



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**El problema de la representación en la filosofía de
Gilles Deleuze**

TESIS

que para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

PRESENTA:

Sebastián Fuentes Rodríguez

ASESOR:

Mtro. José Francisco Barrón Tovar

Ciudad Universitaria, CDMX, 2024





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Dedicatoria

A mis papás, que en paz descansen.
A Sofía, mi hermana.
A Diana, por el amor y la paciencia.
A mis amigos.

We're trapped in the belly of this horrible machine
And the machine is bleeding to death

Godspeed You! Black Emperor - The Dead Flag Blues

(...) Cuando he tratado de interpretar este verso que desde hace años me fascina, he insistido, por una parte, en el hecho de que en el momento en el que ya no existe el mundo, o que el mundo pierde su fundamento, donde ya no hay suelo—en el terremoto ya no hay suelo ni fundamento que nos sostenga—, ahí donde ya no hay mundo ni suelo, debo cargarte, tengo la responsabilidad de cargarte porque ya no tenemos apoyo, ya no puedes pisar un suelo confiable y por lo tanto tengo la responsabilidad de cargarte.

Jacques Derrida - ¿Cómo no temblar?

L'indifférence n'a ni commencement ni fin :
c'est un état immuable, un poids, une inertie que
rien ne saurait ébranler. Des messages du monde
extérieur parviennent encore sans doute à tes
centres nerveux, mais nulle réponse globale, qui
mettrait en jeu la totalité de l'organisme, ne
semble pouvoir s'élaborer.

Georges Perec – Un homme qui dort

Índice

Introducción.	3
Capítulo 1. El problema de la representación en <i>Empirismo y subjetividad</i>.	9
1.1 Historia de la filosofía: lugar de <i>Empirismo y subjetividad</i> en la obra de Deleuze.....	9
1.2 Prerrequisitos de la subjetividad I. La experiencia, el espíritu y los principios de asociación.	12
1.3 Prerrequisitos de la subjetividad II. Los principios de la pasión.	23
1.4 Conclusión	29
Capítulo 2. El problema de la representación en <i>Diferencia y repetición</i>.	33
2.1 Más allá de la Historia de la filosofía: lugar de <i>Diferencia y repetición</i> en la obra de Deleuze.	33
2.2 Diferencia y repetición: tareas y objetivos.....	35
2.3 Los cuatro vínculos de la representación: identidad, analogía, oposición y semejanza.	44
2.4 Confines de la representación: los ocho postulados de la imagen del pensamiento.	53
2.5 Conclusión.	79
Capítulo 3. La filosofía más allá de la representación: Idea, intensidad, diferencia, inmanencia.	81
3.1 De la crítica a la creación. Elementos positivos para una ontología deleuziana.	81
3.2 La síntesis ideal de la diferencia: teoría de la Idea. Lo virtual.....	84
3.3 La síntesis asimétrica de lo sensible: teoría de la intensidad. Lo actual.	97
3.4 La individuación: lo virtual y lo actual.	102
3.5 Conclusión. Inmanencia, univocidad, pluralismo.	105
Conclusión.	107
Bibliografía.	112

Introducción.

El presente trabajo es producto de una incomprensión y—a la vez—una admiración profundas por la obra de Gilles Deleuze. Nuestro propósito es exponer y esclarecer un aspecto (y también un problema) de su filosofía que, creemos, puede ser puesto en relación con el corpus deleuziano entero; como una especie de guía que facilite el acceso a uno de los pensamientos más complejos y difíciles del siglo XX. Este problema en concreto, que es el de la representación, está presente—aunque no acabado—, desde la primera obra publicada por Deleuze en 1953, *Empirismo y subjetividad*.¹ Su elaboración y exposición definitivas tardaron más de diez años en aparecer, y fueron objeto de su tesis doctoral, en 1968, *Diferencia y repetición*.² En consecuencia, nuestro recorrido se ocupa casi exclusivamente de esos textos (no sin acudir, necesariamente, a otros), y trata de ahondar y profundizar en ellos, de agotar los elementos y componentes que contienen, en relación con ese problema tan importante. Esto con vistas a una mejor comprensión, tanto explícita como contextual, del pensamiento general de Deleuze.

De modo que nuestra pregunta de investigación es la siguiente: ¿cuál es el problema de la representación en *Empirismo y Subjetividad* y *Diferencia y Repetición*? Nuestra hipótesis es que el problema de la representación, tal y como se presenta en estos textos, es un eje, un punto de vista indispensable que recorre y permea el conjunto de la filosofía de Deleuze, un campo temático y reflexivo que nos permite orientarnos en la inmensidad de su obra. Sin duda, la diversidad de temas, autores, disciplinas e ideas que ocuparon a Deleuze a lo largo de su trabajo es irreducible a un solo punto de vista o problema. Pero la imagen del pensamiento que la representación traza

¹ Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 8 édition (Paris: Presses Universitaires de France, 2010). Todas las traducciones son mías.

² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, 12 édition (Paris: Presses Universitaires de France, 2015). Todas las traducciones son mías.

permanece como un presupuesto necesario en su filosofía, como una constante (en el sentido matemático del término). Este presupuesto o plano temático es simultáneamente positivo y negativo. Es el objeto propio de la crítica deleuziana; aquello que denuncia con más fuerza, de lo que huye con más insistencia. Pero, a la vez, es la oportunidad, el momento para una creación conceptual filosófica nueva, muy rigurosa, que ya nada tiene que ver con representar.

Necesariamente nos planteamos la pregunta: ¿por qué atender a este aspecto, a este problema, y no a otro? Sin duda, un pensamiento de esta talla puede y debe ser motivo de los más variados abordajes, análisis e interpretaciones, reajustes y renovaciones (y en cierto sentido lo es, pues la literatura, académica y especializada, o no, en torno a la filosofía de Deleuze es cada vez más amplia). Aun así, creemos que problema de la representación y todas sus implicaciones recorren la filosofía de Deleuze de principio a fin, ocupándola en cada momento.

