y dolor, la Idea adquiere vivacidad. Hay una explicación respecto a las simpatías dentro de la organización de la naturaleza, encontrar un fin común, una ontología. Después pasa al arte como mayor exponente de dicha vivacidad, el ejemplo de Hume son los poetas trágicos. Educación, hábito, simpatía, fin y el arte son artificios, invenciones en el sentido de que no buscan determinaciones sino experiencias y afectos en la imaginación. Se mues-

28 *Ibid.*, p. 25.

29 Cf. Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, pp. 187-194, 361-362 y 660-669.

tra la segunda síntesis de tiempo, la espera o hábito dentro de la creencia. Los dos aspectos mencionados, artificio y teoría, tienen un mayor análisis en Hume cuando se desarrolla el tema del derecho. Si bien Deleuze³⁰ innova al hacer énfasis en las cuestiones de los afectos a partir de la justicia y después desarrollarlas hacia una ontología, una estética y una ética, el propio autor menciona que dicho análisis ya está en los escritos de Bentham: hay una relación entre la tendencia y la espera que difumina aquella delimitación ontológica entre espíritu y Naturaleza, que en el derecho se refleja como lo artificial (cultura, industria, institución) y lo natural (necesidad, instinto).

I.2 La regla general: primer esbozo del problema en la sociedad

El capítulo anterior muestra dos sistemas con parcialidades latentes: el entendimiento y la moral. La característica del pensar, que parte de la práctica del entendimiento por las tendencias dadas en la razón, tiene como objetivo superar lo dado. Si bien la razón empieza en la experiencia, siempre buscará exceder esa condición de ser sólo lo que se ofrece al organismo foco. La manera de hacerlo es generar una repetición en el sistema del entendimiento, forjando así un vínculo con lo dado. No se puede pensar sin sumergir la impresión, al mismo tiempo, dentro de todo el sistema del entendimiento:

[...] la superación concierne exclusivamente al conocimiento: lleva la idea más allá de ella misma, dándole un rol, afirmando su objetivo, constituyendo sus vínculos, hasta el extremo de que en el sistema del entendimiento el principio más importante que afecta al espíritu va *primeramente* a ser estudiado en la actividad, en el movimiento de un sujeto que supera lo dado: en la *inferencia* se capta la naturaleza de la relación causal.³¹

Este ejercicio de asociación, y sobre todo de probabilidad, es llevar en primer punto la afirmación de la necesidad de un principio que vincule y se sustente; además de que prediga el siguiente eslabón de la cadena. Inferir e intuir, captar y sentir, mecanicismo y vida, la cuestión es que en la superación de lo dado florece la causalidad religiosa o atea, a saber, la Metafísica puede surgir por no vivir el vacío de la existencia.

30 Cf. Jeremy Bentham, *Deontología o la ciencia de la moral*, pp. 198-196; Cf. Bentham, *Los principios de la moral y la legislación*, pp. 141-143; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 37-38

31 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 27.

Al contrario de la razón, en la que hay reglas distintas de extensión y de corrección, dentro de la moral la misma regla de extensión corrige. Las simpatías, como acciones generales que suscitan pasiones, se agrupan en la justicia: esquema que pone delimitadamente lo que le es propio y lo que le es ajeno. Deleuze³² sostiene que existe una parcialidad en la justicia. La dinámica de su esquematismo hace manifiesto el carácter general del artificio como regla: *todo artificio oblicua*. Esta desviación puede ser entendida en dos sentidos. Por un lado, está la uniformidad de la parcialidad afectiva en la que el poder se aleja del ejercicio actual y se vuelve inflexible; por el otro, se invoca a la diversidad en la imaginación.³³ El autor apela al primer sentido para explicar dicha parcialidad que, en primera instancia, se da en la vida social. El contenido de la regla general de la justicia es la estabilidad de los actos de posesión. No todo lo estable es equitativo, la posesión deviene propiedad. Luego, se estipulan los medios para la posesión. Pero como no todo objeto es igual según su rareza, se determina una corrección valorativa a partir de los medios económicos. Por lo que, la justicia se vuelca hacia quien más tiene.

Deleuze, al leer a los iusnaturalistas modernos, a Hume y a Bergson encuentra también una ambivalencia en la moral. Por un lado, está un contenido determinado y corregido, es decir, *hábito* parcializado y enajenado. Por otro lado, el movimiento de superación del organismo foco, dado un flujo de apariencias, es a partir de la sensibilidad. El pensador francés menciona que existe una correspondencia entre lo expuesto sobre Hume y la anotación de Bergson con relación a la impronta del organismo foco. La exposición relaciona las impresiones sensibles de Hume con la huella que dejan los principios que constituyen de forma evanescente al organismo foco; al mismo tiempo y progresivamente, el último se vuelve una máquina capaz de utilizar esa huella por medio de una actividad creativa. Es necesario

32 Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 49-52; Cf. Deleuze, *Cartas y otros textos*, p. 165.

33 El primer sentido es lo oblicuo a modo de concepto visual y artificial. Oblicuar y refractar presentan la misma pasividad estática, o mejor dicho, dinámica monotónica que tiende a lo estable. El segundo sentido también es artificial, pero presenta un dinamismo no-monotónico. Oblicuar regresa a su expresión primera, a saber, a su concepto auditivo. Para dilucidarlo de mejor manera, pongo a consideración del lector la obra de Carmen Pardo que, a través del pensamiento de John Cage y Deleuze, menciona: “La oblicuidad podría constituir, asimismo, un trayecto viable para un pensamiento que había sido acusado de obstrucción; le ofrecería la posibilidad de recuperar la sensibilidad, la irritabilidad. [...] La oblicuidad invitaría a ordenar de otro modo lo pensado, haciéndolo estallar quizás para dar entrada a un pensamiento polifónico que rompiera el espejo en el que se encuentra proyectada la reflexión estática”. (Carmen Pardo, *La escucha oblicua. Una invitación a John Cage*, p. 134.)

recordar la manera en que Bergson³⁴ desarrolla dicho tema en *La evolución creadora*. Primero emplea la palabra impronta como molde generado por la inteligencia, cuya constitución es la lógica de la materia inerte y su problema es que se le escapa el movimiento evolutivo. Luego hace mención del mecanicismo en que encerramos a lo vivo en dos vertientes (funcional y estructural); por ello no utiliza una demostración matemática dadas sus condiciones deterministas, sino una comparación/modulación entre las transformaciones del organismo foco respecto a la duración. De ello que exponga dos términos de adaptación. El primero de una configuración “preexistente” cuyo problema es el *artificio verbal* de la inteligencia que clasifica en grados para hacer coincidir el espectro de géneros y especies al dominio de la vida (comparación). El segundo término de adaptación evoca la tercera noción de impronta del ser (modulación): el flujo de apariencias constituidas como circunstancias no es el molde de la vida misma cual actividad. La vida crea una forma para sí misma y en ella está el generarse como una *máquina-artificio*, ir más lejos de lo que somos. Este ímpetu es un principio del organismo foco: convergencia del flujo de apariencias, un neolamarckismo. Tiene sentido si pensamos el ejemplo de Bergson con respecto al ojo del molusco, donde la organización primera se transforma en otra a partir de la sensibilidad. Por lo que, Deleuze concluye al leer a Bergson que la inteligencia es constitutiva, mientras que la sensibilidad es la creación “selectiva” a partir de aquellas huellas llamadas pasiones.

Ahora hay que retomar una idea que se dejó de lado. La regla general es el conjunto de relaciones representativas y extra-representativas que va en correspondencia a este intento de superar lo dado. El todo que es la identidad del espíritu se expresa solamente como lo artificial:

Un todo no puede ser sino inventado, como que la única invención posible es la de un todo. [...] En su teoría del artificio Hume propone toda una concepción de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, entre la tendencia y la institución [...] la necesidad es natural, pero no hay satisfacción de la necesidad o, por lo menos, constancia y duración para la satisfacción que no sean artificiales, industriales y culturales.³⁵

34 Cf. Bergson, *La evolución creadora*, pp. 9-11, 44-45, 61-63 y 72-78; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 125-126.

35 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 35 y 38.

Deleuze³⁶ utiliza a Bentham para sustentar su afirmación. El pensador inglés categoriza a la justicia, al discernimiento y a la industria a manera de virtudes, no como facultades. Hay en las tres una condición importante: su incumplimiento lleva a la contrariedad, no en sentido lógico, a saber, una decepción. La justicia, aparte de ser esa topología afectiva determinada, es la extensión de nuestras simpatías sin límite alguno. Se supera lo dado afectivamente y se cumple la integración que dentro del entendimiento (legislación) no logra darse: hacer de lo más lejano, lo más cercano. Lo mismo pasa con el juicio o discernimiento —que en miras del acontecimiento puede reflexionar en el espíritu y sus afecciones a la manera de un matemático— y con la industria —actividad con fines legítimos, que se sustentan por sí mismo— que, si bien el autor inglés no nombra a la última como virtud, es actividad de todas las virtudes. Por ello, que el artificio sea la mejor definición para la actividad conforme a los modos de existencia diferenciados y legítimos, en tanto que su materia son las pasiones de la imaginación. En ese sentido, a las simpatías les queda extenderse por el artificio como lucha contra su negación por la violencia de la contradicción pasiva. Cabe aclarar que la probabilidad matemática del discernimiento que menciona Bentham, en Hume y Deleuze es una *reflexión no-monotónica*.

Al negarse la naturalización, en cualquiera de sus sentidos (deductivo y bio-político) queda la pregunta, ¿cómo es que en la observación de la práctica y de la teoría encontramos aspectos que responden a lo natural y otras a lo artificial? Parecería que la regla general puede afirmar un dualismo de la identidad del Espíritu a partir de distinguir lo natural de lo artificial. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que las necesidades naturales ya no se encuentran inmediatas en nosotros (no hay instinto puro), sólo pueden ser vistas a través de tendencias y esperas, huellas satisfechas en la invención de artificios —encuentro entre memoria y objeto por una superabundancia de la Naturaleza. Deleuze³⁷ recurre a Bergson para analizar el lugar del artificio en relación con las síntesis de tiempo (tendencias y hábitos). Es bastante problemático que utilice a Bergson, cuando en los mismos libros donde saca los conceptos a utilizar, *Materia y memoria* y *Las dos fuentes de la moral y la religión*,

36 Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 38; Cf. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, pp. 14, 52 y 103-131; Cf. Bentham, *Deontología o la ciencia de la moral*, pp. 195-196; Cf. Kant, *Crítica del juicio*, § 69-84; Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, sec. A832-A844.

37 Cf. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, pp. 61-67 y 74-77; Cf. Bergson, *Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, pp. 206-219; Cf. Bergson, *Henri Bergson: Memoria y vida*, §42 y 69; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 40-45 y 100.

el ganador del premio Nobel refuta el artificio. Sin embargo, hay una diferencia importante entre lo que es artificio en el espíritu y la relación/explicación artificiosa: la primera refiere a cómo se afecta al espíritu, es decir, en el contacto directo con los objetos, es que nos definimos y tenemos certeza en la sensación; y la segunda es la explicación relacional y causal con la que especulamos sobre los efectos de las afecciones. El problema en sí es que Bergson pone a ambas como lo artificial, la clave para discernir entre ellas es cuando a una la relaciona con la duración y el arte y a la otra no. Sin embargo, la sociedad está en ambas referencias.

Reparar en los artificios las afecciones del espíritu no basta para entender el cambio de la psicología de los afectos del espíritu a los actos creativos como la filosofía o el arte, ni su tránsito por la sociedad. A fin de repararlo, es importante recalcar la influencia del pensamiento de Canguilhem en los escritos de Deleuze.³⁸ En específico me interesa tanto la noción de tendencia, como de artificio para elucidar el cambio hacia la creación, que no es tan claro en *Empirismo y subjetividad*. La obra de Canguilhem apuesta a una filosofía y una psicología del deseo. Este autor, al igual que Hume, recalca los aspectos fisiológicos sobre las tendencias para indicar que el problema rebasa el talante científico-naturalista, un ejemplo es el concepto de salud: “El hombre llamado sano no es, pues, sano. Su salud es un equilibrio que consigue a costa de rupturas incoativas. La amenaza de la enfermedad es uno de los constituyentes de la salud”³⁹.

La tesis del equilibrio dinámico —incluso, pensando con Simondon, diremos que es metaestable, nunca va hacia lo estático— dada por la no-monotonidad es primordial para aclarar la situación. Canguilhem empieza su análisis con el concepto de fisiología de Kant, lo que hoy en día diríamos que es una psicología. Luego, se retoma a Kant en lo arquitectónico, mencionando a la vez al sentido, ese mismo sentido que evoca varias veces Kant en *Sueños de un visionario*. Para el sentido en construcción, como lo plantea Kant, es necesario revisar no sólo los límites entre capacidades y su regulación, *es necesario tener en claro su extensión*. Estas rupturas incoativas surgen de un desplazamiento dentro de lo arquitectónico, en esa satisfacción de la tendencia que da la institución, donde lo que consideramos

38 Canguilhem fue asesor del libro *Empirismo y subjetividad*, además de que es el editor de una serie de publicaciones en la que Deleuze participa con *Instintos e instituciones*. Aunque su influencia no acaba ahí, ni con el propio Deleuze. Varios pensadores como Suzanne Bachelard o Michel Foucault recurren constantemente a su obra.

39 Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, p. 232

normal pasa de ser algo extensivo a ser correctivo de sí mismo. Se rompe el equilibrio hacia una asimetría. Con lo que, siguiendo las palabras de Deleuze con el ejemplo de la institución como artificio: “hay institución cuando los medios gracias a los cuales se satisface una tendencia no están determinados por la tendencia misma ni por los caracteres específicos”⁴⁰.

El cambio de la psicología a la filosofía, a la teoría del artificio, sucede al dejar de lado el asociacionismo (inclusive el fisiológico) y enfocarnos en la investigación de los principios que son reparados desde las afecciones del espíritu. Canguilhem⁴¹ pone de menester hacer una revisión histórica de la psicología en sus orientaciones con la filosofía. El objetivo es responder si podemos plantear una conjunción, una discontinuidad o una separación de lo humano y de lo animal en pos de los principios de la naturaleza humana: primero menciona que la tendencia es una inquietud artificial, el deseo de desear; sin embargo, desear es una actividad impersonal como una proyección en instantes privilegiados que deja huellas (pasiones) de la realidad; la inquietud no es por carencia, ni una dialéctica en su acepción moderna, es siempre positiva; por lo que, el problema fundamental es la pérdida del sentido del deseo cuando no responde a la naturaleza de los órganos del cuerpo y genera una independencia que lleva a una expansión y corrección ambiguas enunciadas con los conceptos de norma y normalidad.⁴²

El conjunto de artificios son una totalidad, porque responden al conjunto de afecciones del espíritu. Ahora, la tendencia puede ser un problema, en tanto sólo apele a las significaciones, como las de la justicia. Aquí la topología de simpatías queda delimitada por el interés, conjuntada cual “voluntad general” de los propietarios.⁴³ Deleuze⁴⁴ vuelve al ejemplo de la propiedad, la analiza bajo dos luces que se complementan. La primera es la falsa distinción entre Estado y economía que continúa en nuestros días en el Capitalismo. El artificio es que, al cambiar la naturaleza de un objeto, se cambia la naturaleza del ser humano: conlleva una operación particular. Se utiliza a Hálevy quien destaca tres dimensiones de la operación del artificio: moral o principios, economía y política; Deleuze recalca que son

40 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 43.

41 Cf. Canguilhem, *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, pp. 389-406.

42 Cf. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, p. 185.

43 Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 35-38.

44 Cf. Élie Halévy, *La formation du Radicalisme philosophique I. La jeunesse de Bentham.*, pp. 8-23, 70-76 y 238-239; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 50-52 y 101-102; Cf. Edmond Burke, *Reflections of the French revolution.*, pp. 55-56, 102-103, 145-152, 160-162 y 219-221.

uno y el mismo porque todos son artificiales y se dan en la misma síntesis de tiempo. Enfoca la discusión en la prescripción. La segunda luz es el tránsito de la propiedad actual a la institucional que implica la pasividad del organismo foco, el atenerse: una ilusión de conservación de objetos, en tanto que éstos son prescritos. El fundamento de Burke es que, si no hay prescripción, hay ruina (inseguridad, crueldad, injusticia, verdades parciales y monopolización de las fuerzas). Lo que Deleuze recalca en Burke y también en Hálevy, más allá de estar en acuerdo o no con su conclusión, es que hay un hábito y una tendencia. La regla general se manifiesta en síntesis de tiempo; pero no queda sólo ahí, ambas representan el cambio de dirección en un flujo emergente.

La pregunta importante es, ¿los artificios y su contenido teórico sólo se quedan en la topología del interés compartido y cedido? No, es cierto que Deleuze critica lo que se entiende por cultura, pero también llamamos cultura o cultivo a esta topología de simpatías que procura rebasar sus cualidades de la mera equivalencia y resolución de necesidades, es decir, la tendencia y el hábito en su actualidad son condición necesaria, pero no suficiente. No es determinante de la teoría del artificio. Inclusive en la Naturaleza hay un despegue de la mera necesidad.

El medio en que el artificio refiere a la relación de la sociedad con el organismo foco es a través de la imaginación:

[...] estas totalidades, estos todos, ¿cómo se forman? Se forman cuando la tendencia y sus fines se relajan en el espíritu. Porque el hombre no tiene instintos, por no hallarse sojuzgado por el instinto mismo a la actualidad de un presente puro, el hombre ha liberado el poder formativo de su imaginación, ha ubicado sus tendencias en relación inmediata y directa con la imaginación.⁴⁵

Deleuze encuentra una distinción más para erradicar esas parcialidades. Dentro de la inmanencia —“como agua dentro del agua”⁴⁶, recordando lo dicho por Bataille— existen estos medios directos de satisfacción de necesidades. Mientras que, la teoría del artificio se da en la vida en común, la institución. Es necesario recordar que Deleuze utiliza el concepto institución para hacer un análisis doxográfico y entender a pensadores anteriores, incluyendo a

45 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 46.

46 Georges Bataille, *Teoría de la Religión*, p.22.

Hume.⁴⁷ Y en ese sentido tiene un doble significado: por un lado, la organización política, el Estado; por otro lado, lo político, el encuentro en conjunto, la sociedad que tiene su fin en sí misma. El Estado es esa “voluntad general” de los propietarios y halla su peligro en que determina las tendencias y sus características. Éste es el anquilosamiento de lo social. Mas cuando se habla del “instinto”, es que vemos la potencia de lo político, de la vida en común. Para Deleuze, la incisión, cuya consecuencia es el espíritu, parte de una necesidad latente en la Naturaleza, la cual es liberar a la imaginación de las formas del eterno presente. La sociedad surge de la potencia de la imaginación desplegada en el espíritu, cuya finalidad es de-formarse.

Entonces, respecto al problema filosófico visto desde el espíritu mismo, nos lleva a una consideración ontológica y política particular en relación con la regla general: “La verdadera dualidad que hallamos en Hume no es entre la afección y la razón, entre la naturaleza y el artificio, sino entre el conjunto de la naturaleza, que comprende al artificio, y el espíritu al que se le afecta y determina”⁴⁸. La dualidad mencionada es una tensión en la identidad. La diferencia adquiere otro carácter a partir de la consideración de la incisión entre Naturaleza y espíritu. Lo artificial y lo natural son artificiales.

La tensión resulta en el problema filosófico contra la organización a partir del espíritu. El espíritu y sus afecciones son un todo, indivisibles respecto a sí mismo. Y la identidad radica en que, por un lado, tenemos al espíritu y por el otro a sus afecciones; pero estas le son suyas, no existe foco objetivo o subjetivo que le den dirección a su constante devenir. Se suscita un cambio en el análisis realizado hasta el momento. Hay que acercarse al problema filosófico a partir de los principios que constituyen al espíritu. Es menesteroso hablar en específico de la imaginación para concebir la influencia de la regla general en los modos en que pensamos y sentimos:

La naturaleza humana es la imaginación, pero a la que otros principios han vuelto constante, la han fijado.⁴⁹ [...] La razón es, pues, la imaginación que ha devenido naturaleza, el conjunto de los

47 El texto de *Empirismo y subjetividad* deja fuera algunos temas importantes. Uno de ellos es la definición de institución. La aportación de Hauriou, y que Deleuze recupera para el escrutinio de los textos, es que hace explícito el doble sentido que tiene el concepto de institución para la filosofía y el derecho moderno. Cf. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §29.

48 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 39.

49 *Ibid.*, p. 15.

efectos simples de la asociación, ideas generales, sustancias, relaciones.⁵⁰ [...] el hábito es un *principio distinto* de la experiencia, al mismo tiempo que supone a ésta [...] Su esencia es la repetición de los casos parecidos. Su efecto es la causalidad como relación filosófica: la imaginación deviene un entendimiento.⁵¹

El sujeto es la naturaleza primera del organismo foco cuando la imaginación ha devenido entendimiento. Los efectos de la revisión a partir de los principios que operan dentro de ese foco son lo dado en la experiencia, pero también los derivados de ella.

Deleuze⁵² aborda la asociación con la pregunta qué es el empirismo. Se fundamenta en la filosofía inglesa y su concordancia con pensadores importantes como Bergson. En específico tenemos la pluralidad de William James y el realismo americano de Bertrand Russell. Dicha referencia está influida por el análisis de Jean Laporte⁵³ sobre la abstracción concentrada en la semejanza y la distinción, casos especiales de la asociación. Por un lado, la semejanza no se define a través del principio de identidad, es decir, no tiene fundamento o criterio para ser juzgada desde el sujeto. Su nula justificación deriva de la secuencia del pensamiento, que participa en un flujo de consciencia: está fuera de las facultades e intenciones del organismo foco, pero parece fundamentarse en la convención; se define un encuentro del deseo consigo mismo. Entonces, y sólo entonces, cabe la pregunta sobre la pluralidad. Ella se devela en el acto como un golpe/salto sobre la atención, o mejor dicho, es la repercusión (creencia). Por otro lado, y de manera similar, la semejanza conlleva la dispersión en constituciones diferenciadas: implica que algo sea semejante a otro y que exista un tercero que no se pueda englobar en esa semejanza. Las variaciones de clases nos llevan a una contradicción particular: si en una clase de objetos A existe semejanza dadas por una característica “x”, y lo mismo con una clase B con característica “y”, ¿cómo distinguir entre semejados de A y B sin requerir un semejante abstraído o más importante entre semejado y semejante? ¿Cómo apelar a un realismo sin apoyarse en una abstracción absoluta? ¿En qué se fundamenta una relación? El concepto principal es la Idea. No se puede reducir la cuestión a un nominalismo asociacionista, porque el entendimiento sólo repara estados y actos

50 *Ibid.*, p. 64.

51 *Ibid.*, p. 67.

52 Cf. *Ibid.*, p.108; Cf. Bertrand Russell, *An outline of philosophy*, pp. 214-219; Cf. William James, *Un universo pluralista: filosofía de la experiencia*, pp. 32-34.

53 Cf. Laporte, *Le problème de l'abstraction*, pp. 59-61, 67, 78, 106-107, 122-123, 137, 143-144, 164, 178, 187 y 193; Cf. James, *Principios de psicología*, pp. 461-463; Cf. Russell, *Los problemas de la filosofía*, pp. 91-92; Cf. James, *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, pp. 197-198.

particulares. El círculo vicioso lógico emerge al no poner en claro que la distinción de razón no es la distinción real. En la distinción real, o el empirismo surgido de la impresión singular —singular y atómico son lo mismo⁵⁴—, se hace patente la operación de la Idea (los universales) en la multiplicidad de semejanzas a partir del flujo referido anteriormente o espíritu que tiene conciencia directa de sí mismo por las afecciones, *hic et nunc*.

Respecto a la segunda síntesis, el hábito supone la experiencia, pero a fuerza de captar ese exceso de imaginación que pasa y rebasa al organismo foco. El tiempo en el hábito se constituye en la repetición de la experiencia y la organización, debido a que en un primer momento el organismo es un mecanicismo de las percepciones. El hábito, si bien es un ejercicio similar a la asociación y sus efectos, en realidad son diferentes. La asociación se fundamenta en probabilidades captadas por la razón. El hábito es distinto, porque es el intento de asir lo que se escapa a las relaciones de asociación: es un principio necesario para el inicio de la filosofía especulativa y, por lo tanto, es parte del despegue del espíritu; pero no es capaz de sustentar sus repeticiones en el entendimiento, es el origen de las quimeras.

Podemos resumir la concordancia de ambas críticas, la explicación que prosigue sobre la pasión y el motivo principal de la tesis con un ejemplo. Cicerón⁵⁵ tiene razón al decir respecto al átomo que *Non enim atomus ab atomo pulsa declinat* [En efecto, el átomo no se declina impulsado por otro átomo]; pero no significa que acierte en su análisis causal sobre lo dicho por Epicuro. Dudamos en especial de su monotonicidad cauta —concepto fundamental para su lectura acerca del hado— por no apelar al instante sino a lo que se espera o a lo que se tiende. Por lo que, nosotros afirmamos que en Deleuze y en los textos de Hume, además de lo dicho, *Sed enim atomus in atomo pulsa declinat* [Mas, sin duda, el átomo se declina *conmovido* en un instante].

También la pasión desborda su primera intuición al considerar a la imaginación. La positividad de la pasión viene de su unidad. Sus reglas generales, a la vez que se extienden, corrigen; mas no es todo lo que acontece. Siendo la pasión afección del espíritu, encuentra un eco en la imaginación. Así, cuando la pasión califica, halla otra positividad en la reflexión. Su más grande eco se da al responder a los órganos del cuerpo. Ya no importan los objetos de la pasión, ese interés queda desvanecido en la imaginación, recordándonos que

54 Cf. Montenegro, *Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze.*, pp. 15-16.

55 Cf. Cic., *Fat.*, 20-23.

el sustento empírico —la realidad de lo virtual, la Idea, la posibilidad de la regla general— genera esa imagen acorde a los órganos del cuerpo y no a la organización:

Partimos de la unidad: la regla es a la vez extensión y reflexión de la pasión. La pasión se refleja. ¿Pero dónde? ¿En qué? En la imaginación. La regla general es la pasión reflejada en la imaginación. Sin duda, lo propio de las cualidades de la pasión como principios de la naturaleza es afectar, calificar el espíritu. Pero, inversamente, el espíritu refleja su pasión, sus afecciones: “Todo lo que es agradable a los sentidos es también, en alguna medida, agradable a la imaginación y le presenta al pensamiento una imagen de la satisfacción que da su explicación real a los órganos del cuerpo”. [...] En la reflexión la pasión se imagina y la imaginación se apasiona: *la regla es posible*. La definición real de la regla general es ésta: una pasión de la imaginación. “La imaginación se apega a las visiones generales de las cosas.”⁵⁶

Aquí Deleuze muestra la fuerte relación entre órganos e imaginación: son imágenes materiales. Ya los estoicos, Epicuro, Lucrecio, Leibniz, Bergson y Bréhier hablaban de ese carácter especial de la materia. La diferencia es que el joven Deleuze, en este tiempo y a diferencia de textos posteriores, plantea a la organización como la representación de lo general y al organismo como lo general en sí, es la visión total de los órganos y el cuerpo: superficie sin divisiones, que no deja de tener movimientos distinguidos; pero repite a la manera de una epífone hasta devenir numinoso.

A partir del apasionamiento de la imaginación podemos considerar otro tipo de repetición. La imaginación, lo numinoso, repercute con fuerza sobre la pasión: en un primer momento, parcializa por naturaleza propia; luego, en la pasión de la imaginación encuentra su posibilidad de extenderse sin algún tipo de corrección. No hay nada que corregir, porque no hay negatividad. La teoría del artificio se sustenta en este hecho. La reflexión se vuelve infinita, si seguimos el ejemplo de Valéry.⁵⁷

La pasión es condición de esta repetición sin error. Pero cuando hablamos de repetición, ya no es respecto a los objetos de la pasión, ni los de la razón. La imagen adquiere una visión completa, sin negar los afectos. Las afecciones y el organismo, si bien tienen parcia-

56 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 54; Cf. Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, pp. 491 y 779.

57 La reflexión de Valéry se sitúa en el Arte para describir la superación de las tendencias en el orden de lo útil a partir del deseo. Se invoca a los ecos infinitos en la imaginación en los que “la variedad se hace necesaria como complemento de la persistencia de nuestra sensación”. (Paul Valéry, *Piezas sobre arte*, p. 190.)

lidades, son condición para el ejercicio de la imaginación contra la organización. Por eso, en un segundo momento el organismo adquiere espontaneidad, y en ella supera la parcialidad:

Al reflejarse, la pasión se encuentra ante una reproducción ampliada de ella misma, se ve liberada de los límites y de las condiciones de su propia actualidad y ve abrirse así todo un dominio artificial, mundo de la cultura, donde puede proyectarse en imagen y desplegarse sin límites. El interés reflexionado supera su parcialidad.⁵⁸ [...] La repetición se vuelve una progresión y hasta una producción cuando se la deja de considerar en relación con los objetos que repite, en los que nada hace cambiar, en los que no descubre ni produce nada, para considerarla, por el contrario, dentro del espíritu que la contempla y en el que ella produce una nueva impresión.⁵⁹

La repetición adquiere una continuidad, no pensada a manera de serie sucesiva, sino como duración. Retomando el problema entre Bergson y Bachelard, autores que aparecen implícita o explícitamente en el texto, respecto al tiempo y al espacio, acontece que en cada momento hay dos posiciones en tensión: 1) el organismo foco es el espíritu devenido actividad, es el presente virgen; y 2) el organismo foco es una impronta que continuamente va hacia el ritmo de la duración. La producción o síntesis de estos aspectos acontece al desprenderse de los objetos del entendimiento y los de la moral. Existen otros modos de pensar y apasionarse diferentes al del mero presente, no debido a que se niegue ese presente, sino porque se vuelve impersonal: es el instante. Así, cuando Hume habla del espíritu que se contempla o inclusive de una finalidad, no es la del organismo foco. Al empirismo poco le interesan los sentidos, ya que son subjetivos. El foco principal del empirismo es la imaginación y su constante devenir.

Entonces, el problema filosófico visto desde el fundamento del espíritu es el resultado de comparar/modular el organismo foco respecto a la potencia de la producción de la Naturaleza, cuya superficie es la imaginación devenida artificio: “Falta el último punto de vista, el más general: sin otro criterio, hay que comparar el sujeto con el espíritu”.⁶⁰ Deleuze antecede a cualquier revisión los siguientes cuestionamientos: ¿Cuáles son esos principios?

58 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 54.

59 *Ibid.*, p. 69.

60 *Ibid.*, p. 107.

¿Cuál es su dinámica particular? La respuesta de la primera es el hábito y la asociación. La dinámica entre principios es lo que puede confundirnos.

La dualidad excluyente es la explicación más general de la dinámica: si tratamos al espíritu como un movimiento primero, entonces se afirmaría el problema de la esencia como se da en Fichte (acción), o como en Hegel (desarrollo y resultado de una autoformación teológica).⁶¹ Pero cuando lo reparamos como movimiento simple (atómico) y en superficie, se ve el acontecimiento. Los principios son necesarios para dar continuidad a la dinámica de la Naturaleza en la imaginación. Sin embargo, la repetición en sí no adquiere, por extensión de principios, una necesidad:

En la pregunta del empirismo —“¿Cómo se constituye el sujeto en lo dado?”— debemos distinguir dos cosas: por una parte se afirma la necesidad de recurrir a principios para comprender la subjetividad, pero por la otra se deja a un lado el acuerdo de los principios con lo dado en el que éstos constituyen el sujeto; los principios de la experiencia no son principios para objetos de la experiencia, no garantizan la reproducción de los objetos en la experiencia. [...] La naturaleza humana es el espíritu transformado, pero a esta transformación se la captará como indivisible con respecto al espíritu que la sufre, puesto que entonces funciona como un todo, y en cambio como descomponible con respecto a los principios que la producen o de los que ella es efecto.⁶²

El organismo foco se convierte en el medio para entender el espíritu; pero no son equivalentes; es más, dicho organismo, siendo una impresión refleja, es desbordado. Luego, al dar cuenta del espíritu como realidad, encontramos en él y en el organismo foco una tensión. Los principios son necesarios en sí mismos, mas no son así sus efectos: las quimeras y la idolatría son ejemplos de ello. La búsqueda de un uso físico (la identidad entre espíritu e imaginación) es constatar una tensión. Al decir que el espíritu es una totalidad, es gracias a la actividad que acontece, a la Naturaleza que se contempla a partir del espíritu. Y, a la vez, es un cierto tipo de apertura, en tanto que es divisible respecto a los principios.

En esta comparación, la del organismo foco y el espíritu, existen dos modos de la naturaleza humana. El primero, ya dicho, es la subjetividad como impresión refleja o el realismo ingenuo. Pero cuando se trata de revisar la manera en que se conforman este abanico de sensaciones (regla general) y el motivo de que se resguarden dichas sensaciones y no otras,

61 Cf. Deleuze, *What is Grounding?.*, pp. 24-25, 129-130, 153-156, 166-168.

62 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 133-134.

aparece la “selección” o inconsciente. Deleuze⁶³ hace hablar a Hume con Bergson y Freud: todos ellos tienen en común que denuncian a la asociación y el hábito como lo encontrado; los esbozos del análisis de la sociedad sólo es un punto superfluo. Así, en comparación/modulación, surge de la naturaleza humana, como diferencia del espíritu, los puntos oscuros de “selección” y constitución.⁶⁴ Hay necesidad de ir a la operación de la Idea.

I.3 Repercusión y Resonancia: “Ante todo, la regla del gusto”

La regla general deja un abanico de síntesis de tiempo. Dichas síntesis se congregan en la Idea y su expresión en el problema filosófico cuando se tienen en cuenta los momentos del espíritu: “Llamaremos a esta reflexión, que remite al criterio de la división la idea misma o la impresión, *el momento del espíritu*”⁶⁵. De manera análoga con la diferencia entre momentos primordiales e instantes privilegiados a los que apela Bergson, hablamos de síntesis de tiempo, a partir de la Idea, en que concuerdan el organismo foco y espíritu dentro del acontecimiento: es la reflexión de la pasión.⁶⁶ Más allá de lo designado y de las construcciones del organismo foco, está el carácter original de las reglas generales, el sentido. No se niega que el organismo foco selecciona y constituye, pero en los momentos del espíritu nos es dado aquel primer instante en que la Naturaleza nos sorprendió y fuimos aprehendidos por el sentido en la triple identidad imaginación-Idea-espíritu:

De todas maneras, el sentido de los principios de asociación es el siguiente: construir una impresión de reflexión a partir de impresiones sensibles designadas. *El sentido de los principios de la pasión es él mismo*. Su diferencia consiste en que las impresiones elegidas son placeres y dolores, pero a partir de los placeres y dolores el principio sigue actuando como un “instinto natural”, como un “instinto” que produce una impresión de reflexión.⁶⁷

63 Cf. Sigmund Freud, *Obras completas. Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, pp. 24-33; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 112-113; Cf. Bergson, *Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, pp. 175-176.

64 Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 113-115 y 125-128.

65 *Ibid.*, p. 97.

66 Cf. Bergson, *La evolución creadora*, pp. 274-289; Cf. Deleuze, “Cours sur le chapitre III de *L'évolution créatrice* de Bergson”, en *Annales bergsoniennes II*, p. 186.

67 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 130.

La diferencia importante surge en la pasión, ya que su sustento está en el placer o en el dolor, no se subsume en el organismo foco.⁶⁸ Inclusive podemos hablar de “instinto” por las pasiones de la imaginación en concordancia con lo que se hace y lo que da que pensar. Se vuelve a lo inmediato, pero sin eternos presentes, sin necesidades personales. Dos son las expresiones respecto a los momentos del espíritu: la primera supera la selección del organismo foco para apelar a la resonancia; la segunda supera la organización para reclamar la invención.

La resonancia es la immediatez entre todos los puntos de la topología. Ya no existe mediación fuera de la tendencia. Mientras que la invención, repercutir, es deformar y dar forma, no como un sujeto que organiza elementos, sino la afirmación de la vivacidad que apunta a la Idea y trata de expresarla de diferentes formas, donación. Estas son las caracterizaciones de la primera definición de sentido:

[...] el espíritu tiene, por sí mismo, dos caracteres fundamentales: *resonancia y vivacidad*. Recordamos la metáfora que relaciona al espíritu con un instrumento de percusión. ¿Cuándo deviene sujeto? *Cuando moviliza su vivacidad de manera tal, que una parte de la que ésta es el carácter (impresión) la comunica con otra parte (idea), y, por otro lado, cuando todas las partes tomadas juntas resuenan produciendo algo nuevo.*⁶⁹

Esta analogía, si bien puede corresponder a Hume con los instrumentos de cuerda percutida o con el del timbal en la sinfonía de Bergson, tiene su influencia principal en Bachelard y Minkowski; ya que sólo en los textos de esos autores y hasta ese tiempo eran mencionados los conceptos de resonancia [*résonance*] y de repercusión [*retentissement*].⁷⁰ Es imprescin-

68 Deleuze dice que no basta con la crítica de Hume a Fontenelle respecto la supuesta debilidad de la manifestación de la Idea en la tragedia; porque sólo se reduce el problema a la pasión imaginando. Recurre a Bergson para señalar el salto de las diferencias de grado a la de naturaleza, a saber, el apasionamiento de la imaginación, cuya mayor presencia está en el Arte. (Cf. Bernard le Bovier Fontenelle, *Ouvres Complètes*, pp. 14-15; Cf. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión.*, pp. 50, 74-80; Cf. Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*, pp. 211-218; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 55-56.)

69 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 147.

70 Cf. Bergson, *La evolución creadora*, pp. 16-17; Cf. Hume, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, p. 593; Cf. Eugène Minkowski, *Vers une cosmologie*, pp. 101-110; Cf. Ganton Bachelard, *La intuición del instante*, pp. 11-87; Cf. Bachelard, *La dialectique de la durée*, pp. 31-33, 49-51 y 112-136; Cf. Bachelard, *L'intuition de l'instant*, p. 54 En especial el fragmento omitido en la trad. al español. La influencia de estos conceptos se puede rastrear en pensadores tan importantes como Ricoeur, Blanchot, o Canguilhem. Es una discusión inaugurada por Minkowski, pero que Bachelard lleva a la filosofía. Deleuze será de los primeros en pensar estos conceptos con estos autores, desde *Hacia una*

dible tanto *La intuición del instante*, como *La dialéctica de la duración* y *Hacia una cosmología*, para explicar la manera en que se corresponden la obra artística y la pregunta filosófica. Partamos sintéticamente con el tema, por lo que remito a ustedes a estos textos y se les compare con *Empirismo y subjetividad* para que se juzgue la relación que a nuestro parecer Deleuze pone de manera implícita a lo largo del texto. El hilo conductor es definir de nueva cuenta qué es resonancia y qué es repercusión. Resonancia se vincula con aquello detrás de la espera, la “selección”: es el despotismo del rebrote primaveral, el conjunto de la simpatía bergsoniana, la operación de la Idea. Mientras que la repercusión involucra llenar de vivacidad a la imaginación: la fuerza de la “selección” para fundar y destruir tendencias, y volverlas otras, es el acto de crear mundos.

¿Cómo se vincula el impulso ciego detrás de la espera y la lucidez creativa precedente a la tendencia, si en todo el libro de *Empirismo y subjetividad* pone al hábito y la asociación como regímenes de naturaleza distinta? Para ello, nos enfocaremos primero en el hábito. La espera invita a que estemos en los ritmos de los actos desde dos perspectivas que en ella se funden: la sensación y el pensamiento. Dentro del organismo foco, su coordinación y su finalidad son recíprocas, son una y la misma, responder a los órganos del cuerpo. Existe la plausibilidad de elección de instantes de creación: no hay monotonía abstracta. Desde el animal yace una coordinación histórica y operacional pendiente a indagar —es la base de los siguientes capítulos—, que en estos momentos podemos enunciar, a manera de hipótesis, como la multiplicidad que no es un esquema elástico. Es la duración bergsoniana que no tiene ritmo único: la relajación y la tensión dentro de la duración corresponden a los ritmos que constituyen al ser, dejando en claro que no son propios del organismo foco, sino que lo forman. Ese vaivén es análogo a una cadencia: *donde los instantes privilegiados tienen el privilegio de propagación*.

La única finalidad es el de la armonización de las fuerzas que yacen de manera virtual. La manifestación de la armonía en el organismo foco es el querer cambiar, superar lo dado. Se impele a un desinterés que alegra en la busca, al mismo tiempo que por necesidad destruye. Es el repercutir del organismo foco a su principio genético: se repara desde su fisiología —como el ejemplo de Bachelard de las sustancias ultra-diluidas, donde la excitación

cosmología hasta *La poética del espacio*. Sin embargo, esta discusión es muy poco abordada. Se pretende dar un pequeño aporte para una discusión futura más profunda.

es el inicio—; pero no basta, hay menester de una dialéctica en el sentido antiguo, que contradiga al sujeto, es decir, temporal. Es la busca de la sonoridad de la realidad, más allá de lo humano, donde el silencio del artista desarticula. Su necesidad es que tarde o temprano se recaen en la economía del hábito.

Nunca nos conservamos a nosotros mismos. Es propio del organismo foco una acumulación de contingencias, mas no es sólo de nosotros el simple hábito. En el instante encontramos una unidad material y temporal: el átomo. La inversión peligrosa es tomar del átomo —de lo singular— lo más por lo menos: confundir hábito con propiedades. La coherencia del organismo foco es frágil y libre, como el *Aire* en una sinfonía: somos cualidades y devenires desde el nacimiento. Es una Metafísica, la de los pensadores franceses, en la que es posible que el hábito señale la soledad del organismo foco, no hay contigüidad, es exinscrito: un acto de novedad que se restituye. La memoria impersonal y la energía son idénticas; luego la espera y la tendencia desgranar dicha energía en instantes fecundos. Pensamos erróneamente al átomo como canica, o grano de arena en la polvareda que rellena el espacio; hay que repararlo desde su propiedad química elemental acorde a la declinación, la sublimación que refiere al fundamento y su voluntad de repetirse.

En la sublimación coinciden el impulso ciego detrás de la espera y la lucidez creativa precedente a la tendencia. Sólo en ella la discontinuidad se propaga y se restituye, incluyendo las formas históricas. En realidad, las historias son dinámicas de ritmos dentro de una armonía que hace presencia: no hay un tiempo objetivado, sólo es el ritmo molecular del instante. En su diferencia está su fecundidad. Hay dos ritmos característicos de este mínimo de la Idea que se expresa en el tiempo: de excitación, en el que no hay sincronismo, es una repetición y renovación melódica; y de sensación, donde la variedad expresa aquella memoria a-subjetiva que uniforma, es una coherencia mayor que la repetición pura. La duración sólo puede ser variada. Lo único real es el instante incognoscible porque es anterior a nosotros, da razón de nosotros, pero se oculta en la Naturaleza. Hay una petición de escuchar la armonía donde los ritmos percibidos dan certeza de la realidad del instante. Los ritmos están en el origen del organismo foco. Aquí se complementa el problema que Deleuze tiene con Hume: hay una armonía preestablecida que no es de las cosas, ni de sus paralelismos. Al fin y al cabo, sublimar es concretizar lo que no tiene límites.