En efecto, ¿qué plantea la *Lógica del sentido*, sino un concepto de sentido separado del esquema representativo de la lógica y la lingüística tradicionales, que remiten las distintas dimensiones de la proposición a un sujeto fundamentador y unificante, en lugar de pensar el sentido desde el punto de vista de los acontecimientos puros y las singularidades pre-individuales?: Alicia que crece, haciéndose mayor de lo que era, pero a la vez, más pequeña de lo que es ahora;³ o los personajes de Fitzgerald, cuya grieta, sentido insistente, silencioso, mortal e imperceptible, los hace perder uno tras otro la paz, el amor, la salud: “la verdadera diferencia no está entre lo interior y lo exterior. La grieta no es ni interior ni exterior, sino que está en la frontera, insensible, incorporal, ideal”;⁴ está, por lo tanto, en el límite, en las pequeñas fisuras del sujeto, por fuera o

³ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, 1.ª ed. (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 9 y ss. Todas las traducciones son mías.

⁴ Deleuze, 181.

por debajo del campo de su representación. O *Nietzsche y la Filosofía*,⁵ que propone una teoría de las fuerzas (que son sub-representativas, y que no podemos captar más que en su relación con otras fuerzas, siendo esta su esencia), así como una nueva teoría de la interpretación (valor) y la evaluación (sentido)⁶ que desplaza por entero el problema clásico de la representación de la verdad como valor esencial, y plantea en su lugar una verdad-artista: “entonces es posible que verdad adquiriera una nueva significación. Verdad es apariencia. Verdad significa realización del poder, elevación a la mayor potencia. Para Nietzsche, nosotros los artistas = nosotros los buscadores de conocimiento o de verdad = nosotros los inventores de nuevas posibilidades de vida”⁷. O el *Anti Edipo* y *Mil Mesetas*, donde Deleuze y Guattari proponen, entre otros muchos, los conceptos de *cuerpo sin órganos* y *plano de consistencia*, poblados de singularidades e intensidades; conceptos que no asisten a sus denominaciones sustancialistas y fundamentalistas, es decir, a su aprisionamiento en la representación:

el plano de consistencia o de composición (planómeno) se opone al plano de organización y desarrollo. La organización y el desarrollo conciernen a forma y sustancia: desarrollo de la forma y, a la vez, formación de sustancia o de sujeto. Pero el plano de consistencia ignora la sustancia y la forma: las *haecceidades*, que se inscriben en ese plano, son precisamente modos de individuación que no proceden ni por la forma ni por el sujeto.⁸

O *Crítica y Clínica*, que desde Alfred Jarry, T.E. Lawrence, Louis Wolfson y muchos otros, hace de la escritura un “asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida”;⁹ en oposición a toda concepción comunicativa y/o subjetivista de la misma. O *Lógica de la sensación*, donde a partir de las obras de Francis Bacon, lleva la pintura por la vía de la Figura, donde la representación visual (figurativa y narrativa) y la

⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 10a ed. (Barcelona: Editorial Anagrama, 2013).

⁶ Deleuze, 7.

⁷ Deleuze, 145.

⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 11a ed. (Valencia: Pre-Textos, 2015), 516.

⁹ Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, 4a ed. (Barcelona: Editorial Anagrama, 2016), 4.

abstracción (que aun reclama una mediación cerebral) ceden a la pura figuración y la sensación: captura de fuerzas que azotan directamente en el sistema nervioso y liberan al cuerpo de su organismo (organización, distribución clásica de los órganos y los sentidos) y su representación orgánica, haciéndolo un puro cuerpo intensivo, sin órganos:

la Figura es precisamente el cuerpo sin órganos (deshacer el organismo en provecho del cuerpo, el rostro en provecho de la cabeza); el cuerpo sin órganos es carne y nervio: lo recorre una onda que traza en él niveles; la sensación es como el encuentro de la onda con Fuerzas que actúan sobre el cuerpo, <atletismo afectivo>, grito-soplido; cuando está así relacionada con el cuerpo la sensación deja de ser representativa, deviene real; y la *crueldad* estará cada vez menos ligada a la representación de algo horrible, solamente será la acción de fuerzas sobre el cuerpo,¹⁰

o “la sensación (lo contrario de lo sensacional)”.¹¹

Inevitablemente, nos preguntamos sobre el o los significados del verbo “representar”. Ya lo veremos: representar es fundar lo infundado, determinar lo indeterminado (en el sentido de darle un fundamento a algo, un principio u origen, un sustento); es subsumir (acontecimientos en conceptos generales, intuiciones en conceptos particulares, etc.), es organizar, repartir y distribuir lo empírico y lo trascendental (según la analogía, la oposición, etc.) en ciclos, círculos, lotes o estaciones; es referir una cosa a otra superior y trascendente que la justifica (Lo Bueno en sí, lo Justo en sí, etc.); pero también es referirla a una instancia subjetiva trascendental como condición de posibilidad, y finalmente, a una conciencia psicológica que se la representa en la experiencia; es fijar el pensamiento y la realidad en una tabla de categorías; es explicar las cosas privándolas de su movimiento, de su vida, no viendo sino lo igual, lo análogo, lo semejante, en cada una, dotándolas de una forma exclusivamente categórica; es ignorar la génesis de lo real y darse las cosas ya hechas, y la experiencia prefabricada; es someter la diferencia a las exigencias de lo

¹⁰ Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, 2a ed. (Madrid: Arena libros, 2016), 52.

¹¹ Deleuze, 52.

Idéntico y lo mismo; es limitar el pensamiento a las operaciones comunes y corrientes del reconocimiento, etc.

En fin. Nuestro itinerario es el siguiente:

1) En el primer capítulo nos ocupamos de *Empirismo y subjetividad* en su totalidad. Se trata de un texto breve. En él, Deleuze esboza, a partir de Hume, una teoría de la subjetividad que invierte los papeles y las funciones clásicas (sobre todo cartesianas y kantianas) de la misma. En su lugar, los sujetos son producidos, fabricados en y por los principios de asociación (continuidad, contigüidad, semejanza), según la forma de la relación (que es siempre exterior a sus términos), así como por los principios de la pasión.¹² Esto abre, inaugura el problema de la representación, aunque desde el punto de vista estrictamente subjetivo. Con esto, nuestro objetivo es asentar el campo problemático y conceptual que, posteriormente, será retomado y ampliado por Deleuze en *Diferencia y repetición*.

2) En el segundo capítulo nos ocupamos, sobre todo, de los capítulos II y III de *Diferencia y repetición*. En ellos, Deleuze expone lo que él llama la “imagen del pensamiento”, que consta de cuatro vínculos o cabezas (la identidad en la forma del concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos, la oposición en la relación de las *determinaciones* al interior del concepto, la semejanza en

¹² Deleuze anticipa y prepara el terreno—aunque sea modestamente, y en compañía de muchos otros filósofos—para todo un conjunto de filosofías actuales, como la de Yuk Hui, que da una importancia fundamental a la *relación* como forma de ser concreta de los objetos digitales—relaciones que atraviesan órdenes de magnitud, distintos niveles de realidad en una misma cosa—, en oposición a toda concepción sustancialista y monista de la existencia. Evidentemente, Yuk Hui se nutre más directamente de Simondon, Husserl y Heidegger, pero sin duda, este uso filosófico tan particular del concepto de relación (que Deleuze piensa, a partir de Hume, como exterior a sus términos) está ya en *Empirismo y subjetividad*. Con todo, en *On the existence of digital objects* hay referencias explícitas a Deleuze. Ver: Yuk Hui, *On the existence of digital objects*, Electronic mediations 48 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016), 31-32.

el objeto *determinado* del concepto mismo)¹³ y ocho postulados (1) postulado del principio o de la *cogitatio natura universalis*; 2) postulado del ideal o del sentido común; 3) postulado del modelo o del reconocimiento; 4) postulado del elemento o de la representación; 5) postulado de lo negativo o del error; 6) postulado de la función lógica o de la proposición; 7) postulado de la modalidad o de las soluciones; 8) postulado del fin o del resultado, postulado del saber).¹⁴ Así, presenta desde un punto de vista crítico—ya veremos qué sentido hay que darle a esta palabra— y trascendental (no ya solamente subjetivo), de mucho mayor alcance, el problema de la representación que ya se anunciaba en *Empirismo y subjetividad*.

3) En el tercer capítulo nos ocupamos de los capítulos IV y V de *Diferencia y repetición*. En ellos encontramos una ontología y una epistemología originales que hacen a un lado todo lo que cae bajo los vínculos y presupuestos de la imagen representativa del pensamiento (una especie de “solución” al problema de la representación); una teoría de la Idea y una teoría de la intensidad como pasaje de lo virtual—en la idea—a lo actual que componen una filosofía trascendental de la diferencia, inmanentista, univocista y pluralista muy particular. Todos ellos motivos, estilos que marcan y definen la orientación de su pensamiento.

¹³ Deleuze, *Différence et répétition*, 44-45.

¹⁴ Deleuze, 216-17.

Capítulo 1. El problema de la representación en *Empirismo y subjetividad*.

1.1 Historia de la filosofía: lugar de *Empirismo y subjetividad* en la obra de Deleuze.

El problema de la representación se instala de golpe en la obra de Deleuze, en 1953:¹⁵ no acabado ni totalmente definido, pero tampoco solamente como una intuición. Comienza ahí, pero en un sentido particular: “un comienzo igual a sí mismo impulsado por un movimiento nunca interrumpido y siempre-ya comenzado”.¹⁶ Es el campo problemático sobre el que se asientan ya varios de sus conceptos y tendencias elementales, operando efectivamente en los textos: los principios de asociación, su ejercicio sobre el espíritu (carente de cualidades por sí mismo, mero lugar sobre el que algo ocurre), el devenir de lo dado en imaginación, de la imaginación en entendimiento; las síntesis, los hábitos, las contracciones; la configuración de un conjunto disperso de ideas e impresiones en un sistema calificado/cualificado (sujeto). Todos ellos conceptos y problemáticas que, si bien no reciben un tratamiento tan extenso como en *Diferencia y repetición*, sin duda ocupan un lugar central desde *Empirismo y subjetividad*, así como en el resto de su obra. El problema de la representación ocupa el trasfondo de las reflexiones deleuzianas en todo momento, hasta el final de su vida.¹⁷

Deleuze sobresale en la fabricación de conceptos, algunas veces de forma más bien concreta y precisa (ritornelo, signo, devenir, acontecimiento), y algunas otras de forma ostentosa y complicada (agenciamiento, diferent/ciación, territorialización/desterritorialización, cuerpo sin órganos, etcétera). No siempre fue así. Las primeras publicaciones de Deleuze se ocupan de otros

¹⁵ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*.

¹⁶ Jean-Luc Nancy, “Las diferencias paralelas. Deleuze y Derrida”, en *Por amor a Derrida*, de Mónica B. Cagnolini, 1a ed. (Buenos Aires: La Cebra, 2008), 249.

¹⁷ En efecto, en su último texto publicado en vida, Deleuze trata de responder a la pregunta ¿Qué es un campo trascendental?, pregunta cuyos ecos llegan hasta este primer texto. Ver: “*La inmanencia: una vida...*”, en: Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, 1ra ed. (Valencia: Pre-Textos, 2007), 347-51.

autores, analizan los conceptos de otros autores: Nietzsche, Proust, Bergson, Hume, etcétera.