Bergson, Bachelard, Minkowski y Deleuze apelan de fondo a la pregunta sobre la escucha de aquello que constituye lo inmanente, pero también dan cuenta de lo ontológico. El medio propicio para la busca está en las simpatías. Ellas evocan en un primer momento a un repercutir [*répercuter*]. Todos los artificios del ser humano pueden hacerlo: ciencia, filosofía y arte. Pero cuando hablamos del artificio de la imaginación, la ciencia se queda corta. El artificio de la imaginación inicia un devenir que se define indirectamente como modulaciones, no sincronismo. No hablamos de contigüidad de los átomos, sino de su concomitancia que conlleva una coincidencia. Surge el problema de la atención del organismo foco en el que impele una renovación del espíritu: antecede a la Historia, al pensamiento y al movimiento. Metafísica en este sentido es atención a la vida: existe una fusión entre el atomismo espacial y el temporal. También la melodía se atomiza al dar cuenta del comienzo de una dñada: los átomos son refractarios, mas en su operación manifiestan el salto de una diferencia de grado hacia una diferencia de naturaleza; encontramos la resonancia [*résonance*]. Dichos autores caen en la metáfora musical, ya que para ellos el mundo no puede ser percibido de otra manera.

La cadencia como totalidad se repite a sí misma en lo singular, se manifiesta y explica el instante de los hechos y las ilusiones. El espíritu es delirio antes que pensamiento. Es la complementación con los órganos del cuerpo. El ritmo es el devenir mismo en su resonancia: da una ampliación de la sensibilidad y del pensamiento. Es lo *a priori* que buscamos en las simpatías. La escucha musical es recobrada por la ilusión. De origen tenemos dicha escucha, más en el despliegue de la imaginación respecto a la pura inmanencia surge la vista. En la vista reparamos el animar de las formas, ella nos impele a cuestionarnos por aquel fenómeno. La pregunta, si es secundaria, fija la vista a la perspectiva particular. Es como si las imágenes y la imaginación misma fueran nuestras. ¿No queda nada vivo ante nosotros? Esta pregunta primordial conlleva el cómo es que se animan las formas. Es la vuelta a nuestra escucha. Repercutir [*retentissement*] es la busca y expresión del sonido no-humano donde se da a la vez armonía y melodía. Es el repercutir [*répercuter*] lleno de sonoridad y el remitir [*renvoyer*] a todas partes: un movimiento en común que es el arte mismo.

En la escucha reparamos el destino de la melodía dentro del motivo ya empezado desde la propia tendencia y la espera. El filósofo hace contrapunto a aquella melodía: fundamenta en lo cualitativo, nos manifiesta la duración. El pensamiento se funda en esta única

realidad temporal que le es inmediata, intuición. Cuando hablamos de dialéctica, es con cierto escepticismo en un primer momento; ya que estamos en el régimen de la repetición. Mas, en su recuento sobresalen, por no ser asidos, los pequeños modos: lo imposible en lo composable como en el juego de sombras de Leibniz⁷¹. No hay cabida a la comparación, sino a la modulación. La melodía que puede llegar a reparar el filósofo no tiene en sí misma el flujo, falta la sensación. Sensación es la resonancia, las oscilaciones de la materia viva que armonizan para destruir. El pensamiento, en calidad de probabilidad matemática, como el de la ciencia, recae en asimetrías manifiestas como azar. Se invita a las probabilidades filosóficas cual forma de actuar de la propia duración, complemento de la sensación.

Ahora confrontemos nuestra síntesis con lo expuesto por Deleuze, que también parte de la conclusión sintética hacia el delirio. Ese fundamento que yace sobre la pregunta lo nombramos *plasticidad del pensamiento*⁷² en tanto que cae en el acto creativo del organismo foco. Este concepto sirve para poder dar una revisión general y relacionar al espíritu con la forma de la imaginación:

Hemos visto, pues, tres estados críticos del espíritu. *La indiferencia y la fantasía* son la situación propia del espíritu con independencia de los principios exteriores que lo fijan al asociar sus ideas. *La demencia* es la contradicción en el espíritu entre esos principios, cuyo efecto sufre, y la ficción, a la que afirma como un principio. *El delirio* es el sistema de las conciliaciones ficticias entre los principios y la ficción. Un único recurso, una sola positividad se ofrece al espíritu: la naturaleza, la práctica, práctica de la moral y, concebida a imagen de ésta, práctica del entendimiento. En lugar de atribuirle naturaleza al espíritu, *es necesario* atribuirle espíritu a la naturaleza.⁷³

71 Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 268. En especial hay que poner atención a la explicación de la imaginación y de la mónada en el ejemplo de los indiscernibles, problema que influyó a Kant —la anfibología y las gotas de agua—. El problema visto desde Kant constituirá parte del final de la presente tesis.

72 Al respecto, Sonia Rangel aborda a la plasticidad del pensamiento en dos dinámicas: el acercamiento de la filosofía al Arte y viceversa. Dada la naturaleza de los textos escogidos nos centraremos en la primera, sin dejar de marcar constantemente que «si la filosofía debe nutrirse de las artes no sólo es porque ésta es pensada como forma de creación, sino principalmente porque las artes también son formas de pensamiento [...] se piensa con conceptos o con sensaciones: perceptos y afectos, en donde la única diferencia es de velocidad [...] de lo que se trata [la plasticidad de pensamiento], es más bien trazar un plano mixto entre el plano de inmanencia/consistencia filosófico y el plano de composición estética del arte, para dar lugar a una lógica de la sensación». (Rangel Espinosa, *Líneas de fuga: resonancia y variación en la filosofía de Gilles Deleuze.*, pp. 45-47.)

73 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 89

La pasión, vista desde el espíritu mismo, es indiferencia respecto a la razón. La razón es fantasiosa de su poder respecto a la pasión, no consigue conquistarla. El problema es que no se puede escoger entre una u otra. La disyunción es entre todo o nada, la demencia o la pérdida de vitalidad. La demencia es creer que la constitución del organismo fijo determina los momentos del espíritu: como si la selección equivaliera idealmente con la resonancia, y lo constituido con la invención. Esta encrucijada parece irresoluble en tanto consideremos sólo el esquematismo de la imaginación. Hay menester de una positividad en la imaginación que apele al mundo. La producción de la Naturaleza, el empirismo, es anterior a los principios artificiales de la práctica; sin embargo, está presente en los principios fijados, y no por ello sin plasticidad, por el devenir de la imaginación. Estamos ante la espiritualización de la naturaleza.⁷⁴ Por lo que Deleuze apela a dos sentidos de imaginación totalmente diferentes en los siguientes términos:

La más interna oposición se afirma entre la imaginación constituida y la imaginación constituyente, entre los principios de asociación y la ficción convertida en un principio de la naturaleza. Y es precisamente porque la ficción, la extensión, ha llegado a ser *principio*, ya no se le puede comprender ni corregir y, menos aún destruir por la reflexión. Entre la extensión y la reflexión debe hallarse una nueva relación.⁷⁵

Estamos ante dos tipos de artificios.⁷⁶ Por un lado, están aquellos que son incapaces de generar un acto de repercusión y resonancia en el mundo [*retentissement*], debido a que no se configuran con las sensaciones que dejan huellas en nuestro modo de vida (principio). No aportan formas nuevas e iteran las ya establecidas en imágenes constituidas. La imaginación constituida detiene el devenir de la Naturaleza a modelos establecidos. Por otro lado, están aquellos artificios que, a partir del desborde de la imaginación, forman principios sin algún tipo de corrección, no hay error. La imaginación constituyente nos impele constante-

74 Muy diferente a la espiritualización de la naturaleza planteada por Safranski. Se entiende por naturalizar al ejercicio que hacen los primeros filósofos modernos para denotar un ámbito propio dado una figura particular o una esencia. Deleuze lo abordó desde el derecho y la ley natural antes de Hobbes: el movimiento abrasivo de la razón. En este sentido, cuando Deleuze apela a atribuirle espíritu a la Naturaleza, está en concordancia con la naturalización del espíritu que Safranski le da a Schopenhauer, porque significa que el espíritu y sus afecciones tienen de fondo [fundamento o *Grund*] a la misma actividad productora de la Naturaleza, incluso en ambos es la Naturaleza invisible. (Cf. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, pp. 284-285.)

75 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 86.

76 Cf. Deleuze, *Cartas y otros textos*, p. 165

mente a formar reglas generales desplegadas en artificios que consideren la expansión de la imaginación y la reflexión de la Naturaleza a ella misma. Y de todos estos artificios está primero el arte y el gusto:

Luego, tanto en el sistema del entendimiento como en el sistema de la moral, la imaginación es esencialmente desbordante. Pero ya vimos la diferencia. En el desborde del conocimiento no se hallará más la positividad del arte; sólo se hallará la negatividad del error y de la mentira.⁷⁷

En ese sentido distinguiremos tres tipos de reglas. Ante *todo, la regla del gusto*. [...] Las pasiones de la imaginación no exigen de su objeto la eficacia, la adaptación propia de los objetos reales: “Las pasiones son movidas por grados de vida y fuerza que son inferiores a la creencia, y no dependen de la existencia real de los objetos”. La virtud en harapos sigue siendo virtud; un suelo fértil, pero desierto, nos lleva a pensar en la dicha de sus posibles habitantes: “Es necesario que los sentimientos conmuevan el corazón para que gobierne nuestras pasiones, pero no es necesario que superen la imaginación para que influyan en nuestro gusto.”⁷⁸

Los objetos relacionados con la razón les es incongruente la afirmación de y por la imaginación. En cambio, los objetos relacionados con la pasión de la imaginación dan la creación artística y su reflexión en el gusto. La imaginación apasionada da un todo fragmentario de vida. Estos nuevos objetos niegan la inferencia del entendimiento o la secuencia pasional. El gusto, a la manera de pensar de Hume y Kant, evaden las características del objeto. Atrás de las pasiones está la imaginación. Hablar de gusto es hablar de las imágenes-afecto.

De esta manera llegamos a que la obra de arte es una experiencia singular, no repetida en alguna otra expresión y la configuración de su modo de existencia da que pensar, da una forma original de pensar. Por lo que podemos asentir que el arte es una realidad diferenciada que marca en gran medida la forma en que vivimos:

No hay diferencia de grado entre lo real y el arte. La diferencia de grado no es más que la condición de una diferencia de naturaleza. “No es simplemente disminuyendo y debilitando la tristeza como las ficciones trágicas atemperan las pasiones; ello se logra más bien, si cabe decirlo, mediante la influencia de un nuevo sentimiento”. No es suficiente que la pasión se imagine; al mismo tiempo se apasiona la imaginación. La tragedia, por poner en escena una imagen de las pasiones, provee de pasiones a la imaginación de los espectadores. Así como el interés reflexionado supera su parcialidad, la pasión reflejada cambia su cualidad: la tristeza o la negrura de una pasión repre-

77 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 72.

78 *Ibid.*, p. 55.

sentadas ahoga en *el juego casi infinito de la imaginación*. El objeto de arte tiene, pues, un modo de existencia que le es propio, que no es el del objeto real ni el objeto de la pasión actual: la inferioridad de grado de creencia es la condición de otra especie de creencia. El artificio tiene su creencia.⁷⁹

El arte para Deleuze es la máxima expresión de la regla general, de la teoría del artificio; y por ello muestra a través de la práctica la mayor reflexión sobre el modo de existencia. La diferencia de naturaleza que acontece en el arte es que contiene en sí la realidad como condición para su creación, yace en él la operación de la Idea en su constitución y la infinitud de expansión de simpatías que le permite al pensamiento y a la sensación ser eternos, a saber, fuera de las condiciones de síntesis de tiempo. Hay un pluralismo, antigua palabra que William James utiliza para denominar el Caos expreso al que pertenecemos.

El arte dará la vuelta y al conformarse, conforma y deforma: es el verdadero inicio del empirismo trascendental. Se encuentra en el arte un modo de existencia cuya finalidad supera la utilidad. El arte tiene sus propias relaciones y oposiciones, pero que en su devenir tiende hacia la Idea: entra y distorsiona a esta topología, inventa experiencias nuevas y en su resonancia da que pensar. La creencia del artificio se vuelve la condición de todo pensar, incluyendo el filosófico.

Existe un momento en que el pensamiento aclara su tensión. Solamente en ese acontecimiento las reglas generales abdican de las cuestiones representativas y manifiestan el encuentro entre el ser humano y la Naturaleza como relaciones, es decir, lo extra-representativo:

En verdad, no es la relación la que se halla sometida a la crítica; es la representación, acerca de la cual Hume nos muestra que no puede ser un criterio para las relaciones mismas. Las relaciones no son el objeto de una representación; son los medios de una actividad [...] De modo, pues, que la subordinación de la asociación a la pasión ya patentiza en la naturaleza humana misma una especie de finalidad secundaria, que nos prepara para el problema de la finalidad primera, para el acuerdo de la naturaleza humana con la Naturaleza.⁸⁰

79 *Ibid.*, pp. 55 y 56. Las cursivas son mías.

80 *Ibid.*, pp. 134 y 135.

Las relaciones, ya sean las de la asociación, o las de la pasión, diluyen en un primer momento al organismo foco y al mundo. El problema es la abstracción que se denomina como representación, sobre todo para el conocimiento. Sin embargo, la asociación de impresiones puede reconocer su carácter secundario, derivado, dado. De tal manera que desde la asociación se llega a que la pasión de la imaginación da la existencia. El cuestionamiento de Hume es el *quid juris*, en tanto que la asociación y el hábito se alejan de la utilidad, esto es, se pone en entredicho la legitimidad de la síntesis del tiempo como espera (creencia idólatra o teísta). La pasión no es así, siempre está cerca de las relaciones. Cuando la asociación se pone como derivada, reconoce su finalidad secundaria.

La Naturaleza y su Finalidad (síntesis o autoproducción) son la condición de la naturaleza humana. Esto no implica una pasividad, el ser dado por la Naturaleza no niega la actividad en el espíritu: espiritualizar la Naturaleza es que la finalidad que nos pongamos vaya acorde con la Finalidad, cuyo nombre general es la relación. Las relaciones son los medios de la actividad que puede ser pensada, más no conocida. Luego, podemos afirmar la lucidez creativa precedente a la tendencia, fuera de la falsa legitimidad:

Los principios de la naturaleza humana, los principios de asociación, son la condición necesaria. ¿Pero debido a ello se resuelve el problema? Cuando Hume definía la relación como “esa particular circunstancia por la cual juzgamos bueno comparar dos ideas”, añadía: “...aun cuando éstas se encuentren arbitrariamente unidas en la imaginación”, es decir, aun cuando una no introduzca naturalmente la otra. En rigor, la asociación no basta para explicar las relaciones. Sólo las posibilita, eso sí. Y es indudable que rinde cabal cuenta de las relaciones inmediatas o directas, las que se establecen entre dos ideas sin que otra idea de la colección se interponga entre ellas.⁸¹

La asociación tiene un sentido legítimo: es la condición de la realidad. Al principio del texto, Deleuze habla de la intuición, pero hasta ahora tiene sentido. Razón y sentimiento también tienen su movimiento, y este es el de ser condición para pensar la teoría del artificio. La asociación reconoce su carácter de ficción. Al hacer eso, da posibilidad de que pensemos la Naturaleza de otra manera. Decir que la asociación es posibilidad de la relación, es un ejercicio similar al que realizan los pensadores alemanes con la conciencia. No se duda de la naturaleza humana, de lo que se duda es de su alcance. Sólo puede hablar de lo inmedia-

81 *Ibid.*, p. 111.

to, de una *intuición*: la identidad entre espíritu e imaginación tiene de fondo la identidad entre imaginación e Idea. El problema de la naturaleza humana es querer captar dicha identidad a partir de definiciones y deducciones (relaciones naturales), perdiendo la inmediatez, descrito en los siguientes términos:

Hume denomina relación natural lo que la asociación explica, y relación filosófica lo que ésta no alcanza a explicar.⁸² [...] Paradójicamente, lo que debemos denominar relación natural es aquí la inferencia *según* la relación. He ahí por qué Hume nos dice que al estudiar la inferencia antes de haber explicado la relación invertimos sólo en apariencia el orden normal.⁸³ [...] Se denominará no-empirista toda teoría según la cual las relaciones se deducen, *de una u otra manera*, de la naturaleza de las cosas.⁸⁴ [...] Al pasar de la relación a la inferencia, de la relación filosófica a la relación natural, se cambia de plano: de algún modo es necesario volver a partir de cero, con tal de recuperar en este otro plano, pero enriquecido [...] ⁸⁵

La relación natural no pasa más allá de la unión de los objetos en la imaginación (conocimiento), pero dar cuenta de la teoría del artificio es la relación filosófica (pensamiento). El plano de las relaciones naturales se encarna en la repetición. Dicha repetición supone surgir, o bien de la asociación, o bien de la pasión, como en un proceso selectivo y configurado en la experiencia.

La relación filosófica parte a la vez de la Idea y de su impresión en la imaginación. Al ir hacia la inferencia se adquiere la comparación singular a la que apela Hume. Podemos referenciarla como modulación. No se compara entre impresiones, sino en lo inmediato (Idea e imaginación). Se destruye cualquier construcción del conocimiento para dar salida al pensamiento. Pasamos del conjunto de las fantasías al de la fabulación. Con los planteamientos descritos en este capítulo podemos esbozar qué es un problema filosófico para Deleuze, teniendo en mente el área del pensamiento:

[...] el empirismo no se define verdaderamente sino en un dualismo [...] entre los poderes ocultos de la Naturaleza y los principios de la naturaleza humana. Sólo este dualismo, considerado en todas sus formas, puede definir el empirismo y presentarlo en esta pregunta fundamental: “¿Cómo se constituye el sujeto en lo dado?”, siendo lo dado el producto de la Naturaleza, y el sujeto el pro-

82 *Ibid.*, p. 111.

83 *Ibid.*, pp. 128 y 129.

84 *Ibid.*, p. 121.

85 *Ibid.*, p. 129.

ducto de los principios de la naturaleza humana.⁸⁶ [...] Será necesario pensar como un acuerdo la relación entre la Naturaleza y la naturaleza humana, entre los poderes que están en el origen de lo dado y los principios que constituyen a un sujeto en lo dado. Porque el acuerdo es un hecho.⁸⁷ [...] En efecto, el empirismo es una filosofía de la imaginación, no una filosofía de los sentidos.⁸⁸ [...] nada hay en el pensamiento que supere a la imaginación, nada es trascendental [...]»⁸⁹

La filosofía es diádica, en tanto que tenemos siempre presente como motor aquellos poderes de la Naturaleza. Aquí surge la pregunta filosófica, actividad ligada de manera necesaria con la vida. Todo texto filosófico tiene necesariamente la pregunta qué es la filosofía: es la finalidad, el acuerdo entre Naturaleza y naturaleza humana. En concreto, la Idea es idéntica a la imaginación. Los sentidos son importantes, de ahí afloran las pasiones; pero no son ellos, mucho menos las verdades, lo que nos dan una conciliación entre Naturaleza y naturaleza humana. La filosofía no habla de verdades, sino que participa de las imágenes-afecto. Por lo que, el arte sí modifica la pregunta filosófica al generar discontinuidades que son sensibles a la filosofía:

Esta [la imaginación constituyente como regla del gusto] es la que nos propone, no ya el sistema popular que afirma la existencia continua, sino el sistema filosófico que afirma la existencia distinta independiente.⁹⁰ [...] Toda teoría filosófica es un problema desarrollado, y nada más: por sí misma, en sí misma, consiste, no en resolver un problema, sino en desarrollar *hasta el fondo* las implicaciones necesarias de una cuestión formulada.⁹¹

Por lo que, las relaciones y modos de existencia que surgen con el arte permiten salir del pensamiento especulativo, para que el cuestionamiento filosófico se desarrolle sin considerar la vista asimétrica del conocimiento o la del sentido común. Al preguntar, la filosofía piensa y al mismo tiempo es experiencia. Encontramos una verdadera singularidad al preguntar, criticar y continuar elaborando las implicaciones de dicha pregunta. Las posibilidades de experiencia y de pensamiento en el arte, como mayor ejemplo de la actividad de la imaginación, son el fondo de la movilidad de la realidad, incluyendo la filosofía. Y a su

86 *Ibid.*, p. 120 y 121.

87 *Ibid.*, p. 121.

88 *Ibid.*, p. 122. Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, A101-A114.

89 *Ibid.*, p. 124. Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, A115-A123.

90 *Ibid.*, p. 86.

91 *Ibid.*, p. 118.

vez, la filosofía puede repercutir en el arte al ir hasta el límite del pensamiento, generando un gran eco que es la imaginación constituyente. Así, a manera de conclusión, dejamos anotado que algunos conceptos serán explicados a mayor profundidad y otros, como los propios textos de Deleuze lo piden, serán abandonados —así en todos los capítulos—; mas dejamos claramente la operación de cada uno por lo que pueden suscitarse coincidencias necesarias para la tesis general.

II.- “Instinto”

Ya establecidos en el primer capítulo los conceptos y operaciones fundamentales para el presente trabajo, nos es permitido tener un rigor más metodológico y dar una propuesta de lectura a ciertos textos de Deleuze. En este capítulo nos centraremos en *Instintos e instituciones*. Dicho texto presenta una colección de escritos, en su mayoría científicos, aunque también hay filosóficos y artísticos, cuyo fin es abordar la relación entre la animalidad y la humanidad. Ambos polos encuentran un punto de indeterminación en la vida en común. La razón de abordar esta antología es que se presentan ciertos argumentos y conceptos que en *Empirismo y subjetividad* no se explicitan, en particular el “instinto”.

El objetivo es encontrar, en el desarrollo de la *díada instinto-inteligencia*, la convergencia hacia el arte, siendo la mayor de las diferencias de naturaleza entre los artificios; dicha convergencia nos permitirá ver su realidad expresada en los escritos de Gilles Deleuze. A su vez, se explicará cómo las ideas planteadas por la obra artística divergen por la misma díada, generando un ambiente particular para el desarrollo de la pregunta filosófica, como diría Bergson; en la consideración de que el propio Deleuze plantea un trayecto para su antología desde la filosofía de Hume hacia la del premio Nobel.⁹²

A fin de lograr el objetivo, la metodología particular en este capítulo es el análisis documental apoyado por los elementos paratextuales. El fundamento que nos permite usar dicha lectura está en la anotación de la edición italiana. Katia Rossi y Ubaldo Fabini afirman que existe, en esta antología, cierta independencia respecto a los autores citados, incluso considerando la introducción del director de la colección, Canguilhem, en la que se esfuerza por distinguir entre la discusión filosófica y el divertimento literario.⁹³

Nuestra propuesta de lectura tiene dos sentidos. El primero es el acercamiento a ciertos autores y temáticas sin llegar a profundizar en sus teorías particulares, esto es, hacer una cartografía para debutantes —como señaló Canguilhem. El segundo sentido, que no contra-

92 Lapoujade, editor de *La isla desierta y otros textos*, comenta que «Este texto, próximo a las tesis sostenidas en *Empirismo y subjetividad*, figura bajo la rúbrica “De Hume a Bergson” en la bibliografía esbozada por el propio Deleuze». (Deleuze, *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 27 n.)

93 Cf. Canguilhem, *Besoins et tendance*, p. III.

dice al primero, es que se pueda leer el texto *cual cadáver exquisito*⁹⁴, en el que el fragmento anterior complementa al siguiente. Se toma un formato de lo más escolástico posible como una antología y se transforma en un ensayo, donde el estilo lo sobrepasa y prevalece una *voluntad de forma*. Coincidimos con Weinberg que la voluntad de forma conlleva la particularidad de un estilo. Sin embargo, no la pensamos a modo de un esquema particular, como ella lo plantea respecto al ensayo. Más bien a lo que le hemos llamado ensayo a lo largo de la historia es una expresión latente de no-esquemmatización a tal grado que en estos tiempos existen escritos cuyo estilo es un no-género: su voluntad de forma los llevo un *estilo singular*. Es parte de lo que encontramos en Gilles Deleuze, lo que pretende ser la presente tesis y lo que debe plantearse constantemente en la filosofía.

En nuestro tiempo tenemos un libro en español análogo a este formato. El *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo* de Rosa Sala Rose comienza con un texto introductorio, como carta de navegación, para dilucidar el sentido de su obra: más allá de los datos, las definiciones dadas y el esquema del escrito, se encuentra la intención de desmitificar al humanismo y a lo diabólico con el objetivo de reparar que el nazismo es un fenómeno más de la barbarie humanista.⁹⁵ En este sentido, la introducción de *Instintos e instituciones*, la cual sólo podemos acercarnos en español por medio de *Isla desierta y otros textos*, es la invitación al recorrido, a experimentar la lectura y la escritura como una vivencia, como un acontecimiento.

A diferencia de lo argumentado en el capítulo I, encontramos no sólo el ámbito armonizante entre Naturaleza y espíritu y sus saltos por un coeficiente que da origen a una plasticidad del pensamiento, sino la afirmación expresa de que la Idea en el arte llevada en acto es afecto y a la vez afectada por una simbiosis. Nos interesa mostrar el panorama completo de cómo en el planteamiento deleuziano el alcance último del arte, no último como finalidad sino en orden ontológico, es su afirmación en un pensamiento sensible que lo retroalimienta en acto; pero haga manifiesto el caos del que proviene como el canto del pájaro.

94 El ejemplo de que Deleuze toma al Arte en el proceso educativo y de conformación de un entorno en común está anotado en *Biografía cruzada* de Dosse. *El nabo cívico* tiene un lugar primordial. Este poema fue el resultado de un juego, el cadáver exquisito, a propósito del marxismo y de unas circunstancias particulares en la escuela donde Deleuze enseñaba. El resultado fue superar esa circunstancia a la vez que daba a entender las cuestiones del autor. El alcance de nuestra propuesta metodológica es que en cada texto de Deleuze y en cada antología que el pensador francés edita está el juego del cadáver exquisito en los elementos paratextuales. (Cf. Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, pp. 139-140.)

95 El texto *Nietzsche* es un ejemplo de que el diccionario tampoco es un ejercicio ajeno a Deleuze en cuanto a la experimentación dentro de la escritura.

II.1 La diada instinto-inteligencia

El tema principal de *Instintos e instituciones* es esclarecer que tan definidos o indefinidos están la Naturaleza y la cultura, problema que en la modernidad y hasta principios del siglo XX adquirió, en especial en ciencia y derecho, el nombre del dilema instinto-inteligencia. Hay menester de abordar dicho problema para entender el entorno en que se puede hablar de una zona intermedia entre animalidad y humanidad, cuya mayor expresión es el arte. La propuesta de Deleuze es partir de la institución como manifestación de la inteligencia en conjunción con el instinto. Institución es el sistema de medios indirectos y sociales para satisfacer una tendencia. Mientras que, los instintos satisfacen la tendencia, constituyéndose en un sistema de medios directos y específicos.

Deleuze propone un “Análisis de la institución” de acuerdo con las siguientes temáticas: 1) “Cómo la institución satisface la tendencia”, 2) “Los dos polos de la institución” y 3) “Elementos principales de la institución”. Dicho análisis parte de textos de Malinowski y Le Cœur. El primero considera que el animal y el hombre tienen como la base de su necesidad una reacción innata.⁹⁶ El ejemplo de Malinowski es el deseo dentro de la festividad y el amor de pareja, donde el movimiento del cuerpo es ampliado en la cultura por artificios: se le da un sentido positivo respecto al deseo. Lo curioso es que Deleuze recalca más el ejemplo de la familia. El motivo es señalar que la institución también actúa como un “dispositivo complejo”, en palabras del pensador polaco, cuya constitución llega a reprimir. La institución es un sistema artificial que satisface una tendencia al adaptar la respuesta directa del instinto a partir de las necesidades elementales.

Más, la segunda sección de los fragmentos escogidos por Deleuze retorna a la ampliación como una reverberación. La tendencia en las necesidades de la creación cultural también es satisfecha por la institución a partir de *la plasticidad del instinto*⁹⁷. Las relaciones

96 Cf. Bronislaw Malinowski, *Sex and repression in savage society*, p. 157; Cf. Deleuze, *Instinti e istituzioni*, §1. Más que reacción o instinto, como veremos más adelante, debemos pensar en una actividad de la materia misma que en los cuerpos se plasma en imágenes que nos afectan, es el “instinto”.

97 Malinowski argumenta que la familia animal y humana son paralelas en su forma externa de comportamiento y en su finalidad: la conservación de la especie. Mas cuando se revisan los medios para llegar a dicho fin, existe una diferencia importante. En la familia animal se usa un esquema predeterminado por la fisonomía. Mientras que la familia humana, tiene la posibilidad de escoger y cultivar-producir las relaciones a partir de simpatías diversas. *No se diverge* del curso de la Naturaleza, insiste el pensador polaco, se hace flexible la síntesis de la Naturaleza. Por lo que, en la sociedad se manifiestan múltiples convergencias hacia la Naturaleza. (Cf. Malinowski, *Sex and repression in savage society*, pp. 178-180.)

afectivas con los otros se vuelven los medios para amplificar *ad infinitum* la expresión de aquello que surgió en la Naturaleza y en la que ocurre constantemente una diferencia. La institución es un artificio donde los medios no le son propios, son anteriores a los fines humanos; pero no se deja de poner el dedo en el reglón sobre la represión del proceso de comunicación humana, transmisión para una organización afectiva o sentimiento utilitario donde “las costumbres, las leyes, las reglas morales, el ritual y los valores religiosos intervienen en todas las fases de la vida amorosa, conyugal y familiar”⁹⁸.

El segundo punto del análisis, como se infirió del primer punto, es la existencia de la polaridad en la institución, tal que, en palabras de Le Cœur:

El verdadero problema es aquel de explicar esta tendencia común a todos los humanos al reparar solamente la utilidad de aquello que hacen e inventarla si es necesario [...] *la acción humana, creadora de la sensibilidad, es en su esencia ritual, pero la atención que la dirige hacia la cosa es fundamentalmente utilitarista* [...] La observación exterior del turista, si es metódica, va más lejana a la introspección del indígena por el razonamiento de lo científico alienado que, en vez de contentarse por notar *cómo* los indígenas actúan, se pregunta *por qué* actuarían en aquel modo en su lugar.⁹⁹

Tanto la institución, como cualquier otro artificio, tiene un juego de tendencias. Su explicación se cierra al vincularla exclusivamente con lo útil. El ejemplo claro que toma Deleuze en la década de los cincuenta es el Estado de naturaleza dentro del iusnaturalismo moderno, que persiste inclusive en las instituciones contemporáneas: la hipótesis de un estado positivo pre-social y un estado negativo social es como la vista del turista, metódica; mientras que la vista del indígena es la introspección donde los artificios le dan una vista general (un método bastante bergsonian).¹⁰⁰ Son dos tipos de pensamiento que permanecen en constante tensión. Deleuze recupera esta tensión, pero no la concilia, para dar cuenta del modo

98 Malinowski, *Sex and repression in savage society*, p. 180; Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §1. Todas las citas que sean traducciones mías, como este caso, irán con las siglas (TA) en las notas al pie de página.

99 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §2 (TA).

100 Un mejor desarrollo del tema se encuentra en el pensamiento de Simondon dentro de *Los modos de existencia de los objetos técnicos*, sobre todo cuando se remarca la diferencia entre el pensamiento religioso y el científico a través de las preguntas “¿cómo?” y “¿por qué?”. Lo interesante es que Deleuze encuentra esas mismas preguntas en una disputa importante para Le Cœur: discernir entre la acción artística-desinteresada y la científica-interesada. Más allá de las palabras de Hume, la obra de Deleuze sigue inscribiendo que el *quid facti* es el problema principal de la teoría del artificio y su consecuencia es confrontar lo individual a lo común. (Cf. *Idem*; Cf. Gilbert Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, pp. 180-195.)

de existencia que reside en los artificios y cómo nos involucramos con ellos. Se afirma en la sociedad que el artificio es lo oblicuo, acción creadora de simpatías: artificio reverberante o artificio estático, todo dado por un olvido de la actividad de la Naturaleza, porque la tendencia reverberante de un artificio puede ser afectada por otro artificio.

El tercer aspecto del análisis de la institución que se plantea Deleuze son los elementos que la constituyen, regresamos al pensamiento de Malinowski. Para el autor existe en la institución, además de la constitución que da las normas, una “carta [que] comprende una historia, real y mitológica, y el estado esclarecido de los ideales, aspiraciones, principios organizativos y de conducta que resultan de esta actividad [...]”¹⁰¹. Al decir que hay una carta que comprende una historia real y mitológica, que es diferente a la constitución de un Estado, se debe tener en cuenta cómo llegamos a esclarecer dicha diferencia. Esto es a través de la creación oblicua. El artificio deviene sobre la historia y al hacerlo esclarece los componentes de la institución: se separa lo político de la política. La creación y manipulación de artificios, que manifiestan la puesta de operación de la Idea, son suficientes para dar cuenta de los instantes singulares. En la búsqueda de vincularnos y encontrarnos una finalidad en común, nos recreamos en actividades que a la vez que disuelven el sujeto y el objeto, hacen lo mismo con el individuo y la sociedad, apelando a una vida común:

Una vez definida la carta como finalidad colectiva, tal finalidad debe traducirse en actividad [...] en su actividad los humanos deben siempre manipular un aparato material o cualquier cosa análoga [...] En fin, cada grupo está organizado para la satisfacción de una necesidad principal. La carta está en relación con esta función; sin embargo, no se identifica más con ella [...] ¹⁰²

No decimos que la institución cumpla la función de vincularnos, sino que, como tercer elemento, la institución está en relación con una función, la del deseo. Por eso termina Malinowski con que “la función de la institución equivale al disfrute de los resultados de la actividad correspondiente”¹⁰³. La institución se vuelve cartografía refleja y anquilosada del deseo, que en algún momento surgió como reverberación de una finalidad en común, adquirida en la re-creación de los artificios. El problema de fondo es el punto de origen entre la técnica, el arte, las simpatías y la libertad.

101 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §3 (TA).

102 *Ibid.* (TA)

103 *Ibid.* (TA)

La diferencia radical de los fragmentos escogidos por Deleuze y la línea general de Malinowski¹⁰⁴, es que el primero omite del segundo su postura contractual, evadiendo el papel determinativo de las normas. Se enfatiza, en cambio, el carácter material y activo de las relaciones afectivas que no dejan de estar en un dispositivo, mas no hablamos de un estatuto. Malinowski hace extremo énfasis en que dichas relaciones además de la técnica, la obra de arte y la libertad quedan delimitadas materialmente a una estructura institucional estatuto-actividad-función, un determinismo cultural. Es cierto que para analizar el problema del dispositivo complejo que representa la sociedad se debe examinar la constitución material de la misma. Y no es que Malinowski omita la actividad creadora de los cuatro aspectos dichos, sólo son situados en un lugar menor; le es de mayor interés una descripción científica de cómo la responsabilidad, que derivaba en compartir, tiende hacia la coerción a partir de la repartición fiscalizada. Se habla más de la libertad como don de la cultura, pero muy pocas veces de la cultura/cultivo cual don de la libertad. El énfasis de Deleuze está en el principio anterior a la fiscalización, en el que compartir y repartir eran lo mismo, sin dejar de lado al dispositivo.

Posterior al análisis general de la institución, Deleuze busca aclarar si esta surge del interés. El motivo es contrastar lo propuesto por Malinowski sobre la cultura y encontrar cuál es la relación entre los artificios ya estáticos de la institución y la libertad. El contraste es de nuestro interés debido a que esclarece el lugar de las simpatías, de la libertad y como consecuencia del arte. Para ello el escritor francés utiliza fragmentos que ya vimos con Hume, pero añade a otros pensadores como Frazer, Levis-Strauss y Alain. Si bien, parte la pregunta ya fue respuesta, es necesario indicar el esquema sintético que plantea Deleuze para responderla: 1) “La institución no se explica ni con la tendencia ni con la necesidad”, a saber, el foco no es el sujeto ni su historia efectual; 2) “La institución no se explica mediante el instinto”, es decir, no es una naturalización; y 3) “La institución y el instinto están en razón inversa”, lo que quiere decir que *no existe una justificación de los dos rubros anteriores*.

Con el esquema descrito en mente podemos entender la reflexión práctica que Deleuze recupera de Alain y responder ¿Por qué se insiste en confrontar la institución con la utilidad? En este caso, a través del personaje “usuario”:

104 Cf. Malinowski, *Libertad y civilización*, pp. 37-41 y 149-171.

Los viajantes, dice Cástor, son como los militares no graduados; todo su pensamiento está ocupado a recitar un reglamento y en seguir sin error todos los movimientos ordinarios. Si olvidan uno solo, tanto peor para ellos [...] Los graduados observan al ejército de los reclutas: con el que hace una maniobra errada es arrestado, interrogado, pierde un cuarto de hora y, al final, paga diez francos si muestra arrepentimiento y todo el respeto posible [...] Admiran esta compañía de transporte público, formación realmente militar, que decreta que una mujer pobre que no tiene cien sueldos no puede tomar el autobús. ¿Escándalo? Al contrario, la administración pública reconoce su querida imagen en esta administración privada que, tanto naturalmente, se hace servir en lugar de servir, que castigan los más pequeños errores de los clientes y dueños y que, en cambio, no pagan nunca por sus errores.¹⁰⁵

Alain¹⁰⁶ titula este fragmento como *La administración sobresale*. Su sentido es el siguiente: el problema de la administración, y que se refleja a modo de propiedad de una empresa, es que se trata de un gobierno de mentiras, donde no hay ministros responsables, sólo jefes con salario fijo; cuando sucede una crisis por guerra o por falla económica, el mal funcionamiento lo pagamos nosotros los usuarios; así que, la administración sobresale como una guasa sin risa o sin algún signo de pensamiento, donde la venta es un sometimiento. A partir de los artificios, su acceso y uso, se gestan las administraciones de poder disfrazadas de necesidades o tendencias. En este caso, los compradores y usuarios son vigilantes de la servidumbre económica. Somos vendedores subalternos organizados en una red de simpatías, en la parcialidad de la justicia. La sociedad, como usuaria de las reglas de convivencia, invierte el papel de la vida común y da origen al significado actual de institución que es inexplicable por el “instinto”. Se anquilosa por la vista metódica. Nos volvemos miserables respecto a los otros. Todo artificio, si es desconectado de su papel creativo y caro a lo común, si es puesto para las reglas de una imagen de administración o gestión, puede volverse topología cultural (dispositivo complejo). En esta discusión están Kant, Alain y Canquilha antes que Foucault y Deleuze: se vuelve indistinguible la normalidad respecto a la norma. Por lo que, a manera de primer esbozo tenemos que la libertad, y por ello la busca de simpatías y el arte, se sitúa *más allá de la administración y de la elección*, mas parece que faltan elementos para esclarecer el problema.

105 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §4;

106 Cf. Alain, *Propos d'économique*, pp. 47-48

El siguiente paso del recorrido de Deleuze es explicarnos la raíz que constituye el origen ordinal de toda institución para poder dar cuenta de por qué es tan variado el artificio mismo y en especial el lugar de la inteligencia. Concretamente, se apela a una cuádruple manifestación. La primera es “El orden moral”¹⁰⁷. A partir de Kant, que discute con Rousseau sobre el arreglo inconveniente de la educación en una sociedad, se recalca el desfase entre el fin común como especie y el fin de la moral, cuando en realidad la finalidad de ambas es la misma, el del plan de la Naturaleza, *la Naturaleza invisible*. Debemos tener en cuenta que la educación tanto en Rousseau como en Kant refiere más a la búsqueda de simpatías que a la transmisión de información.¹⁰⁸ En realidad se habla de la oblicuidad del instinto por el artificio de la inteligencia, con sus dos polaridades y la cuestión de la libertad.

Observamos la misma conclusión en los otros órdenes. En “El orden coercitivo”¹⁰⁹, a partir del pensamiento de Freud, se menciona el paso indefinido y pulsante de lo material a lo afectivo anímico como conexión entre la tendencia y el instinto, cuyo caso particular es la represión. Respecto a “El orden ritual”¹¹⁰, a partir del pensamiento de Eliade se afirma desde un comienzo que debemos dejar fuera el automatismo, incluso la nutrición renueva la comunión. En cada acto de creación y en específico en el morar existe el artificio del ritual que nos lleva a una repetición de lo *ab origine*: se vive en la toma de los afectos y las fuerzas de la Naturaleza que representan los héroes, los ancestros y los dioses, cuyo sentido es la realidad, a saber, la materialidad del pasado que se experimenta constantemente. Así hay una conjunción entre el arquetipo inteligido y las modalidades indiferenciadas ligadas al Caos.

107 Cf. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, pp. 169-182; Cf. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §9.

108 Hay un encuentro entre Kant, donde la educación y la moral coincide con el papel de la inteligencia, y Bergson con el instinto dentro del ejemplo de la hormiga y el hormiguero; a pesar de que este último es un ferviente crítico de Kant. Su diatriba está fundamentada y concuerda con la tendencia que el propio Kant proclamaba: una *Crítica* que iría hacia una *Metafísica* y posteriormente, y desde la *Metafísica* hacia una *Ciencia*, que en la moral es el Derecho. Mas ciertos textos de Kant —como el fragmento seleccionado— permanecen *críticos*, evaden la progresión mencionada y apelan a la historia y al plan oculto de la naturaleza. El encuentro entre ambos autores trata de las tendencias y hábitos que se alejan del puro ejercicio del entendimiento. Así se cumple *el empirismo superior* que traza Deleuze desde Hume y Kant, pasa por Schelling (*Lecciones Muniquegas*) y llega hacia Bergson. Su consecuencia es la física del hombre descrita en el capítulo anterior. (Cf. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión.*, pp. 117-124; Cf. Deleuze, *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 50.)

109 Cf. Canguilhem, *Besoins et tendance*, §39; Cf. Freud, *Obras completas. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, pp. 5-14; Cf. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §10.

110 Cf. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §11.

En relación con la última manifestación, “El orden involuntario”, se genera la más rica discusión sobre el lugar de la inteligencia. Plejanov se apropia de las ideas de Schelling y, me parece, contrapone parte de lo dicho en los 15 capítulos anteriores de sus *Cuestiones fundamentales del marxismo*. Al inicio de este texto encontramos una reducción de la materia a un recurso sin virtualidades, es el “triumfo” de la inteligencia puesta en práctica a manera de institución. Del mismo modo pasa con la vida en común: hay una visión antropocéntrica que está centrada en el papel del trabajo y cuya metodología es una dialéctica rancia que elimina los afectos como daño colateral de su lucha con el idealismo. Además, hay varias *errata* sobre lecturas importantes como las de Spinoza, Hume, Kant, Schelling y más.

Pero cuando se trata de establecer qué es la necesidad y en qué afecta a la inteligencia, el discurso cambia. El capítulo 16 empieza por una crítica a Stammler que, según Plejanov, sostiene su idealismo dualista en que las relaciones sociales se fundamentan en una finalidad humana consciente hacia una teología en la que se construyen necesidades. La respuesta al dualismo es el fragmento que retoma Deleuze¹¹¹. Primero se distingue el alcance de la sociología en el que la necesidad queda fuera; ya que lo que se repara con la inteligencia son los efectos de la satisfacción de la necesidad. Luego, las relaciones que se generan al constituir artificios, como las fuerzas de producción y la economía, son esos efectos. Sin embargo, el estado de las fuerzas o el principio de las relaciones queda fuera del dominio del ser humano y de la utilidad que le pueda asignar. Hay un elemento inconsciente que descarta la conformidad causal de un fin, a tal punto que se afirma que la dinámica de la vida en común está determinada por la necesidad en los términos de Schelling, como inconsciente o resto. Sin embargo, la conclusión de Plejanov es decepcionante, porque retoma a la sociología: existe un compromiso —por no decir subyugación, como anota Camus— del marxismo, y de la dialéctica posterior a Hegel, con la ciencia.

La finalidad de exponer las cuatro manifestaciones de la raíz ordinal de la institución es mostrar el cambio de paradigma sobre lo que se entiende por libertad. Por eso Deleuze no se acerca a Hume para hablar de dicho concepto, lo rodea a partir de la parcialidad de la justicia hasta llegar al “instinto”. El motivo es que el pensador inglés, influido por Maquia-

111 Cf. Yuri Plejanov, *Cuestiones fundamentales del marxismo. Del materialismo de Feuerbach al materialismo de Marx.*, pp. 85-90; Cf. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §12.

velo, en más de uno de sus *Ensayos Políticos*, afirma la relación de dependencia de la libertad con la seguridad.¹¹² Mientras que los órdenes de la institución confrontan la seguridad —el egoísmo, el superyo, el consciente y la finalidad causal de la producción— con la libertad. Y tiene sentido la postura de Hume y Maquiavelo al considerar que este resto, además de ser creativo, es un rebrote despótico; Nietzsche en la *Genealogía de la moral* o Spinoza en su libro cuarto de la *Ética* lo tienen claro. Sin embargo, tanto los últimos como en este trabajo queremos decir que la solución al problema de la libertad no está en la concordancia con la seguridad —mucho menos si viene de una administración determinada, retomando el comentario de Alain—, sino con la Necesidad. Para afirmar el cambio de paradigma, Deleuze, a través Groethuysen, menciona a la libertad como continuidad diferenciada de la actividad en los siguientes términos:

La libertad de la cual gozan los ciudadanos de un Estado moderado, tal cual lo concibe Montesquieu, es una libertad por así decirlo pasiva, que consiste en no ser oprimidos. La libertad a la cual se remiten los republicanos es, al contrario, una libertad activa [...] Es una libertad de la voluntad para no confundirla con una libertad de seguridad [...] La libertad debe ser fundada sobre los principios y no derivar de un orden establecido.¹¹³

La libertad activa sigue el principio de creación del artificio y se expresa como voluntad en la sociedad, es querer que no busca nada más: es la ley para Kant, la civilidad para Freud, la

112 La apuesta de Hume no es el Estado, ni siquiera la constitución, es la acción constante de surgimiento y decaimiento del pueblo (convenio) por medios artificiales (comercio, industria y Arte), que se refleja en las leyes, el conocimiento y el gusto. El concepto de seguridad en Hume es bastante amplio, involucra gran parte de su filosofía moral. Existen pasajes, sobre todo en “Sobre la libertad de prensa”, “Sobre el origen de la justicia y la propiedad”, “Sobre la libertad civil”, “Sobre el refinamiento de las artes”, en partes de su *Historia de Inglaterra* y “Sobre el surgimiento y progreso de las artes y de las ciencias” en los que habla claramente de una continuidad de entre convenio, gobierno, leyes y seguridad. Sin embargo, perora también de la dificultad de equilibrarlos, incluso de la dificultad de que un gobierno instaure de manera adecuada sus leyes. Por lo que, no depende en sí de una administración estatal. Es una situación ambivalente en la que él mismo duda «A veces me he sentido inclinado a pensar que las interrupciones en los periodos de ilustración, si no fuesen acompañadas de una tan grande destrucción de libros antiguos y de los registros de la historia, serían más bien favorables a las artes y a las ciencias por interrumpir el progreso de la autoridad y destronar a los tiránicos usurpadores de la razón humana» (Hume, *Ensayos Políticos*, p. 134). Regresamos a la máxima de no abandonar la historia como física del hombre. Sólo en este sentido se puede entender, en concordancia con el ejemplo que Deleuze expone acerca del zoológico, que «Aunque una república sea bárbara, necesariamente, en virtud de una acción infalible, da nacimiento a las leyes [...] Del derecho surge la seguridad, de la seguridad, la curiosidad, y de la curiosidad el conocimiento» (Hume, *Ensayos Políticos*, p. 133); y de manera contrapuesta y complementaria la relación entre la monarquía, la república y el arte, donde el último ya no depende de las circunstancias efectuales como con el conocimiento.

113 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §13. (TA)

cosmicidad-caos para Eliade y la necesidad para Plejanov. Con lo que el papel de la inteligencia siempre es contraponer la conciencia con lo común a todos. En cambio, la libertad pasiva busca la seguridad en la ley por la falsa ilusión de autonomía: es la costumbre, la frustración, el prototipo válido y el trabajo como teleología social.¹¹⁴

Ahora, podemos justificar por qué es necesario plantear el “instinto” tanto en una institución como en cualquier artificio. La inteligencia, a diferencia de la razón, no busca *per se* el interés: no es personal, es común; sin embargo, participa del fragmento de conciencia que se vale del principio de la razón (la asociación) y su reflexión imaginativa para apuntar oblicuamente hacia la actividad de la Naturaleza. Sólo se puede hablar de inteligencia como una singularidad en busca del sentido de grupo, porque va hacia una convergencia, que en este primer momento es el “instinto”. Para ello tenemos que hablar de manera general del instinto, el polo contrario. Deleuze menciona que:

[...]Sobre su doble aspecto, el instinto se presenta como una tendencia lanzada en un organismo con reacciones específicas. El problema común al instinto y a la institución es siempre este: ¿cómo se hace la síntesis de la tendencia y del objeto que se satisface? El agua que bebo, en efecto, no se asemeja a los hidratos de los cuales carece mi cuerpo. Cuanto más el instinto es perfecto en su ámbito, cuanto más pertenece a la especie, más parece constituye una potencia de síntesis originaria, irreductible.¹¹⁵

El instinto presenta al cuerpo una tendencia dentro del organismo foco, un conjunto de principios en vista de reacciones que le pertenecen. Estas últimas son percibidas como imágenes y acciones: la imagen senso-motora y la imagen ideo-motora. Deleuze sabe que no estamos en la pura inmanencia. Aquellas imágenes sustentan la potencia del cuerpo mismo, aunque el ser humano ya no se relacione con ellas de manera inmediata, lo hace con cierta conciencia.

114 Es muy interesante la reflexión de Groethuysen sobre Montesquieu: pide distinguir entre el legislador respecto del historiador; ya que pocas veces él da una propuesta. La manera de proceder de Montesquieu, el historiador, es referir a que las relaciones y el gobierno deben de ser así porque son así. No fundamenta. El motivo de su “legislación teleológica” responde al cambio de paradigma del mundo y del sujeto: el mundo no es tan grande y el organismo foco toma conciencia de que es creador. «Esta realidad viviente no es un dato que estuviese aquí independiente del espíritu del hombre» (Bernard Groethuysen, *Filosofía de la Revolución francesa*, p. 53); pero la realidad en una libertad pasiva sigue siendo vista como dato, por eso ella aclama una razón constructiva.

115 Cf. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, pp 31-32; Cf. Deleuze, *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 29. (TA)

Se toma el problema del instinto dentro de la teoría del artificio, porque encontramos en el cuerpo propio esa misma actividad: en el primero es síntesis, en la segunda es creación. Se apela, por lo general, a determinismos individuales y colectivos; pero incluso en el sistema de medios directos de satisfacción se encuentra la potencia espontánea y originaria de la Naturaleza. Las acciones de la vida no se reducen al individuo o a la especie.

Deleuze propone, al igual que con la inteligencia, un análisis general del instinto: 1) “¿Es una respuesta ideo-motora al servicio de la especie?”, y 2) “¿Es una acción senso-motora al servicio del individuo?”. A través de Cuvier y Fabre¹¹⁶ se desarrolla la primera pregunta. Toda especie está conformada por *un conjunto de comportamientos complejos, límite de las condiciones constitutivas de los cuerpos y no imitativas*, puestos en imágenes o sensaciones innatas en las que corresponden a acciones singulares, desinteresadas y sabias en su sentido etimológico —perceptivas y creadoras de percepciones. Es una especie de sonambulismo —abierto sin par a los afectos de la imagen, llegan a mencionar. Sin embargo, no es un mecanicismo. A partir de Marchal¹¹⁷ se explica la imagen senso-motora. Esta imagen particular genera una alegría despótica, es la agresión dada en la lucha por la vida. En ese momento nace el mínimo de consciencia del organismo foco para la busca de su conservación particular.

El instinto presenta también una polaridad que no se concilia. Existen cuatro dimensiones en que se hace patente: 1) “El estado fisiológico”, 2) “Hormonas: leyes generales de acción sobre el comportamiento”, 3) “Tropismos y las sensibilidades diferenciales”, y 4) “Señales y formas percibidas”. La conclusión de todas es que existe un polo predominante en la que su propia actividad afirma al polo contrario. Hay un mínimo de elasticidad, acomodamiento, adaptación —términos utilizados por parte de los autores que están en *Instintos e instituciones*, pero preferimos la plasticidad de Malinowski— *per se* del instinto que permite tanto la organización, como los modos de existencia diferenciados de cada organismo foco.

No se puede prescindir en el instinto de aquel fin de conservación que se tiene con el grupo. Sin embargo, esta necesidad no se delimita en tipos según especies, es una y la misma sin que se trate de prescindir de las expresiones particulares: estamos en “La ilusión del

116 Cf. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §14-15.

117 Cf. *Ibid.*, § 16.

individuo”. Deleuze recurre a Schopenhauer para aclarar esta situación. El párrafo seleccionado es “Metafísica del amor sexual”, cuya importancia radica en plantear el problema de la libertad necesariamente ligada a la necesidad. El fondo del fragmento se fundamenta en el cuerpo: la distinción entre la inmediatez percibida del conocer (*Körper*) con respecto a la objetivación de la voluntad (*Leib*). Son los dos lados de un mismo acontecimiento; sin embargo, se pretende la distinción para señalar el problema del egoísmo teórico que niega al cuerpo como manifestación de la Voluntad. La afirmación de la Voluntad conlleva a que surja la posibilidad de que el organismo foco pueda intuir que los otros cuerpos, aquellos que en la consciencia son meras representaciones, también son manifestaciones de la Voluntad (un camino radical respecto al idealismo alemán). Se pasa de la voluntad a la Voluntad. El hilo conductor consiste en cómo la sensación es aquello común a todos, distinta de la razón y su principio de suficiencia (*Vernunft* y *Grund*), pero que si afecta a lo que pensamos.

En ese sentido —como sustento y adelanto al siguiente capítulo— aparece la filosofía cual pensamiento sobre la sensibilidad, asombro acerca del placer y el dolor: la filosofía es la pregunta con respecto al autoconocimiento (de la Voluntad) que sobrepasa al cerebro, a los nervios y a la médula espinal (la arborescencia eje de la inteligencia). Esto es porque en el fondo del pensamiento está la Voluntad caracterizada como lo inconsciente, proveniente de los órganos del cuerpo, cuya organización es espontánea y presenta la inmediatez de la intuición.

Con esta introducción al problema desde Schopenhauer podemos hablar con un contexto más amplio. Al igual que con Schelling, Deleuze le debe mucho de sus planteamientos a Schopenhauer. Encontramos ciertos conceptos que utiliza en textos posteriores, como rizoma (*Mil mesetas*) o Idea (*¿Qué es el acto de creación?*); pero, en específico al marco conceptual, contextual e histórico que tomamos para delimitar el presente trabajo, encontramos concordancias entre el planteamiento general de Schopenhauer sobre el instinto (y el impulso artístico de los animales) y la estructura de *Instintos e instituciones*, a tal grado que llegan a coincidir en autores (Cuvier) y en problemas (el sonambulismo).¹¹⁸

118 Se recomienda, para hacer una reflexión más profunda, pero que excede el propósito y el hilo argumentativo del presente trabajo, leer el libro segundo del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, además de los párrafos 19 y 27 del segundo volumen relacionados con el de

En un primer momento, está el caso de la resonancia en el que la inteligencia es el sonido o el silencio de la Voluntad. Luego pasa al ejemplo del rizoma en el que la conjunción de inteligencia y Voluntad dan el origen al mínimo de consciencia del organismo foco, siempre sensible. Se pone en tensión a la inteligencia debido a que la Voluntad es obstáculo o potencia —damos cuenta de la ley de malevolencia (*φθόνοϛ*). Dado que impele a una creación avolitiva, esto es, sin reparo de lo contingente (motivos), Schopenhauer lo relaciona con la libertad y con el genio, cuya actividad nos acerca a aquello que es autómeta (que se mueve por sí mismo) y eterno (fuera del tiempo).

Todavía no se describe el asunto. Todo el libro dos de *El mundo como voluntad y representación* pone de manifiesto el problema metafísico-ontológico en sí, la tensión entre la esencia interna o interioridad y lo despótico externo como discordia esencial de la objetivación de la Voluntad.¹¹⁹ El “instinto” se vuelve ese eje en que la Voluntad se expresa, el corazón, aquello interno en lo que se fundamenta el organismo foco, sus anomalías (el genio) y sus pasiones.

Ahora, el “instinto” sólo es concebible en el texto de Schopenhauer a partir de analogías con el organismo (corazón y sistema ganglionar), a saber, el instinto y el impulso artístico. En específico, el amor sexual manifiesta una oblicuidad interesante: aquello que el organismo foco toma como propio, en realidad es el “genio de la especie”; entonces el amor sexual en acto es una reconciliación entre la interioridad y lo despótico externo a tal grado

“Metafísica del amor sexual”, que son la base del argumento que exponemos del instinto y también los relacionados con la música (parágrafo 52 del primer volumen y parágrafo 39 del segundo volumen).

119 Este problema va a ser sólo solucionado por el Arte, en específico la música, pero *la importancia de repararlo en la vida en común es dar cuenta de la tensión manifiesta en cada aspecto de la sociedad*. Un autor que lo desarrolla mejor que Deleuze, o que el propio Schopenhauer, es Giorgio Colli. Se remite a *La naturaleza ama esconderse* y poner especial atención a la narración sobre el *θυμός* y el *φθόνοϛ* en “La época suprema” y su gran manifestación en “Empédocles”. La importancia metodológica del texto de Colli —que compartimos dentro de los límites conceptuales del presente trabajo y para forjar la base del tercer capítulo sobre el fundar deleuziano— es «fundar en la investigación histórica una vida filosófica que luego deberá liberarse de su sostén y justificar su validez por sus propios medios» (Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderse*, pp. 32-33). A saber, en nuestros términos, buscamos en la física del hombre aquella identidad que permanece indiferente (los afectos del espíritu); la filosofía nos permite fundar un camino, pero sigue siendo un camino a ciegas mientras no encuentre su propio sostén. El horizonte del saber está limitado y en él se pierde la posibilidad de abandono del sujeto (no del *θυμός*) y del acercamiento y la lucha con el mundo (*φθόνοϛ*) —que son la base del principio que yace en el Arte, el pensamiento y la vida—. La filosofía abandona el terreno firme del saber, busca su propio territorio y pueblo. Permanecer en el mero saber genera una distancia con la realidad y traiciona el mundo que fundo. Por lo que, si nuestra investigación parte del “instinto” y no de la intuición, es para superar la concepción de que la síntesis originaria es el hecho o el resultado del conocer y encontrar el sustento de la física del hombre en los afectos reflejados en la creación, incluyendo lo político.

que, adelantándose al pensamiento de Bataille, Schopenhauer afirma que las características de la persona amada no es una determinación impuesta al organismo foco, sino que es la interioridad misma (*θυμός*). Dicha interioridad no es una división metafísica entre alma (motivos) y cuerpo (causas), es al contrario la afirmación del cuerpo (*Leib*) de ambos organismos foco, incluso en contra de su voluntad, artificioando sus motivos por medio de la ilusión instintiva de que le son propios. De ello, Deleuze recupera de Schopenhauer que:

En todo instinto, la verdad ha tomado la forma de una ilusión para actuar sobre la voluntad. Es, en efecto, una ilusión voluptuosa que abusa del hombre, haciéndole creer que encontrará entre los brazos de una mujer, cuya belleza lo seduce, un goce mayor al procurado por cualquier otra [...] Así él se imagina que cumple todos estos esfuerzos y todos estos sacrificios por su goce personal, cuando es sólo para la conservación de la tipología de la especie o para la procreación de una individualidad bien determinada que no puede nacer sino por estos progenitores [...] La satisfacción de su deseo beneficia sólo a la especie y no penetra en la consciencia del individuo que, animado por la voluntad de la especie, trabajó con decisión a un fin que no era el suyo propio. Así, todo amante, después de la completa plenitud, piensa que ha sido engañado; ya que se ha desvanecido está ilusión que hizo de él la víctima de la especie [...] Todo esto arroja cierta luz sobre los instintos y sobre el impulso artístico de los animales. Es probablemente bajo el imperio de una forma de ilusión que le hace creer que fomenta una alegría personal, cuando trabaja con diligencia y abnegación por el bien de la especie: el pájaro hace su nido, el insecto busca un lugar adaptado para sus huevos y se mete en la caza de una presa que no comerá [...] Todos estos animales son guiados a golpe seguro por una ilusión, que parece proponer un fin egoísta a este trabajo en vista de la especie. *Esta es verosímilmente la única vía posible para llegar a captar el proceso interno o subjetivo que constituye el fondo de todas las manifestaciones del instinto.* Pero, exterior y objetivamente, este instinto que se adueña de los animales, se manifiesta en nosotros mediante una predominancia del sistema ganglionar, equivale a decir del sistema nervioso subjetivo sobre el cerebral objetivo, por el cual se puede concluir que ellos están impulsados menos por una concepción exaltada de la cosa en sí, que por las representaciones subjetivas, fuentes del deseo, debidas ellas mismas a la influencia del sistema ganglionar sobre el cerebro, esto es en suma por cierta ilusión.¹²⁰

Por medio del cuerpo surge la creencia (la repercusión) como acción desbordada. Entre tantas ilusiones, Schopenhauer pone un énfasis mayor a la subjetividad. La acción parece ser propia, pero no es así: constantemente nos vemos atraídos por nuestras representaciones

120 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §22; Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2., §44, pp. 618-620. Las cursivas son mías. (TA)

y sus motivos que tienden hacia el “instinto”. El sujeto es desvanecido por un acto adaptativo, de plasticidad entre los órganos del cuerpo y la imaginación. Podemos llamarle inconsciente que se concibe en el proceso de lucha entre el egoísmo teórico y la manifestación del “instinto”. Si bien el párrafo seleccionado por Deleuze no toma tal cual a la resonancia, es un tema que está fijo en *El mundo como voluntad y representación*. Además, saldrá en *Instintos e instituciones* más adelante con el canto del pájaro. No se puede pensar en el autoconocimiento de la Voluntad, según Schopenhauer¹²¹, sin la Metafísica en general, cuyo mayor ejemplo es la música. Tal es así que la música y el amor sexual en acto están más allá de lo determinado como humano, más allá de la oblicuidad estática de las leyes.¹²² Sin embargo, un error en las conclusiones de Schopenhauer es situar a la música y al amor sexual como un momento breve de salvación para estar luego de vuelta a la objetivación de la voluntad, no se manifiesta la resistencia del instante como proceso. Existen además reducciones de conceptos que no tiene cabida en este trabajo, mas el ejemplo del amor sexual da cuenta de que todo resuena incluso cuando se haga a la inteligencia entrar en contradicción o se le potencie, es decir, en y más allá de la ilusión del sujeto. Por lo que, la libertad se da por las diferentes operaciones inmanentes y artificiales de las elecciones (de la inteligencia hacia el “instinto”), pero se diferencia de la elección de la misma forma en que la Idea se relaciona y diferencia de los modos singulares de la objetivación de la Voluntad: se sacrifican los sujetos y los motivos en pos de la apertura a nuevas sensaciones, se abandona el antropocentrismo.

La cuestión que nos deja Schopenhauer a desarrollar es la ciega ilusión como esta apertura a la imagen (un éxtasis hacia la alegría despótica) que conlleva un acto creativo en tanto intermedio que procede de la inmanencia, pero no abarca toda ella; dejándonos pendiente superar la mera analogía de lo orgánico (instinto) respecto al “instinto”, cuya consecuencia será diferenciar entre “La consciencia y la senso-motricidad” en el sonambulismo y en el amor sexual. Para ello, Deleuze utiliza la filosofía de Bergson. En este momento surge la primera tentativa de tránsito desde la filosofía de Hume hacia un bergsonismo. El método por seguir es analizar aquello a lo que llamamos inconsciente, se requiere una revisión más exhaustiva:

121 Cf. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2., §44, pp. 641-643.

122 Cf. *Ibid.*, §44, p. 634.

Se necesita señalar aquí una diferencia a la que se le da muy poca relevancia, entre dos formas de inconsciencia, aquella que consiste en una consciencia *nula* y aquella que proviene de una consciencia *anulada*. Consciencia nula y consciencia anulada son ambas iguales a cero: pero el primer cero significa que no hay nada, mientras el segundo significa que nos encontramos frente a dos cantidades iguales y contrarias que se compensan y se neutralizan. La inconsciencia de una piedra que cae es una consciencia nula: la piedra no tiene algún sentimiento de su caída. ¿Podemos decir otro tanto de la inconsciencia del instinto, en los casos extremos en los que el instinto es inconsciente? Cuando cumplimos mecánicamente una acción habitual, cuando un sonámbulo vive automáticamente su sueño, la inconsciencia puede ser absoluta; pero esta vez ella depende del hecho de que la representación del acto es neutralizada por la ejecución del acto mismo, el cual se identifica de forma tal con la representación y se inserta de manera tan exacta para no dejar algún margen a la consciencia. *La representación es bloqueada por la acción*. Prueba de ello es que, si a la producción completa del acto viene interrumpida, o viene entroncada por un obstáculo, la consciencia puede surgir. Ella estaba, pues, presente, mas neutralizada por la acción que colmaba la representación.¹²³

La primera forma de inconsciencia es la materialidad. La piedra es el claro ejemplo de que el sentimiento no es todo lo que abarca la vida: existe inmanencia pura mineral. Sin embargo, en los organismos fono y en explícito en el ser humano, ese grado cero implica una identidad en su vivencia: consciente e inconsciente. La Naturaleza puede emerger con violencia sobre la consciencia, en tanto que la acción tenga cierto mecanicismo inherente al instinto. Sólo la acción creadora, como continuidad de la síntesis del cuerpo, puede bloquear el carácter violento de la representación; pero no deshace la identidad, la afirma. No hay representación, o conciencia de la actividad creadora, en tanto se crea. Podemos poner el ejemplo del dibujante y la mano: la mano actúa más rápido de lo que el dibujante puede darse cuenta de su actividad. Lo anterior no significa que no exista la consciencia. El auténtico significado es que la acción inconsciente colmaba de actividad a la consciencia, alejando cualquier margen de determinación. En ese instante es que hay continuidad, completud, duración. Por lo que, concebimos la identidad entre la inmanencia y su organización en cuanto actividad, efecto fluctuante entre dos polos de una indeterminación vivida a la que hemos nombrado “instinto”:

123 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §23; Cf. Bergson, *La evolución creadora*, pp. 134-135. (TA)

Podemos entonces presumir que la inteligencia se orienta más hacia la consciencia, y el instinto hacia la inconsciencia. En fin, donde el instrumento a operar viene elaborado por la naturaleza, el punto de aplicación provisto por la naturaleza, el resultado a obtener querido por la naturaleza, muy poco margen ha dejado a la elección: la consciencia relativa a la representación estará, pues, desbalanceada, a medida que tiende a aflorar, por la producción completa del acto idéntico a la representación que lo neutraliza. Allá donde se manifiesta, ella ilumina no tanto el instinto en sí mismo, como las contrariedades que el instinto se encuentra de frente: es el déficit del instinto, el desapego entre el acto y la idea, que devendrá en consciencia y ésta será entonces sólo una casualidad. En esencia, ella subraya sólo el momento inicial del instinto, aquello que da inicio a toda la serie de movimientos automáticos. Por el contrario, el déficit es la condición normal de la inteligencia [...] En suma, si instinto e inteligencia llevan ambos consigo conocimiento, tal conocimiento parece más mecánico e inconsciente en el caso del instinto, más pensado y consciente en el caso de la inteligencia.¹²⁴

La identidad reparada desde el instinto varía respecto a la inteligencia, en el instinto es inmediato: el cuerpo, en su carácter senso-motor, tiene en sí mismo la potencia y los medios necesarios provistos de la Naturaleza para la acción, conformando los principios de la naturaleza humana. Desde la consciencia, el instinto sólo aparece en su carácter superficial: como la vía que explica los movimientos automáticos. Cuando se manifiesta la consciencia es un desbalance, no deja de existir en la identidad, sino que se muestra como contingencia respecto al “instinto”. Este último es lo necesario para el despliegue propio de la inteligencia. Los principios de la naturaleza humana adquieren libertad a partir del déficit —déficit es una fluctuación, no una carencia—; pero sólo en consideración de que la identidad es el origen y todo acto tiene dinamismo de forma perenne: permanece latente la consciencia en lo mecánico y lo inconsciente en la inteligencia.

II.2 Plasticidad y simbiosis

Ahora que se esbozó al “instinto”, referenciándolo a la díada instinto-inteligencia, daremos cuenta de su *ciega lucidez*¹²⁵ para fundamentar la convergencia hacia la obra de arte y su

124 *Idem.* (TA)

125 Término que Jankélévitch encuentra en Bergson y que podemos hallar en los fragmentos que Deleuze recupera en su antología sobre el pensador francés. (Cf. Bergson, *Henri Bergson: Memoria y vida*, p. 10; Cf. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 194.)

proceso como creación de un modo de existencia que no repara su operación, pero de manera paradójica la expresa; todo a través de la plasticidad del instinto y la institución, y la continuidad entre la acción total del instinto y el fundamento reflejado en la institución a partir del territorio (simbiosis). Para ello, utilizamos el segmento que Deleuze nombra “La originalidad del instinto y la institución” a fin de describir ambas actividades. El esquema propuesto por el pensador francés es el siguiente: 1) “Instinto y organización”, 2) “Instinto y reflejo”, 3) “Instinto y hábito”, 4) “Institución y organización”, 5) “Institución, costumbres y leyes”, 6) “Institución y la regla del derecho”, y 7) “Institución y contrato”.

Respecto al primer punto se anotan los tres postulados de Buytendijk¹²⁶ sobre lo original del instinto dentro de la organización en el organismo foco. El primero es que todo cuerpo tiene una potencia propia y adecuada a su organización. Él mismo pone de ejemplo la boca y los alimentos propicios para dicho cuerpo. La acción y articulación que pueda realizarse dan cuenta de los órganos del cuerpo. El segundo es el carácter indefinido de las acciones del instinto: cada órgano tiene una función, la capacidad de esa función viene dada de su constitución material, y a pesar de ello, no se está limitado a una deducción que podamos hacer a partir de su estructura. El tercero es arrancar de la estructura, no un modo de funciones calculadas individuales, sino una visión del cuerpo como un todo de las “acciones instintivas”. El autor menciona el mimetismo para referir a la acción total. La cooperación de Buytendijk, la solidaridad, es la máxima expresión de la potencia del cuerpo.

Sobre el segundo punto, precisamente en la acción total, existe la continuidad múltiple diferente de un esquema único de los reflejos. Goldstein¹²⁷ menciona en el libro *La estructura del organismo* que los instintos son el sustento de la producción del cuerpo como un todo. También los reflejos tienen una tendencia totalizadora; pero sólo satisfacen, o bien finalidades particulares, o bien reacciones límite dadas por situaciones inadecuadas. En cambio, el “instinto” es una amplificación que responde a cualquier variación del cuerpo. Lo interesante del planteamiento es la apropiación del todo por medio de la adaptación. Instinto e “instinto” no son lo mismo. El ejemplo claro del autor —que Bergson y Deleuze

126 Cf. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §24. (TA)

127 *Ibid.*, § 25. (TA)

retoman— es el *amor maternal*¹²⁸: este “instinto” tiene su configuración biológica, no deja de responder a los órganos del cuerpo, pero también participa de la personalidad y de las condiciones imaginativas impersonales. Por eso, la espiritualización de la naturaleza de Deleuze, lo “natural” de Goldstein, es la plasticidad del “instinto” en el espíritu.

El tercer punto es dar cuenta de lo impersonal, anterior al organismo confrontando tres concepciones: lo invariable, el hábito y el territorio. Deleuze pone énfasis al comentario de Guillaume sobre los experimentos en gatos que consisten en observar la relación que tiene éstos con los ratones cuando están en situaciones de caza o de adopción:

Los gatos criados por los ratones tienen, en comparación con sus anfitriones, comportamientos variados, que van desde la caza y el juego hasta los actos o gestos que expresan los afectos de protección o de temor [...] El conjunto de estos experimentos arroja una cierta luz sobre la noción de instinto y de hábito. Creemos que es ya imposible sostener la noción del acto instintivo como un acto invariable, fatal, incondicionado. Pero, inversamente, nos parece imposible rechazar la idea de una facultad reactiva primitiva del organismo a ciertos estímulos: toda la dificultad consiste en distinguir estas reacciones primitivas verdaderas y propias de las formas completas del acto instintivo como lo han descrito los naturalistas. Este acto es más complejo; existe una [...] cierta independencia recíproca de sus elementos. La persecución está emparentada a la reacción del juego y pueden conducir a la captura, que a su vez puede conducir a la mordedura [...] Cada fase hace intervenir nuevos estímulos y nuevas reacciones primitivas. Se entiende que, en las condiciones naturales, las cosas evolucionan rápidamente hasta el final; el animal perseguido es silvestre, asustado, y determina en el gato una excitación violenta. *No da más lo mismo en las condiciones especiales de la vida común con un anfitrión [...] Esta vida común satisface, por otra parte, otras necesidades instintivas: necesidad de calor, de juego, de sociabilidad, etcétera.* Hay un conflicto de numerosas tendencias instintivas, concentradas por casualidad sobre un objeto común, ambivalente; no nos debe, pues, sorprender la variabilidad de resultados.¹²⁹

El “instinto” no puede pensarse como invariable: funda la base del proceso de adaptación. El error usual de los naturalistas es creer que instinto e “instinto” son iguales. La primera forma es la del juego en el que se desencadenan posturas y gestos característicos que tienden a un sentimiento, el temor en la persecución. Este instinto tiene un tiempo de germinación e incorporación al cuerpo, la maduración mecano-orgánica. Lo ambivalente es que

128 Cf. Bergson, *Henri Bergson: Memoria y vida*, p. 113; Cf. Bergson, *La evolución creadora*, p. 122. Fragmento clave para dar cuenta que Bergson no sólo pensaba en el sonambulismo de Cuvier como éxtasis, también está en la vida en común: es el paso hacia el devenir animal.

129 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, § 26. Cursiva es mía. (TA)

dentro de este período de tiempo también puede surgir el juego como necesidad de la vida en común: es el resultado de la cooperación que se potencia en los órganos del cuerpo, pero se presentan fuera de ellos.

Este más allá del organismo es el hábito y el territorio. Al respecto, Guillaume continúa con su crítica a los naturalistas:

La vieja noción del instinto se aplica a los hábitos desarrollados, a partir de las reacciones primitivas, sobre la influencia del ambiente normal. En condiciones artificiales, se obtiene a partir de la misma reacción primitiva diversos tipos de conducta [...]. Se puede, pues, continuar a describir los instintos específicos, aunque se completen mediante una educación individual que es función del ambiente normal. Se le distinguirá de los verdaderos hábitos, que son funciones de caracteres variables y casuales de este ambiente. Un animal aprende a dirigirse [navegar] en el territorio particular que habita; tiene sus puntos de referencia, sus itinerarios familiares; sabe encontrar su nido o su guarida. En este campo explorado, conocido, ciertos objetos o hechos han adquirido un significado particular, porque anuncian otros que poseen un significado primitivo. Es a esta estructura particular, espacial y temporal, de los objetos familiares que el individuo está adaptado mediante verdaderos y propios hábitos; *es ésta la razón de su plasticidad*. La oposición del hábito y del instinto es fundada, mas no es estrictamente profunda.¹³⁰

La noción naturalista de instinto implica una visión naturalista del hábito, a saber, un desarrollo normal en un ambiente adecuado y un desarrollo anormal en un ambiente artificial. El naturalismo lleva consigo un problema metafísico: se idealiza un lugar en que los hechos estén amoldados a la teoría —se cae en el yerro de una explicación teleológica sobre los modos de existencia—; en ese sentido, la adaptación va adquiriendo un carácter negativo cada vez que se desarrolla; por lo que cualquier repetición diferencial sería inválida.

Se requiere siempre de una formación singular, es decir, adaptación. No se niega cierta estabilidad en el desarrollo del “instinto”; pero éste es dinámico (metaestable). La adaptación dentro del “instinto” refiere a un habitar —acción total y primera parte de la simbiosis—, mientras que el hábito a un *habitat*. El primero es un constante devenir navegante a través de los significados conocidos para dar cuenta de los órganos del cuerpo en lo impersonal del territorio (lo que Guillaume llama significado primitivo): es el origen de la plasticidad del pensamiento. El segundo es el conjunto de significados fundados en la repetición.

130 *Idem*. Cursiva es mía (TA)

La diferencia no es profunda: el hábito puede adquirir un valor legítimo, también es condición de realidad como el “instinto” al tener el hábito de tener hábitos y por el hábito es que podemos ver la manifestación de la simbiosis; no difiere del “instinto” por ser opuesto, sino por ser de naturaleza diferente; pero cuando el hábito ejerce su actividad sitúa, hace un *habitat*, a la vez que oculta; el hábito no puede ser condición para que pensemos y vivamos lo que no se ha actualizado; por lo que la diferencia es de alcance. El “instinto” hace experimentable y pensable lo virtual, es la raíz en el lugar y con el lugar.

Precisamente el territorio es la continuidad entre la acción total del instinto y el fundamento reflejado en la institución. En las ciudades podemos también reparar lo impersonal con sus problemáticas particulares. De ello que el cuarto punto sea la organización del territorio. A partir de Maurice Halbwachs, padre de Pierre Halbwachs, el primer maestro en literatura de Deleuze, se pone un ejemplo del territorio y la institución:

Aunque una sociedad sea hecha primero de todos los pensamientos y tendencias, ella puede existir y sus funciones pueden ejercitarse, sólo si se instala y se extiende en cualquier lugar del espacio, si tiene su sitio. Es preciso que sea ligada en sí misma y en las partes que la componen a una cierta superficie —en una cierta posición, de una cierta medida, con una cierta figura— del suelo material [...]. Las instituciones políticas y las representaciones colectivas correspondientes están en estrictas relaciones con las formas y la extensión de los grupos. Los despotismos asiáticos, un gran rey y sus sátrapas, que sometían bajo su poder absoluto y arbitrario vastas poblaciones dispersas por las fronteras mal definidas, grandes cuerpos amorfos y poco articulados, contrastan fuertemente, a este propósito, con las ciudades griegas por el territorio más limitado, con habitantes más concentrados [...]. Detrás de los conflictos entre las doctrinas y los partidos políticos observamos a los grupos que se oponen porque no tienen la misma manera de estabilizarse en el espacio, ni la misma cohesión, ni la misma estabilidad, siempre desde el punto de vista material [...]. Así, cada función de la vida social se expresa mediante la forma espacial de los grupos que son a ella relacionados.¹³¹

La construcción del lugar apunta a una búsqueda de experiencia en común, que es condición de la propia libertad en sociedad y, nos parece, tiene como base la experiencia estética. Se trata de una formación en grupo dentro de un espacio determinado. La geografía toma un lugar fundamental: es la potencia de lo social. El contraste que hace Halbwachs respecto a las ciudades chinas y griegas tienen el fin de mostrar la necesidad de articulación. Entre

131 *Ibid.*, § 27. (TA)

mejor articulados están los grupos en los espacios, mayor posibilidad de libertad. Es necesario indicar que no es un problema de propiedad, no es cuestión legislativa, sino de la solidaridad como la extensión sin corrección de las simpatías (segunda parte de la simbiosis). De ello va la explicación del quinto punto. A partir de Saint-Just, Deleuze contrapone la institución respecto a las costumbres y las leyes de la siguiente manera:

Las instituciones son la garantía del gobierno de un pueblo libre contra la corrupción de las costumbres y la garantía del pueblo y del ciudadano contra la corrupción del gobierno [...]. Sin instituciones, la fuerza de una República reposa sobre el mérito de frágiles mortales o sobre medios precarios [...]. Si hubiera costumbres, todo andaría bien; son precisas las instituciones para resanarlas. [...] No hay alguna duda; se cree haber hecho todo cuando se tiene una máquina para gobernar. Escucho decir a muchos que han hecho la revolución. Se equivocan; ella es obra del pueblo. [...] Existen demasiadas leyes y muy pocas instituciones civiles. [...] Creo que cuantas más numerosas son las instituciones, más el pueblo es libre [...]. Es preciso que existan pocas leyes. Donde hay tantas de ellas, el pueblo es esclavo. [...] La ley no hace el derecho, el derecho hace la ley.¹³²

La institución surge cuando la costumbre deja de ser suficiente. Siempre se tiene de antesala la vida “intuitiva”. Saint-Just —en sus obras póstumas como *Instituciones republicanas* y *De la Naturaleza, del Estado civil, de la Ciudad, o las reglas de la independencia del Gobierno*— desarrolla una tesis a partir de Rousseau que entra en concordancia con pensadores futuros como Konrad Lorenz, y que Deleuze sigue respecto al artificio y las costumbres.¹³³ En este fragmento se plantea la primera parte de dicha tesis, correspondiente al origen de la técnica y el arte en las repeticiones diferenciadas. Primero, las costumbres surgen cuando la especie todavía estaba en la inmanencia pura y respondían a su capacidad de agresión, es decir, éstas eran las técnicas de sobrevivencia de la especie contra la agresión latente de un humano respecto al otro; y se desarrollan de manera proporcional a las condiciones físicas y afectivas de los cuerpos. Deleuze posteriormente lo tomará como la bondad original del alma hacia el Estado de naturaleza rousseauiano.¹³⁴ Segundo, al surgir la ima-

132 *Ibid.*, § 28. (TA)

133 Cf. Lois-Antoine-Léon de Saint-Just, *Oeuvres: Discours, rapports. Institutions républicaines. Organt. Esprit de la Révolution. Proclamations, lettres.*, pp. 280-309; Cf. Albert Soboul, “Un manuscrit inédit de Saint-Just «De la nature, de l’État civil, de la Cité, ou les Règles de l’independance du Gouvernement»”, en *Annales historiques de la Révolution française*, pp. 325-359.

134 Cf. Deleuze, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, pp. 26-27 y 32-33.

ginación, dicha bondad (la potencia de las costumbres) permanece en los artificios y en el arte como medios para hacer presentes dichos afectos a través de imágenes; pero las repeticiones se bifurcan en dos: las del apasionamiento de la imaginación y las del sentimiento de la razón. Tercero, lo que conocemos actualmente como costumbre depende del ejercicio de la razón y el hábito.

Aquí la institución surge como artificio. Ya no existen las antiguas costumbres, por el mismo déficit del “instinto” del que florece la inteligencia. Son necesarias las creaciones sociales que reflejen esa bondad original que persiste en afectos. En este sentido, no se puede resanar las costumbres como se entienden actualmente, porque ellas parten del *quid facti* y su desarrollo dan lugar al mecanicismo del gobierno en las leyes. La corrupción de las costumbres y la de las leyes es la misma sólo que vista de manera gradual. Sin la institución, las condiciones de lo común, reparadas desde la física del hombre, dependerían del ejemplo de los medios precarios en que se fundó un pueblo particular, que pasará por el modelo del sabio y terminará en la subyugación del pueblo a la mecánica de los legistas. Puede existir la institución (artificio) como la expresión de la libertad: el pueblo no se somete a determinaciones despóticas, depende de la virtud en sentido antiguo (bello, bueno, verdadero). El pueblo no necesita a nadie: es expresión en proceso de la creación anárquica.

Luego, el sexto punto es una serie de aclaraciones sobre la institución, que de manera personal he mencionado, pero Deleuze rastrea en Hauriou respecto al lugar del derecho y la institución que derivan en *la diferencia de la política y lo político*. Se hace manifiesta la operación de la Idea en la articulación social:

Una institución es una idea de obra o de empresa que se realiza y dura jurídicamente en un ambiente social; para la realización de esta idea se organiza un poder que le procura los órganos; por otra parte, entre los miembros del grupo social interesados a la realización de la idea, se producen manifestaciones de comunión [...].¹³⁵

Al decir que es una Idea de obra, es decir que es creación, es un artificio. Se actualizan los medios por los cuales opera esta Idea, a fin de reencontrarnos con ella, expresada a partir del compromiso del pueblo consigo mismo (fundamento) para realizar las manifestaciones

135 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §29. (TA)

de lo común (articulación). Esto quiere decir, constantemente el derecho tiene que ser replanteado a partir de la operación de la Idea en las relaciones afectivas.