Deleuze mismo sitúa esta época bajo el rótulo de “historia de la filosofía”, negativamente:

Pertenezco a una generación, a una de las últimas generaciones que han sido más o menos asesinadas por la historia de la filosofía. La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico: “No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto.” De mi generación, algunos no consiguieron liberarse, otros sí: inventaron sus propios métodos y reglas nuevas, un tono diferente. Pero yo, durante mucho tiempo, “hice” historia de la filosofía, me dediqué a leer sobre tal o cual autor.¹⁸

Pero también positivamente, al nivel de la pintura. La historia de la filosofía como dispositivo académico es, por decir lo menos, aplastante. En este sentido, Deleuze considera dos alternativas: por una parte, hacer de la historia de la filosofía un arte del retrato, enfrentarse con miedo y con la mano temblorosa al color, a los conceptos; reproducir y (re)tratar meticulosamente los conceptos de otros, antes de elaborar los propios, a modo de ejercicio de formación.¹⁹ “la historia de la filosofía no es una disciplina particularmente reflexiva. Es como el arte del retrato en la pintura. Se trata de retratos mentales, conceptuales. Igual que en la pintura, hay que conseguir una semejanza con el retratado, pero por medios desemejantes”.²⁰ También le da un sentido perverso: “me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa”.²¹ En resumen: hacer un retrato, pero a lo Bacon, en donde Deleuze y su interpelante ya no se reconocen, pero se atraviesan el uno al otro, se engendran el uno al otro.

Ahora bien, el problema de la representación tiene su exposición más acabada en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*. Deleuze lo define en ocho postulados y cuatro vínculos o “cabezas”, que trataremos ampliamente en el segundo capítulo. Pero *Empirismo y subjetividad*

¹⁸ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, 5a ed. (Valencia: Pre-Textos, 2014), 13.

¹⁹ “Gilles Deleuze’s alphabet book: H for Histoire de la Philosophie (History of philosophy) Part I”, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=y7Fmp0gty8Q>.

²⁰ Deleuze, *Conversaciones*, 216.

²¹ Deleuze, 14.

presenta, por así decirlo, la posición temática que el desafío reclamaba, y trata los conceptos de Hume como dispositivos conceptuales que problematizan sobre las representaciones más generales de la filosofía moderna, sobre lo que aparentemente está, desde ya, dado, dispuesto: sujeto y objeto. Se trata de un gesto sencillo, de una inversión a la perspectiva cartesiana y kantiana (en parte, también, a la perspectiva que la institucionalización del pensamiento de estos filósofos propicia), o, más exactamente, de la remoción de toda perspectiva, entendida como el punto de vista de una subjetividad constituida. En esta operación se leen ya los caracteres propios del proyecto de Deleuze: pensar por fuera de lo idéntico y lo mismo, del fundamento; pensar, por tanto, por fuera de toda representación y de toda imagen del pensamiento, como un ejercicio intensivo y diferencial.

Para José Luis Pardo, filósofo y estudioso de Deleuze, “el fundamento ha conocido en Occidente dos grandes nombres: el Ser y el Sujeto”.²² Según él, una de las aportaciones más originales de Deleuze consiste, precisamente, en llevar a cabo una des-fundamentación del pensamiento, en ejercer una crítica y una propuesta positiva (en realidad, lo veremos, la crítica y la invención, la creación, llegan a ser indistinguibles en Deleuze, y se presentan en un mismo movimiento) que, por fuera de los conceptos tradicionales de la filosofía, pretenden “iluminar el campo pre-subjetivo y pre-individual²³ en el que se fabrican los individuos y se invisten como sujetos”,²⁴ de tal forma, “la crítica de la representación permite pensar las fuerzas que determinan

²² José Luis Pardo, *A propósito de Deleuze*, 1ra ed. (Valencia: Pre-Textos, 2014), 21.

²³ El uso del prefijo “pre-”, tan constante en éste y otros trabajos de Deleuze, salta inmediatamente a la vista. Podría reprochársele, no injustamente, que la idea de un campo “pre-subjetivo, o de elementos “pre-individuales o “pre-subjetivos nos remite de inmediato a algo dado de antemano, a principios o elementos que debemos necesariamente pre-suponer, dar por sentado, como si siempre estuvieran ahí, fijos, inmóviles; retornando inevitablemente a los conceptos metafísicos contra los que Deleuze se levanta. Como veremos más adelante, Deleuze (y también Hume) da una respuesta parcial a esta posible crítica desplazando y restando importancia al problema del origen de los elementos. Para él, no debemos perder el tiempo buscando causas, sino escrutando efectos. Ver: Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 6.

²⁴ Pardo, *A propósito de Deleuze*, 22.

el pensamiento y ofrecer a las cuestiones más cruciales un nuevo marco en el que replantearse”.²⁵ Es precisamente en este sentido que debemos estudiar las “monografías” de Deleuze (Hume, Spinoza, Nietzsche, Kant, etcétera): en primer lugar, como textos complejos y descentrados donde la identidad de uno y otro autor se difumina: estudios “falsificados” y “falsificantes” que ya no se reconocen en las exigencias ortodoxas de una academia estereotipada y déspota que impide pensar por fuera de ciertos lineamientos y requisitos. Zourabichvili parece confirmar esta hipótesis: “Gilles Deleuze no cesó de comentar a otros autores y de afirmar, mientras lo hacía, un pensamiento propio y original. Los mismos motivos lógicos, a menudo los mismos conceptos, retornan de un libro a otro, en cada ocasión variados, desplazados; la obra siempre en curso es como un juego de ecos o resonancias”.²⁶ En segundo lugar, como textos que, operando al interior mismo de la historia de la filosofía, revelan los conceptos y las fuerzas que se le sustraen, y que le revelan otras posibilidades al pensamiento y a la filosofía: “la diferencia, el ser como diferencia, o, si se prefiere, un ser que no es, sino que difiere en y de sí mismo”.²⁷

1.2 Prerrequisitos de la subjetividad I. La experiencia, el espíritu y los principios de asociación.

Lo que interesa a Deleuze en *Empirismo y subjetividad*, lo que le interesa de Hume, es que piensa la *experiencia* como previa a cualquier sujeto; es más: es ella la que, a través de varios tránsitos, desplazamientos e interferencias va a formar, a devenir un sujeto: no ya ley ni principio, sino efecto complejo de una multitud de procesos intensivos y singulares. Esto se comprende mejor a la luz de la filosofía kantiana. Kant parte de la subjetividad como condición de toda su filosofía,

²⁵ Pardo, 22.

²⁶ François Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, 1ra ed. (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2011), 11.

²⁷ Pardo, *A propósito de Deleuze*, 23.

y el giro copernicano consiste precisamente en hacer de la experiencia una sumisión del mundo al sujeto; una experiencia que sólo es posible gracias al sujeto legislador y condicionador de la misma. Para Hume, por el contrario, partir de ahí sería un error, pues la subjetividad, al ser precisamente lo que tiene que ser explicado, no puede ser un punto de arranque. La experiencia, en principio, es independiente de cualquier subjetividad: las impresiones son independientes unas de otras, y no es sino su repetición constante en un espíritu que, por lo demás, carece de naturaleza y de cualidades (identidad del espíritu y la idea), lo que permite extraer de ellas una diferencia, a darles una generalidad de la que carecen. Al presuponer la dupla sujeto-objeto como relación o síntesis entre dos identidades fijas, Kant hace comenzar su filosofía, desde ya, en la representación: dos identidades que deberían ser explicadas se toman como origen y causa, y a partir de ahí se trata de comprender a la experiencia, sometiéndola y negándole toda positividad propia desde un inicio. Las síntesis kantianas, para Deleuze, presuponen a su vez otras síntesis: síntesis pasivas que, previas a todo sujeto, más bien lo construyen y definen poco a poco, contracción por contracción, repetición por repetición.²⁸

²⁸ Esta forma de tratar los problemas, sobre todo en lo que concierne a los individuos y su constitución, de estudiarlos desde el punto de su génesis y no de sus resultados, había sido ya la tarea, desde 1958 (diez años antes de la publicación de *Diferencia y repetición*) de Gilbert Simondon, a quién Deleuze sin duda leyó. Simondon reconocía dos maneras de comprender al individuo como realidad empírica singular: una sustancialista, “que considera al ser como consistente en su unidad, dado a sí mismo, fundado sobre sí mismo, inengendrado, resistente a lo que no es él mismo” y una hilemórfica, “que considera al individuo como engendrado por el encuentro de una forma y una materia”. Para él, ambas pierden de vista la individuación, es decir, de la génesis del individuo, pues lo toman ya como unidad dada, y dejan a un lado las condiciones de su existencia: “la realidad que interesa, la realidad a explicar es el individuo en tanto individuo constituido”. Esto tiene consecuencias para la filosofía: en primer lugar, el pensamiento no opera una verdadera ontogénesis, es decir, no alcanza a captar y reproducir los distintos procesos que, previos a todo individuo, pueden efectivamente dar prueba de su *hecceidad*, de su aquí y ahora concreto, reposando sobre la pura representación de lo ya formado. En segundo lugar, se concibe al individuo como un sistema cerrado de el que, una vez hecha su aparición súbita, todo dinamismo desaparece, y no como un sistema abierto que, no solo presupone una buena cantidad de elementos y operaciones anteriores a él mismo, sino que, una vez “concluido” (puesto que, en realidad, el individuo es un continuo devenir que alcanza grados de metaestabilidad sobre el que otras operaciones dinámicas de aprendizaje, de constitución y adaptación del medio, etc. Siguen trabajando), no cesa de transformarse y de relacionar nuevos elementos y operaciones sobre sí mismo y lo que le rodea. En tercer lugar, a esto subyace una concepción del Ser como sustancia o materia, y no un “sistema tenso,

Empirismo y subjetividad se gesta en esta atmósfera, y plantea el problema de la subjetividad en los siguientes términos: “para Hume se trata de *sustituir una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu*. La psicología del espíritu es imposible, inconstituible, incapaz de encontrar en su objeto ni la constancia ni la universalidad necesarias”.²⁹ “Espíritu”, en este contexto, tiene un sentido particular. Descartes, por ejemplo, presenta el problema del espíritu en términos de una conciencia psicológica sobre la cual se funda el conocimiento: es el *cogito*. La única certeza, el único conocimiento indudable que tenemos, es el de la existencia de nosotros mismos como sujetos pensantes, y el método de la duda radical no apunta sino a esto: “de suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: ‘yo soy, yo existo’, es necesariamente verdadera mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu”.³⁰ El espíritu es, pues, una *determinación determinante*, de sí misma y del mundo: ley y principio fundador que asigna y distribuye lo verdadero y lo falso en la

sobresaturado, por encima del nivel de la unidad”, en perpetuo devenir, repleto de energía potencial sobre el que infinitas actualizaciones pueden o no efectuarse.

Todos estos descubrimientos de Simondon son una parte importante de la filosofía de Deleuze, pero no toda, y lo mismo que los une a veces los separa. La filosofía de Simondon tiene un enfoque profundamente cibernético y se aboca, principalmente, al estudio y desarrollo de los objetos técnicos y tecnológicos, en estrecha relación con ciencias como la biología, la termodinámica y la física cuántica. Por otra parte, la filosofía de Deleuze es sumamente creativa, y atraviesa los campos de la pintura, el cine, la literatura, la ontología, el psicoanálisis, el cálculo, etcétera. Y pone en juego otros problemas que no son necesariamente los de Simondon: una teoría del tiempo, por ejemplo, que cuestiona la relación entre el pasado, el presente y el futuro, la sucesión sobre la que el sentido común determina y orienta la flecha del tiempo, y de la que el mismo Simondon no escapa al hablar de la individuación como proceso *en* el tiempo, con un antes (la individuación) y un después (el individuo), y que plantea, en su lugar, una concepción del tiempo disyunto, “fuera de sus goznes”, en la que el presente solo es posible gracias a las contracciones escalonadas de un pasado puro y virtual y un futuro que, por fuera de toda linealidad, determinan al presente en su actualidad efectiva. O una teoría de las Ideas que, rebasando los límites de lo puramente individual, las presenta como un conjunto potencial de intensidades y diferencias cuya actualización dependerá de los elementos que la actualicen, de las multiplicidades que la recorran (ideas de todo tipo: sociales, filosóficas, científicas, artísticas, etc.). En fin, las diferencias entre ambos autores son realmente infranqueables.