Si bien la definición de Hauriou va dirigida a los órganos de poder y los procedimientos regulados, es decir, a un aspecto de lo jurídico, este autor se plantea que al igual que el derecho hace las leyes, las instituciones forjan las relaciones del derecho. Por lo que la cuestión radica en los tipos de institución:

Hay dos tipos de instituciones, aquellas que se personifican y aquellas que no se personifican. En las primeras, que forman la categoría de la institución-persona o de los cuerpos constituidos [...], el poder organizado y las manifestaciones de comunión de los miembros del grupo se interiorizan en el cuadro de la idea de la obra: después de haber sido el objeto de la institución corporativa, la idea llega a ser el sujeto de la persona moral que resulta en el cuerpo constituido. [...] En un mundo que quiere vivir y actuar, conciliando la acción con la continuidad y la duración, las instituciones corporativas, como los individuos, están en un primer plano, porque representan a un tiempo la acción y la continuidad.¹³⁶

Parece existir una afirmación de la idea de obra en la institución, pensada como lo político. De la misma manera en que la pasión se imprime en la imaginación y esta última invierte el objeto de la pasión a un modo de existencia apasionado capaz de resonar, a nivel social pasa lo mismo con la institución y el derecho. Es devenir desasido o el *dépassement* que Deleuze rastrea desde Hume. Después de dejarse formar en un espacio y en una sociedad determinada, existe una inversión en que la Idea toma las riendas: aquellos procedimientos que parecen responder a ciertos órganos de poder y regulaciones son trastocadas por la operación de la Idea, por nuevas resonancias que vuelve dinámica la topología afectiva. Vivir y actuar convergen en el mismo plano, en tanto podamos fabular, hacer mitología sobre el pueblo por venir, de la que el propio Deleuze hablará respecto a Ulises, pero también evocando a Heidegger.¹³⁷ La institución no está determinada, participa de una fundación.

Si bien, abarcar en toda su extensión lo que entiende Deleuze por fundar (*Grund* en alemán o *fonder* en francés) sobrepasa los límites de la presente tesis, nos parece importante señalar el lugar que tiene el fundar respecto a la simbiosis entre la Idea y sus expresiones históricas y sociales como parte de la continuidad de la acción total del “instinto”, que es

136 *Idem.* (TA)

137 Cf. Deleuze, *What is Grounding?*, pp. 21-24.

invaluable, y en ese sentido, resistente a los abusos de la legislación. El presente trabajo no abusa de un optimismo burdo, sabemos que la mayoría de las veces se fracasa con esta noción de institución y surge otra, definida por Hauriou de la siguiente manera:

En las instituciones de la segunda categoría, que se pueden llamar las instituciones-cosa, el elemento del poder organizativo y las manifestaciones de comunión de los miembros del grupo no son interiorizados en el cuadro de la idea de obra, existen sin embargo en el ambiente social, pero quedan externos a la idea: *la regla del derecho establecida socialmente es una institución de este segundo tipo*; es una institución porque, en cuanto a que es idea, se propaga y vive en el ambiente social, pero visiblemente no genera una corporación que le sea propia; vive en el cuerpo social, por ejemplo en el Estado tomando a préstamo de este último su poder de sanción y aprovechándose de las manifestaciones de comunión que en él se producen. No puede generar corporaciones porque no es un principio de acción o de empresa, mas al contrario es un principio de limitación [...] Las reglas del derecho son un segundo plano porque, si representan la continuidad, no representan, en cambio, la acción [...].¹³⁸

La política es la sombra de lo político. Con estos fragmentos, Deleuze muestra que los órganos articulados, en este caso políticos, no son el fondo del problema. El problema es la limitación: al no incluir todos los afectos en el momento en que el derecho se extiende; trata de corregir, a través de la potencia del Estado, las comuniones que no se acoplan. La operación de la Idea en el mundo queda como segundo plano. La institución, a manera de política, es cosa porque está asida: las corporaciones no tienen un carácter bueno o malo, el problema es que, al ser artificios de la vida social, pueden o no ser tomados para la creación; en el caso de que se instaure un planteamiento de derecho es inaugurar el contrato; la voluntad queda asida a las condiciones en que el individuo es frágil, es decir, miedo y ambición en y para el Estado.

No podemos cerrar lo jurídico sólo al derecho. El contrato es diferente al fundamento. El derecho es la “civilidad” mecánica y en ese sentido sigue vigente la lectura de Benjamin, que el propio Deleuze comparte:

Y como ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal. El nombre que recibe habla de bienes culturales, los mismos que van a encontrar en el materialista histórico un observador que toma distancia. Porque todos los bienes culturales que abarca su

138 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §29. (TA)

mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la que no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros.¹³⁹

La política es fantasma comunal; mientras que el fundar repara en común *un pensamiento del cómo* (plasticidad), percibir la potencia creativa de los artificios sociales; y en ese sentido es que sigue siendo acción que encarna una y otra vez la idea de obra. El punto siete nos acerca hacia lo invaluable dado por el fundar en común, a partir del fragmento escrito por Renard:

El derecho está disponible: el que tiene derecho puede renunciar a él, venderlo, darlo. El estatuto no es cedible, es inalienable; no lleva consigo la renuncia. No está permitido modificar mediante convenciones particulares las situaciones individuales, activas o pasivas, que nosotros sacamos de nuestra pertenencia a los cuadros institucionales: el estado de nacionalidad o de familia, el estado de funcionario [...] etc.; son estos mismos cuadros los que estarían precisos a modificar y esto es materia no de un contrato, sino de una fundación; [...] Lo institucional prevalece sobre lo contractual [...]. La fundación y el contrato son los dos polos de la actividad jurídica [...]. Puesto que el derecho es para la seguridad, su evolución es en el sentido de un pasaje de lo contractual a lo institucional; pero puesto que existe una irreductible libertad individual, la institución no puede de manera definitiva expulsar el contrato [...]. La huelga es diferente al abandono individual del trabajo, multiplicado por un coeficiente; la huelga es diferente de cualquier centena o millar de hechos individuales de incumplimiento de un contrato; por la finalidad a la cual tiende, por el concierto que nos preside, por la organización y la disciplina que revela, la huelga se pone como un fenómeno original, irreductible, institucional [...].¹⁴⁰

Es necesario reconocer el marco del derecho: 1) es determinable en el tiempo; y 2) es voluntario. El contrato entra dentro de lo jurídico, en tanto abarque sólo lo cedible, no puede: 1) constituir un poder; 2) ser opuesto, ya sea por producción o efecto, a un tercero; y 3) abarcar un período largo de tiempo. Es decir, *el derecho es jurídico mientras no constituya un elemento de la vida en común*. Sin embargo, no queda claro qué es lo inalienable. En

139 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p.42. Cf. Deleuze, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, pp. 27-30 y 40-49.

140 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §30. (TA)

textos posteriores, Deleuze hablará de la libertad de pensamiento y los medios para el pensar, que corresponde en este hecho a la no oposición directa o indirecta del contrato.

El cuadro de la fundación es la creación y modificación constante de lo que no abarca el contrato, es decir, lo institucional. Es necesario marcar que nacemos en cuadros de instituciones ya hechos, ello no implica una transgresión al pensar. Se parte del pensamiento y los medios por los cuales podemos imaginar: no sólo los contratos, también los fundamentos son modificables por el mismo principio de libre pensamiento. Ambos polos son necesarios para el fundar. ¿Qué acciones fundan? Toda actividad que lleve consigo el coeficiente de asimilación y creación del cual surgió, es decir, mientras sea en y para sí misma. El ejemplo de la huelga muestra que no puede ser considerada una cuestión cuantitativa, cualitativa o de grado. Es la adaptación original sensitiva que deriva en un materialismo: a partir de la plasticidad del pensamiento, las fuerzas vitales que permanecen siempre virtuales, es que exploramos y hacemos pensable algo que no se ha actualizado, podemos fundar sociedades aún no vividas.

El fenómeno de la continuidad entre la acción total y el fundar dan cuenta de una simbiosis, pero dejan pendiente cómo definirla. Ella es la adaptación original sensitiva —el eco de múltiples repercusiones y resonancias. A fin de explicarla, utilizaremos el esquema que propone Deleuze sobre “Circunstancias y adaptación”, el cual está dividido igualmente un segmento para el instinto y otro para las instituciones. El primer segmento parte del “ritmo del instinto”, esto es, se tiene un tiempo propio y condiciones adaptativas particulares que resisten a las circunstancias y al aprendizaje:

La Calicodoma de los muros nos muestra bajo otra forma repeticiones similares de un acto inútil, preludio obligatorio del acto que sigue. Cuando arriba con su botín, la abeja efectúa para almacenarlo una doble operación: primero sumerge la cabeza en la celda para dejar caer el contenido del buche; luego, sale y entra de nuevo a espaldas para descargar el abdomen haciendo caer el polen. En el momento que el insecto está por entrar en la celda con el abdomen, yo la traslado dulcemente con una festuca. Se obstruye así el segundo movimiento. La abeja comienza de nuevo por el principio: esto es, sumerge de nuevo la cabeza en la celda, aunque no tuviera nada más que poner. Apenas hecho esto, es el tiempo de introducir el abdomen. A este punto yo la traslado de nuevo. El insecto, siempre sumergiendo primero la cabeza, repite la maniobra. Y yo repito mi golpe con la paja. Puedes obtener este comportamiento a voluntad.¹⁴¹

141 *Ibid.*, §31. (TA)

Con este ejemplo, Deleuze empieza a profundizar más sobre cómo se despliega la adaptación. La intuición tiene un ritmo, es decir, presenta una rueda motriz, la cual una vez iniciada debe cumplirse. En esta repetición de la abeja se problematiza si realmente el “instinto” responde a circunstancias específicas o puede despegarse. Deleuze corta este texto de Fabre, *Recuerdos entomológicos*, en el momento en que menciona la variedad de la repetición: a veces la abeja simula parte del movimiento, para entrar al segundo. El motivo, me parece, es que el ejemplo no muestra la causa de las variaciones y de hecho la encubre.

Que existan variaciones, nos da la posibilidad de entender que la adaptación no es fija. Esta depende de las afecciones. Deleuze recurre al ejemplo de la avispa de Hingston —que trabajó con Fabre— para explicarlas. Cuando las imágenes dadas por las circunstancias son impresas con una sensación, la avispa —el organismo foco— “actúa con una locura estupefaciente”¹⁴². El asombro cual primera sensación respecto a lo desconocido activa la locura de la intromisión violenta del inconsciente como acto mecánico de miedo, o bien como creatividad. Sin embargo, no es todo lo que el asombro genera. En los ejemplos posteriores de Verlaine, se enfatiza otro aspecto del “instinto”: si no está cargada de sensación, la imagen genera indiferencia y nos lleva a la insensibilidad.

Con estos dos elementos, tenemos un contenido amplio de la adaptación/simbiosis en el “instinto” —volvemos al delirio de Hume. No podemos cerrar el “instinto” a las circunstancias o al aprendizaje individual, existe un resto manifiesto como locura. En este aspecto, Deleuze va contra lo que el propio Verlaine propone. El primero enfatiza un condicional entre el “instinto”, las circunstancias y el aprendizaje en su título: “Si todo depende de las circunstancias y del aprendizaje, el instinto no es más que nada”. Mientras que el segundo lo afirma: “El impulso al cual se le da el nombre de instinto es siempre el resultado de reacciones químicas y de una estructura hereditaria, de las condiciones de vida normales y de la experiencia individual. El instinto no es nada”¹⁴³.

Probablemente, el cambio de afirmación a condicional sea impelido por la estructura del experimento de los canarios de Verlaine¹⁴⁴. Este ejemplo consiste en ver cómo un grupo de canarios hembra, al nacer en un “nido artificial”, no son capaces de crear uno “adecua-

142 *Ibid.*, §32. (TA)

143 *Ibid.*, §34. (TA)

144 Cf. *Idem.*

do”: primero todas las aves hacen un hueco en el que apenas caben ellas, gastando mucho material; posteriormente, cuando tienen sus huevos, con dificultad hacen espacio suficiente; así, Verlaine concluye que estos nidos no tienen la “economía” de espacio y de material en comparación con los de un canario experimentado.

Hay dos prejuicios en el experimento. El primero considerar a un grupo como la totalidad de la especie, del género y de la vida misma en cualquier tiempo: se asevera muy pronto que un canario, en el futuro o en el pasado, nacido en un nido artificial, no podría, ni pudo haber construido un nido comparable al grupo de los canarios de un “nido natural”. Y el segundo prejuicio es considerar que existen “nidos naturales” y “nidos artificiales”. Si recordamos la conjunción de Schopenhauer entre el “instinto” y el impulso artístico, podemos aseverar que en los animales también existen artificios. Por lo que, el condicional de Deleuze es en su justa medida por la no-monotonicidad del flujo de las circunstancias y por la singularidad interna de cada organismo foco; además de que estas condiciones están en la operación del artificio como despliegue original desde la Naturaleza: las fuerzas que permanecen siempre virtuales, en nosotros surgen como imaginación apasionada o “instinto”.

Esta adaptación resuena en la oblicuidad de la inteligencia reflejada y excedida en la institución (simbiosis). La producción de la Naturaleza afecta al espíritu y sólo en el resonar, en la condición de posibilidad de fundar, es que podemos dar cuenta de ello. La convergencia hacia el “instinto” como aquella antigua afección particular del espíritu que es idéntica a la Idea, Deleuze la encuentra en Rousseau, siendo punto en común entre la estética, la ontología, la ética y lo político. El punto de partida es “La idea pura del legislador” dentro de la sociedad:

Aquel que afronta la empresa de instituir un pueblo debe sentirse capaz de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que para sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de una totalidad más grande de la cual este individuo recibe en algún modo su vida y su ser; alterar la constitución del hombre para volverla más fuerte; *sustituir una existencia parcial y moral a la existencia física e independiente que cada uno de nosotros ha recibido de la naturaleza [...]*¹⁴⁵

145 *Ibid.*, §35; Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, pp. 31-32. Cursivas son mías. (TA)

Se vinculan la adaptación y las circunstancias dentro de la institución con una “idea pura”. Esta última tiene su origen y límite en el don de la Naturaleza. Así, el papel del legislador (del jurista) es expresar la Idea en las condiciones singulares de cada pueblo. Y de la misma manera que se recibe el don, se da de acuerdo con los fundamentos que constituyen la naturaleza humana. Así aflora la analogía entre libertad y creación.

Para llevar a cabo la tarea de expresar la totalidad de la Naturaleza en lo político se requieren dos cosas por parte del legislador. La primera, según Rousseau¹⁴⁶, su presencia extraordinaria dentro de la institución se debe a su genio, esto es, a una sensibilidad particular que le permite formar acorde a la articulación afectiva de la sociedad. La segunda es el ejercicio mismo de formar imágenes por medio de su oficio. No basta con tener la sensibilidad: es necesario que el legislador conozca, trabaje y adquiera la técnica para tratar de aprehender, aunque se falle, en los fundamentos los principios de la naturaleza humana dentro del trabajo jurista para que los exprese en imágenes y éstas a su vez deriven en lo común (simbiosis).

Podemos preguntarnos ¿qué diferencia hay entre el legislador y el artista? Deleuze sí encuentra una distinción respecto a la capacidad de resonar, más no a la de repercutir.¹⁴⁷ Las disciplinas se vuelven la multiplicidad de expresiones de la misma Idea. Uno no puede tener una Idea general, lo cual no niega que la Idea sea una; ésta es la única explicación para entender como la naturaleza humana está en la Naturaleza. Dentro de las obras de la misma época, Deleuze tomará en específico el ejemplo y la obra de Rousseau para mostrar que la diferencia entre artista, legislador y filósofo es nula respecto al artificio: sin comprender la unidad en Rousseau —su literatura, su pensamiento político y su pensamiento filosófico— no se puede entender cómo se sale de la parcialidad moral.

Encontramos en Rousseau algo que Bergson esboza en *Dos fuentes de la moral y la religión*, pero no explicita: la moral y la intromisión de la materia en el espíritu son consecuencias de la identidad entre espíritu, Idea y Naturaleza. En el curso de 1958 sobre Rousseau, se desarrollan mejor algunos de los planteamientos de la relación entre Naturaleza y cultura, que apenas en *Instintos e Instituciones* son titubeos. El objetivo de Deleuze en dicho curso es cuestionarse el lugar del contrato por medio de considerar que toda la obra de

146 Cf. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, pp. 31-32.

147 Cf. Deleuze, *Cartas y otros textos*, p. 135; Cf. Deleuze, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, pp. 50-52.

Rousseau tiene unidad. Esa unidad estaría manifiesta en un libro que, según sus *Confesiones*, no pudo terminar, a saber, *La moral sensitiva o el materialismo del sabio*. Lo que nos interesa de ese curso¹⁴⁸ es que nos ayuda a sustentar el cambio siguiente a la fabulación de Bachofen y Mireaux.

Surge la pregunta de cómo se puede hablar de fabulación si normalmente consideramos que *El contrato social* es la obra central de Rousseau; y todavía más importante, para Deleuze, desde sus primeros escritos, la noción de contrato o la de legislador le generan una contrariedad. Debemos resaltar algunos aspectos del curso sobre Rousseau¹⁴⁹. Primero, se considera que no existe una obra central; se emparenta el contrato de Rousseau con el convenio de Hume y las posturas de Bentham —conceptos que ya revisamos en el capítulo I— al decir que es una noción metafísica que apunta hacia la libertad —no es delimitadora—; así, elude la crítica de Hegel sobre que ya no somos ciudadanos al considerar que *El contrato social* presupone al *Emilio* y *La nueva Eloísa*. Luego, para Deleuze *Emilio* pone en acto el fundar como un regreso de lo actual hacia lo virtual: en su intención de generar al hombre privado, da con la diferencia de naturaleza entre el primero y el ciudadano; por lo que se pregunta si el Estado de naturaleza es ficticio o no. Por último, entra la fabulación como ese pasaje de lo actual hacia lo virtual en la sociedad; ya que la ficción le permite al ser humano, desde el comienzo y en el desenvolvimiento de su historia, reparar la ley natural (el desarrollo genético de todas las virtualidades) que no está en el Estado de naturaleza, además de encontrar la realidad del último como punto de partida de formación del ser humano y realización de las virtualidades en las circunstancias objetivas de la sociedad. Si bien falta el análisis de *La nueva Eloísa* —obra importante para la ontología de Gilles Deleuze en esa época, ya que de ella sale el concepto de repetición—, desde la descripción de Deleuze del texto *Emilio* hay una noción de la libertad como el conjunto de operaciones dónde el cuadro de los fundamentos no son alienables por ser fabulados y no dejan de ser reales por ser principios de la naturaleza humana.

Ahora, este despliegue inmanente de la Idea transforma afectivamente las relaciones y por ende a las instituciones. A Deleuze, según su nota personal, le interesan los ejemplos de Bachofen y Mireaux para dar cuenta de la relación de esta fabulación resguardada en los

148 Cf. Deleuze, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, pp. 24-31.

149 Cf. *Ibid.*, pp. 21-31 y 58-61.

mitos que persevera en las instituciones. Mas cuando pensamos en esta transición, evitaremos en lo posible pensarla como progresión; ya que esta fabulación permanece en tanto sigan los rituales inmanentes¹⁵⁰ —tan simple como el saludo cordial en el que profundiza Châtelet— que lleven como verdadera convergencia a los artificios y al arte.

Respecto a Bachofen, Deleuze recorta el comentario sobre Orestes:

Resulta con evidencia que las Erinnias no reconocen la omnipotencia del padre y del varón, porque no castiga el crimen de Clitemnestra. Ellas conocen sólo el reino de la madre, el derecho de la consanguinidad en cuanto filiación materna y, según la antigua usanza, ellas pretenden apoderarse del matricidio. Apolo habla diferente. Es él que, para vengar al padre, según la voluntad de Zeus el divino, ordenó al hijo el asesinato de su madre. Y es por esto que él está listo a defender a Orestes contra las Erinnias. Opone el patriarcado a la ginococracia, dándole la preferencia. Por eso merece particularmente el nombre de "Patrôos" (paterno) que lleva a Atenas en cualidad de dios protector de la ciudad [...] Estamos en presencia del antiguo y nuevo derecho. Puesto que las Erinnias, después de haber escuchado la peroración de Apolo, declaran: "Tú destruiste ahora la antigua divinidad" [...] Ya el antiguo derecho está privado de aquello que constituía su base. El fundamento de cada prosperidad es así destruido. Nadie gritará más: "¡Oh derecho, oh trono de las Erinnias!" Llevadas por el furor, las hijas estériles de la Noche quieren esconderse en la profundidad de la tierra, para corromper los frutos del suelo y destruir a los hombres hasta en el seno de su madre. Pero Minerva sabe conquistarlas [atraerlas] a su causa y conciliar con el nuevo derecho, asegurándoles que serán ya píamente reverenciadas. Ellas no están malditas, ni decaídas [...]. Ellas, las divinidades primitivas, devendrán en la potencia de la paz y de la quietud, encomiando ya toda buena unión.¹⁵¹

Este fragmento no puede ser leído sin el esclarecimiento de la potencia del mito. Bachofen, persona de gran influencia para los pensadores del *círculo de Éranos*, toma de su maestro, Schelling, la importancia del mito. El mito es la fuente principal de la fabulación, la huella de la producción natural dentro de toda obra humana, en tanto que manifiestan la identidad y tensión consciente e inconsciente.

Deleuze dice, al respecto de este fragmento "las instituciones cambian y se afrontan", y en concordancia con la tesis de Bachofen, que existe siempre en lo común una *díada* representada por la naturaleza ctónica del principio materno y la naturaleza olímpica del pa-

150 Cf. Deleuze, *Pericles y Verdi: la filosofía de Francois Châtelet*, pp. 16-17.

151 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §36; Cf. Johann Jakob Bachofen, *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica.*, pp. 144-148. (TA)

triarcado. El centro de la discusión es el mito dentro de los fundamentos de Atenas. La ciudad cambia de acuerdo con el desarrollo y modificación de los fundamentos, mas persiste siempre la relación entre las instituciones a través del tiempo. La nueva institución se enfrenta con la antigua, fabulando una unión entre ambas.

No podemos hablar de síntesis como en el idealismo alemán, no es un desarrollo histórico en el que el Yo sobrepase y limite al no-Yo. Hablamos de la creación que reivindica el pasado, un pueblo porvenir. Y en este sentido es que lo común puede encontrar su génesis en las fuerzas espiritualizadas de la Naturaleza por un *illo tempore*: en imágenes-afecto y no en hechos o leyes. En tanto que la institución, y en específico el legislador (jurista), reverencie píamente, profetice, sea el medio para hacer pensable aquello que no se ha actualizado en la sociedad (*rito*), es que puede pregonar la buena unión; mientras que, al contrario, maldiga y deje caer *las fuerzas ctónicas*, se corromperá cualquier cultivo y la cultura no dejará de ser más que una topología determinada de relaciones.

Y respecto a esta topología de relaciones es que Deleuze toma de Mireaux su rescate de “Edipo: como se sortea una institución” en la ambivalencia de la oblicuidad que hemos visto, sólo que el punto a reparar es como el rito es el flujo de lo interno (*θυμός*) dentro de la sociedad:

La leyenda de Edipo es otro ejemplo que profundiza de golpe ahora y es más significativo [...]. La originalidad del mito reside en el hecho de que Edipo es hijo de Layo y Yocasta, más precisamente en el hecho de que ha sido abandonado desde pequeño. En la forma en que el cuento nos ha llegado, el abandono nos viene presentado como la causa de la ignorancia de Edipo y como la excusa para sus crímenes. En realidad, en el viejo mito Edipo no cometía ningún crimen, ningún acto nefasto [nada prohibido por la ley divina] y esto porque había sido abandonado. ¿Cuál es en efecto el rito del abandono? Es un rito de expulsión mediante el cual el pequeño abandonado está separado de su familia y de su país [...]. Edipo abandonado sobre Citerón había dejado de ser el hijo de Layo y Yocasta [...]. Podía salir legítimamente sobre el trono de Tebas cumpliendo todos los ritos [...]. Y sin duda no fue una casualidad menos si el hijo del rey y de la reina de Tebas fue enseguida recogido por los servidores de la corona y confiado al rey y a la reina de Corinto, de los cuales recibió la educación que imponían su nacimiento y su rango. Son servicios destinados [dados y recibidos por otros] entre dinastías amigas, igualmente decididas, verosíblemente, a sortear las leyes de sucesión y a ceder su trono sólo a sus hijos.¹⁵²

152 *Ibid.*, §37. (TA)

Para entender este fragmento debemos revisar lo antecedido por Mireàux. Edipo representa la tragedia dentro del mito: 1) se refiere necesariamente al cambio de la vida en común; 2) conlleva siempre un destino inevitable; y 3) hay una constante lucha contra el destino. Para afrontar los intervalos fijos y la exigencia de las circunstancias que hacen surgir la política, la tragedia mitológica produce un asombro que promueva un sentido común estético reflejado en una singularidad (lo político): hacer pensar y sensibilizar a todos. Los ritos son flujos de acciones fundamentales para la evocación de las imágenes del mito, es traerlo presente junto con su sensación dentro de la vida en común. El rito anterior a la tragedia de Edipo es la línea de sucesión que consta de los siguientes elementos: 1) un combate contra el rey; 2) el perdedor debe morir; y 3) el ganador se une con una mujer que pertenezca a la descendencia divina. Es decir, el combate regularmente es entre yerno y suegro.

El ejemplo de la línea de sucesión y todo el texto, según Katia Rossi, representa la revolución positiva del deseo propuesta en el Anti-Edipo. Y en cierto sentido tiene razón, lo podemos ver a partir de los dos análisis sobre Edipo. La tradición psicoanalista de Freud, Klein y Lacan pone énfasis a un mecanicismo de causas-efectos respecto al deseo: la proyección e introyección por medio de imágenes ocasiona, en mayor medida, frustración u obediencia naturalizadas en pos de que no surja la pulsión indiferenciada, lo perverso por alienación. Sólo si el objeto —la propiedad, el objeto sexual, el objeto parcial sin flujo, el objeto “a”, etc.— y la institución como Estado son convertidos en usos y costumbres incorporados en la consciencia restrictiva, es que se puede retener la pulsión de agresión y la destrucción de la civilización. Para estos autores, la cultura es un fenómeno frágil, con un malestar latente. No hay un pueblo crítico, sólo una masa amorfa.

Mientras que el antiguo mito trae consigo aspectos aclaradores. Primero, el cambio de sucesión de suegro-yerno a padre-hijo es dada por el padre; Layo busca su sino al hacer a Edipo rey, es la muerte necesaria del macho cabrío para la expresión singular del deseo y la consciencia. Segundo, el abandono de Edipo y la variación de la línea de sucesión rememora el carácter expansivo sin límites del objeto parcial; el deseo no se queda estancado en una estructura, siempre en su flujo incaptable, es un producto que produce espontáneamente. Tercero y más importante, su expansión no es una deuda perenne a la imagen del padre, sino un querer que no quiere nada más; por eso, en el final de uno de los antiguos mitos,

como el descrito por Pausanias¹⁵³, Edipo termina unido a Eurigania, es decir, la que es vastamente alegre.

Ahora, no podemos afirmar que este fragmento sea el esquizoanálisis, recordando que el propio Deleuze, junto con Guattari, proponen que los mitos no deben de ser sobreentendidos o interpretados.¹⁵⁴ Por el contrario, él abandona cualquier figuración antigua o moderna de Edipo. Y si observamos con claridad, el mito antiguo de Edipo denuncia el abuso de las legislaciones rituales hacia la conservación del poder: da con el origen del Estado. Lo cual no indica que en estos fragmentos no busque una reelaboración como lo hace, según los apuntes de Lefebvre, con Ulises en su curso sobre el fundamento cual vía para romper con cualquier estructura y mostrar el carácter dinámico de lo común. *La idea fundamental que proponemos a fin de unir rito y mito es que la inteligencia surge en la vida social por el sentido común estético.* El rito del abandono, además de manifestar la singularidad de la consciencia, es la defensa imposible de una expresión metaestable de la Idea de obra. Hay la posibilidad de masa crítica: el coro contra Edipo, la evocación de la tragedia de la antigua ley dentro del círculo formado por los bailarines del rito.

La adaptación sensible en ritos (simbiosis del “instinto”) deviene inteligencia, en tanto se vea que una institución no implica una estabilidad. Tenemos que remarcar que no es sólo por los modos de existencia que modifican constantemente las relaciones, ya que un artificio puede oblicuar la tendencia de otro artificio, sino que a diferencia del arte el artificio tiene un principio y un fin. Para ejemplificarlo en la institución, Deleuze recurre al pensamiento de Jean Ray. Se determina el lugar de las parcialidades legislativas, los acontecimientos inesperados y los hechos atraídos en “La regla práctica del legislador y la organización de las circunstancias”:

La mayor parte de las instituciones no son consideradas como realidades inmóviles: tiene una evolución, un desarrollo en el tiempo. En particular, hay un modo de prever su inicio y su fin [...] Esto no quiere decir que toda la infinita variedad de hechos tuviera una influencia jurídica [...]. El legislador ha tenido la sensación de que le era imposible circunscribir bastante a fondo la variedad de la realidad [...] Mas esto que hay de característico en la aptitud del legislador no es que tenga

153 Cf. Paus., IX, 5, 11.

154 Cf. Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, pp. 129 y 244-250.

en cuenta, para conservarla, la variedad infinita de hechos; es que retenga y haga penetrar en su construcción ciertos hechos, ciertas circunstancias.¹⁵⁵

Todo pueblo tiene un principio y un fin. La Idea de obra, una vez que se lleva a cabo, exige dar paso a otra expresión, en otra institución. El legislador, al estar entre el derecho y los fundamentos, debe proveer imágenes-afectos más que leyes: la infinita variedad de posibilidades le hace imposible que pueda tener jurisprudencia por medio del derecho. De nuevo, es necesario revisar que entiende Deleuze sobre el *quid juris*, el aspecto jurídico es la red de simpatías hacia los otros que conforman la cultura superando su parcialidad, es decir, no hay arbitrariedad, sino legitimidad porque no hay distinción radical entre lo público y lo privado. Contra el carácter despótico de los eventos particulares, lo común permite una interioridad, cuyo pretexto son las circunstancias que atrae la vida social y resuenan en cada uno, esto es lo positivo del deseo. Su problema latente y causa de que todo pueblo termine es que, una vez llevado a cabo una de tantas expresiones de la Idea de obra, el mismo carácter artificioso de las simpatías corrigen lo no actualizado, porque la institución dejó de ser tomada por la Idea: se vuelve cosa, cesa de devenir y hay menester de un nuevo fundar.

Con todo lo anterior se muestra que la plasticidad del pensamiento y la simbiosis son más un acontecimiento que alumbró nuestra búsqueda constante que está a ciegas. Esta intuición de que tenemos el *illo tempore* requiere de una objetivación. La encontramos en el cuerpo y en las simpatías: está en nosotros y alrededor nuestro. Sin embargo, parece que, dada la física del hombre, no llegamos a percibirla clara y distintamente. La producción constante de artificios manifiesta por sí misma la historia del hombre, dándonos una dirección. Dicha dirección es también un artificio: incluso en esta investigación, cuando referimos al cuerpo y a las simpatías, lo hicimos indirectamente a través del concepto de libertad; su apuntalamiento en común *todavía no es un abrigo*; la concepción de la desmesura de producción en el cuerpo y en la sociedad parece no encontrar su justificación, porque *per se* no implican las probabilidades filosóficas que Deleuze rescata de Hume, esto será en un momento secundario. Ya no hablamos de negatividad, como en el capítulo I, no es una hipótesis, tampoco una analogía, mas *no resolvemos la contrariedad que se halla en las pasiones*. Cuando mencionamos que la historia y la filosofía deben abandonarse mutuamente, es debido a sus mutuas probabilidades abductivas. El motivo es encontrar en qué medio,

155 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §38. (TA)

que se justifique por sí mismo, desde su materialidad hasta su idealidad, la historia de la naturaleza y del hombre se nos hace manifiesta no sólo como un presente, sino como una profetización de un *continuum* del origen en común. Por lo que, ahora toca revisar los artificios que expresan la objetivación de aquel *illo tempore*, que fueron constantemente, y en toda su obra, parte de las reflexiones de Gilles Deleuze.

II.3 Artificios: el arte como convergencia del “instinto”

El recorrido hecho hasta el momento tiende desde la física del hombre hacia la *φύσις* y viceversa. Para reparar dichas tendencias han sido de vital importancia las discusiones sobre el “instinto” y su extensión en la fabulación que constituye lo político. Me interesa en particular la concordancia, aunque sea de manera indirecta, entre la ilusión en Schopenhauer y la identidad en Bergson. Deleuze no es el primero en abordar dicha concordancia, o en general la influencia del pensamiento alemán en el escritor francés. Jankélévitch ya lo había notado 13 años antes que Deleuze en su obra *Henri Bergson*. Remito a este texto¹⁵⁶ que rastrea al detalle la influencia/concordancia de Schelling y Schopenhauer sobre Bergson para enfatizar tres puntos clave. El primero es confirmar que la relación entre Cuvier, Schopenhauer y Bergson no es una aleatoriedad impuesta desde un autoritarismo por parte de nuestra metodología. Sí existen documentos explícitos que abordan el instinto y la maternidad (el éxtasis), el sonambulismo, la inteligencia (el cerebro), el corazón, la solidaridad, la parcialidad, la libertad.

El segundo punto es encontrar las distinciones que nos permitirán ver la propuesta de Deleuze hacia un bergsonismo muy particular en el que se recalca más la oblicuidad que la diferencia de naturaleza entre materia y vida. La inteligencia no sólo entra como la venganza de la materia en los afectos del espíritu, sino que es parte del “instinto”. Deleuze se esforzará en toda su obra a trasladar ese antagonismo, no en la multiplicidad de imágenes, mas en términos de tiempo y espacio. Se apuesta a la discontinuidad de tiempo y la singularidad simbiótica del espacio, dadas por una insistencia de llevar los problemas de la filosofía hacia el límite en que desaparece. Mientras que, será *Κρόνος* y no la inteligencia quien, al ser vencido, tome venganza sin misericordia dentro de la Historia monumental y nos

156 Cf. Jankélévitch, *Henri Bergson*, pp. 163-220 y 243-261.

haga presos, en un espacio extenso, de una sola manera de producción, a saber, “plantear el pasado como regla del porvenir [...] el tiempo era *estructura* del espíritu, y ahora el sujeto se presenta como *síntesis* de tiempo”¹⁵⁷; cuya consecuencia es el intento de imposición de la extensión al espacio y a la materia, alejándolos de su composición como *entredós* sensible y de la relación interior con la realidad.¹⁵⁸

El tercer punto es que, de los puntos anteriores, reparemos al “instinto” como el impulso ciego —el impulso artístico de los animales envuelto en ilusión que menciona Schopenhauer, el éxtasis vuelto carne que Jankélévitch encuentra en Bergson— que acontece y resiste en el arte, y a la vez el arte es la lucidez para la melodía errante (la pregunta) de una filosofía que insiste dentro de las tinieblas del tiempo y el espacio, es decir, la resonancia y la repercusión que Bergson no nombra explícitamente, pero sí están presentes:

¿Cuál es el objeto del arte? Si la realidad *golpeara* [*repercutiera*] directamente nuestros sentidos y nuestra consciencia, y si nosotros pudiéramos entrar en comunicación directa con las cosas y con nosotros mismos, yo creo que el arte sería inútil, o más bien que todos seríamos artistas porque nuestra alma entonces *vibraría continuamente al unísono de la Naturaleza*. Nuestros ojos, asistidos por nuestra memoria, *recortarían el espacio y esculpirían en el tiempo* cuadros inimitables. Nuestra mirada asiría al paso fragmentos de estatuas tan bellas como las de la estatuaria antigua. Nosotros oiríamos cantar en el fondo de nuestras almas como *una música* —en ocasiones alegre, la mayoría de las veces lastimera, mas siempre original— *la melodía ininterrumpida de nuestra vida interior*. ¡Todo esto está alrededor nuestro! ¡Todo esto está en nosotros! Y, sin embargo, nada de todo esto es percibido por nosotros de manera distinta. Entre la Naturaleza y nosotros ... ¡Qué digo! Entre nosotros y nuestra propia consciencia, un velo se interpone: un velo grueso para el común de los hombres; un velo ligero, casi transparente para el artista y el poeta. *Yo hablo de un rebasamiento [superación, exceso] natural, innato a la estructura del tiempo y de la consciencia y que se manifiesta instantánea y virginalmente en alguna suerte de ver, de entender y de pensar.*¹⁵⁹

El arte constituye el empuje de la Naturaleza en la filosofía que artificia no sólo problemas políticos y éticos en la estética. La estética no puede pensarse sin un problema ontológico-metafísico que es extra-representativo y aun así se hace manifiesta como modo de existen-

157 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 102-103.

158 Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 97-98; Cf. Deleuze, *Cartas y otros textos*, pp. 322-323.

159 Entrevista a Henri Bergson, en conversación con Roger Devigne, transmitida en radio el 3 de junio de 1936 y perteneciente al archivo del *Musée de la Parole et du Geste*. Consultada el 10 de febrero de 2022 en «<https://www.youtube.com/watch?v=s9SwcAMCPrM>». (TA)

cia en sus principios; que, en esta influencia/concordancia ya referida, Schelling expresa respecto al arte y a la filosofía con los conceptos de intuición intelectual e intuición artística:

¿De qué manera podría objetivarse a su vez esta intuición, es decir, cómo podría ponerse fuera de duda que ella no se basa en una ilusión meramente subjetiva si no hay una objetividad universal y reconocida por todos los hombres de esa intuición? Esta objetividad de la intuición intelectual, universalmente reconocida y de ningún modo negable, es el arte mismo. [...] Sólo la obra de arte me refleja lo que de otro modo no sería reflejado por nada: eso absolutamente idéntico que ya se ha escindido en el Yo; así pues, lo que el filósofo deja escindir ya en el primer acto de la conciencia se refleja (*zurückgestrahlt*) por el milagro del arte en sus productos [y] de otro modo [sería] inaccesible para toda intuición. [...] La visión que el filósofo se hace artificialmente de la naturaleza es para el arte la originaria y natural. Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos. Pero si se pudiera desvelar el enigma, reconoceríamos en él la odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca; pues mediante el mundo sensible, como por palabras, como a través de una niebla sutil, el sentido ve el país de la fantasía al que aspiramos.¹⁶⁰

Nuestra propuesta fundamental es que el “instinto” es idéntico a la intuición artística de Schelling, *la objetivación de la intuición*.¹⁶¹ Así, después de que postuló el “instinto” en sus reflexiones sobre Hume con términos bergsonianos, Deleuze insiste en:

[...] presentar la pasión [de este “instinto”] no como un movimiento primero, como una fuerza primera cuya creciente complicación tendría el filósofo que seguir, *more geometrico*, a medida que

160 Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, pp. 422-425.

161 Nuestra propuesta de la identidad entre “instinto” e instinto no es novedosa. Me parece importante que el lector se acerque a la reflexión de Jung al respecto, ya que es el primero que la propone. Más allá de las denominaciones que se le puedan hacer al pensador suizo, su crítica es certera. Existen pequeñas discusiones o notas sobre el instinto y Spinoza en textos como *La dinámica de lo inconsciente*, *Tipos psicológicos*, *Civilización en transición*, *Arquetipos e inconsciente colectivo* y *Estudios psiquiátricos*. No obstante, en el primer escrito encontramos puntos que concuerdan con nuestra tesis, entre ellas están: la pérdida de las costumbres del ser humano y cómo estas afectan a las imágenes y a nuestra naturaleza; la producción de la Naturaleza percibida como salto; la crítica a las ciencias que reducen al instinto como fijación y a la intuición como una ocurrencia o invención; la coincidencia entre el instinto y la intuición como una complicación positiva entre situación y actividad, y que de ella exista un “condicionamiento mutuo”; un recorrido parecido al nuestro en el que recurre a biólogos, psicólogos y filósofos; y que la coincidencia se vuelve diada al decir que el “instinto” o imagen primigenia “no es otra cosa que una intuición interna del proceso objetivo de la vida” (Cf. Carl G. Jung, *La dinámica de lo inconsciente*, pp. 137 §277). Por lo que, es un mismo acontecimiento que por nuestras condiciones se diferencian en aprehensión e impulso inasible.

intervinieran otros factores [...], sino como un movimiento simple en sí mismo que el filósofo considera pese a todo.¹⁶²

Dicho “instinto” es el que al final se presenta en la Vida y en el arte como contraposición al orden geométrico: “Por un lado, existe un orden geométrico, automático e involuntario; por otro, un orden virtual, voluntario y vivo (artístico)”¹⁶³. Y aún más importante, tiene una anterioridad en nuestra intuición que coincide con todo lo dicho en este tercer punto:

La Vida y el Arte nos colocan en una dirección sin conducirnos al final. Menester ha de remontar a partir de allí a la instancia creativa. Para ello, debemos ver que lo "creado" responde siempre a un momento de relajación [extensión sin corrección], antes de que la duración se tense de nuevo.¹⁶⁴

La Vida y el arte son la producción misma, la imaginación constituyente que trazó en *Empirismo y subjetividad*, esas “islas desiertas” que dan pie a *la odisea del espíritu*: la fabulación se encuentra en *la armonía entre las condiciones del hecho (dato) y la de la hipótesis*.¹⁶⁵ Y en el ton y son de esa travesía es que falta ver cómo Deleuze plantea que dicho “instinto” se manifiesta en tres modos de existencia que son ejemplos de repercusión y resonancia. Se puede converger instinto e inteligencia en “instinto” a partir de acciones totales (simbióticas) que manifiesten, en la sociedad, el fundamento, y también a partir de cómo la sensibilidad en su plasticidad da que pensar. Dichos modos forman parte de las reflexiones más importantes en todo el siglo XX y lo que llevamos del XXI: técnica, juego y la obra de arte. Si bien Deleuze separa paratextualmente la primera de las dos últimas, la exposición misma del contenido de los fragmentos parece indicar una posible relación de la primera con la segunda por contraste, y dicho contraste encuentra una diferencia de naturaleza en la tercera.

En cuanto a la técnica, Deleuze empieza su análisis a partir del siguiente esquema: 1) “Utensilio fabricado y organismo”, 2) “Utensilio fabricado e institución”, 3) “Utensilio organizado y organismo”, 4) “Utensilio organizado e instinto”, y 5) “Simio superior: fabri-

162 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 132.

163 Deleuze, “Cours sur le chapitre III de *L'évolution créatrice* de Bergson”, en *Annales bergsoniennes II*, p. 181. (TA)

164 *Ibid.*, p. 185. (TA)

165 Problema fundamental de la filosofía, al que nombramos modulación y que Deleuze rastrea desde Hume y Kant e influye a todo bergsonismo, pero no se reduce a él. Como ejemplo están Jankélévitch y Colli.

cación de utensilios, empleo de utensilios ya fabricados”. Para el primer punto, Deleuze se apoya de Samuel Butler, el cual indica que:

Por último, cuando la inteligencia humana como una tarda primavera descendida a escondidas sobre la mímica de la stirpe semi-simiesca, la criatura aprendió como podía, por su misma premeditación, añadir artificios [miembros extra-corporales] a los miembros de su cuerpo y devenir no sólo un mamífero vertebrado, sino también un mamífero vertebrado mecanizado [...]. Los hombres no son solamente los hijos de sus genitores, sino que son fruto de las instituciones fundadas sobre el estado de las ciencias mecánicas bajo las que ellos han nacido y crecido. Esas cosas nos han vuelto aquello que somos. Somos hijos del arado, de la espada y de la nave; somos hijos de la entendida libertad y consciencia que la imprenta ha difundido. Nuestros antepasados agregaron estas cosas a sus miembros ya existentes; los nuevos artificios fueron mantenidos por la selección natural y devienen en partes integrantes de la sociedad humana [...].¹⁶⁶

En la técnica encontramos una experiencia estética, no en la forma del objeto, sino en el asombro. Tan es así que la primera vez que surge la inteligencia es en dicho asombro que, a partir de la pregunta, devino en la consciencia del modo de existencia del artificio. La espiritualización de la Naturaleza es la huella de una fuerza despótica cual rebrote primaveral, esto es, la mímica del artificio. Artificio y naturaleza no son diferentes en grado. La premeditación es la segunda primavera: es un planteamiento paradójico, ya que la producción de la Naturaleza es la condición para la producción del artificio y a la vez el que se pueda agregar artificios al cuerpo es la reconfiguración de lo que entendemos por naturaleza. Una se vuelve la condición de la otra, y viceversa, como la cuchara de Cusa.¹⁶⁷

El artificio forma parte de la manera en que pensamos y sentimos. Somos hijos del artificio en la medida en que, conformado en la vida en común, se integra a nosotros al grado de llegar a la configuración de nuestro organismo. El reconocimiento de esta acción es a través de mirar al otro, no como medida, sino como expresión del carácter genético en la operación inmanente de la Idea. La afirmación que conlleva es que existen variedades de cuerpos que dependen de la integración del artificio, por ello la relación de técnica y organismo.

¹⁶⁶ Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §39. (TA)

¹⁶⁷ Cf. Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. El possest. *La cumbre de la teoría*, pp. 58-62.

Luego, si somos finos en cuanto la operación inmanente de la Idea, podemos opinar que existen asimetrías derivadas de la parcialidad en que la Idea es llevada a obra. Lo que pensamos y sentimos está en juego. De esta parcialidad, Butler menciona lo siguiente:

Las principales variedades y subvariedades de la raza humana no deben ahora ser buscadas entre [las tribus] negras, los circacianos, los malayos o los originarios americanos, sino entre los ricos y los pobres. La diferencia en organización física entre estas dos especies de hombres es mucho mayor que aquella, entre los llamados tipos de humanidad. El rico puede andar desde aquí hasta Inglaterra en cualquier momento que sienta el deseo. Una invisible fatalidad impide a las piernas del otro llevarlo más allá de ciertos límites [...]. Quien puede añadir una parte de una de las naves de la P&O (Compañía del Pacífico) a su identidad es un ser mucho más organizado de quien no lo puede hacer [...] Sólo quien está en la cumbre de la riqueza, posee por completo todos los miembros y podemos asegurar con precisión rigurosamente científica que los Rothschild son los organismos más increíbles que el mundo haya jamás visto.¹⁶⁸

Si bien técnica y economía no son similares, podemos decir que van en paralelo. El devenir técnico, el artificio, es lo que configura el organismo. No es plausible el ideal de una integración orgánica de la técnica. Existe una discontinuidad, una parcialidad latente que impide tanto al problema del Capitalismo, como a la búsqueda de superación de dicha condición que está más allá del organismo, pero lo condiciona.

En los órganos del cuerpo, con relación a su capacidad de acción y su ampliación por medio del artificio, está presente el deseo. Los estratos a los que pertenece la técnica son reflejados en los cuerpos. Por lo que el deseo se ve impedido o impelido acorde a las circunstancias en que nacemos y las acciones que podemos realizar. Que los ricos puedan añadir todas las articulaciones técnicas y posibilidades de acción, no implica independencia del problema del deseo dentro de sus acciones.

En el texto en francés se menciona a *lo increíble* del organismo como *étonnants*, en italiano *stupefaciente*, y ambos términos presentan la misma connotación sobre la sensación. Es necesario recordar el problema de las abejas y la locura estupefaciente: la sensación irrumpe en el cuerpo tal que modifica el “instinto”. El artificio amplía aquella locura que sucede en el organismo. Podemos ver que este problema, en Deleuze, se empieza a desarrollar en el Anti-Edipo, ni la locura escapa del Capitalismo; pero respecto al papel del

168 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §39. (TA)

artificio y la percepción remitimos a sus clases de cine y su lectura de Virilio de la *Lógica de la percepción*. Es más, con el propio Virilio¹⁶⁹, hay un desarrollo amplio del tema en la *Estética de la desaparición*: Huxley es la persona que tiene a la mano todos los elementos técnicos y al mismo tiempo sus acciones representan esta locura, en un proceso de insensibilidad propiciada por el deseo, que va a la velocidad del utensilio fabricado.

Mas si nos ponemos en el cuadro conceptual que Deleuze busca desarrollar en sus primeros textos, afirmamos que la parcialidad sigue siendo afectiva y condiciona lo que pensamos, generando asimetrías invisibles en el pensamiento de ambos lados de la parcialidad. ¿Cómo superar aquellas parcialidades? El primer intento está en la propia técnica en cuanto ampliamos su cuestión más allá de la efectualidad de la economía y de la fuerza de producción como lo vimos con Plejanov. Deleuze para ello aborda el segundo punto y rescata del pensamiento de Levi-Strauss la manera en que la técnica es una salida al naturalismo:

La validez histórica de las reconstrucciones del naturalista está garantizada, en último análisis, por lo biológico de la reproducción. Al contrario, un hacha no genera más otra hacha; entre dos utensilios idénticos o entre dos utensilios diferentes, pero de forma similar cuanto se quiera hay, y habrá siempre, una discontinuidad radical que proviene del hecho de que uno no es originado por el otro, sino cada uno de ellos por un sistema de representaciones; así, el tenedor europeo y el tenedor polinesio, ritualmente reservado a las comidas caníbales; no forman una especie [...].¹⁷⁰

El análisis que Deleuze retoma de Levy-Strauss parte de una tesis aristotélica, el objeto técnico no se réplica a sí mismo; pero más allá de la visión naturalista de la reproducción técnica, el autor encuentra a la institución en la vida en común donde se hace partícipe el objeto técnico. El modo de existencia de los tenedores en cada caso comulga de un mundo particular; por lo que lo afirma como singular y posible movilizador total. El objeto técnico es el primer intento de sobrepasar esta parcialidad y asimetría. Sin embargo, al estar dado por el conjunto de representaciones que conlleva la institución, también el objeto técnico adquiere una vista doble: es parte de la organización que puede ser sujeto de la Idea de obra o ser abandonado a la institución-objeto. Por lo que, nos muestra que el carácter genético de

169 Cf. Paul Virilio, *Estética de la desaparición*, pp. 54-63.

170 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §40. (TA)

la técnica se encuentra en su organización respecto a la no-monotonía de las circunstancias; pero que “naturalmente” tiende hacia el sistema artificial de “necesidades”.

El tercer punto sobre la técnica es el contraste entre la organización técnica y el organismo, para ello toma de Tréty el impulso que llevo a la configuración del objeto técnico:

[...] este último [el objeto técnico] es externo al hombre que lo ejecuta (realiza) con varios materiales puestos a su disposición; libertad de materia a la que se suman libertad de figura, libertad de duración. Los utensilios son movidos por la voluntad humana y la calidad del trabajo efectuado está en función del valor del artesano o del artista. A la acción propia del utensilio o del instrumento debe superponerse un efecto superior, íntimamente ligado a la causa que lo pone en ejercicio, aunque respetando su misma esencia; *el violinista principiante hace chirriar su violín, el virtuoso lo hace llorar con arte.*¹⁷¹

Deleuze pone de contexto como el cuerpo responde a las relaciones y oposiciones dadas en la individualidad. Pero a diferencia del organismo meramente natural, el objeto técnico organizado sobrepasa la diversidad del ser viviente como libertad. Podemos repararlo en tres fases: 1) el modo de existencia, 2) la multiplicidad de imágenes, y 3) la duración. Cuando asimos, participamos de la discontinuidad del tiempo y a la vez tenemos la oportunidad de ponerlo en concordancia con la Voluntad expresada en nuestro cuerpo, ésta es la paradoja que expresa la operación de la Idea. Su efecto superior es superar la parcialidad dada y poner en resonancia al espíritu y a la Naturaleza. Ahora constantemente se señala que dicha salida encuentra su mayor ejemplo en el arte y en la disposición del artista para crear. Entonces, el punto de partida es el ejercicio del artificio y la sensibilidad dadas en el “instinto” con el fin de generar el acontecimiento como discontinuidad del tiempo.

El cuarto punto sobre la técnica, y segundo intento de Deleuze de llevar la discusión hacia un bergsonismo, es acerca del lugar del instinto y la inteligencia en la técnica, en tanto son polos extremos. Para ello toma de *La evolución creadora* lo siguiente:

Ahora, ¿un animal que no tiene inteligencia posee también utensilios o máquinas? Sí, claro; pero aquí el instrumento forma parte del cuerpo que lo utiliza. Y correspondiente a este instrumento, hay un instinto que se sabe servir de él. [...] Sin embargo, esta definición del instinto, como también aquella que damos provisoriamente de la inteligencia, determina *el límite ideal* hacia el que

171 *Ibid.*, §41. Cursiva es mía. (TA)

tiende las cosas numerosas del objeto que queremos definir. Se ha hecho notar a menudo que la mayor parte de los instintos son el prolongamiento de la misma actividad orgánica. ¿Dónde comienza la actividad del instinto y dónde termina aquella de la naturaleza? No sabríamos decirlo [...] Así, considerando sólo los casos límite, en los que asistimos al triunfo de la inteligencia y del instinto, encontramos entre ellos una diferencia esencial: *el instinto completo es la facultad de utilizar y también construir instrumentos orgánicos; inteligencia completa es la facultad de fabricar y emplear instrumentos inorgánicos.*¹⁷²

En este momento podemos dar una respuesta sobre qué es el artificio definido como la organización de la técnica: el cumplimiento de la actividad orgánica misma debido a una convergencia. Ahora, responder a los órganos del cuerpo quedaría incompleto si sólo se contempla el instinto. Es necesario ver la unidad indivisible, que antes no estaba reparada, entre “instinto” e inteligencia. En medio de las tendencias ideales de cada uno existe un grado de indeterminación que no se puede enunciar con claridad, sólo considerando los puntos extremos. ¿Cómo participa la inteligencia en esta respuesta a los órganos? A través de la fabricación y utilización del objeto técnico es que podemos abordar la espiritualización de la Naturaleza. Afirmar el inconsciente por el consciente.

Ahora, el déficit de lo inconsciente se vuelve, con el objeto técnico, una indeterminación de esencias. El ser humano, cual organismo foco, encuentra la no-monotonía de las circunstancias en el indiscernible mundo que no puede calificar como ajeno. Aquel sentimiento de ajeno que se forma en las opiniones queda diluido. Al igual que Schopenhauer, Bergson señala que el animal ve todo cuerpo como *Leib* (cuerpo vivido o materialidad), en este caso, el instrumento es parte de su propio cuerpo. Y a saber nuestro, el ser humano, al vivir en el flujo, también conoce y reconfigura la estructura de los cuerpos. La condición de ello es que inclusive en el objeto técnico se repare la materialidad del cuerpo, su propio devenir.

Debido a que nunca estamos en los casos límite del instinto completo y de la inteligencia completa, podemos vivir la misma experiencia de los cuerpos que los animales y extenderla a toda oblicuidad artificial. Para ejemplificarlo, Deleuze en el quinto punto sobrepasa el propio pensamiento de Bergson y se apoya de Kœhler para afianzar, en la fabricación y

172 *Ibid.*, §42. Cursiva es mía. (TA)

el empleo del objeto técnico, la experiencia sensible ajena a la estructura, pero que la fundamenta:

Consideramos como preparación de un instrumento cada acción auxiliar que hace subyugar a un instrumento, inicialmente inadecuado a la situación, un tratamiento “preparatorio” que lo hace utilizable [...] El hecho de arrancar un ramo al árbol inicialmente dado como un todo indica una actividad superior al simple empleo de un bastón. [...] La descomposición objetiva del proceso en fragmentos debe mostrar las partes constitutivas «que aisladamente, están desprovistas de sentido respecto al problema, y que lo readquieren en el momento en que se les considere en el proceso total». ¹⁷³

Ese rasgo superior que se encuentra en la utilización, pero que lo desborda, es la capacidad de conformar o, mejor dicho, imaginación en tanto “instinto”. Ésta lleva a cabo acciones preparatorias y contiene la sensibilidad particular que puede deformar aquello que es dado y devolver ese don. La fabricación conlleva imaginación en tanto que muestra el modo de existencia virtual respecto a lo determinado y lo vuelve otra cosa. Por lo que fabricar es, en este sentido, volver tangible la discontinuidad del tiempo, rompiendo cualquier función estática que podamos significarle. Que a la vez será el inicio del problema filosófico cuando logra ver en el devenir la realidad como discontinuidad, siempre un todo fragmentario.

Respecto al juego se hará énfasis ahora en la interioridad o *θυμός* a partir de dos puntos: 1) “Juego e instintos” y 2) “Juegos e institución”. El primer punto surge a partir del pensamiento de Gross en el que se rescata el concepto de preparación que conecta y contrasta al juego con la técnica:

Sin un pre-ejercicio en el juego sería entonces indispensable que los instintos estuvieran completamente elaborados [...] ¿Dónde quedaría entonces ahora el desarrollo superior de la inteligencia? [...] En el momento mismo en el que la evolución ascendente del mundo orgánico está suficientemente avanzada a fin de que la inteligencia pueda actuar mejor que el simple instinto, las actividades heredadas pierden una parte de su perfección y son reemplazadas siempre de más por la experiencia individual; pero, *a fin de que esto sea posible, existen los juegos de juventud de los animales*, que solos pueden producir completamente y en tiempo un perfeccionamiento semejante. Es así que la selección natural realiza a través de los juegos de juventud aquello que Goethe ha dicho con palabras profundas: «aquello que tú has heredado de tus padres, adquiérello para poseerlo»

173 *Ibid.*, §43 y n. 26. (TA)

[...]. Aquí llega la idea de que es posible que la juventud exista por los juegos. En este caso los animales no jugarían, como se decía tiempo ha, porque son jóvenes y gayos [alegres]. Necesitarían decir, al contrario: *los animales tienen una juventud a fin de que puedan jugar*.¹⁷⁴

El contexto del fragmento es romper con la concepción de que la manifestación del instinto se da en cierta edad, cuando depende directamente del juego: que dejemos de jugar en la edad adulta es una cosa totalmente diferente. Por ello toma el ejemplo de los animales y el juego. Gross tiene una teoría del juego que a Deleuze no le es indiferente. En este primer momento, el interés del escritor francés es remarcar la convergencia del cuerpo hacia el juego, a través de la condición extática, que deriva en una sensibilidad particular. El juego prepara para la vida.

¿Cuál es esa preparación? De manera análoga a como lo vimos en el objeto técnico, el juego involucra la indiscernibilidad de “instinto” e inteligencia. Los instintos, aquellas reacciones condicionadas naturalmente, son sobrepasadas por la inteligencia en el que interviene de manera paradójica la vida en común, la experiencia individual y potencia del cuerpo. Por ello también aparece el pensamiento de Goethe: el movilizar es actualizar dichas potencias, es la interioridad como juventud.

Ahora, esta libertad expresada en la gaya interioridad genera un mundo aparte que parece contrastar con las circunstancias en que se funda. Y por lo mismo, Deleuze toma de Alain la reflexión sobre el ímpetu y el trabajo:

Se dice que el niño juega, naturalmente, por un exceso de potencia. Sin embargo, si el pequeño tuviera que conquistar su alimento, sería verosímil que jugara menos que todos los otros, por esta ley de crecimiento que lo pone en condición de recibir más de cuanto da. En los hechos, el niño es alimentado por el trabajo de otros. Él está muy excluido del círculo del trabajo real. Si el hombre fuese reconducido a la miserable condición del ratón o del conejo, se vería antes que nada desaparecer los juegos. El gatito que juega no es alimentado sólo por su madre, sino también por el hombre. En cuanto a los juegos de animales salvajes, no se puede distinguir entre miedo e ímpetu. El juego sería entonces más institucional que de naturaleza. Esto que está en la naturaleza es el ímpetu, del que se ven prontamente sus efectos en un niño aislado y que no sabe jugar. Y, en verdad, el juego es más bien un remedio para el ímpetu que para el aburrimiento [...].¹⁷⁵

174 *Ibid.*, §44. (TA)

175 *Ibid.*, §45. Alain, *Les idées et les âges. Livres I à IX.*, pp. 107-113. (TA)

Del cuarto libro de *Las ideas y las edades* de Alain¹⁷⁶, surge el planteamiento del juego como algo no natural, sino artificial. Se desmitifica que la potencia del cuerpo esté ligada a la edad, y más importante, a una esencia. En el caso particular del niño, el juego es el lugar en que se puede desarrollar sin ningún tipo de requerimiento inmediato de las necesidades exteriores; al contrario, se construye en el juego tanto las tendencias como el sistema de medios indirectos para satisfacer esas necesidades interiores. El ímpetu entra a modo de conductor hacia la locura estupefaciente, del cual el segundo artificio, el juego, intenta superar su parcialidad. Este carácter natural interior, si no es puesto a expresarse como en el caso del niño aislado, pierde la potencia de participación de la vida en común. Si bien en el fragmento de Gross vimos que en el juego hay una preparación, no implica que sea “simulacro” de la vida, sino un tipo particular de vida en común que intenta fundar; y siguiendo al propio Alain, el juego niega cualquier punto de partida (Capital, Historia, Trabajo) sólo se reconoce cual eterno comienzo, de la misma manera que repara al ímpetu parcial que busca remediar como ímpetu común.

Al igual que la técnica, el juego tiene un problema: si bien el trabajo no es su punto de partida, después instaurarse cabe la duda de si se vuelve susceptible, no al conjunto de representaciones como la técnica, sino a las circunstancias dadas en un *habitat* particular. Mas la diferencia radical con la técnica, que nos permite responder a la pregunta, está en la mayor capacidad de repercutir directamente en el habitar:

Quien juega ha jurado [...] Es bello ver a una niña en estas tentativas siempre más difíciles que, únicamente por error, y sin la mínima constricción —ni siquiera representada por la opinión de otro—, *recomienza todo*. Así, ya en los juegos de habilidad se ve que el hombre está en dificultad consigo mismo y ocupado solamente a vencerse. Que el hombre, en el curso de la edad, se vuelca antes que nada al problema moral y político, esto es digno de notar. Claro, el juego carece de esta idea de importancia de que la necesidad externa reina siempre sobre nuestros proyectos y en definitiva no nos da potencia más que en contra de la obediencia. Mas, en cambio, el trabajo carece de esta otra idea de que la necesidad más apremiante del hombre es la de gobernarse a sí mismo y que, en definitiva, hay acciones útiles que por principio no se deben hacer. En el juego se prueba la potencia del juramento y la resistencia propia de la institución. La política se aprende entonces mediante el juego, no menos que mediante el trabajo, y quizás mejor.¹⁷⁷

176 Cf. Alain, *Les idées et les âges. Livres I à IX.*, pp. 97-115.

177 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §45. Cf. Alain, *Les idées et les âges. Livres I à IX.*, p. 113. (TA)

El juramento del que habla Alain es la invocación a la vida interior, la potencia que deriva en una discontinuidad temporal. El que la niña pueda recomenzar, nos habla de que el juego repara el modo de presencia que acontece con los participantes como duraciones diferenciadas que concuerdan en una continuidad heterogénea. Y esta continuidad heterogénea, siguiendo la tendencia de explicación del texto, es hacia la vida en común.

Contrapuesto con el trabajo, el juego como artificio carece de las necesidades externas, pero remarca la necesidad de gobernarse a uno mismo, de una interioridad. Y en ese sentido entra en la paradoja que constantemente Deleuze remarca entre la vida en común y la individualidad y afirma a las dos. Ahora, el problema de que no llegue el juego a la concretización de acuerdo con las necesidades externas tiene de ventaja que impide la intromisión de las tendencias de la sociedad, se desarrolla por sí mismo y el *ἔθος* surge contra la utilidad de las acciones. Mas deja al juego en la parcialidad del cambio y no de lleno en la fundación: se generan instantes en los que el juego produce esas discontinuidades; pero acabados estos, y en la mayoría de los casos, se pierde en la legislación y de nuevo surge la petición de continuidad lineal del tiempo. Cabe la duda de si esta última oración concluye en un análisis certero, o bien si se puede ampliar aún más al considerar el juego en el arte, o incluso que simplemente se deje una tensión importante, pendiente a resolver, que se halla entre el intento de llenar los vacíos y el ímpetu de llevar a los cuerpos a su máxima expresión, ambas siendo parte del *continuum* —piense en la teoría del juego que retoma Deleuze¹⁷⁸ desde Leibniz o en el análisis contemporáneo que ofrece Sloterdijk.¹⁷⁹

Para resumir, respecto a la técnica tenemos una serie de características: surge del asombro sobre las circunstancias; implica una movilidad total del organismo y la vida en común; sus efectos van en paralelo con el trabajo y la economía, mas siempre los sobrepasa en su devenir; dentro del fenómeno de acción total hacia el fundamento, revira a la operación de la Idea, a saber, siempre es inmanente; y dentro del fenómeno de adaptación sensible hacia el pensamiento, se recalca la necesidad de resonar, de creación. Respecto al juego, tenemos que su comienzo no repara a las circunstancias: es un impulso de la interioridad que busca su singularidad; no hay miedo a las repeticiones, ya que siempre pueden dimitir en tanto reviren a la vida en común; por lo que, concordamos con la posibilidad de cambio

178 Cf. Deleuze. *El Leibniz de Deleuze: Exasperación de la filosofía*, pp. 66-68; Cf. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, pp. 89-93.

179 Cf. Peter Sloterdijk, *El imperativo estético*, pp. 137-149.

en el mundo, lo que Marcel Proust e Italo Calvino encuentran en un primer momento dentro de los juegos de infancia y en el “hábito” dentro de ellos.

Ahora, lo que se confronta en la técnica y en el juego, llega a la conciliación en la obra artística. Del juego toma la importancia de la vida interior. El arte no es una hipótesis de salvación, es mirar más allá del principio de razón suficiente y la objetivación de la voluntad, es el fondo oscuro que permanece en la vida, pero a nosotros nos llega manifiesto en devenires que afectan a la sociedad y a su historia; consta de una resistencia a la legislación moral y física que no viene del ser humano, es la capacidad de resonar tan cercana en la topología que implica una simbiosis. De la técnica toma el asombro. En el arte se resuelve aquel mínimo de consciencia (inteligencia) que hay entre el individuo y la objetivación de la voluntad (el rizoma de Schopenhauer). Sin embargo, parece que el desarrollo de lo técnico —en la propuesta de Deleuze— tiende más hacia la ciencia y su capacidad de invitar a la reflexión. Este segundo momento, que es permitido al manifestarse la historia de la naturaleza y del hombre en el arte por medio del asombro, es pasar de la mera probabilidad a la filosofía como constante destrucción del esquema, repercusión que busca resonancia: es aún más radical que el término de concepto en *¿Qué es la filosofía?*, porque no sólo se huye de sí mismo, sino que se destruye a sí mismo constantemente para volverse otra cosa¹⁸⁰, llevar el problema hasta sus últimas consecuencias o destruir la casa para volver a habitar, dar paso a los devenires otros por efecto de la plasticidad.

Nosotros proponemos que el arte no sólo repara aquello fuera de la objetivación de la voluntad, sino afecta a la objetivación, trastocando el conjunto de repercusiones y oblicuarlos: inmanentemente es la simbiosis detrás de la plasticidad del pensamiento y ontológicamente es el fondo oscuro que de manera paradójica aclara la vida del organismo foco y la abre sin restricción al mundo, porque él y el mundo son el mismo dentro del instante. El arte nos muestra que todo modo de existencia es juego, resistencia en común.

Ya directamente en los fragmentos sobre el arte, Deleuze no plantea una diferencia entre la obra de arte y el proceso, cosa que sí hace en textos posteriores —pensar más a la sensación como bloques y menos como flujos—. Los autores que llega a utilizar son Bu-

180 Sobre esta autodestrucción, se abordará de nueva cuenta en el capítulo III con el paralelismo entre la transvalorización de los valores y la inversión del primer conocimiento que lleva a la monotonicidad: la crítica principal es que la regularidad contra el exceso de las pasiones afecta al pensamiento.

ytendijk y Taine. Del primero se toma la relación entre “Vida instintiva y belleza” a partir de lo siguiente:

No existe nada en la facultad mental del animal, nada en sus afectos, en sus emociones, en sus leyes senso-motoras que no sea de origen biológico; vale a decir, que no sea derivado por el principio fundamental de la vida animal: supervivencia del individuo y de la especie. Mas, en mis investigaciones concernientes a los rasgos esenciales del organismo, he descubierto que dondequiera que la vida se manifiesta se observan fenómenos [que son] inconmensurables con el principio finalista. Los árboles tienen más hojas de las que tienen necesidad. Dondequiera, en el reino vegetal, se manifiesta una gran riqueza de formas, un lujo, una frivolidad incluso, y es con razón que en el *Evangelio* los lirios del campo son designados como superiores en belleza respecto a la gloria de las vestimentas reales. Ver en estas flores suntuosas sólo máquinas para la fecundación, significa no entender nada.¹⁸¹

Este pequeño fragmento ejemplifica lo comentado sobre cómo en la Naturaleza se manifiesta la relación entre exceso y pensamiento, que Buytendijk llama principio de lujo. Retomamos el problema de la observación. Si no nos enfocamos en el primer contacto con la belleza, es decir, en la Naturaleza, encontramos la reducción de todo organismo en la organización. La vista de la organización es producto de un prejuicio finalista: “este determinado órgano sirve para una función particular”. Mas el organismo mismo excede aquella finalidad. La producción de la Naturaleza es inconmensurable y supera la parcialidad de la observación y de la organización misma del órgano: se reflexiona aquella identidad entre Naturaleza y espíritu. Son las variedades, la diferencia, que nos llevan al “instinto”:

También en el Reino animal encontramos este lujo, podremos incluso decir que esta ligereza. El mismo animal, cuyas funciones fisiológicas pertenecen a los mecanismos múltiples, cuyo único fin está en ahorrar cada molécula de ácido láctico, *malgastan una cantidad de sustancia importante jugando, realizando movimientos inútiles*. El pájaro canta mucho más de lo que no permite la teoría darwiniana de la selección sexual. Toda la naturaleza organizada oculta una tendencia a elevarse por encima de cada finalidad. Mas las manifestaciones de este principio de lujo, de belleza, de alegría, de libertad, de amor puro no son en la naturaleza animal que otras tantas imágenes de fenómenos que solamente en la vida humana reciben su existencia verdadera y real.¹⁸²

181 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §46.

182 *Idem*. Cursivas son mías. (TA)

A diferencia de la técnica y del juego, encontramos la afirmación del *θυμός* y del *φθόνος*. Respecto a la primera, vista desde el “instinto”, se utiliza la metonimia del juego a fin de dar cuenta de sus movimientos, pero para quien haya vivido esos movimientos inútiles no le queda duda de que la vida es juego. La necesidad que conforma la estructura es sobrepasada por el juego de la multiplicidad de mecanicismos naturales y artificiales. Existe una finalidad sin fin de la Naturaleza, de eso no cabe duda; pero también una libertad que es nombrada movimiento inútil. Y mucho más importante, tenemos la certeza en la sensación, que se expresa cuando estamos frente al canto del pájaro, de esa finalidad sin fin: hay un exceso dentro del instante que impide que aflore en nosotros esa tendencia —que, dentro del *Prometeo* de Camus, dicha tendencia está en analogía con la pérdida de la sensibilidad— hacia la explicación teleológica.

La importancia del fragmento escogido, y que seguirá en discusión para Deleuze hasta su curso *¿Qué es fundar?*, es el papel del canto. Este último es el ejemplar por seguir respecto al arte, es decir, como máxima concretización del artificio, que en su imagen-afecto posee el modo de existencia que da origen y sobrepasa al pensamiento. Añadimos que, de todas las artes, la música es la que muestra en mayor medida la originalidad de la Naturaleza, es decir, fundar lo verdadero y real. Si bien aparece un problema al señalar que en los animales este exceso sólo es imagen, me parece adecuado circunscribir el pensamiento de Buytendijk a una mera descripción en cuanto a la capacidad de generar objetos; porque si enfocamos el fragmento a la fuerza formadora encontramos al igual que Nietzsche la afirmación de que la *φύσις* es *ποίησις*. Por lo que, la síntesis de la Naturaleza es idéntica a la creación que afecta al espíritu; esa identidad convergente es el arte. Este fenómeno es lo que impulsó a Deleuze años más adelante a trabajar sobre la relación entre Naturaleza, crítica, sentido, voluntad y fabulación en Nietzsche.¹⁸³ Así, dejo algunos fragmentos de *El nacimiento de la tragedia* respecto a lo dionisiaco y lo escrito por Deleuze sobre la bebida que antecede a la referencia a Buytendijk para su consideración:

Estas excitaciones dionisiacas, en cuya intensificación se desvanece el elemento subjetivo hasta rayar en un absoluto olvido de uno mismo, se despiertan bien a través del influjo de bebidas narcóticas, de lo que todos los hombres y pueblos primitivos han hablado en sus himnos, bien ante la violenta proximidad del despertar primaveral [*sic* la fuerza despótica del rebrote primaveral],

183 Cf. Deleuze, “Sens et valeurs”, en *Arguments*, pp. 20-28.

cuando la naturaleza toda es invadida por un placer de vivir [...] Mientras canta y baila, el hombre se revela miembro de una comunidad superior: ha olvidado cómo andar y hablar, y, al bailar, está a punto de volar por los aires. En sus gestos se expresa este hechizo. Del mismo modo que en este momento los animales hablan y de la tierra mana leche y miel, también del hombre irradia un brillo sobrenatural: se siente como un dios, incluso marcha con el arrobo y sublimidad de los dioses que ha visto en sueños; el hombre deja de ser artista, él mismo se convierte en obra de arte; para supremo deleite de la unidad originaria, el poder estético de la naturaleza toda se manifiesta aquí bajo el estremecimiento de esta embriaguez.¹⁸⁴

[...] Si entonces la mitología es lo imaginario, es porque las infinitas tareas no se van a realizar. La mitología nos presenta este estado de infinitas tareas que nos exigen más que realizar. Los dioses pasan su tiempo bebiendo. Al intentar vivir un símbolo, encontramos su sentido. En el origen hay dos grupos de superhombres que luchan por convertirse en dioses. Lo que está en juego en la lucha es la bebida que hace inmortal. Entonces los dioses son inmortales porque beben. Es la transformación del fin natural, la bebida, en una tarea infinita. Si los dioses dejaran de beber, ya no serían inmortales. A lo que encaminan las infinitas tareas es hacia que sólo ellas permiten al hombre lograr fines naturales de una manera que ya no es simplemente directa.¹⁸⁵

Ahora, al reparar al arte como concretización de la afección del espíritu, Deleuze recurre al pensamiento controversial de Taine. En su obra fundamental, *Filosofía del arte*, tiene un argumento con tesis brillantes, pero con desarrollos y conclusiones decepcionantes como el de Plejanov. Este pensador francés del siglo XIX, influenciado en demasía por Hegel, trata de encontrar en el arte una manera de superar la tendencia de la propia dialéctica hegeliana sin salir de la concepción de esencia. El modo de hacerlo es mostrar que desde la Naturaleza existen experiencias y contraexperiencias insuperables que se extienden hasta el arte, tanto en su naturaleza, en su producción, como en la identidad de estas dos en los ideales.

En cuanto al argumento, se parte del análisis de la constitución de las artes.¹⁸⁶ Existen, para el autor, la siguiente división de las artes. Las primeras son las miméticas, requieren mirar a la Naturaleza y en principio son sólo inmanentes, a su vez se dividen en: plásticas (ligadas a las relaciones con la Naturaleza) y literarias (ligadas con las costumbres). Las segundas son las matemáticas, en ellas se perciben directamente las fuerzas, son inmanentes y ontológicas a la vez: música y arquitectura.

184 Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial.*, pp. 25-26.

185 Deleuze, *What is Grounding?*, pp. 14-15. (TA)

186 Cf. Taine, *La naturaleza de la obra de arte*, pp. 15-49.

No concordamos con el criterio utilizado y la descripción general. Es más, parece que Taine presenta el mismo problema de Goethe. Ambos no pueden sintetizar todo el gran bagaje de conocimiento que poseen, por lo que la intención de tener el estado de la planta originaria o el estado general del espíritu queda en conclusiones descriptivas y explicativas. Sin embargo, estar al nivel de la explicación le permite a Taine, a mi parecer, evadir el problema que tiene Hegel al hacer desaparecer sin justificación al “señor absoluto” en cuanto se llega al “saber absoluto”. Por lo que, lo interesante son las tesis que usa para conformar este esquema.

Respecto a las artes miméticas, la tesis correspondiente es que, si es cierto que se fundamentan en la representación, no se estancan en las relaciones físicas y las costumbres actuales. *El arte modifica constantemente dichas relaciones*. Recurre al genio y al don para llegar a la posibilidad de una sensación original que sea el motivo de tal cambio: en estas artes lo interno necesariamente se expone al afuera, marcando la inmanencia. Su conclusión es la subordinación al mero ámbito de las relaciones, al medio.

En relación con las artes matemáticas, la tesis fundamental es que, al evadir la imitación, *existe una percepción y un dinamismo, ambos directos de las fuerzas*. Se argumenta dicha cuestión con la analogía entre el sonido musical y el grito: se tiende a una animalidad que permite explicar la estima hacia el arte en la contemplación (abierta a lo superior) y en la capacidad de hablarle a todos. Su conclusión es que se llegan a expresar estas fuerzas por medio de magnitudes, de relaciones abstractas.

Ambas conclusiones y su problema fundamental es que tienden a dar cuenta no de una síntesis entre Naturaleza (“dominante”) y arte (“dominador”), sino de una analogía que surge en la creación: “La producción del espíritu humano, como las de la Naturaleza viviente, no se explican sino por su medio”¹⁸⁷. Este medio es descrito en una serie de conjuntos subordinados, es una explicación bastante peligrosa y prejuiciosa que consta de autor (individuo), escuela, raza, nación y momento histórico. La identidad entre naturaleza y producción se da en el medio en que se nace.

Ahora, la importancia del medio es que le sirve a Taine¹⁸⁸ para comprobar, a través de una larga descripción, la naturaleza del arte; darle rigor científico a dicha descripción y lle-

187 *Ibid.*, p. 21.

188 *Cf. Ibid.*, pp. 53-97.

gar a una ley. Este es su camino hacia el autoconocimiento sin abandonar la ley negativa. La descripción de Taine surge a partir de la fiesta (música y danza a la vez) para ver como en cada momento histórico sobresale cada una de las artes ya descritas a modo de contraexperiencia del momento anterior.

Esta posibilidad de infinitud de experiencias se debe, según su tesis, a que a la vez *hay un exceso de imaginación y un instinto de exageración que amplifican y llevan hasta el límite la serie de conjuntos subordinados*. La consecuencia es que tanto instituciones como órganos vivientes se hacen y deshacen. Afectan a la Idea, pero su conclusión es que al mismo tiempo se cierra dicha amplificación a otra serie de conjuntos subordinados. Dando así una “temperatura moral” que en realidad siempre es ambivalente: es enfermiza (se constituye en “necesidades”, aptitudes y sentimientos) y es sublime (hay una iniciativa que persiste, lo que mueren son las escuelas). La cuestión pendiente del autor es que no explica por qué es que se vuelve a la música y cómo en la música misma se genera la ampliación sin límite (directa, corporal, sin objeto y con simpatía involuntaria).

El fragmento escogido por Deleuze está en medio de la explicación anterior —que forma parte del primer tomo del texto *Filosofía del arte*— y de su desarrollo a base de una explicación histórica —dentro de la primera mitad del segundo tomo— con su conclusión en los ideales de las artes. Es decir, el fragmento se vuelve el punto medular del libro de Taine, el cual menciona que:

Si alguna vez la correspondencia del arte y de la vida se ha manifestado en rasgos visibles, es en la historia de la escultura griega. Para hacer un hombre de mármol o de bronce, se ha inicialmente hecho el hombre viviente, y la gran escultura se desarrolla en los griegos al mismo tiempo que la institución a través de la cual se desarrolla el cuerpo perfecto [...]. Y en la primera mitad del siglo -VII que ambos aparecen juntos [...]. La práctica de la orquesta y de la gimnasia llegaron ahora a ser las instituciones regulares y completas [...]. La entera vida privada, a través de sus ceremonias, así como a través de sus placeres, contribuía a hacer del hombre, pero en el más bello sentido del término y con la dignidad perfecta, aquello que nosotros llamamos un cantante, un figurante, un modelo y un actor. En Grecia, la práctica de la orquesta interviene en la religión y en la política, durante la paz y durante la guerra, para honrar a los muertos y celebrar a los vencedores [...].¹⁸⁹

189 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §47.

El arte, ya no reparado sólo en la vida instintiva, sino además en la institucional, es el detonador de la vida en común. El ejemplo de la Grecia arcaica, y su cultura sobre el cuerpo, va de la mano con el arte. Deleuze encuentra en este fragmento de Taine la potencia del arte para constituir su propio medio. El modo de existencia de la obra artística modifica las relaciones organizativas y las vuelve otras distintas.

El lugar del arte en la vida en común es propiciar las ceremonias, o ritos inmanentes, que configuran singularidades artísticas; porque aquello que acontece en el arte se extiende en el *re-ligare* y lo político. No niega las necesidades externas, las afirma como en el Zarathustra de Nietzsche: hacer de lo que “Fue” un “así lo quise”.¹⁹⁰ Dejamos de ser mendigos para ser artistas. Este es el primer lugar que tiene la orquesta, de ella deriva la concordancia en la vida “instintiva” entre la necesidad y la libertad, de la historia como paz y guerra. Lo monumental se derriba en la práctica, que del cuerpo se afirma la honra a los muertos y viceversa —no se renuncia al “señor absoluto”. Y continúa el fragmento:

Adivinamos lo suficiente como para comprender aquello que una semejante cultura puede aportar a las que representan el cuerpo humano. Ella forma al hombre en medio del coro; le enseña las actitudes, los gestos, la acción escultórica; lo pone en un grupo que es el bajorrelieve móvil; se emplea enteramente por hacer de él un actor espontáneo que representa el estro y el miedo para su placer, que da espectáculo a sí mismo, que porta la fiereza [altivez], la seriedad, la libertad, la simple dignidad del ciudadano en las evoluciones del figurante y en la mímica del bailarín. La práctica de la orquesta ha dado a la escultura sus poses, sus movimientos, sus drapeados, sus grupos; el friso del Partenón tiene por motivo el desfile de las Panateneas y el Pírrico ha sugerido las esculturas de Figalia y Bodrum.

Con este fragmento se entiende la doble noción que Deleuze, desde los principios de su pensamiento, da a la cultura. La primera es la parcialidad latente en la objetivación de las instituciones, que deriva en subjetividades unidimensionales. La segunda es la superación de esa parcialidad en la formación de singularidades. El hombre que se forma en el coro adquiere aquella educación sensitiva (actitudes, gestos, acciones) u orquestrica que emplea la espontaneidad y la retroalimenta en libertad, en masa crítica, en diferencia.

190 Cf. Nietzsche, *Así Habló Zarathustra*, pp. 93-96.

La consecuencia de este fragmento implica el sustento del ideal que busca Taine¹⁹¹ en el arte, pero —al contrario de Plejanov— inconscientemente destruye su argumentación anterior. La tesis final y más importante es afirmar que *la fiesta, el lugar predilecto del coro, es un acontecimiento que la consciencia no alcanza a abarcar: a la vez poética y animal*. Entra una última relación, más ya no es analogía, sino certeza de la sensación, a saber, la identidad entre el espíritu y la animalidad: *la oblicuidad del pájaro es idéntica al genio*. Al mismo tiempo que el arte afecta a la imaginación y encuentra su justificación en una simpatía crítica y adivinadora, también pone de manifiesto toda la historia en un ambiente propio. Su ideal es el paso de la materia al corazón (*lo infinito*).

El problema de Taine es que incluye en esta historia los prejuicios. Si bien, pretende eliminarlos al agregar un principio director, se le puede adjudicar que él mismo tiene de prejuicio el criterio de la ciencia para encontrar una esencia en los términos de Hegel. Confunde la intención expresa de la serie de conjuntos subordinados con el principio director de la imaginación.

Sin embargo, existe no sólo en la argumentación mostrada en este trabajo acerca de Deleuze, sino en el propio Taine una última derivación que involucra a la música, cuya consecuencia rompe con este carácter diluyente que hemos visto en el arte. Hay una analogía entre las artes miméticas y las matemáticas que deriva del principio director.

Cuando se menciona que existe una música con cuerpo, Taine señala que en general las artes matemáticas no refieren a entes, pero sí que constituyen seres vivientes, como las artes miméticas, *modos de existencia en los que, a saber nuestro, la simpatía está por delante de las circunstancias*. Si llevamos al límite el problema, no existe relación física ni moral en la que constituya un cuerpo de la música y está afecte a una institución; sin embargo, estas artes matemáticas son el fundamento de su descripción. Hay un trayecto desde la orquestrica hacia un constante devenir de todas las artes descritas cuya convergencia de nuevo es la música. Todas las otras artes generan y encuentran un lugar en la institución por algún motivo (causa, interés, valor, beneficio, etc.), excepto la música —tesis que como tal puede ser puesta en duda, ya que la música no es inocente—. Afirmamos que ella queda fuera del conjunto de subordinaciones, fuera de la objetivación de la voluntad y sin renunciar a su

191 Cf. Taine, *La naturaleza de la obra de arte*, pp. 101-152.

expresión como devenir de la Naturaleza —historia afectiva que remite a la Tierra misma, o *Weltalter*, o percepto—, si bien se le puede imponer una intención.

La consecuencia es que el carácter negativo, “el señor absoluto”, de las artes queda al nivel de la explicación causal hacia una convergencia efectual (esencia), este es el final del libro de Taine; pero en los modos de existencia apelamos a que hay una afirmación tal que la convergencia va hacia una animalidad: en la naturaleza de la obra de arte se niega el pensamiento de relaciones por proporcionalidad y se busca los afectos del espíritu; en la producción, encontramos en las obras que nos rodean un ámbito fuera de las costumbres actuales y de las escuelas (existe una salida de las circunstancias por telecomunicación), incluso cuando en un tiempo determinado se imponen ciertas obras; y ambas, naturaleza y producción, encuentran su identidad en la creación. El arte —y de manera notoria la música— es el único artificio que da el salto y sustenta su diferencia de naturaleza. No existe en el lenguaje mejor expresión para este fenómeno, que implican las tesis de Taine, que el de la resonancia, como lo vimos en el capítulo primero.