Ver: Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, 2a ed. (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2015), 7 y 11.

²⁹ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 1.

³⁰ René Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, 1a ed. (Madrid: Editorial Tecnos, 2013), 155.

experiencia. Más allá de las críticas del propio Deleuze a esta repartición de lo empírico y lo trascendental, que abordaremos más adelante, lo importante es señalar que, para Descartes, el espíritu es precisamente ese objeto constante, fijo y universal del que Hume no está tan seguro. En términos kantianos, el espíritu es un sujeto trascendental: unidad de la conciencia sobre la cual se funden las representaciones (ideas, impresiones), remitiéndolas a un yo que las condiciona y posibilita. La crítica de Hume a Descartes va en ese sentido: el espíritu no tiene originariamente los caracteres de un yo ni de una naturaleza humana de antemano. Como señala Deleuze: “sin cesar Hume afirma la identidad del espíritu, de la imaginación y de la idea. El espíritu no es naturaleza, no tiene naturaleza. Es idéntico a la idea en el espíritu. La idea es lo dado, tal como es dado, es la experiencia. El espíritu es dado. Es una colección de ideas, no es ni siquiera un sistema”.³¹ Para Hume no podemos contentarnos con afirmar la originariedad del espíritu: éste no está todavía determinado, sino por determinar; es un sitio sobre el cual se organizarán, por fuerza de ciertos principios exteriores a ella, los caracteres de una subjetividad escurridiza, incapaz todavía de decir “yo pienso”: “colección sin álbum, pieza sin teatro, o flujo de percepciones”.³²

Hume trata, precisamente, de presentar a las ideas y las impresiones por fuera de la necesidad de un yo, como *presentaciones puras*, y de describir las relaciones que entre éstas se establecen, por medio de principios ajenos al espíritu (aun carente de cualidades) y a las propias ideas. Así pues, para Kant, “representación quiere decir síntesis de lo que se presenta. La síntesis consiste en representar una diversidad, es decir, en ponerla encerrada en una representación”.³³ En resumen: someter aquello que se presenta (la experiencia), a las condiciones de una subjetividad; conjuntar la diversidad de las ideas y apresarlas en conceptos generales, re-presentándolas como

³¹ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 3.

³² Deleuze, 3.

³³ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, 4a ed. (Madrid: Cátedra, 2011), 32.

el producto de la actividad de un sujeto, “en el problema de una relación entre facultados subjetivos que difieren en naturaleza (sensibilidad receptiva y entendimiento activo)”.³⁴

Frente a esto, Hume distingue tres principios anteriores al individuo formado, tres principios más bien formadores del individuo, independientes de cualquier actividad subjetiva: semejanza, contigüidad (en el tiempo y el espacio) y causalidad.³⁵ Por ellos, las percepciones (que, a su vez, Hume divide en impresiones e ideas)³⁶ son ligadas y reproducidas en la imaginación (que, de nuevo, es idéntica al espíritu y la idea), adquiriendo regla y constancia. Hume los llama “principios de asociación”. Deleuze explica por qué: *la asociación es una cualidad que une a las ideas, pero que no les pertenece*; la idea es su término y su objeto, no su origen.³⁷ La asociación clasifica y estructura lo dado: lleva a cabo esa serie de relaciones y conjunciones sucesivas que unifican las ideas en un sistema que, como efecto posterior de su operación, da lugar a una conciencia psicológica, a una subjetividad que, confundida sobre su propio origen, funda la imagen representativa del pensamiento, sometiendo lo múltiple de la sensibilidad a la unidad del concepto en el entendimiento.

Hume destaca la prevalencia de la causalidad sobre los otros principios: “es suficiente observar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía, y que haga que una idea suscite (*recal*) a otra más fácilmente, que la relación de causa y efecto entre sus objetos”.³⁸

Ahora bien, la causalidad se explica así: lo dado, por sí mismo, “es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto (*ensemble*) de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia, es el movimiento, el cambio, sin

³⁴ Deleuze, 32.

³⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1st ed. (New York: Oxford University Press, 2011), 13. Todas las traducciones de este texto son mías.

³⁶ Hume, 7.

³⁷ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 6.

³⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 13.

identidad ni ley”.³⁹ En lo dado, las percepciones no están sujetas a una sucesión lineal y reglada; el flujo de lo sensible es azaroso y desorganizado: sin identidad ni ley. Estrictamente hablando, cada percepción es independiente de la otra, son existencias distintas, no ligadas. Es la experiencia, que, en este nivel, no presupone nada, y no implica todavía ninguna subjetividad de la que dependa. La causalidad se introduce en este punto, y, sin advertencia ni señales sobre su origen (lo cual, por otra parte, importa poco a Deleuze⁴⁰ y a Hume⁴¹), retiene y conserva en el espíritu aquello que constantemente se le presenta conjuntado, formando un hábito, una costumbre: “en efecto, ¿qué es la relación causal en su esencia? es la «tendencia (*tendance*) producida por la costumbre de pasar de un objeto a la idea de otro objeto que habitualmente lo acompaña»”.⁴² Según Hume, “dos objetos pueden ser considerados como puestos en esta relación cuando uno es la causa de las acciones o movimientos del otro, así como cuando el primero es causa de la existencia del segundo”.⁴³ De la unión constante de la impresión de una llama con la impresión de calor, o del movimiento de una bola de billar al ser golpeada por otra, infiero la existencia de una conexión necesaria entre ambas, hago la relación entre una causa y un efecto. Hasta ahora, nada parece contradecir la sucesión y conjunción de estos hechos, así como tampoco nada lo hace respecto a una infinidad de acontecimientos: que un cuerpo, sin nada que lo sostenga, siempre va a caer por fuerza de la gravedad, o que a la noche siempre sucede el día, o que todos los hombres mueren. Pero, para Hume, esta sucesión de una causa a un efecto no es en absoluto necesaria, ni se

³⁹ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 92-93.