La resonancia no sólo es entre Naturaleza y espíritu, sino con todos los artificios. Sólo de esta manera existe en el arte la discontinuidad temporal que explica la simultaneidad de imágenes: la actualización de cada uno de los artificios, dentro del habitar (crono-topo) generado por el arte, da con la infinita virtualidad que yace en la Naturaleza. La práctica del coro requiere a la vez el empleo de los modos de existencia de la técnica, que derivan en poses, movimientos particulares de cada arte; también requieren del juego que instaura su propio medio, es decir, como las poses ya puestas en el arte influyen como resistencia de la vida en común, como multiplicidad de imágenes-afecto: del Partenón a las Panateneas, y viceversa, indiscernibles de la misma manera que el “instinto” y la vida en común. La diferencia, la expresión y la repetición dejan de ser, gracias al arte, un problema esencial, es la supremacía de la existencia: se vuelven ya un problema conceptual y de *intuición*.

III.- La naturaleza invisible es el fundamento

En consideración con lo mencionado sobre el arte en el capítulo anterior, la primera parte de este tercer capítulo continúa con la metodología del análisis documental con elementos paratextuales en dos temas. El primero es la divergencia del “instinto” y el segundo es la solidaridad como esa interzona entre animal y hombre necesaria para abordar el concepto de fundamento. La segunda parte del tercer capítulo encara la obra *¿Qué es fundar?* Este manuscrito presenta un obstáculo particular: es un apunte del curso realizado a finales de 1956, tomado por uno de los alumnos de Deleuze. No tiene una edición formal en francés y sólo se cuenta con una edición del libro, a manera digital, en inglés. A diferencia de otros cursos como los de Rousseau, Bergson, o Kant, este texto está incompleto, con muchas lluvias de ideas y argumentos poco centrados. Además, presenta una serie de autores que no suelen salir en algún otro texto de Deleuze como las menciones directas a Bachelard, Aristóteles, Camus, Homero, Parménides, Bacon (el pensador inglés), Kojève, etc. No se quiere presentar una línea de investigación que dictamine qué elementos son “auténticamente” del pensamiento de Deleuze. Pretendemos, al contrario, ampliar dicho texto al grupo completo de obras, manteniendo la metodología general de la tesis: sustentarnos con las operaciones y conceptos ya reparados y en dado caso, olvidarlos para poner al frente otros tantos. Las temáticas particulares son los tipos de preguntas filosóficas y su relación con la paradoja. A diferencia de la investigación sobre la divergencia y la solidaridad, la segunda parte se conforma de varias síntesis y análisis.

Cualquiera que lea este escrito puede determinar que se comete una arbitrariedad metodológica al abordar en un mismo capítulo dos maneras diferentes de proceder, no parece natural, escolástica o clásica de un artículo de investigación, hay una artimaña, un artificio. Mas algún punto de partida, algún fundamento, debemos tener; los textos y el propio autor nos impelen a ello. El fundar es una consecuencia de la resonancia dentro de la analogía del tambor de *Empirismo y subjetividad*; pero también está la referencia a Buytendijk en *Instintos e instituciones*: el ave canta más allá de lo que la teoría puede determinar. Encontramos un acontecimiento, el arte, que tiende y da el salto de concretización de todas sus relaciones hacia la virtualidad que le dio origen, pero dicho acontecimiento no puede ser manifiesto si no existe un acto que busque dar sentido a ese alumbramiento. Entonces surge la necesidad

expresa de la filosofía y los medios para que ella se desarrolle como un artificio. Esta es la intención de nuestro capítulo y su metodología.

III.1 La divergencia en el “instinto”

Ya descrita la convergencia hacia el arte en Deleuze, es menester describir cómo el propio Deleuze incursiona en la animalidad, posibilidad que se abre por la certeza del “instinto” en el arte. A fin de ello veremos como la díada instinto-inteligencia diverge. Afirmamos una solidaridad. Para lograr el cometido, recurrimos a la segunda parte de *Instintos e Instituciones*. En el “instinto”, el instinto se vincula con el carácter ontológico y la inteligencia con la inmanencia (operación de la Idea). Respecto al instinto, el esquema presentado acerca “Del punto de vista del origen” es el siguiente: 1) “El instinto se perfecciona: las pequeñas variaciones”, 2) “El instinto se perfecciona: la adquisición inteligente”, 3) “El instinto es inmediatamente perfecto”, y 4) “El instinto es más o menos perfecto, pero a la manera de que no es ni inteligente, ni completamente inteligible”.

El argumento general será contraponer la teoría acerca del instinto con el “instinto” como tercer intento de generar un bergsonismo. Para ello, el primer punto expone la teoría principal que ha dominado sobre la ciencia y sobre la reflexión del instinto. El fragmento escogido por Deleuze de *El origen de las especies* dice:

Si se puede demostrar que los instintos varían incluso de a poco, no encuentro dificultad alguna para admitir que la selección natural pueda conservar y acumular las variaciones del instinto, en cuanto ellas sean útiles. Tal ha sido, considero, el origen de todos los instintos más complejos y admirables [...]. Por eso, en la naturaleza, como en la conformación física, deberíamos encontrar no propiamente aquellas gradaciones de transición a través de las cuales se ha adquirido cada instinto complejo (gradaciones que se podrían encontrar solamente en los ancestros directos de cada especie), sino algún trazo de estas gradaciones en las líneas de descendencia [...] Entre la perfección extrema de las celdas de la abeja doméstica y la simplicidad de aquellas [celdas] de los abejorros, encontramos las celdas de la *Melipona* doméstica de México [...]. Obviamente, el éxito [suceso] de la especie puede [...] ser del todo independiente de la cantidad de miel que las abejas pueden recoger [...] El hecho de que los instintos no son siempre absolutamente perfectos y son susceptibles a errores; que no se puede demostrar que un instinto haya sido producido por el bien de otros animales, aunque los animales tengan ventaja de los instintos de otros; que el canon de la historia natural, *Natura non facit saltum*, aplicable a los instintos, así como a la estructura corpó-

rea, es claramente explicable sobre la base de la precedente teoría, pero de otro modo es inexplicable [...]¹⁹²

El contexto de este fragmento es afirmar una visión económica de la Naturaleza. La selección natural de Darwin, según Farrington¹⁹³, tiene de fundamento el texto de T. R. Malthus *Ensayo sobre el principio de la población*. La idea principal es que los recursos crecen aritméticamente, a saber, de un factor multiplicativo constante; mientras que la población crece geométricamente, es decir, a partir de un radio exponencial. Por lo que, la economía dentro del pensamiento de Darwin es de escasez continua, que niega el lujo, el exceso.

El argumento general de los instintos obedece a esta ley que tiende hacia las acciones útiles para la especie. Primero Darwin¹⁹⁴ considera, a partir de Cuvier y Fabre, que los instintos están más cercanos a las costumbres, tienen un ritmo determinado y que la variación del instinto, debido a este movimiento errático del ritmo y las costumbres, ha de ser gradual. Luego, apela a que no es una gradación lineal, sino efectual entre diversas especies. Lo cual le permite muchas veces hablar a partir de hipótesis, porque no le interesa un estudio sobre las estructuras dentro de una especie, más bien de sus diferencias. Este punto es de reconocerse, la tendencia de los estudios del instinto anteriores a Darwin señala sólo su estado determinado; él cambia radicalmente la tendencia, aunque evade ciertamente la definición de instinto. Entonces, la diferencia de la estructura dentro de una especie se vuelve dinámica e indeterminable en un primer momento. Después de estar instaurada la importancia de la variación, el pensador inglés apela a que ésta, por medio del instinto, se reduce a los dos polos extremos de la gradación, cuyo acomodo es la utilidad de la especie. La diferencia, me parece, acaba siendo molar.

Él mismo denuncia un posible problema en su teoría. Si es que la selección natural tiene variación en una constante reducción a los extremos, ¿cómo pueden darse los casos intermedios? Y nosotros podríamos preguntar, ¿cómo esto no se extiende a la efectualidad inter-especie que él mismo planteó? La conclusión del autor, muy decepcionante, es que el instinto se encarga de la gradación hacia la diferencia mayor y hasta la diferencia imperceptible sólo a nivel intra-especie. No podemos decir que una especie se beneficia del instinto

192 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §48. (TA)

193 Cf. Benjamin Farrington, *El evolucionismo*, pp. 45-51.

194 Cf. Darwin, *El origen de las especies. II*, pp. 7-48.

de otra. La efectualidad entre diversas especies sólo enuncia la ley económica de la selección natural, mas no permite determinar las estructuras del conjunto de la Naturaleza, sólo podemos inferir las relaciones vivas entre la operación instintiva y la estructura de una especie.

El sentido es contraponer este fragmento tan controversial a los siguientes respecto del instinto: 1) mostrar la necesidad de partir de las pequeñas variaciones, de las diferencias imperceptibles; 2) la observación de las variaciones brota de los efectos, no de un análisis lineal, sino del conjunto mismo que permite las multiplicidades; y 3) reparar que el problema de la observación desarrollado con base en la utilidad lleva a la consideración del error. Sobre el primer punto está el paralelismo que Darwin encuentra entre el cuerpo y los instintos, y que tomamos con ciertas precauciones. Resalta la exagerada interpretación lineal del devenir de las especies. Si los cuerpos y los instintos son paralelos, es en el sentido de que ambos parten y se influyen por pequeñas variaciones, a veces imperceptibles.

Ahora, este paralelismo es tomado de la observación de un todo que deriva en multiplicidades. El ejemplo de la abeja, el abejorro y la Melipona muestra una tendencia hacia la gradación, aspecto que no se considera el adecuado, ya que enfocarnos en la diferencia de grado, es negar la diferencia de naturaleza. La efectualidad, es decir, la observación de la construcción de los cuerpos como del propio espacio, por parte de los instintos de los tres tipos de abejas, se da al revirar no una linealidad, sino una colateralidad que no se cierra en una abeja o al conjunto de abejas, más bien abarca la vida misma. Por ello es que la distinción que se puede hacer sobre el beneficio de los instintos para los mismos o para los otros siempre caen en contradicciones.

Y finalmente, tenemos que el motivo de la exposición del fragmento de Darwin es mostrar la perfectibilidad del instinto a partir de las diferencias. Con ello, más allá del error de la observación de Darwin sobre la utilidad como fundamento de la selección natural —cuya falacia es la de la ventana rota—, se reconsidera el término perfecto, ya no a modo de esencia definida por atributos organizados e individuales, más bien se habla de perfectibilidad del todo divergente en los modos de existencia (historia natural) y convergente en el reflujó de apariencias (organismo foco deviniendo otro). Estos dos aspectos, como veremos, son parte del problema filosófico de Deleuze. Que la naturaleza no haga saltos, no

implica la negación de abruptos, de la espontaneidad, sino que niega los ejes cualitativos-subjetivos que añadimos a la observación de los saltos.

El segundo punto, sobre la “adquisición inteligente”, Deleuze recurre a Romanes, mencionando que:

Mas los instintos nacen necesariamente de uno o de otro de estos dos modos originarios, selección natural o *défaillance* de la inteligencia. Puede haber cooperación de los dos modos: por una parte, las tendencias hereditarias o actos habituales que, siendo útiles sin ser nunca inteligentes, fueron fijados originariamente por la selección natural y pueden abastecer materia a perfeccionamientos ulteriores o ser puestos a mejor provecho por la inteligencia; inversamente, las adaptaciones debidas originariamente a la *défaillance* de la inteligencia pueden ser sensiblemente perfeccionados o puestos a mejor provecho por la selección natural [...]. La mejor prueba de las extremas modificaciones que pueden sufrir los instintos mediante la influencia combinada de la inteligencia y de la selección es aquella que proporciona la domesticación.¹⁹⁵

El contexto de la cita es la distinción de dos tipos de instintos por parte de Romanes. El primario proviene directamente de la selección natural, son hábitos sin inteligencia, por una fijación que no tiene finalidad, pero sí una utilidad como la incubación. El origen del secundario está en la adaptación, son los hábitos de la inteligencia que se automatizan por la repetición práctica. Lo interesante es que ambos no son originarios sin estar los dos a la vez.

Sin embargo, este punto no es lo principal a resaltar. Sobre el perfeccionamiento del instinto, lo que el comentario agrega de valor son las adquisiciones inteligentes. Aunque Romanes está fuertemente influenciado por Darwin, busca contestar las preguntas que este último dejó pendientes. La cuestión que aparece en estos momentos, y que estudiosos de Darwin posteriores *e.g.* Farrington le reclaman, es cómo acontece la vida vista desde la inteligencia y qué lugar sustenta respecto al instinto.

Yo creo que tiene que ver con la relación entre adquisición discontinua de la inteligencia dada por la síntesis de tiempo que es el hábito. La traducción italiana de *Instintos e istituzioni* dejó sin traducir la palabra *défaillance*. Me parece que su sentido es el siguiente: podríamos bien traducir dicha palabra como fallo y entender que existe un fallo de la inteligencia, de igual manera que en la relación entre la memoria y el olvido cual *défaillance de*

195 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §49. (TA)

mémoire; pero sólo pensar de esta manera afirma la observación lineal sobre la memoria y la inteligencia, como si fueran una continuidad homogénea en las cuales hay pérdidas aceptables; sin embargo, *défaillance* también refiere al movimiento del eclipse, en este caso para remontar el movimiento repetitivo pero diferente de la inteligencia con respecto al instinto: el eclipse del pensamiento.

La adquisición inteligente es un constante vaivén fragmentario, sin dejar de ser un todo en sí mismo. La observación de Romanes es que tanto instinto primario y secundario son complementarios: hay una necesidad de ver a los dos a la vez. Cuando acontece el instinto primario por la fijación, no se queda determinado. Hay un resto que puede pasar a instintos ulteriores o volverse condición y agrandar aquel déficit que representa la inteligencia. Y de igual manera la inteligencia se vuelve la condición del instinto. Si bien la idea es mostrar una indiferencia en medio de la inteligencia y el instinto, no quiere decir que no exista la divergencia entre ambos. Por todo esto, Fadini, uno de los encargados de la edición italiana de *Instintos e instituciones*, menciona a ese instinto cual urgencia animal de la inteligencia dada en una institución (artificio); incluso creo que podemos pensarla en el devenir animal como lo propone el editor; que en este libro Deleuze lo va a relacionar con la domesticación y el zoológico. Parece que la convergencia y la divergencia se entremezclan.

Respecto a la inmediatez de la perfección en el instinto, Deleuze se apoya de Fabre. Este autor será la conexión con el tercer intento de llevar la reflexión hacia un bergsonismo. El comentario vira hacia una atemporalidad del “instinto” que es un todo perfecto cuando acontece:

En la *ψυχή* del insecto, es necesario distinguir dos esferas muy diferentes. Una es el instinto propiamente dicho, el impulso inconsciente que preside a cuanto más maravilloso animal que cumple en su actividad. Donde la experiencia y la imitación no pueden decir absolutamente nada, el instinto impone su ley inflexible [...]. Esta actitud es perfecta en su género desde el inicio, de otro modo la descendencia sería imposible. El tiempo no le suma ni le quita nada. Ella era tal para una determinada especie, tal es hoy y tal quedará, carácter zoológico, quizás el más fijo de todos.¹⁹⁶

196 *Ibid.*, §50. (TA)

Este es de los pocos fragmentos en que se menciona al “instinto” como inconsciente. El responder a los órganos del cuerpo es algo que escapa de cualquier síntesis temporal, lo desborda, siendo origen y límite de las mismas síntesis temporales y de nuestra propia intuición. En este sentido es que es perfecta: el inconsciente es un todo que virtualmente contiene todas sus determinaciones, por ello es nombrada ley. Entonces, la verdadera tensión se presenta entre el “instinto” como fragmento y como totalidad, debido a que no existe como tal instinto puro, de la misma manera que no existen ideas puras; sin que ello niegue la atemporalidad y totalidad del “instinto” y la Idea. El “instinto”, en su multiplicidad, es uno y el mismo, eso es el inconsciente. Lo que deja ver este fragmento es que el ejemplo a seguir está en el zoológico.

Me parece que Deleuze abandonará la determinación de especie en cuanto al instinto, dejando el cuestionamiento de cómo en el zoológico se efectúan las potencias y las operaciones de la Idea. Para ello se continúa con el fragmento de Fabre en el que existe esa relación con la Idea de la misma manera que lo encontramos en el ámbito convergente de la libertad:

Mas, con su rígida ciencia privada de consciencia, el puro instinto, si estuviese solo, dejaría al animal desarmado en el perpetuo conflicto de las circunstancias. Dos momentos, dentro de la duración, no son idénticos: si el fondo persiste como lo mismo [resto], los accesorios cambian; el imprevisto surge por todas partes. En esta tensión confusa, una guía es necesaria para buscar, aceptar, refutar, escoger, preferir esto, no hacer caso a aquello, valorar aquello que en ocasiones se puede ofrecer como utilizable. Esta guía el instinto la posee ciertamente, incluso a un nivel muy evidente. Es la segunda esfera de la *ψυχή*, allá donde ello es consciente y perfectible gracias a la experiencia. No osando llamar esta actitud rudimental inteligencia, título más elevado para ella, la llamaré discernimiento.¹⁹⁷

A lo que en primera la humanidad ha llamado instinto, aquella necesidad de respuesta inmediata, siempre deja una marca en la *ψυχή*. Las circunstancias son un conflicto perpetuo, ya que representan la persistencia de una identidad paradójica del instinto. Mientras que, en el texto de Fabre *Recuerdos entomológicos*, se habla en términos de duración. Bergson fue el primero que observó esto en Fabre al tomar sus ejemplos para sustentar que el “instinto”

197 *Idem.* (TA)

procede de modo orgánico.¹⁹⁸ Por eso es importante el concepto de imprevisto como la coincidencia de ambos acontecimientos. El autor habla de la necesidad de las abejas, siempre preservarse a sí mismas como vida, pero los modos en que aquello acontezca es lo que varía al mismo tiempo que se vuelve la expresión general de la vida.

Aquella expresión acontece en un organismo foco en forma de sensibilidad confusa y a la vez cierta, es decir, el mundo como representación. El instinto es la consecuencia del “instinto”, es decir, el devenir de las sensaciones en la imaginación cuya marca es la capacidad de discernir. El discernimiento, en el caso de Fabre, está relacionado con la espontaneidad que cada organismo foco tiene para expresar la vida. En el caso de las abejas es la variedad arquitectónica de las celdas. Por lo que se está apostando en el “instinto” aquella tensión superficial surgente de todo lo que fluye, la consciencia, remarcando constantemente que esta última surge de una acción: no es esencia. Nunca se mencionará un sujeto respecto a la Idea, tampoco un hecho particular, sino un acontecimiento que en la observación se verá como un abrupto que responde al imprevisto. El abrupto es la parte final del comentario de Fabre el cual menciona que:

Los recursos del animal nos presentan la elasticidad dentro de estrechos límites. Lo que su actividad nos enseña en un momento dado no es siempre la medida de su *savoir-faire*. Hay en ello los medios latentes, dejados a reserva para ciertos casos. Largas generaciones pueden sucederse sin utilizarlos; pero basta que una circunstancia lo exija, que bruscamente tales medios exploten, libres de pruebas preliminares, en el mismo modo en el que dispara, independientemente de los resplandores preliminares, la chispa virtualmente contenida en la piedra.¹⁹⁹

Es importante que la convergencia tanto de la realidad externa, como de la marca impregnada que llamamos consciencia, se ve en una correspondencia compleja, como un coeficiente, una virtualidad latente debido a los modos mismos que divergen. La condición del organismo foco es siempre estar limitado; pero lo que sucede en la “industria” animal, en palabras de Fabre, es desbordar ese límite real por otro modo real más amplio, el artificio. Si bien coincide el artificio con la capacidad de hacer, no podemos tomar como medida dicha capacidad.

198 Cf. Bergson, *La evolución creadora*, pp. 152-162.

199 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §50. (TA)

De la misma forma que la piedra tiene virtualmente la chispa, en el organismo foco hay virtualidades. Las circunstancias disparan aquello que está virtualmente. Sensación como explosión reúne a la circunstancia con el artificio, con el “instinto”, de forma brusca y espontánea. En sentido amplio, y guiándonos con el titulado de Deleuze al respecto, es una inmediatez perfecta. No existe un antecedente o un precedente, acontece en sí y para sí mismo. No es derivado de la consciencia, ni es posible que enteramente sea inteligible, que en palabras de Bergson nos lleva a una crítica de la uniformidad teórica de la diferencia en el instinto:

Confrontamos en efecto entre las diversas formas del mismo instinto en diversas especies de himenópteros. La impresión que de ello derivamos no es siempre aquella que nos daría una complejidad creciente, obtenida mediante los elementos que se superponen sucesivamente los unos a los otros, o una serie ascendente de dispositivos distribuidos, por así decir, a lo largo de una escala. Somos, por lo tanto, llevados a pensar, al menos en muchos casos, en una circunferencia, para los diversos puntos de la cual habrían partido aquellas diferentes variaciones que están orientadas todas hacia el mismo centro y apuntan todas en la misma dirección [...] ²⁰⁰

El desarrollo de Deleuze sobre los fragmentos de Darwin, Romanes y Fabre, llevan a una composición particular de esta sección de *La evolución creadora*. Todos los conceptos referidos, como la fijación, la selección natural, la duración, etc., están presentes en el contexto del libro ya mencionado. Lo que aporta Deleuze a este ordenamiento es la facilidad para distinguir cómo la ciencia trabaja y cuál es la crítica de Bergson al respecto. Tenemos que la observación que superpone y coloca grados es la ciencia. Como en una yuxtaposición, los efectos del instinto son reducidos, simplificados, coartados del objeto mismo y puestos en el marco de la inteligencia.

Bergson y Deleuze apelan a que, si bien los trabajos científicos sobre el instinto terminan subordinados a la inteligencia, dichos trabajos parten de la contemplación que apela necesariamente a una sensación. Hay menester de leer la segunda sección de *Recuerdos entomológicos* de Fabre o la *Autobiografía* de Darwin para darse cuenta de esto. Es una muestra de cómo aquel inconsciente lleva hacia una irregularidad, hacia una heterogeneidad del pensamiento. Y al estar enfrente de la diferencia de la Naturaleza, apelamos a que la heterogénesis del pensamiento coincide y es sobrepasada por dicha diferencia. En ese sen-

200 *Ibid.*, §51. (TA)

tido, es imposible enmarcar al pensamiento mismo en la inteligencia. ¿Qué parte del pensar coincide con la sensibilidad? Ya vimos que la imaginación es ese lugar, la pregunta que queda es, ¿qué nombre podemos darle a este pensamiento que se niega a salir de la misma tensión entre inteligencia e instinto, a la vez que critica todo desarrollo que olvide al instinto? Este pensamiento sensitivo es la filosofía. Luego el comentario continúa diciendo que el movimiento que dio a luz a la ciencia también invita a la filosofía, ya no hablamos de uniformidad, sino de univocidad (las probabilidades que vimos con Hume y Bachelard) que nunca determina las divergencias:

Admito que la ciencia obedece, en tal modo [escala en grados], en su quehacer. En ausencia de un análisis real del objeto, ella nos dará una traducción de este objeto en términos de inteligencia. ¿Mas cómo no observar que la ciencia misma invita a la filosofía a considerar las cosas bajo una perspectiva diversa? Uno de los resultados más evidentes de la biología ha sido aquel de demostrar que la evolución se ha realizado sobre líneas divergentes. En la extremidad de dos de estas líneas —las dos principales— nosotros encontramos precisamente la inteligencia y el instinto, en su forma casi pura.²⁰¹

El contexto del fragmento es la reducción del instinto a grados por parte de la teoría de la selección natural en términos de reflejo compuesto, ya sea por hábito o por fijación. El pensamiento recto, que sólo trata de dilucidar lo que es vida en el marco de los hechos de consciencia, nunca llega a esclarecer el carácter originario del “instinto”. Es necesario recordar lo que Deleuze rescata de Hume sobre el problema filosófico como complemento a lo ya dicho. La filosofía es una crítica al hecho de consciencia. El problema del *quid facti* es centrarse en él. Sin embargo, este último nos lleva a pensar en la diversidad que le dio origen. Ese es el ejercicio de la filosofía.

Ahora, la ciencia no es un caso perdido, incluso la moderna. Sabemos que en Bergson existe una fuerte crítica al pensamiento moderno con la analogía del cinematógrafo: es una construcción del desastre que implica el hecho de consciencia y nos lleva a una insensibilidad latente sobre la vida. Aun así, podemos encontrar que la ciencia invita a pensar de modo diferente a lo que ella misma plantea.

Lo que le precede a este fragmento es una nueva definición de inteligencia en términos de capacidad para construir relaciones espaciales, acompañado del cuestionamiento sobre si

201 *Idem.*

el instinto debe traducirse en términos de consciencia. El carácter efectual del que partimos con la observación de Darwin, nos muestra una tensión entre instinto e inteligencia. Mas la invitación de la ciencia a la filosofía es pensar al instinto en su carácter originario como causa profunda, fuera del proceso cognitivo de la inteligencia, pero visto efectualmente en este último. La vida en estos términos se aleja de la representación y se vuelve vivida tanto dentro como fuera del organismo foco. Esta concordancia Bergson la nombra *simpatía divinadora* que escapa del cinematógrafo.

La segunda divergencia, que es la inteligencia, Deleuze la diferencia como funcionamiento, pero lo tomaré a partir de lo ya expuesto en este capítulo como la operación de la Idea, de acuerdo al siguiente esquema: 1) “Ser inteligente es tener instinto”; 2) “Los elementos del comportamiento inteligente se encuentran en los elementos del instinto”; 3) “Ser inteligente es tener razón”; y 4) “Los principios del comportamiento voluntario e inteligente se encuentran en la existencia de un ambiente instituido”.

Para explicar el primer punto, se incluye el pensamiento de Comte:

La palabra *instinto* no tiene, en sí misma, otra acepción fundamental que el de designar cada impulso espontáneo hacia una dirección determinada, independientemente de cualquier influencia extraña; en este sentido primitivo tal término se aplica evidentemente a la actividad propia de una facultad cualquiera, sea ella intelectual o afectiva; no contrasta ahora para nada con la palabra *inteligencia*, así como se puede ver frecuentemente cuando se habla de aquellos que, sin alguna educación, manifiestan un talento pronunciado para la música, para la pintura, para las matemáticas, etc.²⁰²

El punto de vista a resaltar de la inteligencia respecto al “instinto” es un funcionamiento que continúe aquello que yace en la Naturaleza misma. Recordando que el “instinto” es un abrupto perfecto, tenemos que la inteligencia es su expresión en la consciencia. Por lo que no podemos discernir en la inteligencia aquel afecto que le dio origen. El músico, el pintor y el matemático, como organismos foco, tienen virtualmente aquella espontaneidad y sensibilidad que radica en la diferencia de naturaleza. Comte continua este fragmento apelando a la inteligencia como la capacidad común, una interzona de la vida animal y la vida humana.

202 *Ibid.*, §52. (TA)

Para que esta zona acontezca, se necesita de la expresión de la música, de la pintura y de la matemática. Todas ellas se reúnen como complicación efectiva del organismo foco, o función que puede modificar el entorno. Entre la virtualidad y la actualidad, la inteligencia hace sensible aquella expresión —independientemente de las circunstancias, *e.g.* la educación— y presenta a la vida en común su fundamento de manera divergente. Esta exigencia paradójica de la sensación en la vida instintiva, para Comte y que Deleuze pone a discutir sobre la observación de la inteligencia, es precedida por la razón en su aspecto práctico, recordando que no es exclusivamente el saber-hacer, sino la participación del organismo foco en el conglomerado de la operación de la Idea. En esta perspectiva es que, a partir de Hertz, se reparan cómo los elementos que constituyen la participación divergente del organismo foco tiene de fundamento al “instinto”:

Que los actos instintivos de los Insectos no puedan ser completamente privados de libertad o rígidos es lo que resulta necesariamente del hecho de que poseen un condicionamiento múltiple. El animal debe encontrar un acuerdo entre las exigencias provenientes de partes diversas y que, de manera constante, ya en las circunstancias naturales, se contradicen. Por una parte, cada acción debería corresponder al estado de desarrollo actual o a la edad del animal; por el otro, cada acción es miembro de un proceso total preformado fisiológicamente; en tercer lugar, cada miembro de la acción debe responder a la situación percibida en la cual el animal se encuentra al momento mismo.²⁰³

Deleuze parte de la idea de que los principios del comportamiento del organismo foco se encuentran en los elementos del “instinto”. El “instinto” mismo, cual diferencia natural, converge en el organismo como libertad. El organismo propio está sujeto efectualmente a las condiciones múltiples de la naturaleza. En respuesta a ello, dicho organismo encuentra un acuerdo en común a todos estos elementos que en sí son paradójicos para afirmar la vida. Es decir, los principios en que el organismo funda su actuar es a partir de la concordancia entre los elementos “instintivos” de la inteligencia y los elementos de la producción natural. El pensamiento de Hertz tiende a la influencia del problema temporal y cognitivo de la *Gestalt* de Kœhler. Sus tres elementos primordiales son: 1) toda acción tiene correspondencia al estado actual del organismo foco; 2) a la vez toda acción es miembro de un proceso total que yace de manera virtual; y 3) el flujo de percepciones es el detonador de

203 *Ibid.*, §53. (TA)

cada elemento de la acción. Tomando en consideración lo dicho, la función legítima de la inteligencia en su divergencia particular es tener razón: discernir para la libertad, sin dejar de responder a los órganos del cuerpo como un eterno indiscernible, esto es, llegar a la intuición.

El tercer aspecto sobre la inteligencia busca el lugar de la razón como divergencia menesterosa. Ya vimos la catástrofe que la asociación y el hábito a modo de reglas de la razón generan, ahora corresponde señalar el carácter crítico de la razón en la inteligencia y más importante cómo sus reglas, en consonancia con Proust, generan mundos posibles. Este argumento se desarrollará en mayor medida dentro de la tensión animal-humano; sin embargo, el fundamento es otro. Para ello, Deleuze se apoya de Leibniz con el siguiente fragmento bastante polémico, en consideración al planteamiento base de que la divergencia de la díada instinto-inteligencia es la interzona entre el ser humano y la animalidad:

No se considera nunca bastante en efecto que el mundo cambia y que los hombres llegan a ser más hábiles, encontrando miles de nuevas direcciones: mientras los ciervos o las liebres de nuestro tiempo no llegan a ser más astutas que aquellos del pasado. Las [consecuencias] de las bestias no son más que una sombra del razonamiento, equivale a decir que no son más que un coligamiento de la imaginación o un pasaje de una imagen a otra [...]. Sólo la razón es capaz de establecer reglas seguras y suplir, mediante excepciones, lo que falta a aquellas que tales no son; ella puede encontrar ciertas infinitas relaciones en la fuerza de las consecuencias necesarias [...].²⁰⁴

Lo que antecede a estos fragmentos es la crítica de Leibniz²⁰⁵ al empirismo dentro de *Los nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, en específico al de Locke, desde las proposiciones necesarias. En contra de la transparencia en la mente por parte de la consciencia, Leibniz remarca el esfuerzo de pensar las relaciones. Este aspecto nos interesa. Más allá de lo que da el hecho de consciencia o la sensibilidad pasiva, la razón encuentra la diferencia en términos de relaciones, porque dicha razón surgió necesariamente de un devenir.

Deleuze menciona que tener inteligencia es tener, además de instinto, razón. La consideración de que el mundo cambia proviene del carácter práctico de la razón. En contra de la síntesis del tiempo por el hábito, el aprendizaje, o el diálogo —la postura de Locke—, se apela a que podemos expresar, según lo precedente a este fragmento, las actividades imper-

204 *Ibid.*, §54; Cf. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, pp. 42-43. (TA)

205 Cf. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, pp. 39-42.

ceptibles: el animal las vive, el hombre las puede pensar; pero en la interzona que va desarrollando Deleuze en *Instintos e instituciones*, el humano no es ni uno, ni lo otro, vivimos y pensamos a la vez.

Es polémico el fragmento porque señala sólo un polo, recordando que la crítica al empirismo de Locke es que, en la apelación a la Idea como consecuencia de la sensación, existe una reducción de esta última al sentimiento, mientras que la imaginación también se reduce a la facultad del entendimiento; esto es, no se considera lo imperceptible. No se niega que la imaginación deviene entendimiento, el propio Deleuze parte de ello en *Empirismo y subjetividad*. Sin embargo, es necesario sacar del centro a la razón, dejar de pensar la dinámica de la operación de la Idea como percepción o aprendizaje, y apuntar, por medio de la operación inmanente, hacia al fondo oscuro (la mona de la monada) que representa el pedazo de mármol con vetas que Leibniz llega a mencionar seguido de este fragmento. Lo irregular del mundo va en paralelo con lo irregular de la consciencia. Las vetas estriadas se alisan al momento en que la razón es capaz de expresar la fuerza detrás de “las consecuencias naturales”: esta es la necesidad de la razón. Si logra contener las quimeras que crea y deja de simplificar la vida en términos del individuo como ser, la razón puede alisar el pedazo de mármol y hacerlo vivible en su multiplicidad. Así que, cuando mencionamos la divergencia del instinto como la heterotopía del organismo foco, así debemos de plantear la inteligencia, que en términos de los antiguos filósofos es la multiplicidad del alma por el pensar mismo.

Por último, el fragmento que Deleuze usa de Blondel respecto al ambiente instituido para dar cuenta de que las expresiones de la inteligencia sólo resuenan en la vida en común:

La idea de que su actividad no se ejercita únicamente sobre el plano de la materia, sino que exista para ella también un plano distinto que no es una simple duplicación del primero, ocupa un puesto capital en numerosas especulaciones religiosas, filosóficas y positivas, cuyo desacuerdo sobre tantos puntos esenciales sólo vuelve más desconcertante el entendimiento sobre aquello mencionado [...]. Las tres expresiones, como tres sistemas, se ponen de acuerdo para reconocer que la animalidad no es suficiente para definirlo, que a lado de la vida y el orden material existen para él otra vida y un otro orden, y que su actividad, si queda sujeta, no se ordena siguiendo exclusivamente las leyes que dirigen el mundo físico [...]. Es evidente que el hombre, en el mismo caso [estar amenazado por un palo como un animal], no tiene sólo el peligro de huir o combatir: él debe salvar la cara [cuidar las apariencias], satisfacer su divinidad. La humanidad, la actividad propiamente huma-

na [...] existe sólo en la medida en que los mandamientos, cuyo carácter común —cualquiera que sea su origen— es el de dominar al individuo, se pone entre la necesidad de la vida, la exigencia de la materia y las reacciones del organismo.²⁰⁶

Deleuze comienza este fragmento mencionando que “los principios del comportamiento voluntario e inteligente se encuentran en la existencia de un ambiente instituido”. Hay que poner atención a que, en ningún momento de la exposición de la observación de la inteligencia, posterior al análisis del artificio, había mencionado el comportamiento voluntario.

El primer aspecto por resaltar es que el devenir característico del humano va en una tensión entre el plano de la materia y el ámbito social. Donde este último es lo instituido como orden de la actividad que no sigue las leyes del mundo físico de manera exclusiva: alienta a formas comunes de pensar y sentir; a la vez que fundamenta los principios de comportamiento, crea subjetividades. Se supondría una vida interior privada y una vida pública mediada por el Estado. Es cierto, los mandamientos del Estado se interponen sobre las necesidades de la vida y las del organismo foco, por eso en la vida privada y cerrada se apela a este carácter volitivo que existe en la razón. Surge el individuo como sujeto de los pensamientos que no le son propios —se denuncian las taras mentales en la sociedad que tanto le interesan a Kant y que Deleuze²⁰⁷ rastrea desde Rousseau.

Mas el segundo aspecto a rescatar es la inteligencia, recordando que ésta surge del sentido común estético. La inteligencia se da en lo político: un vaivén que rompe con la dicotomía entre vida pública y privada. Aquí la dominación del individuo no va en la oposición ciudadano-Estado; más bien, es dominar estas quimeras y simplificaciones de la vida que el individuo puede llegar a realizar. Deleuze²⁰⁸ expresa de mejor manera esta concepción en su curso sobre Rousseau. La pregunta final de sus apuntes es, ¿cuál es la diferencia en el pensamiento de Rousseau entre decreto y ley civil? El decreto sólo es actual —el gobernar en acto— y se enajena de la virtualidad de lo inmanente. Aquí la generalización es un ejercicio de adición parcial tanto de las personas siendo constituciones materiales, como de sus voluntades particulares, es decir, a lo meramente concreto. La ley civil rousseauiana, en cambio, parte de una abstracción para ir a la virtualidad y eludir su parcialidad. Sin embargo, cuando apelamos a la abstracción, queremos señalar que se abstrae de lo meramente

206 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §55. (TA)

207 Cf. Deleuze, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, p. 46.

208 Cf. Deleuze, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, pp. 64-66.

actual: nos alejamos de la circunstancia para acercarnos a los cuerpos. La relación de esta ley es entre el acto de soberanía y la voluntad general: la primera es la vida cuyo don es la sensibilidad; y la segunda es el movimiento propio de esta vida que impele a la sinergia. La ley civil dentro de la sociedad tiene un carácter formal porque sí determina las formas de gobierno; pero también es material, a saber, dada en la situación. El argumento principal es que lo que nos salva de la parcialidad —que Deleuze denuncia desde Hume cuyo foco es la demencia— son las cosas, la inmanencia. Por ello, es importante la inteligencia: es la concretización desde el organismo foco de la operación de la Idea, es el abismo entre lo formal y lo material —que en términos de la filosofía alemana es el entredós de lo ideal y lo real. El acto que se repara es la trasposición desde el plano psicológico hacia lo social. Libertad e igualdad no son concretos, se concretizan. Deleuze se enfoca, dada la naturaleza de los textos de Rousseau sólo con el entendimiento y las circunstancias; pero de fondo —con el recorrido que hemos realizado— están la inteligencia y la situación: el flujo de apariencias y el devenir se encuentran en instantes singulares.

Así que la paradoja va entre la creación de subjetividades (institución objeto) y la vida en común como ese espacio medio (institución artificio). Ahora la movilización de la tensión está en el carácter medial de ese entre de los fundamentos comunes y la vida. En ambos aspectos existen la libertad y la necesidad en tanto se afirmen y devengan el uno con el otro. Por eso ha sido importante el pensar respecto al humano y lo animal, porque la interzona entre estos afecta directamente al ámbito social y por ende al del pensamiento. Este fragmento da pauta a la primera parte del desarrollo de la interzona animal-humano.

III.2 Lo animal: el espacio para la solidaridad

Siguiendo el orden de exposición que Deleuze plantea, se pasará a una genealogía de los valores con el carácter artificial que representa el zoológico, cuyo fundamento es la crítica hacia la domesticación. Esta revisión genealógica permite que pensemos y cuestionemos lo ya puesto, que tengamos que fundamentarlo en términos del origen. De nueva cuenta, regresamos al curso sobre Rousseau para ejemplificarlo, conectar lo ya dicho sobre la historia desde Hume y vislumbrar el camino general del subcapítulo. Deleuze²⁰⁹ selecciona cuatro

209 Cf. Deleuze, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, pp. 24-31.

estadios del “alma bella” a partir del planteamiento ontológico de *La nueva Eloísa*: la bondad original, la bondad natural, la virtud y la sabiduría. En conjunto no representan una progresión que tienda hacia una teleología; al contrario, cada estadio plantea un regreso de lo actual a lo virtual en sus condiciones particulares. Así que, lo que señala la física del hombre son los instantes de los afectos. Primero, se enfoca en la multiplicidad de almas que engendran nuevas relaciones abiertas sólo a la situación. Luego, brota una lucha directa, dadas por el choque de fuerzas en estas relaciones. Después, en su complicación, la lucha se vuelve indirecta, se exageran las condiciones del organismo foco a un punto que nos enfocamos solamente en sus facultades y su dependencia a las cosas. Y finalmente, está la restitución del vacío del que salió la multiplicidad de las almas por medio de la afirmación de Rousseau “estoy por entero donde estoy” —en consonancia con el *Zarathustra* de Nietzsche dentro del fragmento “De la redención”—: a la vez ensoñación y cambio material en las situaciones. Lo interesante es que Deleuze encuentra estos estadios en el contacto con lo animal. Para realizar dicho argumento, separamos en tres ámbitos la explicación de la interzona ya dicha: primero señalará lo que es el animal para el humano; luego, lo que es el humano para el animal; y, por último, el encuentro de ambos en la vida en común.

El esquema del primer punto es el siguiente: 1) “El zoológico como institución: ley de los cuatro estados”; 2) “La domesticación”; 3) “El animal como materia prima”; y 4) “Los animales nocivos/venenosos son también domésticos”. Respecto al primer fragmento, a partir de Lacépède tenemos una vuelta a la historia, esta física del hombre que nos da la posibilidad de una ciencia que manifiesta y critica el desastre:

La historia nos muestra que todos los pueblos que han superado los primeros jardines de la civilización realizan zoológicos elevados en torno a las moradas de los poderosos que os dirigen. La necesidad los ha formado. El orgullo los ha extendido. [...] Entonces un zoológico general se encuentra, por así decirlo, establecido de manera seguida por la necesidad del cazador guerrero, por el orgullo del dominador, por la curiosidad del científico y por la dedicación del ciudadano.²¹⁰

Deleuze comienza el desarrollo exclusivo de la interzona entre animal y hombre, encontrando una genealogía de valores en la historia de su encuentro, sólo que esta primera vista es desde lo humano. El zoológico es el ejemplo de cómo la institución interviene en el as-

210 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §56. (TA)

pecto animal, lo integra y modifica, a la vez que cambia al pueblo, a su inteligencia y a sus comportamientos volitivos. El texto establece cuatro instituciones, con sus respectivos valores y con una colección de animales que reflejan el carácter del artificio creado. La guerra es una institución que surge de la necesidad, en el que la inteligencia vuelca sobre el mundo animal. El cazador guerrero cual figura refleja es capaz de vincular a los animales a modo de auxiliares en la fundamentación de valores. En este sentido surge el zoológico como el creador de la figura de la bestia, artificio que denota la potencia de la vida en común.

La segunda institución es la nación. En ésta su valor primordial es el honor. Existen, hacia este último, conmemoraciones: son una banalidad de la necesidad que le antecedió, su reflejo es la potencia de las armas como dominación de la vida. Aquí los animales ya no se vinculan por su ayuda a las guerras, sino que el zoológico se hace de fieras salvajes que en otros tiempos eran indomables. El animal se vuelve el artificio de la independencia de las naciones, cuya figura correspondiente en la institución es la del gobernante.

La tercera institución nos da como valor principal la curiosidad. La figura paralela al animal es la del científico que surge debido a la libertad en la imaginación. Aunque siempre en grado crítico porque dicha libertad se puede volver banal por el ejercicio de la fuerza. Para Lacépède es el instante en que se devienen las grandes acciones humanas. Por eso, los zoológicos estaban repletos de animales raros.

La última institución son las ciudades. La figura central ya no son los animales encerrados para la observación, sino los que son expuestos a trabajos. Pero en respuesta al rancio valor de la dedicación, que brota del zoológico como lugar del rebaño y trabajadores del campo, surge el arte. El ciudadano representa una respuesta de aquello que acontece en el zoológico, aquella subyugación del animal transforma a la institución, resaltando a la vez el arte y la industria.

En todos estos ejemplos, se puede observar un devenir del hombre hacia el animal. Tan es así que aquello que acontece en el animal, también acontece en el humano. A diferencia de ejemplos posteriores de Deleuze, como el del masoquista que deviene caballo, me parece que se impela a un devenir comunitario. No es un Yo o un Otro que se encuentran y confrontan, es un devenir plural, un nosotros.

Si ponemos atención, el punto en que la relación del animal y el humano trastoca los modos de existencia es en la domesticación. Deleuze, para desarrollar la segunda parte de

lo que el animal es para el ser humano, utiliza el pensamiento de Espinas en los siguientes términos:

Cuando decimos que la domesticación es una asociación voluntaria, no queremos decir que lo sea desde su inicio. No se sabe en modo cierto como las especies domésticas han sido conquistadas de origen; nunca se sabrá. Mas podemos imaginar este momento decisivo en los destinos de la humanidad con base en una analogía. [...] El animal domesticado solo se gana parcialmente, a menos que la función media en común, perteneciente por las dos partes a la vida de relación, no tuviera necesidad del empleo de las facultades cerebrales más complejas. En este caso, es el organismo todo entero el que nos gana.²¹¹

La domesticación no representa un hecho detenido, la influencia de la acción a los animales deriva necesariamente en una fundamentación y su constante cambio o muerte. El texto de Espinas, *Las sociedades animales*, apela a la imaginación dentro de la analogía en contraste al saber epistémicamente justificado. El autor habla de tres momentos de la domesticación: 1) se ejerce una coacción y coerción; 2) se busca ganar la confianza del animal, generando un modo de existencia entre la civilidad y la barbarie, el humano se inserta de manera preponderante a la sociedad animal; y 3) se genera una reciprocidad parcial, es decir, hay una convergencia de la vida que no deja de tener cierta inequidad, el estado de servidumbre aparece por grados.

Con estos puntos mencionados, parecería una dominación de uno sobre el otro, pero toda esta gradación de la servidumbre se rompe en tanto que la relación entre animal y hombre apele a “las funciones que no son complejas”. Lo pongo entre comillas justamente, porque se refieren a lo que no es razón. Pero cuando Espinas habla de funciones simples, es en tanto afectos. En este sentido vemos que éstos, y su complejidad, son capaces de modificar nuestro organismo entero y el del animal. Deleuze continúa la reflexión sobre la domesticación ahora con Darwin:

La domesticación, incluso prolongada, no provoca más que una variabilidad irrelevante, así como lo habíamos visto para la oca y el pavo. Sin embargo, es probable que, en casi todos los casos, las

211 Deleuze, *Istinti e istituzioni*, §57. (TA)

pequeñas diferencias que existen en cualquier individuo bastarían, a condición de que se utilizase una selección continua y atenta, para hacer nacer razas distintas.²¹²

Deleuze comienza este fragmento con la idea de que los animales pueden ser vistos como materia prima. El fondo es no centrarse en las intenciones del hombre mismo dentro de la relación con el animal. Se justifica esto porque el ser humano en su actuar no determina intencionalmente las variabilidades de la relación, sino que las admite. Por lo general, las variaciones no son elementos hereditarios, son fines superfluos bien definidos, a la vez que participan de la selección natural, de los cambios de existencia e inclusive de leyes complejas y desconocidas para nosotros.

El punto por rescatar es la domesticación dentro de este marco. Se muestra que, respecto a la variabilidad de la especie, la domesticación parecería irrelevante; pero como somos seres en devenir, en realidad sí existe una afección total del organismo y su lugar en la sociedad. Tan es así que, desarrollando la cuarta parte del esquema, incluso los animales que consideramos salvajes o venenosos también son animales domesticados.

Tomando el ejemplo de Howard, Deleuze²¹³ apela a que la expansión del ser humano total en la tierra deriva en que los medios sean compartidos en un mismo espacio. La domesticación vista de manera exclusiva implica los cambios instituidos que afectan a la adaptación sensitiva. Aunque sigue latente esa vista superflua que el propio Darwin ve en términos de placer o de utilidad, cuyo lado opuesto es la vista del animal salvaje sobre el hombre como nutrimento.²¹⁴ En ambos casos la vida en relación es parcial.

Con el fin de abordar la segunda parcialidad, lo que es el humano para el animal, Deleuze propone dos puntos: “El hombre como nutrimento” “Principios para una psicología animal”. En realidad, ambos puntos son el mismo: la modificación de la *ψυχή* animal a raíz de la intervención del ser humano, porque no sólo se limita al *status* del hombre como nutrimento, sino como pareja sexual. Para ello nos remitiremos al pensamiento de Hediger:

El antropomorfismo del hombre corresponde un zoomorfismo del animal. Así el animal considera a veces a un hombre como un miembro de su especie: el hombre entra ahora en la organización social del grupo animal correspondiente. Quiera o no, es preciso que desempeñe el rol que le es

212 *Ibid.*, §58. (TA)

213 *Cf. Ibid.*, §59. (TA)

214 *Cf. Ibid.*, §60. (TA)

destinado en acuerdo con el ceremonial propio de la especie en cuestión; es inútil decir que con los animales de grandes dimensiones debe asumirse la posición dominante y mantenerla siempre. El animal está en el lugar justo cuando sabe quién es socialmente inferior, su pareja o él mismo. [...]. Para un hombre, ser aceptado en una organización animal tiene ventajas, pero también inconvenientes, que van hasta ser tratado como posible pareja sexual.²¹⁵

El fragmento remarcado en esta cita tiene de contexto la discusión sobre la parcialidad vista desde la *ψυχή* animal. Hediger habla de dos tipos de condiciones de manera muy parecida a los ejemplos que Deleuze toma de Corbett, Howard y Darwin sólo que la discusión es en torno a la relación del espacio con la vida interior. El primer aspecto es el análisis de la vida del animal salvaje en el que el mundo es un dispositivo de estímulos. El espacio es su propio mundo. Tiene una importancia vital, ya que por éste el animal adquiere una subjetividad particular: el flujo es el que determina al organismo foco. El animal, en esta libertad, tiene como respuesta huir del enemigo. El hombre es el mayor enemigo, pues su contacto afecta al espacio abierto y la libertad de movimiento. Mientras que el animal capturado siente cómo se destruye su mundo, desaparece el flujo. No hay necesidad de huir, mas sí la tiene respecto a construir un nuevo mundo, un flujo en el que el hombre está constantemente. Por lo general no se logra, porque entra en contradicción el contacto con el hombre y el enriquecimiento por medio del espacio.

Es en este punto donde la cita adquiere mayor sentido. Cuando habla de correspondencia entre antropomorfismo y zoomorfismo, son dos aspectos los que se juegan. Claramente, se nos presenta el desastre que involucra nuestra acción en el mundo, nuestra parcialidad. Sin embargo, la misma Hediger apunta a que la relación entre antropomorfismo y zoomorfismo es el pretexto para la busca de la ruptura no violenta de esa parcialidad. Tanto el zoológico, como el circo, dice Hediger, se vuelven lo opuesto a un laboratorio, en el sentido de la objetividad respecto al acontecimiento social en el espacio determinado.

El domador del circo como el guardián del zoológico devienen animal. Este es el sentido de la introspección del humano en la vida animal. La ventaja que aparentemente tenía el hombre respecto al animal se pierde en la cercanía. La autora la menciona respecto a las dimensiones espaciales y psíquicas del animal, pero también podemos ver dicho fenómeno

215 *Ibid.*, §61. (TA)

en otras dimensiones como la peligrosidad: la estructura mandibular de los perros, el veneno de la abeja, etc.

El empobrecimiento de subjetividad lleva a recalcar más en el animal el carácter ceremonial y el papel que debe tomar cada uno. La introspección del hombre en la vida animal le lleva a adquirir un rol necesario, que sin la adaptación “intuitiva” —la solidaridad que va desde las imágenes hacia las simpatías— sería imposible. Por lo que, las ventajas anteriormente vistas no quitan el peligro latente, lo modifican acuerdo al modo de existencia que da el constante devenir animal: nos puede costar la vida o si ya no somos vistos como alimento, sí podemos ser domados como pareja sexual.

La tercera parte, que versa sobre la sociedad animal y humano en conjunto, es explicada en el siguiente esquema: 1) “Diferencia de las sociedades humanas”; 2) “Cuestiones sobre las sociedades animales”; 3) “Especie social y especie animal”; 4) “Sociedad humana y especie”; y 5) “Sociedad y esencia humana”.

El primer y el segundo punto llevan conclusiones que ya vimos: la división divergente entre la intuición y la institución y la posible vida común en ambos. Ahora la afirmación en resonancia y al unísono de la vida social y la animal, las encontramos en el tercer punto con un Balzac, influido por las reflexiones de Cuvier. En el prólogo a su obra, *La comedia humana*, encontramos que:

¿La sociedad no hace quizás, según los lugares donde su acción se desarrolla, humanos igualmente diferentes como las variedades zoológicas? [...] Entonces siempre existen y siempre existirán las especies sociales, así como hay especies zoológicas. [...] Mas la naturaleza ha puesto, para las variedades animales, límites que no han sido impuestas a la sociedad. [...] La condición social tiene una casuística que la naturaleza no se permite, puesto que la condición social es la naturaleza más la sociedad. La descripción de las especies sociales era entonces al menos doble de aquella especie animal, considerando sólo los dos sexos. En fin, entre los animales hay pocos dramas y la confusión no surge siquiera; entre ellos se siguen, eso es todo. También los humanos se siguen entre ellos, pero la diferencia de inteligencia hace que la lucha sea más complicada.²¹⁶

Los fragmentos que anteceden al de Balzac tiene a manera de pregunta cómo se da el desvanecimiento de la división tajante de la vida animal y la institución. Deleuze pone a discutir a Durkheim y a Combes para señalar que el punto de partida de lo social desde el interior

216 *Ibid.*, §64. (TA)

es la vida animal y desde el exterior es la institución.²¹⁷ Sin embargo, parece no responder a cómo esta proyección de lo instituido es en realidad la introspección que hace el hombre en la vida animal. Quedando a modo de conclusión que la organización animal no es la idealización comunista, pero está más ligado a la vida en común de lo que podemos creer.

Lo escrito por Balzac, rescata esta analogía trabajada entre el humano y el animal. Ya no sólo por el espacio en común. En general, existe una correspondencia entre la diferencia en la Naturaleza y la diferencia en la sociedad. La vida vista desde la Naturaleza tiene límites respecto a su variabilidad que la sociedad no tiene. La sociedad como lo político posee dentro de ella la diferencia Natural y la diferencia generada por las instituciones. En el caso de Deleuze, parece que lo importante del fragmento de Balzac está en señalar la acción sensible de la inteligencia como complicación que afirma la vida del “instinto”, a saber, apelar al fundamento de la vida en común.

El cuarto punto, respecto a la sociedad y la especie, Deleuze vuelve sobre el pensamiento crítico de Hauriou, que primero se enfoca en la contraposición del trabajo y de la vida en común, además de que la vida en común llega a ser una extensión de lo que fue la vida en especie:

Si el hombre hubiese vivido en el estado de especie, ellos habrían debido, como todos los animales, conservar en su persona todas las similitudes de su especie. Cada caballo conserva individualmente toda forma, todo temperamento, todos los instintos de la especie equina. También cada hombre conserva individualmente todas las similitudes físicas de la raza humana, pero habría sido necesario que conservase también todas las intelectuales. Duro trabajo y gran servilismo. Por sólo este hecho, el hombre habría estado cerrado en su desarrollo como lo han sido animales más inteligentes. Mas el hombre ha concebido la sociedad, el grupo, la colectividad y ha encargado a esta colectividad la conservación de las similitudes esenciales.²¹⁸

Deleuze pone en un término los problemas mencionados sobre la utilidad y el desvinculamiento que se tiene respecto al “instinto”: es el trabajo y sus grados de servidumbre. Las mismas necesidades que tenemos como especie permanecen en el individuo en sociedad, ya que cada individuo guarda en sus características físicas dichas necesidades, por ejemplo, el

217 Cf. *Ibid.*, §62-63. (TA)

218 *Ibid.*, §65. (TA)

hambre. La Naturaleza, oculta en la sociedad, vincula emocional y colectivamente aquellas necesidades a la inteligencia y se busca la satisfacción por sistemas indirectos, artificiales.

Se puede referenciar el trabajo a la vida social, en tanto que surgió como forma de organización de tendencias de dichos sistemas. Pero el sólo pensar que el trabajo dio origen a la inteligencia y a la sociedad es un error. Existe un afecto que antecede y se prolonga con la inteligencia, reflejado en actividad que conserva el rasgo social, el mismo que Combes llega a dilucidar con el ejemplo de las termitas, pero no lo fundamenta. Estamos especialmente interesados en este afecto, porque cambiaría los problemas vistos desde la filosofía: ya no se apelaría al hecho de consciencia que deriva en una justificación epistémicamente responsable o en axiomas como fundamento, sino a la vida misma que en su actividad prolonga un afecto que permanece en cualquiera de sus expresiones, incluso en la sociedad humana y su concordancia con la naturaleza del organismo foco.

Sólo hasta este punto hemos visto la relación entre sociedad y organismo foco que partió desde Saint-Just y nos llevó hacia el fragmento de Rousseau y su vínculo con el fundar. Lo siguiente aborda el fundar, la relación entre sociedad y naturaleza humana como solidaridad, a saber, extensión de la síntesis de la Naturaleza en la creación de la simpatía adivinadora; de la resonancia de la red de simpatías que al superar su parcialidad dan una simbiosis del pensamiento. Para ello, Deleuze terminará el libro con una reflexión que vincula a Hauriou con el joven Marx. El fragmento de Hauriou es el siguiente:

Ya, en virtud de la solidaridad que une a los miembros del grupo, no es más necesario que cada miembro conserve todas las similitudes; cada uno conservará algunas y las comunicará a los otros, las enseñará en el momento querido; se podrá incluso simplificar, mediante la división del trabajo, habrá profesionistas, funcionarios, que estarán encargados en particular de la conservación de la enseñanza de las tradiciones comunes; en fin, se aligerará la memoria mediante la maravillosa invención de la escritura y de la imprenta. Así, los individuos estarán sueltos, libres de abandonarse a la originalidad de sus invenciones y si estas últimas son imitadas, irán incrementando el tesoro de las similitudes. La conciliación externa de mí y de los otros se complicará con una conciliación interna entre la individualidad y la naturaleza humana. Al equilibrio móvil externo corresponderá aquel interno. En esta condición de *souplesse* y de elasticidad, la especie humana se desarrollará indefinidamente. Con base en este punto de vista se puede definir la sociedad: *una especie que to-*

*ma consciencia de sí misma y de sus similitudes, que se encarga de estas últimas y las libera a sus individuos.*²¹⁹

La acción de la inteligencia repercute en un sentido común estético. Aquella simpatía, que yace de manera virtual, develada en la inteligencia como imagen, se actualiza en la sociedad a modo de solidaridad. Existe una unión entre los miembros de la sociedad, que borra la imperatividad del trabajo y la servidumbre vistos a partir de la utilidad que tiene el hombre sobre el animal, debido al peligro que representa este último. Así como el arte no es exclusivo del hombre, tampoco lo es la sociedad. Ya no es necesario que el ser humano recurra a esta primera técnica de las costumbres de la especie. Aquellas similitudes adquieren diferencias que cada individuo experimenta como sensación. Y por ello, la comunicación es primordial: la cuestión del trabajo será visto como aquello a superar, porque representa la parcialidad afectiva y la síntesis del tiempo en términos de razón; el enfoque sobre las imágenes comunes será el de una educación afectiva dentro del rito de las tradiciones; estas últimas tenderán a remarcar al “instinto” en su carácter pre-individual dentro de la memoria como afirmación de la vida. Sólo en este sentido la sociedad puede ser pensada como artificio.

Un artificio dentro de la vida en común, que abarca el carácter comunicativo, es la escritura y también la imprenta, cuya característica es ir más allá de las síntesis del tiempo. Ambas representan el ejercicio de la libertad que busca un equilibrio móvil (metaestabilidad) entre el carácter despótico de la necesidad en las circunstancias y en el individuo, respecto a la libertad de pensar y de producción de la Naturaleza. Parece existir una relación directa entre la tensión de las pasiones dentro del organismo foco y la tensión social. De ello que la adaptación sensitiva, la plasticidad del pensamiento que responde a la imaginación, tenga un impacto social, llevando al ser humano a un devenir en grupo.

La sociedad, en este sentido maravilloso y raramente visto en la historia de la humanidad, es tener conciencia de sí mismo y de sus similitudes. Recordando que para el joven Deleuze es la afirmación del carácter genético de la vida que se expresa en el flujo del organismo foco que somos cada uno de nosotros y señala cómo la sociedad busca afirmar la vida por el artificio. Esta afirmación involucra hacerse cargo de las similitudes y liberar al individuo. En nuestra estructura biológica y nuestra sociedad, en cuanto abandono de las

219 *Idem.*

costumbres de la especie, existen contradicciones que nos impedirían la libertad; pero de manera virtual, la solidaridad es la matriz subyacente en todo modo de existencia: potencia al cuerpo y a las relaciones afectivas en la sociedad, fuera del egoísmo.

Ahora sobre el fundar en específico tenemos el quinto punto “Sociedad y esencia humana” en el que el joven Marx comenta que:

En el mismo modo en el que la sociedad produce ella misma *al hombre como hombre*, ella es *producida por él*. Así como, por su contenido, la actividad y el espíritu son igualmente, según su modo de existencia, *sociabilidad, actividad social y espíritu social*. El ser humano de naturaleza existe sólo para el hombre *social*; puesto que sólo así que ella existe como *vínculo* con el *hombre*, como existencia para los otros y como existencia de los otros para él; es sólo así que ella existe como *fundamento* de su existencia *humana*. Y sólo así que su existencia natural ha devenido para él en su existencia humana y que la naturaleza es, para él, devenida hombre. La *Sociedad* es entonces la consustancialidad completa del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, la realización del naturalismo del hombre y de la humanización de la naturaleza [...] El ojo ha devenido ojo *humano* cuando su objeto ha devenido un objeto social *humano*, proveniente del hombre y destinado al hombre. Los sentidos han entonces devenido directamente, en la práctica, *teóricos*. Ellos se relacionan a la cosa por amor a la cosa, pero la cosa misma es una relación *humana objetiva* con ella misma y con el hombre y viceversa. La necesidad o el espíritu ha entonces perdido su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su simple utilidad por el hecho de que la utilidad ha devenido humana. En el mismo modo, los sentidos y el espíritu de otros hombres han devenido en mi *propia* apropiación. Más allá de estos órganos inmediatos, se constituyen entonces, en la forma de Sociedad, órganos *sociales* y, por ejemplo, la actividad en sociedad inmediata con otros ha devenido en un órgano de *manifestación* de la vida y en un modo de apropiación de la vida *humana*.²²⁰

Deleuze pone énfasis en dos aspectos: la sociedad y la naturaleza humana. Aclarando que pone a la naturaleza como ese equilibrio móvil que representa el humano, no como ser o sustancia definida, sino como devenir. En este sentido encontramos que el devenir del humano (hombre + Naturaleza) es definido por la sociedad (institución), a la vez que ésta es producida por lo humano. Esto responde a los cambios de modo de existencia. Partimos de las imágenes-afecto, que se reflejan como sociabilidad. Marx define esta última como espíritu y actividad sociales, a saber nuestro, sentido común estético, y siguiendo el texto, acción presente en el mundo para todos dentro de la operación de la Idea.

220 *Ibid.*, §66. (TA)

La correspondencia entre hombre y Naturaleza es de suma importancia, porque refleja la tensión constante en la vida que llega a lo que vivimos, tanto en acción como en pensamiento. La Naturaleza forma parte primordial de la vida social. Cualquier acción en lo instituido tiene como fundamento a la Naturaleza: fuera de cualquier normatividad, el ejercicio de los artificios en la vida en común es dar cuenta de la Naturaleza dentro de ellos y afirmarla como propia —en el sentido etimológico, de *prope*, como cercana. Es decir, naturalismo en el hombre y humanización en la naturaleza como “consustancialidad” que en los términos de *Empirismo* y *subjetividad* es la espiritualización de la Naturaleza y si somos observadores “La naturaleza debe ser espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible [...]”²²¹.

Si reparamos esta correspondencia dentro del flujo del organismo foco, su pensamiento es experiencia y viceversa. Tanto la fundamentación natural viviente (no vivido como un particular) y su reflujo en el pensamiento como experiencia, son las bases para el ejercicio de la filosofía; ya que dicho fundamento ha disipado la obscuridad que representa la razón cual subjetividad y utilitarismo. Así como la razón ha devenido práctica, la sensibilidad ha devenido en experiencia y pensamiento. Estos son los factores en que la sociedad permite la libertad de los individuos y la apelación de la vida; y el medio en el que la filosofía se vuelve la experiencia del pensamiento con una transversalidad particular: acción impersonal que afirma y complementa al artificio y que, sin embargo, nos afecta a todos.

III.3 La pregunta filosófica

Deleuze relaciona, con el objetivo de desarrollar el tema de la pregunta filosófica, el acierto de los empiristas sobre el cumplimiento de los fines de la Naturaleza —que para este capítulo es la divergencia del “instinto”, además del concepto y la intuición. En su curso *¿Qué es fundar?*, aparece un acercamiento a la pregunta de la filosofía desde el “instinto” puesto en marcha con la fabulación y el rito, de la misma manera que lo encontramos en *Instintos e instituciones*:

221 Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, pp. 110-111.

El hombre, por un lado, puede alcanzar fines naturales y, al mismo tiempo, por ser hombre, ¿no sucede algo en él? Transforma los fines naturales. ¿Cuál es la función de una ceremonia y un rito? Esto se distingue del fin natural. O un grupo social, la familia, en su aspecto ceremonial. Ella está actuando de manera extraña. Arranca las determinaciones de la naturaleza para convertirlas en hechos de la historia: comer, amar, dormir y morir. [...] La naturaleza se lleva al nivel de la historia durante la ceremonia. Es al mismo tiempo que el hombre se transforma ... y consigue fines naturales por medios indirectos. [...] El comportamiento humano, por tanto, tiene tres polos: los fines naturales son fines naturales transformados y los fines naturales subsisten en sí mismos fuera de la ceremonia. El hombre, por tanto, los realiza. Pero si el hombre no logra los fines naturales, eso no significa que no existan. No se pueden realizar porque la transformación de los fines naturales en fines culturales los hace interminables [infinitos]. [...]. Si entonces la mitología es lo imaginario, es porque las infinitas tareas no se van a realizar. La mitología nos presenta este estado de infinitas tareas que nos exigen más que realizar.²²²

La oblicuidad genera en la vida del organismo foco llamado ser humano una finalidad sin fin. En un primer momento, este fenómeno de síntesis, de producción, lleva a que la multiplicidad de imágenes como solidaridad resuene en los valores: “Fundar es elevar la naturaleza al nivel de la historia y el espíritu, todos los que nos ofrecen valores reclaman un fundamento”²²³. Este trayecto ya lo vimos; pero ¿cuándo se vuelve un problema filosófico? Deleuze, a través de *La voluntad de Poder* de Nietzsche²²⁴, plantea que en los valores existe una ambigüedad relativista, la mistificación de que todo vale, un ejercicio superfluo de valorización. La consecuencia es que se separe el carácter creativo que dio origen a esos valo-

222 Deleuze, *What is Grounding?*, pp. 14-15; Cf. Deleuze, “Qu’est-ce que fonder?”, en *WebDeleuze*. (TA)

223 *Ibid.*, p.16. (TA)

224 Cf. Nietzsche, *La voluntad de poder*, §370. Los pensamientos del propio Nietzsche fueron presa de esta mistificación. Me parece pertinente la reflexión de Bataille sobre la solidaridad, la voluntad del poder y el fascismo para ejemplificarlo. El pensador francés niega cualquier fundamentación del fascismo a partir del pensamiento de Nietzsche; sin embargo, un movimiento de homogeneidad y de uso común de vocablos en la época llevó a que Mussolini (el político) y Gentile (el filósofo) utilizaran la jerga nietzscheana y se generara tanto la transvalorización de los valores como una reducción conceptual del pensamiento nietzscheano a las posturas del Estado —condición necesaria para la inversión hacia el pensamiento recto. Para el fascismo, la voluntad de poder se subordina a ser atributo de una idea que unifica: si bien niega a la raza, a la región geográfica y a la determinación histórica, se apela a un humanismo. La solidaridad —no en nuestros términos— entra como puente a ese humanismo: si bien en lo personal cada ser humano puede llegar a ser un superhombre, como humanidad no se deja de ser hombre; la solidaridad se presenta como esa condición natural de la unidad ideológica, es lo que permite que esta dispersión logre su focalización —la naturalización del espíritu deleuziano—. En caso de afirmar un egoísmo, según Mussolini, se presentaría el Estado como opresión organizada en contra del individuo; se vería al pueblo como masa para ser criticada; pero en esta crítica, el individuo se daría cuenta de su tragedia, sería material para los poetas y estos ofrecerían al pueblo su razón; se vuelve de manera cómica a la solidaridad, un gesto en concordancia con el hegelianismo. La solidaridad queda reducida a lo actual, pierde toda virtualidad. (Cf. Bataille, *Obras escogidas*, pp. 133-134.)

res y sólo continúen como ilusión, e incluso negar la ilusión: es el inicio de la transvalorización de los valores. El problema se vuelve filosófico cuando no sustentamos los principios constitutivos en los valores y cuestionamos constantemente qué son dichos principios. No es una actitud subjetiva del organismo foco sino manifestación de la voluntad de libertad:

Estos valores por realizarse pierden sus figuras particulares porque la voluntad se vuelve autónoma. Es una voluntad que no quiere otra cosa que sí misma. Una voluntad que no quiere otra cosa que su propio contenido. La autonomía se presenta como universalidad. Ésta es exactamente la voluntad autónoma de Kant. Es la voluntad de libertad (libertad universal). La diversidad de valores surgió de su transformación en fines naturales. Todavía estaban apegados a fines naturales. *Pero cuando la voluntad determina su propio contenido, ya no hay diversidad de valores.* Los fundamentos ya no son tareas interminables que presentamos como valores. La fundación deviene conceptual.²²⁵

El fundamento, el *Grund*, dentro del espíritu, exige, según Deleuze²²⁶, eludir las “necesidades” en la naturaleza y además la valorización emergente de la sociedad: ser el tercero, entredós, pero que siempre ha sido primero. La conexión entre mito y filosofía se encuentra en que ambas dan una dimensión cósmica (ontológica) de la realidad que se revela como pregunta. Todo surge de enfrentar al organismo foco llamado ser humano con la animalidad a un nivel en que no se pueda eludir el enfrentamiento: la ilusión puesta en marcha desde la pregunta.

Para el pensador francés²²⁷ existen tres tipos de preguntas que involucran conceptos fundamentales en toda su filosofía. Primero está *la pregunta que silencia las respuestas* — que, a saber nuestro, es el silencio necesario para la escucha—; se desarrolla a partir de pensadores como Sócrates, Chestov, Kierkegaard, Sartre, Camus y Nietzsche; y su importancia radica en mostrarnos la repetición. La segunda pregunta es *la que en ella contiene sus propios principios*, se desarrolla a partir de Spinoza, Kant y en especial de Leibniz, y y refiere al concepto de expresión. La última pregunta es la que nos permite distinguir problemas falsos de los verdaderos, *la pregunta crítica* que se aborda a través de Kant,

225 Deleuze, *What is Grounding?*, p. 19. Cursivas son mías. (TA)

226 Cf. *Ibid.*, pp. 18-19 y 43.

227 Cf. *Idem.*

Maimön, Fichte, Schelling, Hegel y Heidegger, a partir de ellos surge el concepto de diferencia.

Respecto a la primera pregunta²²⁸, tenemos que cuestionarnos qué lugar toma el trayecto hecho desde el arte hacia el “instinto”. Recordemos que, desde Hume, Deleuze propone que el arte implica seguir la diferencia de grados hacia la diferencia de naturaleza, pero “el problema es ¿cómo en el instante una continuidad cuantitativa se transforma en una nueva cualidad?”²²⁹. La cualidad vista desde Kierkegaard implica la supremacía de la existencia sobre la esencia, por lo que el pensamiento debe percibir el salto cualitativo que le es distinto a sí mismo. Es salto, no porque así sea de naturaleza —de hecho, es una simpatía adivinadora en una topología siempre en resonancia—, sino porque la resonancia desde el pensamiento sólo puede ser intuita como salto. El espacio particular de la intuición, de esta razón vuelta sensible, es reparar la existencia en la esencia, es decir, la unión entre la materia (la inteligencia) y la ontología (su génesis, el “instinto”): la relación filosófica que vimos desde Hume implica la conciencia de lo absolutamente otro.

Para Deleuze, siguiendo a Bréhier²³⁰, el problema filosófico debe ser llevado hasta el final. Si pudiéramos hacer una síntesis del problema planteado por Deleuze²³¹ que radica en la primera pregunta sería la siguiente. A lo largo de la historia de la filosofía ha existido la discusión entre esencia y existencia. La tradición apela a que una se puede deducir de la otra. Aquí brota la contradicción que expresa una división entre pensamiento y Vida. De la raíz de esta contradicción (la paradoja), surgen dos conceptos: lo impensable y el instante. Ambos radicalizan la pregunta por lo que tiene sustento por sí mismo, incluyendo el arte y la Vida. La respuesta de Sócrates en los *Diálogos* de juventud sólo denuncia la contradicción, abriendo el camino al planteamiento desde Kierkegaard, Chestov y Camus en el que se afirma que la paradoja implica una existencia auténtica.

Entonces, ante la ilusión, nos encontramos en dos vías. Una que no cuestiona el derecho, sino que se fundamenta en él. Esta vía sustenta la ilusión misma, es un malentendido de la ley natural —explicación teleológica, la ley natural antes de Hobbes. La segunda vía es denunciada por la poesía, es el poder (la potencia). Para ello hay que remitirnos a Spino-

228 Cf. *Ibid.*, pp. 69-72.

229 *Ibid.*, p. 69. (TA)

230 Cf. Bréhier, “La noción de problema en filosofía”, en *Fermentario*, pp. 6-7; Cf. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 117-118; Cf. Deleuze, *Cartas y otros textos*, p. 122.

231 Cf. Deleuze, *What is Grounding?*, pp. 47-69.

za y lo que puede un cuerpo. La Naturaleza, que encontramos en nuestro cuerpo y abarca nuestro habitar, implica una mistificación (una fabulación) de la ley. Es referir desde el espíritu a los afectos.

Así, hay menester de sustituir una moral —en *¿Qué es fundar?*, moral no es la de Hume: moral, costumbres, opinión y buen sentido se utilizan de sinónimos— por una ética como manera de llevar a cabo la ley natural. Esta necesidad surge en el ser humano como concordancia al salto percibido de la paradoja, de ahí el sentido de la pregunta en Sócrates: la participación de las cosas sensibles en la Idea o reminiscencia. En respuesta y cual condición de esa reminiscencia está el exceso de la Vida manifiesta en el organismo foco: el olvido. Es la posibilidad del encuentro entre los objetos y los recuerdos (entre la intuición y su objetivación); debido a que la pregunta es el fundamento que permanece en lo inmanente: la relación de la operación de la Idea con los principios genéticos.

Después, la relación que expresa el fundamento se da a partir de un lugar en específico. El habitar, espacio de la simbiosis, es una apertura para el pensar: recordemos la Grecia de Sócrates. ¿Por qué surge la pregunta? ¿Por qué la necesidad de destrucción de Sócrates? ¿Por qué la filosofía misma? Todas las preguntas implican la seducción —que en Sócrates es la ironía— contra la opinión parcial estática encontrada en nuestros días en las clases medias. Se apela a un problema de distribución geográfica y de pensamiento. Ejemplos de ello son: la técnica, cuando se desliga del juego, se asume como parcial; y la conciencia política, que engaña con una “distribución igual”. Hay un reclamo de extensión sin corrección en la justicia.

En pocas palabras, encontramos el cuestionamiento al *quid juri*, manifiesto de la misma manera que en “la paradoja de Russell”, esto es, toda distribución se contradice. La ira en los primeros *Diálogos* contra la opinión tiene su razón de ser, hay una razón para la destrucción constante implícita en la filosofía. La opinión reduce el absoluto expreso en la vida a lo que sentimos y la certeza sensible a una verdad parcial. El sentido de la dialéctica antes de Hegel es el de *contrariar* a los interlocutores: no es la separación entre el pensamiento y las cosas, es *la aniquilación de la subjetividad*. Para finalizar la síntesis a partir de lo propuesto por Deleuze, nos preguntamos, ¿basta con eso o la pregunta que silencia conlleva otra cosa?

Ahora, sigue el análisis posterior propuesto que encontramos con Deleuze²³². Ya en el pensar, las categorías devienen existenciales —todavía al seguir los planteamientos de Kierkegaard— cuando apelamos a la reconciliación entre pensamiento y vida. En la existencia nos aparece la *repetición*, que en Kierkegaard, Chestov y Camus es el absurdo. La pregunta en el absurdo deviene respuesta: no es repetición natural ni psíquica —apelando a *Ecce Homo* de Nietzsche²³³. Es una contradicción que, para la mayoría del pensamiento, sobre todo alemán, implica la negatividad, mientras que en el caso de Nietzsche es la necesidad de ir más allá de lo que Sócrates plantea: *el deseo como principio de repetición*. Tan es así que podemos considerar que hay una aprehensión existencial de la repetición al transformarla en *θυμός*. Tenemos ya un acontecimiento particular cuya potencia va contra la construcción esquemática del hábito, es la libertad o una repetición más profunda. Aquí encontramos el sentido de la palabra “trascendental”, a saber, el superar el uno mismo que es el organismo foco como lo dado, se afirma la discontinuidad que encontramos en el instante y en lo impensable. No sólo está en el organismo foco, es una cosmología que nos pide sustituir la dialéctica y su negatividad por algo más concreto.

Se debe agregar que en Kierkegaard encontramos esa lucha cuando habla de la negatividad alemana. Se apela a tres modos de existencia en los que se encuentra la positividad de la pregunta como absurdo. La primera es la estética, que Deleuze pone en relación directa con Camus, Mozart y Rousseau, está en la repetición de Don Juan o en la de Saint-Preux de la *Nueva Eloísa*. La segunda es la ética, cuyo ejemplo es el pecado que se vuelca hacia el futuro. Y la última es la religiosa con Abraham y el sacrificio.

Sin embargo, hay una preferencia para verlo desde el punto de vista de Nietzsche. Ya que él hace explícito qué es el eterno retorno. Para Deleuze existen dos tipos de eterno retorno en Nietzsche: el primero es el astronómico, que lo vincula con Aristóteles, esto es, una dinámica local; el segundo es el planteamiento físico y cosmológico hacia un reinicio del mundo mismo. Existe una subordinación del primero sobre el segundo, ya que el último implica un contenido originario contra la repetición física y psíquica: se deviene en la crítica hacia los valores. ¿Qué puede hacer el hombre en esta repetición? ¿Cuál es su potencia? La crítica de Nietzsche está entre el poder y el deseo, pues no sólo son esos dos. En medio

232 Cf. *Ibid.*, pp. 72-86.

233 Cf. Nietzsche, *El anticristo. Ecce homo*, pp. 179-194.

está el origen, la herida trágica de los románticos. Su manera de proceder denuncia a la debilidad como el hombre separado de la potencia en nombre de una ley que le impide ir en resonancia con el origen. El “Dios ha muerto” luterano ha devenido a un inmoralismo, una visión filosófica de llevar el modo de existencia hasta el final, *hic et nunc*. Lo impensable salta desde lo originario, más allá de la razón en modo de existencia: el no auténtico o la manada; y el auténtico en el que la Idea se revela en el conjunto del actuar dentro de un instante que se repite.

Sobre el segundo problema, no es tan clara la influencia del arte, por lo que lo induciré a partir de uno en particular.²³⁴ La música expresa la realidad tanto en su carácter inmanente, como en el ontológico, un ejemplo de este análisis está en el pensamiento de Schelling, Schopenhauer y el propio Nietzsche, no se puede pensar con el último sin su música. Ahora, este modo de expresión no surge sin la pregunta sobre la música que deviene siempre en “¿a qué suena la naturaleza?”²³⁵. Lo inaudito es ese salto que vimos en Nietzsche, que nosotros no podemos percibir sin su expresión. Es decir, el salto de diferencia de grado a diferencia de naturaleza hecho por y desde el arte expresa la participación de lo atemporal en el tiempo. Si bien Deleuze no desarrolla el tema de lo inaudito, podemos encontrar apenas un esbozo de él en *Descripción de la mujer*²³⁶ y en específico en su referencia a *El canto del mundo* de Jean Giono. Lo que recalca el pensador francés es que la Naturaleza está en los personajes. El personaje mujer le permite formar su cosmología y aún más importante, da cuenta de una conciencia inútil, que no responde a nada y no expresa nada más que a ella misma, en la que “lo expresado es lo expresante”²³⁷, es el anonadamiento.

Tomemos el ejemplo de Antoine en *El canto del mundo*. Desde su carne, su movimiento y hasta su forma de hablar va acorde con la escucha que se ha procurado hacia los ruidos del río, es el mínimo de consciencia. En el trayecto de la novela parece perdido al no estar ahí, sino en el bosque; hay ruidos que le son ajenos y su escucha enloquece. Mas al encon-

234 Cf. Deleuze, *What is Grounding?*, pp. 104-105.

235 Para la siguiente explicación tomamos el concepto de inaudito de Sonia Rangel como el salto sobre aquellos ruidos que permanecen latentes en el universo y que van hacia el orden del tiempo y el espacio del ser humano. Es un fenómeno de transducción de lo atemporal en el tiempo tal que es a la vez un plano de contenido y de expresión. El dar que pensar del Arte a la filosofía es todo un conglomerado, un milagro que da la justificación a una pregunta como “¿Qué paso de la lanza al pincel?”. (Cf. Rangel Espinosa, “Micropolítica(s) de la percepción: del ritornelo caosmos y las máquinas musicales”, en *Vitalismo Filosófico*, pp. 265-272.)

236 Cf. Deleuze, *Cartas y otros textos*, pp. 279-292.

237 Deleuze, *Cartas y otros textos*, p. 282.

trarse con Clara, una chica ciega, encuentra sentido a todos esos ruidos. Antoine se propone lo imposible, lo inaudito, que Clara pueda concebir el día, la noche, y las estrellas. Cuando se separa de Clara vuelve a la locura de los ruidos del mundo, pero de manera diferente a la anterior, regresa a estar acorde con el mundo y se lleva consigo la pregunta, ¿de qué manera hacer que Clara conciba la noche, si nunca la ha visto?²³⁸ Dentro de *¿Qué es fundar?*²³⁹ es expresado como lo originario, pero a condición de que este no es sin su expresión. Hablamos de una correspondencia temporal entre el mundo y los organismos foco que preguntan, más allá de las condiciones efectuales. Es el delirio en el que espacio y tiempo se articulan entre compositibles y coexistentes. El lugar de la intuición²⁴⁰ es reparar en la materia viva y en el arte las formas singulares, ya no figuras particulares. Esto es, los afectos que impulsan el acontecimiento como concordancia en las expresiones.

La síntesis particular del problema que Deleuze²⁴¹ encuentra dentro de la pregunta que contiene en ella misma sus principios es la necesidad de superar el centro subjetivo del automatismo y la libertad. Existe una concordancia entre la mónada de Leibniz y el atomismo de la idea en Hume: una armonía. Mas a diferencia del último, el primero ya no habla de paralelismos hacia una naturaleza humana, sino de las relaciones entre almas o nociones individuales. Es la multiplicidad de almas: la necesidad de superar al sujeto viene de reparar el cuerpo empírico y preguntarnos por su pluralidad. Se remite de nuevo al absoluto cual fuerza en expansión detrás de los cuerpos heterotópicos. La consecuencia directa en el pensamiento es que el concepto ya no sea visto a modo de una idea general: expresa la totalidad del mundo; pero de manera clara, sólo manifiesta una noción individual. ¿Cómo dar razón de ello?

Leibniz parte del principio de identidad como una lucha contra la distribución del atomismo y del cartesianismo. Apela a la intuición para buscar el modo de existencia más allá de lo que se manifiesta. Surge de manera temprana la diferencia junto con la expresión, que está en la relación entre la fuerza de lo absoluto con los estados futuros: el cálculo diferencial. La cuestión radica en lo que entendemos por expansión de la fuerza. El problema es que siempre es remitida al concepto de extensión. La extensión como definición matemáti-

238 Cf. Giono, *El canto del mundo*, pp. 9-123.

239 Cf. Deleuze, *What is Grounding?*, pp. 104-105.

240 Cf. Ezcurdia, *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, pp. 21-32.

241 Cf. Deleuze, *What is Grounding?*, pp. 86-104.

ca trae una división infinita, punto denunciado desde la *Ética* de Spinoza²⁴². La expansión no afirma la sustancia; entonces, ¿qué se expresa? Lo simple en lo compuesto. Encontramos una diferencia entre representación y simbolismo²⁴³. Uno es la diferencia de grado y el otro la presencia inmanente de la Idea. Evadimos las estructuras, las figuras particulares, la *Gestell*, para remitir a la operación de la Idea.

Así tenemos a la imaginación constituida. Es cierto que partimos de ella, pero no sólo es la claridad de Locke o la linealidad de Descartes, no se considera la singularidad de los afectos. El reproche de Leibniz a Descartes es que falló al no dar lo que prometió, “el arte de inventar”, sólo mira las figuras. En cambio, Leibniz intuye en la creación la unificación como energía, es la imaginación constituyente. El resultado de ir de un lado o al otro va acompañado de la disposición del organismo foco y de su historia, como en el yerro de Descartes. La síntesis de la pregunta dos es sobre el problema de la creación y su expresión.