⁴⁰ “Una causa siempre puede ser *pensada*, como algo en sí (*quelque chose en soi*), que trasciende todas las analogías por las cuales le damos efectivamente, en la experiencia y por el conocimiento, un contenido determinado. Sin embargo, es cierto que la filosofía como ciencia del hombre no tiene que buscar causas; debe escrutar efectos” Deleuze, 6.

⁴¹ “Sus efectos son en todas partes evidentes; pero en cuanto a sus causas, son mayormente desconocidas, y deben ser reducidas a las *cualidades* originales de la naturaleza humana, que yo no pretendo explicar” Hume, *A Treatise of Human Nature*, 14.

⁴² Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 103.

⁴³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 13.

desprende de las cualidades de los objetos percibidos. No hay nada en el fuego que me informe de su capacidad para producir calor, así como no hay nada en cuerpo que me informe sobre su caída al ser suspendido en el aire. Empíricamente (y Hume no tiene interés alguno en estudiar los fenómenos desde otro punto de vista que éste), es imposible para un sujeto extraer de sus percepciones la idea de una conexión necesaria entre causas y efectos. En pocas palabras, no existe una impresión de conexión necesaria en ningún objeto, en ninguna percepción. Pero la causalidad, en tanto principio de asociación, hace exactamente eso: hace pasar a la imaginación de una idea a otra fácilmente, según su conjunción constante en la percepción. Estrictamente hablando, nos hace rebasar la experiencia, ir más allá de ella, para inferir otra idea (conexión necesaria): “la única conexión o relación de objetos que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de la memoria y de los sentidos, es la de causa y efecto; y eso porque es la única en la que encontramos una justa inferencia de un objeto a otro”.⁴⁴ Para Hume, pues, la causalidad no es una cualidad inherente a los objetos y a los fenómenos: nada en la experiencia nos lo dice, y bajo ninguna circunstancia es posible derivar de una idea otra necesariamente.⁴⁵ Por el contrario, es un principio de asociación que, al unir constantemente dos ideas y retener la multitud de casos similares y su sucesión en la memoria, hace que la imaginación transite fácilmente de una a otra, y produce un sentimiento (y esto es importante, puesto que la causalidad, más que ser pensada, según Hume, es sentida) de necesidad entre ambas. En este sentido, para Deleuze, la causalidad lleva a cabo una síntesis pasiva en el espíritu, y funda el tiempo con una orientación determinada. Esto es de importancia, puesto que las síntesis pasivas, para Deleuze, son anteriores al mundo de la representación, y en cierto sentido lo fundan. Deleuze lo explica de la siguiente manera: la

⁴⁴ Hume, 63.

⁴⁵ Hume, 112.

repetición de una idea, por sí misma, no puede hacer el tiempo, ni orientarlo; al contrario: lo deshace, puesto que cada repetición es independiente de la siguiente, y, por tanto, es una existencia separada.⁴⁶ Es sólo gracias a la síntesis pasiva que la repetición es representada, conservada en el espacio auxiliar de la representación que, por medio del hábito, la contrae bajo la forma de casos idénticos o similares, y la conserva en un pasado reflexivo y representativo, desde el cual, el sujeto, posteriormente, transferirá el conjunto de los casos al futuro, anticipando, esperando lo mismo de sus experiencias pasadas en experiencias futuras. Es gracias a esta espera, a la anticipación de un efecto después de una causa, a la transferencia de toda la experiencia pasada a toda posible experiencia futura, que el tiempo se determina como un perpetuo presente (el presente de la experiencia), siempre semejante a sus experiencias pasadas, y siempre anticipando lo mismo de las experiencias futuras:

Por una parte, Hume nos presenta *la experiencia* como un principio que manifiesta una multiplicidad, una repetición de casos semejantes; al pie de la letra (*à la lettre*),⁴⁷ este principio afecta al tiempo con un pasado. Por otra parte, ve en el hábito *otro principio* que nos determina a pasar ahora de un objeto al que lo acompañaba, es decir, que organiza el tiempo como un presente perpetuo al que debemos y podemos adaptarnos.⁴⁸

El hábito y la costumbre no tienen otro sentido para Deleuze que éste: retener y reproducir, en la imaginación, todos los casos similares en un pasado reflexivo, representativo; contraerlos y fundirlos en él, “en una impresión cualitativa de un cierto peso”⁴⁹ y transferirlos al futuro: de A siempre esperar B. Sobre todo, es gracias a este principio de asociación (aunque más adelante veremos la importancia de los otros dos: semejanza y contigüidad) que el espíritu o la imaginación

⁴⁶ Deleuze, *Différence et répétition*, 103-4.

⁴⁷ Zourabichvili dedica la primera entrada de su *Vocabulario* a esta expresión particularmente recurrente en Deleuze, no sólo en sus textos, sino en sus cursos y clases, como una advertencia insistente: “(...) no tomen como metáforas conceptos que, a pesar de la apariencia, no lo son; comprendan que la misma palabra metáfora es una engaño, un pseudo-concepto (sic), en el que se dejan atrapar en filosofía no sólo sus adeptos sino también sus detractores”. En: François Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, 1ra ed. (Buenos Aires: Atuel, 2007), 5-9.

⁴⁸ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 105.