Ahora, el análisis posterior de Deleuze²⁴⁴ respecto a la expresión y al mundo como un fenómeno bien fundado, como creación, es el siguiente. La relación entre el principio de identidad y el principio de razón suficiente va en dos vías: 1) si se relaciona con la contradicción, el principio de razón suficiente deviene en negación, como en Hegel; y 2) surge la pregunta de qué modo pensar lo existente. En la segunda vía encontramos una reciprocidad, la armonía como resonancia entre los cuerpos. Lo mismo sucede entre los conceptos, una finalidad sin fin. El mejor de los mundos posible implica una continuidad entre los individuos y sus atributos. Toda cosa en sí tiene su noción —aspecto que sería criticado por Kant.

Por lo que, la filosofía, como este simbolismo, esto es, el pensar dentro de la presencia inmanente de la Idea, lleva un juego de principios en todo problema concreto: la creación. Es cierto que existen ambigüedades en Leibniz no resueltas entre razón suficiente e identidad, no tiene bien definida —como Hegel lo hizo notar en su *Lógica*— la diferencia. En cambio, en el pensamiento de Leibniz encontramos que la expresión, la creación, es la manera de intuir el origen radical de las cosas. Sin embargo, no reparó que la pregunta sobre por qué algo y no la nada implica el principio de identidad y la pregunta de por qué esto y

242 Cf. Spinoza, E1P15S.

243 Aquí cabe aclarar que simbolismo en esta etapa temprana del pensamiento de Gilles Deleuze no es lo que corresponde a otras como en *Mil Mesetas*. Para Deleuze el símbolo es diferente a una representación: «es el saber mismo que encarna [...] el procedimiento simbólico esencial es el poema [...] es la identidad, el encuentro del objeto sensible y el objeto de pensamiento». (Deleuze, *Cartas y otros textos*, pp. 323-324.)

244 Cf. Deleuze, *What is Grounding?*, pp. 105-110.

no aquello implica la existencia y el principio de razón suficiente. La duda en torno a la legitimidad de esas preguntas es el pretexto de Deleuze para volver a Kant constantemente sobre los problemas falsos.

Sobre la influencia del arte en la pregunta crítica radica, según Deleuze²⁴⁵, en la regla manifiesta diferencialmente. Así como Kant apela a un “como si” respecto a la técnica de la Naturaleza, así también respecto al arte: “como si la belleza fuera una cualidad del objeto”²⁴⁶. Dicha regla actúa sobre la imaginación como expansión de la producción natural. Es el abismo. Kant en la tercera *Crítica*, el idealismo y el romanticismo alemanes fundan su pensamiento como pensamiento del abismo. Encontramos en ellos intentos de expresar la génesis de manera diferencial. Todos parten de la pregunta, ¿cómo conectar la Naturaleza y la libertad sin crear un tercer dominio que extienda la pregunta al infinito, es decir, sin dejar de vivir en el abismo? Existe un compromiso de Kant con su primera *Crítica* y su noción de concepto. Se le puede reprochar, como lo hacen Schelling y Schopenhauer, que en el “como si” no se considere que la Naturaleza es *a priori*. Sin embargo, al parecer nuestro sí lo considera: el “como si” y el ensanchamiento del concepto de Naturaleza es una forma de decir que existe ese abismo: hay una finalidad sin fin, teleología sin recurrir a una explicación teleológica, *un infinito sin extensión*. Se llega a mencionar en la misma sintonía de la discusión a Bachelard y Novalis. Deleuze lo anuncia como inconsciente: no reducimos la explicación al decir que las imágenes son producto de la Naturaleza, más bien se amplía al enfatizar que *la naturaleza se esconde en lo que produce* —es el arte mismo. El lugar de la intuición es la crítica a la Metafísica. Existen dos vías. La primera es la no seria, en la que se apela a una ciencia del hombre (Hume). La segunda es la que conlleva la separación entre intuición y concepto —ambos en sentido kantiano, aunque también de manera bergsoniana. Debemos remitirnos al ejemplo de las gotas indiscernibles²⁴⁷: la intuición es el estado de cosas fuera del juicio, es decir, es lo que está detrás del pensamiento.

La síntesis del problema crítico radica en lo que entendemos como yerro. Deleuze²⁴⁸ remite a la invitación de Platón para considerar el conocimiento a modo de problema existencial. En la existencia se juega la conciencia del alma, pide un territorio particular y deli-

245 Cf. *Ibid.*, pp. 115-116 y 152-173.

246 Cf. Kant, *Crítica del juicio*, §6 y 7.

247 Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, A272/B328.

248 Cf. Deleuze, *What is Grounding?*, pp. 110-115.

mitado. En ese sentido, encontramos semejanzas entre la paideia platónica, la manía presocrática y en general con la filosofía misma: el yerro nace de que el pensamiento en su naturaleza no es correcto, conlleva una ilusión. La ilusión es formada por problemas falsos en el que ningún método, en el sentido clásico de la filosofía (Descartes), es suficiente para aniquilar. Lo que se acusa en la historia de la filosofía es análogo a lo que Nietzsche denunció con la transvaloración de los valores. Se cambió el yerro como un hecho puro dentro del pensamiento a la noción de que el yerro es de la naturaleza humana (las pasiones); por lo que, en este supuesto, debe seguirse al pensamiento por ser claro y verdadero. Con Kant cambia esto radicalmente: su dialéctica es una ilusión trascendente que a su vez implica la consciencia de dicha ilusión. Se afirma que la ilusión viene del pensamiento, no de las pasiones.

Ahora se hará un análisis del problema crítico. Deleuze²⁴⁹ encuentra una coincidencia entre Bergson (con Proust) y Kant (con Heidegger), a saber, la cuestión de la ilusión. Sin embargo, en Kant es más profunda la ilusión, quiere llegar a la raíz trascendente, no sólo a los principios dados en la experiencia. Saber, dentro de la simbiosis, no sólo es captar el flujo de lo que aparece, sino que es el fluir mismo. Así, pensar es hacer de este fluir una calificación —un apreciamiento, un ennoblecimiento—. Se remite al objeto trascendental=x. No es fenómeno, ya que a éste se le pueden aplicar los conceptos puros del entendimiento para ser determinado a través del esquema, mientras que el objeto trascendental=x surge de la necesidad de pensar que hay algo en el ejercicio del entendimiento que corresponde con la sensibilidad. Hay una unidad real de sujeto y objeto.

Con base en una unidad real, es que podemos apreciar la diferencia entre concepto e intuición. El concepto produce objetos en la intuición. El territorio particular de dicho objeto, después de la apercepción, está en la *acquisitio originaria*, en el *quid juri* dentro del *quid facti* que diferencia entre fenómeno y noúmeno. La ilusión es traspasar esos territorios. *La Crítica de la razón pura* sólo llega a los principios regulativos de la crítica. Es necesario considerar que además de la denuncia de la ilusión está el desmantelamiento de la ilusión, es decir, no se aniquila. El problema de nuestro tiempo es que la Metafísica se transforma en Lógica. Existe un intento de aniquilar la ilusión dentro de la noción de sistema de los

249 Cf. *Idem.*, pp. 115-123.

post-kantianos, en específico Hegel. Y aquí es que Deleuze toma un punto fundamental de la tercera pregunta, a saber, la crítica de Schelling²⁵⁰ a Kant y a Hegel.

Necesitamos distinguir entre método y sistema; sin embargo, Deleuze sólo parte de las críticas de cada uno. Se hace un recorrido histórico de los métodos, incluyendo a Aristóteles y Bacon, para llegar a una analogía. El método es un órgano que requiere de un comienzo, se basa en un principio económico —lo aritmético vs. lo geométrico—, y recurre a artificios en los que la operación de la Idea no se concretiza. Mientras que, en el sistema, el hombre se toma así mismo por Dios —es la crítica de Bergson—, existe una tiranía política dada —institución objeto, como en Hegel, aunque el mismo Deleuze dude al referir al pensador alemán—, y mucho más importante es en la mistificación dónde la Metafísica se cuela por la puerta trasera del sistema —la justificación de la experiencia—y se vuelve método en el sentido clásico: “el sistema parece capaz de justificarlo todo. De hecho, erige la necesidad de hecho en una necesidad racional”²⁵¹; es la primera crítica de Schelling sobre la conversión de Metafísica a Lógica.

La filosofía oscila entre el método y el sistema, en tanto la búsqueda de los principios, es decir, ir al origen de las contradicciones. En este sentido se entiende no sólo que el sistema se vuelve método, sino que todo método tiende a ser un sistema. El aporte de Kant es la pregunta sobre cómo concebir el conocimiento y nosotros creemos que la propuesta de Deleuze es cómo concebir el concepto fuera del carácter enunciativo del juicio. Por ello la necesidad del método genético u ontología. La segunda parte de la crítica de Schelling es que, al ir tan al fondo, a la raíz de lo trascendente, por hacer un intento serio de superar la Metafísica e inaugurar un nuevo sentido de método como apertura al sistema, de dar cuenta del carácter genético objetivo, se deja de fuera cómo es que en el organismo foco no sólo se le aparece ese flujo, sino *de qué manera se re-presenta este carácter genético mismo*. Schelling lo pregunta a partir de qué entiende Kant por Dios en sus dos primeras *Críticas* y el caso particular de Deleuze además de ello incluye el olvido de los afectos en la historia. Aun así, son el mismo cuestionamiento: hay necesidad de *eludir la idea creacionista como fundamento del límite de nuestras representaciones*, algo que no se logra en el pensamiento de Kant incluso con las restricciones impuestas a “La prueba moral de la existencia de

250 Cf. Schelling, *Lecciones Muniqueas para la historia de la filosofía moderna*, pp. 173-252.

251 Deleuze, *What is Grounding?*, p. 131. (TA)

Dios”.²⁵² En realidad se tiende hacia la imagen como revelación del fundamento por medio de la intuición, sin este último es imposible distinguir los problemas reales de los falsos. Es muy parecido a lo que Kant propone, pero se deja de lado la “convicción” del sujeto para que se revele el tránsito real de la imaginación constituyente hacia las tareas infinitas dadas por la Naturaleza. Este es el sentido de que el espíritu es Naturaleza invisible.

252 Cf. Kant, *Crítica del juicio*, §87-90.

Conclusión. La paradoja

Este último apartado pretende ser el esbozo de una conclusión, no sólo del capítulo anterior, sino de la tesis completa, a partir de un problema particular, ¿cómo explicó Deleuze el modo de existencia en la paradoja, más allá de la contradicción? El punto de partida será el pensamiento de Kant en torno a las parejas incongruentes para llegar a la definición de Novalis sobre la imaginación y terminar el análisis de la pregunta crítica, ya que el texto *¿Qué es fundar?* está inconcluso en este aspecto. Se pretende cumplir con un último objetivo de la presente tesis. Este es acercarse a la discusión sobre el pensamiento de Deleuze por medio de estos textos poco conocidos, que —a cada instante, en su confusión y poca determinación del propio pensador francés— nos invitan a vivir en el delirio como único fundamento de la realidad: destruir en cada repercusión y en cada resonancia los mundos ya establecidos y volverlos otros.

Ir hacia el delirio es inevitable, de ahí la conexión entre mito, rito y filosofía. Existe un último aspecto que falta en el análisis de la pregunta crítica para llegar a la fabulación en Deleuze, ¿qué lugar tiene la paradoja en dicha pregunta? Las paradojas en Kant muestran un dato interesante, pero incompleto, que es señalado por el pensador francés: hay una reducción de la potencia de la materia. La raíz del problema de las gotas indiscernibles en la *Crítica de la razón pura* está en las parejas incongruentes, que referencia Deleuze directamente de los *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Podemos rastrear la problemática incluso en textos pre-críticos, con los que podríamos, aparte de denunciar el yerro, dar una propuesta, un desvío hacia Novalis.

Kant trabajó en una paradoja en *Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio*.²⁵³ El problema que antecede a la paradoja es el siguiente. Primero, para dar explicación tanto a los geómetras, como a los mecanicistas de su época sobre el espacio absoluto, Kant reduce a la materia, lo determinable, en términos de extensión —el *Körper* como lo vimos con Schopenhauer—; pretende participar en la disputa entre Leibniz y los newtonianos sobre si el espacio es relativo o absoluto. Segundo, se aborda filosóficamente el problema del espacio; ya que Kant sólo encuentra argumentos metafísicos al respecto; excepto con Euler, pero únicamente da las dificultades de postular al espacio como relativo,

253 Cf. Kant, *Opúsculos de filosofía natural*, pp. 167-177.

no aborda toda la explicación. Tercero, define que es determinación interna, situación y región espacial: la determinación interna o lugar interno es la configuración de un objeto, esto es, sus características propias tanto a nivel material, pero aún más importante, a nivel figurativo (la extensión); situación es la relación entre dos objetos en el espacio (“un objeto A está arriba de un objeto B”), dicha relación presupone la región del espacio, porque dicha región sirve de pauta para reparar las partes de las relaciones; se refieren al espacio fuera del objeto y no a los lugares internos, por lo que región del espacio es la relación del sistema de situaciones en el espacio absoluto —el espacio que deja el objeto dentro de un cubo vacío. Cuarto, la evidencia que Kant pretende dar a ambos lados del problema está en el cuerpo de cada organismo foco. Del cuerpo se tiene la certeza de las regiones: arriba y abajo, enfrente y atrás, izquierda y derecha. Quinto, llevamos en la certeza del cuerpo los planos que conforman las regiones del espacio, de tal manera que nos es imposible negar su existencia, para ello pone el ejemplo de una hoja de papel escrita, como una carta:

[...] la diferencia de las regiones está en tan estrecha conexión con esta representación y está tan directamente ligada con la impresión que nos produce el objeto visible, que incluso ese mismo escrito resulta irreconocible, si se lo mira de forma que gire de derecha a izquierda todo lo que antes ocupaba la región opuesta.²⁵⁴

Sexto, los planos como verdades hacen que podamos decir que se subordina toda región particular entre objetos al concepto de región en general (el ejemplo de la geografía). Séptimo, no sólo nuestro cuerpo, los productos de la naturaleza manifiestan las regiones al producirse en cierta orientación: tenemos el ejemplo de la caracola —que es retomado por el propio Novalis, además de Deleuze y es la justificación de empezar por este texto— que normalmente gira de izquierda a derecha. Octavo, se define que es congruencia: son objetos iguales y semejantes en tanto su disposición interna, que al ser superpuesto uno en el otro dejan la misma región del espacio, una cubre la extensión de la otra.

La paradoja surge de que la misma Naturaleza genera pares incongruentes, es decir, con características iguales y semejantes en sus determinaciones internas, pero que al ser superpuestas no dejan la misma región del espacio, *sólo serían congruentes por un ejercicio de la imaginación*: nuestro par de manos, las caracolas que crecen de derecha a izquier-

254 Kant, *Opúsculos de filosofía natural*, p. 171.

da, los objetos frente a un espejo y los triángulos esféricos que no sean equiláteros. ¿Qué rendimiento en filosofía tiene esta explicación? ¿Cómo entender la paradoja? Por un lado, la determinación interna de cada objeto no puede justificar los pares incongruentes: si se acepta al espacio como relativo a las relaciones de la materia, todo espacio se reduce a los objetos, *e.g.* mi mano; por lo que el espacio de mi mano derecha debería cubrir el espacio de mi mano izquierda y no lo hace. Por el otro lado, el espacio absoluto únicamente es referido, ya que tiene su posibilidad de manera exclusiva en la relación de los objetos corpóreos: si suponemos que la primera creación del mundo es una mano, la acción de la determinación creadora de la mano derecha es diferente a la mano izquierda, con este ejemplo damos cuenta de que *no es sólo ente de razón, surge del sentimiento en la contraposición de los cuerpos* —Leib en los términos que ya vimos con Schopenhauer. Por lo que, es irresoluble de un lado o de otro, aunque Kant afirme su postura hacia el espacio absoluto de Newton.

¿Qué existe de diferente en el segundo planteamiento de la paradoja en los *Prolegómenos*²⁵⁵ tal que Deleuze prefirió explicitar esta versión que la de *Las regiones del espacio*? Cabe aclarar que no se olvida la primera forma de la paradoja, pero en la segunda se ataca directamente al problema de la ilusión. En la segunda versión de la paradoja no se plantea un problema, sino se pone a la crítica como solución —lo cual puede ponerse en duda. Para Kant, el espacio y el tiempo son modos reales del ser, inherentes a las cosas en sí. La paradoja, según él, no tiene solución, si no se considera que el espacio y el tiempo son formas de nuestra intuición sensible; y en ese sentido denuncia una pasividad latente en ellas.

La paradoja dice que, si dos cosas en todas sus partes *pueden conocerse* en cada una de ellas tomadas por sí, es decir, lo que corresponde a la calificación de cantidad y de cualidad, debe seguirse que una puede estar puesta en el lugar de la otra para todo caso y para toda relación *sin que se cause alguna diferencia cognoscible*. Kant pone los mismos ejemplos de parejas incongruentes, excepto la caracola: las manos, los objetos en el espejo y los triángulos esféricos. En todos esos ejemplos no hay diferencia conceptual, el entendimiento no las puede pensar. Sin embargo, hay diferencias internas que son enseñadas por la sensibilidad. La solución es que los objetos no son la representación de las cosas en sí, esta forma de

255 Cf. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, §13.

pensar es del entendimiento. La intuición implica otra forma de pensar. La ilusión deriva de que el pensamiento no es recto.

Existen tres observaciones a la paradoja hechas por Kant. Uno, la geometría puede tener realidad objetiva en tanto que se refiera únicamente a los objetos de los sentidos, ser un tercero superpuesto. Dos, todo lo que se ponga enfrente como objeto, es dado por la intuición. Tres, no es cierto que el mundo sensible, por medio de una “idealidad” del espacio y el tiempo, se transforme en ilusión. La sensibilidad no implica las diferencias lógicas de claridad y obscuridad, sino una diferencia genética del origen del conocimiento mismo.

Nosotros tenemos libertad de juzgar los fenómenos, dicha acción cambia la pregunta en torno a lo verdadero y lo falso, ¿hay o no verdad en la determinación sobre el objeto (juicio)? Para ello podemos tomar el ejemplo de Kant acerca del sueño: no se duda de los fenómenos, no hacemos diferencia entre ellos, porque todos tienen una certeza incluso en el sueño; la diferencia es en la conexión entre representaciones, que depende de la posibilidad de experiencia y de las reglas de concatenación de los conceptos. Sólo en el entendimiento hay falsedad: el límite descrito en la pregunta crítica se hace manifiesto como solución. No se puede ir más allá de la experiencia. No se rechaza el carácter ideal del planteamiento porque: considera a la intuición como *a priori*; y aunque el límite está en la experiencia, su certeza la traspasa (lo trascendental). El idealismo crítico se funda en ese paso de la certeza de la sensación a la certeza en el pensamiento como intuición.

La influencia de esta forma de pensar que conlleva la intuición está contenida en la propia *Crítica de la razón pura*, en específico con el ejemplo de las gotas indiscernibles en el que separamos la certeza en la intuición respecto a la actividad del juicio. El concepto clave es la reflexión —cuya verdadera importancia será sólo vista hasta la *Crítica del juicio*. La reflexión es la conciencia de la relación de las representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento, es la comparación/modulación entre estas fuentes. No es una comparación de la lógica general y pura, evade la figura y el *organon*. La identidad del concepto entre gotas de agua no implica que sean los mismos fenómenos. En el fenómeno tenemos la participación mutua del entendimiento y la intuición. Mas la intuición se presenta como indiferente a las calificaciones que podamos hacer de las determinaciones internas: abre la puerta a la pluralidad más allá de las reglas del entendimiento en general.

Cuando Deleuze habla de las formas singulares es en tanto fenómeno kantiano, pero no se queda ahí. Encontramos en el transcurso que hicimos a través del pensamiento de Kant *un olvido* de la materia al encerrarla bajo el concepto de extensión y *una subordinación* de la imaginación al entendimiento —¡ambos son lo mismo! —: es lo que hace posible su lógica trascendental al determinar el origen, la extensión y la validez objetiva del conocimiento *a priori*. Al final del día, la *Crítica de la razón pura* es un ejercicio geométrico: la existencia de los objetos no depende del sujeto, pero la forma de pensarlos sí. Mas al superar dicha geometría kantiana —Deleuze dice que el verdadero método de Kant son las 100 últimas páginas de la *Crítica de la razón pura*, es decir, al pasar la parte geométrica, y, a saber nuestro, lo que está más allá del método sólo hasta la *Crítica del juicio*— queda pendiente algo importante: la relación entre materia y sensación de tal manera que podemos hacer la pregunta sobre qué es lo que hay en la sensibilidad que traspasa al entendimiento, ya que el cuerpo vivido es el que da la certeza a la primera paradoja. O, mejor dicho, ¿qué se encuentra en la materia que traspasa su certeza al pensamiento? Es la objetivación de la intuición, la singularidad radical dentro de lo que llamamos forma. El encuentro entre organismo foco y el mundo es una fabulación. Ejemplo de ello es el fragmento en que Deleuze recurre a Novalis (y antes a Bachelard) para dar cuenta de que la imaginación deviene mundo. Son los afectos en la historia del mundo, el instante y lo impensable:

La raíz imaginaria de la caracola es el movimiento por el que se produce en lo imaginario con esta misma espiral. Novalis quiere decir que el movimiento por el que imaginamos es uno con el movimiento por el que la naturaleza produce las cosas. [...] Todo el tema de Novalis tiene exactamente su equivalente en filosofía, estableciendo el principio de una imaginación constituyente.²⁵⁶

Deleuze dice que Novalis lee muy bien a Kant, sostenemos que él encuentra el verdadero sentido de *juicio reflexionante* —el ensanchamiento del concepto de Naturaleza (*Einbildungskraft*)—; aquí está la desconocida raíz común a todo. El cambio definitivo de la filosofía de Kant sucede al reflexionar sobre la técnica de la Naturaleza como fuerza formadora o imaginación (*Einbildungskraft*). El realizar un juicio (*Urteilkraft*) es, de manera general, pensar lo particular cual contenido en un universal dado por el concepto y las categorías. Sin embargo, esta determinación, que conlleva el fundamento de la *Crítica de la razón pura*

256 Deleuze, *What is Grounding?*, pp. 169-170. (TA)

y de la *Crítica de la razón práctica*, no abarca la singularidad a la manera en que la hemos abordado. El propio Kant da cuenta de ello al referirse, ya no a la experiencia posible, porque está limitada, sino a la experiencia empírica donde la forma singular es lo dado. El otro sentido de realizar un juicio, que incluye la amplitud sin límites de la reflexión, es prestar atención a la experiencia fáctica, la unidad de lo múltiple. Su investigación en la *Crítica del juicio* es reparar el principio de conformidad a fin de la Naturaleza (*Zweckmäßigkeit der Natur*) en su diversidad, que es válida para sí misma e indiferente a las leyes del entendimiento o de la moral: la *τέχνη* de la Naturaleza como actuar artístico se opone al mecanicismo que le imponemos y también a lo que propicia la reducción de nosotros a modo de seres racionales limitados. Es la supremacía de la existencia —el *φύω* de la *φύσις*— que trastoca a la expresión sensible —la *φύση* en la *φύσις*— y a la comprensión de producción de la Naturaleza que contraría a la razón —el *φυσιόω* por la *φύσις*. Por lo que, la síntesis (*ποίησις*) de la Naturaleza es idéntica a la fuerza formadora (*Einbildungskraft*) que continúa dicha producción en los afectos del espíritu, operación plástica y simbiótica que Kant nombra idoneidad (*Tauglichkeit*). Así encuentra su universalidad sin dejar de lado la singularidad.

La importancia de exponer de manera general parte de la filosofía de Kant es ejemplificar la singularidad y el trayecto hecho en la presente tesis. No es un ejemplo forzado, sino uno fundamental. Tan es así que coincidimos con el trabajo de Sauvagnargues, el cual traza el método seguido por Deleuze desde *Empirismo y subjetividad*, pasando por *Instintos e instituciones*, hacia la interzona animal que hemos descrito. Ella misma evoca a Kant y a Canguilhem como influencias importantes para Deleuze:

Desde el ángulo de la distinción kantiana entre juicio determinante y juicio reflexivo, lo *anormal* es una desviación respecto de una norma o patrón elevado al rango de regla determinante, mientras que lo *anómalo* es la diferencia constituyente que se produce como caso singular a partir del cual la norma reflexiva se desprende de la variación. Lo anómalo surge, pues, como la excepción de una multiplicidad que él contribuye a enriquecer y a la que él transforma, del mismo modo en que el viviente transforma a la especie.²⁵⁷

257 Anne Sauvagnargues, *Deleuze. Del animal al arte*, pp. 55-56.

La tesis de Sauvagnargues es que el animal es lo anómalo y por ello el primero entra en las composiciones del arte. No obstante, lo sostenido por este trabajo incluye además que lo anómalo es el animal y su delirio en el espacio; por lo que el arte y sus composiciones conforman a fin a través de los medios que le anteceden de manera virtual en la Naturaleza. La referencia fundamental es la simbiosis en un espacio.

Así que, el espacio es expresión de la raíz común que nosotros sólo tildamos de imaginación: el joven Kant dio con ello desde la primera paradoja, pero no pudo ver su alcance. ¿Qué encuentra Deleuze en este ejemplo de Novalis que nos remonta a la primera paradoja de Kant? Evade y contraría al sujeto, expresa el Absoluto y desmonta la Metafísica. Las tres preguntas no están separadas, se implican mutuamente. Que la caracola dibuje en sí misma su incongruencia es apelar a lo impensable. La búsqueda de qué es un concepto, realizada por Deleuze, no radica en verificar que se cumplan las condiciones para enjuiciar —no es cuestión de salvar una epistemología— se trata de hacer palpable cómo están en un *illo tempore* las formas singulares dentro de un espacio también singular y que sólo se puede llegar a eso a partir de la ampliación de la percepción —ésta es la influencia del arte en la filosofía. *Fuera de la contradicción de la paradoja de la distribución y por dicha paradoja, es que podemos hablar de imaginación constituyente.*

Lo que se propone constantemente Deleuze es no estancarse en la demencia: no quedarse en las determinaciones de las condiciones del conocimiento. Se apela al descubrimiento de los modos de existencia gracias a la paradoja, es la busca kantiana en la *Crítica del Juicio* ante la revelación en la experiencia que contraría a la razón. La intuición es un método *sui generis* y un medio para la participación de la revelación (“instinto”). La pregunta ante la revelación es el contrapunto, el encuentro del fundamento consigo mismo. Es la contemplación ante el milagro. Él utiliza como iguales el término revelación y la *ἀλήθεια* de Heidegger, que se encuentra de inmediato en los poemas de Alfred Jarry. La pregunta filosófica es crítica, expresiva y paradójica no porque aniquile la ilusión, sino porque al denunciar y dismantelar se revela un desvío en el que puede subsistir una certeza que se oculta. “¿Qué hace posible tal desvío? Es que al mismo tiempo y en otros lugares los fines de la naturaleza *resuenan* en la imaginación”²⁵⁸.

258 Deleuze, *What is Grounding?*, p. 17. (TA)

Bibliografía

- ALAIN, *Les idées et les âges. Livres I à IX* [en línea]. Quebec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet l'Université du Québec á Chicoutimi, 2002.
<http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/idees_et_les_ages/Alain_les_idees_et_ages.pdf>. [Consulta: 5 de mayo, 2022.]
- _____, *Propos d'économique* [en línea]. Quebec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet l'Université du Québec á Chicoutimi, 2002.
<http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/propos_economique/alain_propos_econo.pdf>. [Consulta: 16 de mayo, 2022.]
- BACHELARD, Gaston, *La dialectique de la durée* [en línea]. Quebec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet l'Université du Québec á Chicoutimi, 2012.
<http://classiques.uqac.ca/classiques/bachelard_gaston/dialectique_duree/dialectique_duree.pdf>. [Consulta: 2 de agosto, 2021.]
- _____, *La intuición del instante*. Trad. Jorge Ferreiro. México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- _____, *L'intuition de l'instant* [en línea]. Quebec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet l'Université du Québec á Chicoutimi, 2014.
<http://classiques.uqac.ca/classiques/bachelard_gaston/intuition_de_instant/intuition_de_instant.pdf>. [Consulta: 17 de febrero, 2021.]
- BACHOFEN, Johann Jakob, *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Trad. María del Mar Llinares García. Madrid, Akal, 1987.
- BATAILLE, Georges, *Obras escogidas*. Trad. Joaquín Jordá. México, Fontamara-Ediciones Coyoacán, 2006.
- _____, *Teoría de la religión*. Texto establecido por Thadée Klossowski. Trad. Fernando Savater. Madrid, Taurus, 1998.
- BENTHAM, Jeremy, *Deontología o la ciencia de la moral* [en línea]. Valencia, Librería de Mayen y sobrinos, 1836. <<https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/24324/A-004-177.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. [Consulta: 17 de septiembre, 2021.]
- _____, *Los principios de la moral y la legislación*. Trad. Margarita Costa. Buenos Aires, Claridad, 2008.
- BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introd. y trad. Bolívar Echeverría. México, Ítaca-UACM, 2008.
- BERGSON, Henri, *La evolución creadora*. Bogotá, Planeta-Agostini, 1985.

- _____, *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Trad. María Luisa Pérez Torres. Buenos Aires, Sudamericana, 1962.
- _____, *Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Pról. María Pía López. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires, Cactus, 2017.
- _____, *Memoria y vida* [en línea]. Textos escogidos por Gilles Deleuze. Trad. Mauro Armiño. Madrid, Alianza, 1977.
<http://www.medicinayarte.com/img/Bergson_Henri_Memoria_y_vida.pdf>.
[Consulta: 11 de febrero, 2021.]
- BRÉHIER, Émile, “La noción de problema en filosofía”, en *Fermentario* [en línea], núm. 7, vol. 1. Trad. Gonzalo Montenegro. Montevideo, 2013, pp. 1-8.
<<http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/download/128/180>>. [Consulta: 11 de febrero, 2021.]
- _____, *Schelling* [en línea]. Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.
<<https://archive.org/download/schelling00br/schelling00br.pdf>>. [Consulta: 11 de febrero, 2021.]
- BURKE, Edmond, *Reflections of the Frech revolution* [en línea]. London & New York, J. M. Dent & Sons, 1951.
<<https://archive.org/download/reflectionsonthe005907mbp/reflectionsonthe005907mbp.pdf>>. [Consulta: 11 de febrero, 2021.]
- CAMUS, Albert, *El verano, Bodas y La caída*. Trad. Yara Trevethan. México, EMU, 2019.
- CANGUILHEM, Georges, *Besoins et tendance*. Paris, Hachette, 1952.
- _____, *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Amorrurtu, 2009.
- _____, *Lo normal y lo patológico*. Trad. Ricardo Potschat. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- CICERÓN, *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Trad. Ángel Escobar. Madrid, Gredos, 1999.
- COLLI, Giorgio. *La naturaleza ama esconderse*. Trad. Miguel Morey. México, CONACULTA-Sexto Piso, 2009.
- COMTE, Auguste, *Course de Philosophie Positive*, t. III [en línea]. Paris, Bachelier, 1838.
<https://archive.org/download/bub_gb_i-cx5K6kWVMC/bub_gb_i-cx5K6kWVMC.pdf>. [Consulta: 20 enero, 2022.]
- _____, *Curso de filosofía positiva (Lecciones I y II)*. Trad. Carmen Lessining. Buenos Aires, Libertador, 2004.

- CUSA, Nicolás de, *Diálogos del idiota. El posest. La cumbre de la teoría*, Introd. y trad. Ángel Luis González. Pamplona, EUNSA, 2008.
- DARWIN, Charles, *El origen de las especies*, t. II. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- DELEUZE, Gilles, *Cartas y otros textos*. Trad. Pablo Ires y Sebastian Puente. Buenos Aires, Cactus, 2016.
- _____, “Cours sur le chapitre III de *L'évolution créatrice* de Bergson”, en Frédéric Worms (ed.), *Annales bergsoniennes II*. Paris, PUF, 2004, pp. 166-188. <<https://www.cairn.info/Annales-bergsoniennes---page-166.htm>>. [Consulta:27 de mayo, 2022.]
- _____, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires, Cactus, 2016.
- _____, *Diferencia y repetición* [en línea]. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece Buenos Aires, Amorrortu, 2002. <<http://medicinayarte.com/img/255135610-Gilles-Deleuze-Diferencia-y-Repeticion.pdf>>. [Consulta:17 de febrero, 2021.]
- _____, *El Leibniz de Deleuze: Exasperación de la filosofía* [en línea]. Buenos Aires, Cactus, 2006. <<https://esquizoanalisis.com.ar/wp-content/uploads/2022/03/Deleuze-G.-Exasperacion-de-la-filosofia-el-Leibniz-de-Deleuze.pdf>>. [Consulta:17 de febrero, 2021.]
- _____, *El pliegue. Leibniz y el barroco* [en línea]. Traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Buenos Aires, Paidós, 1989. <<http://www.medicinayarte.com/img/gilles-Deleuze-el-pliegue.pdf>>. [Consulta:17 febrero, 2022.]
- _____, *Empirismo y subjetividad*. Trad. Oscar Masotta. Barcelona, Gedisa, 2015.
- _____, antól., *Instincts et institutions*, Hachette, Paris, 1953.
- _____, antól., *Istinti e istituzioni*. Ed. it. Ubaldo Fadini y Katia Rossi. Milano, Mimesis, 2014.
- _____, *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)* [en línea]. Trad. José Luis Pardo Torio. Valencia, Pre-Textos, 2005. <<http://www.medicinayarte.com/img/deleuze-gilles-la-isla-desierta-y-otros-textos.pdf>>. [Consulta:17 de febrero, 2021.]
- _____, *La filosofía crítica de Kant* [en línea]. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Madrid, Catedra, 2007. <http://medicinayarte.com/img/deleuze_la%20filosofia_critica_kant.pdf>. [Consulta:17 de febrero, 2021.]

- _____, *Pericles y Verdi: la filosofía de Francois Chatelet*. Trad. José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Valencia, Pre-textos, 2010.
- _____, “Qu’est-ce que fonder?”, en *WebDeleuze* [en línea]. Doc. Ined. <<https://www.webdeleuze.com/textes/218>>. [Consulta: 30 de agosto, 2021].
- _____, “Sens et valeurs”, en *Arguments*, 1959, vol. 3, n° 15, pp. 20-28.
- _____, *What is Grounding?* [en línea]. Ed. ing. Arjen Kleinherenbrink. Michigan, &&& Publishing, 2015. <<https://tripleampersand.org/wp-content/uploads/2015/05/DeleuzeWhatIsGrounding01.pdf>>. [Consulta: 30 de agosto, 2021].
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* [en línea]. Trad. José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-Textos, 2002. <https://esquizoanálisis.com.ar/wp-content/uploads/2022/02/deleuze_mil_mesetas_capitalismo_esquizofrenia_deleuze_guattari.pdf>. [Consulta: 30 de agosto, 2021].
- _____, *¿Qué es la filosofía?* [en línea]. Trad. Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1999. <<http://www.medicinayarte.com/img/DELEUZE,%20Gilles;%20GUATTARI,%20Félix%20Guattari,%20¿Qué%20es%20la%20filosofía-.pdf>>. [Consulta: 30 de agosto, 2021].
- DOSSE, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- EZCURDIA, José, *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- FARRINGTON, Benjamin, *El evolucionismo*. Trad. Pilar Silver. México, Fontamara, 2000.
- FONTENELLE, Bernard le Bovier, *Ouvres Complètes* [en línea]. Paris, A. Belin, 1818. <<https://archive.org/download/oeuvresdefonta00librgoog/oeuvresdefonta00librgoog.pdf>>. [Consulta: 30 de agosto, 2021.]
- FREUD, Sigmund, *Obras completas. XVII. Mas allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- _____, *Obras completas. XXI. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- GIONO, Jean, *El canto del mundo*. Trad. Pere Pruna. Barcelona, Fontamara, 1979.
- GROETHUYSEN, Bernard, *Filosofía de la Revolución francesa*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

- HALÉVY, Élie, *La formation du Radicalisme philosophique I. La jeunesse de Bentham* [en línea]. Paris: Felix Alcán, 1901.
<<https://archive.org/download/laformationdurad03haluoft/laformationdurad03haluoft.pdf>>. [Consulta: 30 de agosto, 2021.]
- HUME, David. *Ensayos morales, políticos y literarios*. Ed. Eugene F. Miller. Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid, Trotta, 2011.
- _____, *Ensayos Políticos*. Ed. Charles W. Hendel. Trad. Francisco González Arámburu. México, Herrero Hermanos, 1965.
- _____, *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*. Trad. Félix Duque. Madrid, Tecnos, 1998.
- JAMES, William, *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Trad. Ramón José del Castillo Santos. Madrid, Alianza, 2000.
- _____, *Principios de psicología*. Trad. Agustín Bárcena. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- _____, *Un universo pluralista: filosofía de la experiencia*. Trad. Sebastián Puente y Leonel Livchits. Buenos Aires, Cactus, 2009.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Trad. Francisco González Arámburu. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2017.
- JUNG, Carl G., *La dinámica de lo inconsciente*. Trad. Dolores Ábalos. Madrid, Trotta, 2004.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad. José Luis Villacañas. Madrid, Gredos, 2014.
- _____, *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- _____, *Opúsculos de filosofía natural*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1992.
- _____, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi. Madrid, Istmo, 1999.
- _____, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Alianza, 2013.
- LAPORTE, Jean, *Le problème de l'abstraction* [en línea]. Paris: PUF, 1940.
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3342504d#>>. [Consulta: 30 de agosto, 2021].
- _____, *Le rationalisme de Descartes* [en línea]. Paris: PUF, 1950.
<<https://archive.org/details/lerationalismede0000lapo/mode/2up>>. [Consulta: 30 de agosto, 2021.]

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Trad. Javier Echeverría. Madrid, Editora Nacional, 1983.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. Edmundo O'Gorman. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- MALINOWSKI, Bronisław, *Libertad y civilización*. Vers. esp. León Mirilas. Buenos Aires, Claridad, 1948.
- _____, *Sex and repression in savage society*. London-New York, Routledge, 2003.
- MINKOWSKI, Eugène, *Vers une cosmologie*. Paris, Payot & Rivages, 1999.
- MONTENEGRO, Gonzalo, *Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*. Bogotá, Editorial Bonaventuriana, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así Habló Zaratustra*. Trad. Roberto Mares. México, Tomo, 2010.
- _____, *El anticristo. Ecce homo*, México, Lectorum, 2019.
- _____, *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*. Trad. y est. introd. Germás Cano. Madrid, Gredos, 2018.
- _____, *La voluntad de poder*. Trad. Aníbal Froufe, Madrid, EDAF, 2000.
- PARDO, Carmen, *La escucha oblicua. Una invitación a John Cage*. Madrid, Sexto piso, 2014.
- PAUSANIAS, *Descripción de Grecia. Libros VII-X*. Trad. María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid, Gredos, 2008.
- PLEJANOV, Yuri, *Cuestiones fundamentales del marxismo. Del materialismo de Feuerbach al materialismo de Marx*. México, Premia editora, 1978.
- RANGEL ESPINOSA, Sonia, *Ensayos imaginarios: aproximaciones estéticas a cine de David Lynch, David Cronenberg, Béla Tarr y Nicolás Pereda*. México, Ítaca, 2015.
- _____, *Líneas de fuga: resonancia y variación en la filosofía de Gilles Deleuze*. México, 2006. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- _____, “Micropolítica(s) de la percepción: del ritornelo caosmos y las máquinas musicales”, en José Ezcurdia, ed., *Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze*. México. Universidad Nacional Autónoma de México-CRIM-Ítaca, 2021, pp. 265-273.
- _____, “Potencia del encuentro: acontecimiento, comunidad y micropolítica(s) de la amistad”, en *Reflexiones Marginales* [en línea], 2017, n° 49.
<<https://revista.reflexionesmarginales.com/potencia-del-encuentro-acontecimiento-comunidad-y-micropoliticas-de-la-amistad>>. [Consulta: 30 de agosto, 2021.]

- RUSSELL, Bertrand, *An outline of philosophy* [en línea]. London, George Allen & Unwin, Ltd, 1927. <<https://archive.org/download/in.ernet.dli.2015.218863/2015.218863.An-Outline.pdf>>. [Consulta: 30 de agosto, 2021.]
- _____, *Los problemas de la filosofía*. Trad. Joaquín Xirau. Barcelona, Labor, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Paris, Librio, 2019.
- SAINT-JUST, Louis Antoine Léon, *Oeuvres: Discours, rapports. Institutions républicaines. Organt. Esprit de la Révolution. Proclamations, lettres* [en línea]. Paris, Éditions de la Cité Universelle, 1946. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k941207b/f1.item>>. [Consulta: 30 de agosto, 2021.]
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells Puchades. Madrid, Alianza, 1998.
- SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze. Del animal al arte*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Trad. Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 1996.
- _____, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*. Trad. Juan Cruz Cruz. Pamplona, EUNSA, 1998.
- _____, *Lecciones Muniqueas para la historia de la filosofía moderna*. Trad. Luis de Santiago Guervós. Málaga, EDINFORD, 1993.
- _____, *Sistema del idealismo trascendental*. Trad., prólog. y nn. Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona, Anthropos, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, II tt. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid, Alianza, 2021-2022.
- SIMONDON, Gilbert, *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- SLOTERDIJK, Peter, *El imperativo estético*. Trad. Joaquín Chamorra Mielke, Madrid, Akal, 2020.
- SOBOUL, Albert. “Un manuscrit inédit de Saint-Just «De la nature, de l’État civil, de la Cité, ou les Règles de l’indépendance du Gouvernement»”. *Annales historiques de la Révolution française* [en línea], 1951, vol. 23, n° 124, pp. 321-359. <<https://www.jstor.org/stable/41926183>>. [Consulta: 5 de julio, 2022.]

- SPINOZA, Baruj. *Ética*. Pról. y trad. José Gaos, México, UNAM, 1977.
- TAINÉ, Hyppolite. *La naturaleza de la obra de arte*. Trad. G. Castillejos. México, Grijalbo, 1969.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*. Trad. José Rovira Armegnol. Buenos Aires, Losada, 1947.
- VALÉRY, Paul. *Piezas sobre arte*. Trad. José Luis Arántegui. Madrid, Visor, 2005.
- VIRILIO, Paul, *Estética de la desaparición*, Trad. Noni Benegas. Barcelona, Anagrama, 1988.
- WEINBERG, Liliana. *Pensar el ensayo*. México, Universidad Autónoma de Sinaloa-El Colegio de Sinaloa-Siglo XXI, 2007.