⁴⁹ Deleuze, *Différence et répétition*, 97.

deviene entendimiento, “naturaleza humana”,⁵⁰ que adquiere una constancia y una uniformidad que lo dado, por sí mismo, no tiene; una orientación temporal que hace de la experiencia “cruda” una experiencia subjetiva, reglada y determinada. En este sentido, “el pasado ya no es más el pasado inmediato de la retención, sino el pasado reflexivo de la representación, la particularidad reflejada y reproducida”.⁵¹ Deleuze extrae de esto otra consecuencia: al rebasar lo dado e inferir, el sujeto cree: “(...) en la creencia y por la causalidad el sujeto *rebasa (dépasse)* lo dado. Al pie de la letra, supera lo que el espíritu le da: creo en lo que no he visto ni tocado”.⁵² Creo que mañana amanecerá, o que más tarde será de noche, que todos moriremos, que yo soy un sujeto, etcétera. Por su parte, Hume define la creencia como “una idea vivaz relacionada o asociada a una impresión presente”.⁵³ Incapaces de conocer las razones por las que una idea pueda estar constante y regularmente unida a otra (la llama con el calor, por ejemplo), ante la aparición de una (A), sentimos, creemos fuertemente en la aparición de la otra (B). Esto aplica para todas las cuestiones de hecho sobre las que podamos reflexionar. La razón por sí misma es incapaz de garantizarnos que la existencia de un objeto implica la de otro necesariamente, y al inferir de una idea u objeto la existencia de otro, es el hábito quien nos lleva a creer en la necesidad de esto:⁵⁴ a transferir el pasado al futuro y ver en ello una necesidad y no una mera probabilidad. Por otra parte, para Hume, la creencia se distingue del resto de nuestras ideas en la manera en que la concebimos y sentimos: les confiere una fuerza y vivacidad que las otras ideas no tienen.⁵⁵

En resumen, la importancia de la causalidad como principio de asociación reside, en primer lugar, en su capacidad para hacer que el sujeto supere lo dado: la idea de conexión necesaria no

⁵⁰ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 2.

⁵¹ Deleuze, *Différence et répétition*, 98.

⁵² Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 4-5.

⁵³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 67.

⁵⁴ Hume, 67.

⁵⁵ Hume, 67.

deriva de ninguna impresión, y no puede ser extraída de la experiencia, sólo puede ser inferida de la conjunción constante de casos similares. Por otra parte, al rebasar lo dado, el sujeto no solo infiere, sino que cree: prevé, espera y anticipa en los casos futuros lo mismo que en los casos pasados. Por último, y gracias a esta actividad pasiva, la causalidad funda y orienta el tiempo como el presente perpetuo de una subjetividad, como la duración de una subjetividad.

La semejanza y la contigüidad actúan de otra manera que, sin embargo, no deja de servir a la causalidad. Las ideas complejas (para Hume, aquellas que reúnen y asocian el conjunto de las ideas simples—sabor, olor, color, textura—, que no admiten separación, en una idea general, que se compone de partes y admite separación, a la cual posteriormente le damos un nombre—manzana, vaso, libro, etcétera)⁵⁶, al ser reproducidas, repasadas y fijadas por la imaginación, la memoria y el entendimiento, en el espacio reflexivo de la representación, son objeto, aunque no únicamente, de relaciones que Hume llama filosóficas. Por ellas, el espíritu—que en este punto ya es, ya ha devenido Naturaleza humana—adquiere *tendencia*; una especie de atracción según la cual transita de una idea a otra, por medio de una comparación, una analogía, un contraste, o incluso cierto tipo de igualdad (de tamaño, de forma, etcétera). Las relaciones filosóficas dependen fundamentalmente de la semejanza como principio de asociación, que Hume define así: “cuando una cualidad se vuelve muy general y es común a un gran número de individuos, no lleva a la mente directamente hacia ninguno de ellos, sino que, presentando de golpe muchas opciones, previene a la imaginación de fijarse en un objeto específico”.⁵⁷ Aunque también de la contigüidad. La constante repetición de ideas distintas de objetos idénticos o similares: caballos, por ejemplo; no se hace sino por la comparación de cualidades particulares que constantemente asociamos a

⁵⁶ Hume, 7-8.

⁵⁷ Hume, 15.

ellos: solípedos, de tamaño grande, de pelos gruesos y cortos en el cuerpo, pero largos y más delgados en el cuello y la cola, etc. De cuya reproducción extraemos semejanzas que nos permiten nombrarlos e identificarlos. Éstas relaciones son: de identidad (término general que aplicamos a los objetos constantes e incambiables cuya existencia tiene una duración específica, y que, suponemos, persisten y existen aun cuando no son objeto de nuestra percepción)⁵⁸, de espacio y tiempo, donde se ejerce la contigüidad como principio de asociación (distancia, lejanía o cercanía, arriba y abajo, antes y después), de cantidad o número, de grados de cualidad (un objeto siempre es más ligero o más pesado que otro), de contrariedad (que se limita a existencia y no-existencia; puesto que, para Hume, dos ideas no pueden ser realmente contrarias entre sí, sino en este único sentido) y por último, de causa y efecto (que, además de ser una relación filosófica es una relación natural, no filosófica o principio de asociación por sí misma).⁵⁹

Por otra parte, Deleuze señala la importancia de que estas relaciones estén fundadas sobre principios de asociación, y encuentra en esto lo esencial del atomismo y asociacionismo humeano: “el atomismo es la teoría de las ideas en tanto las relaciones son exteriores a ellas; el asociacionismo, la teoría de las relaciones en tanto que son exteriores a las ideas, es decir, en tanto dependen de otras causas”.⁶⁰ Esto conlleva toda una crítica de la representación. Las relaciones no son propiedades de las ideas, y no aparecen en el espíritu como impresiones, cualidades simples, objetos de la percepción. Por sí mismas, las ideas no tienen identidad (puesto que es imposible sostener una impresión al infinito en la percepción), ni cantidad, ni causalidad, ni semejanza, ni contigüidad. Es solamente en tanto que son objetos de nuestra representación, en tanto que son

⁵⁸ “Suponemos fácilmente que un objeto puede continuar individualmente el mismo, aunque varias veces se ausente y presente a los sentidos; y le atribuimos una identidad, ignorando la interrupción de la percepción, a la vez que concluimos que, de haber fijado nuestra mirada en él continuamente, nos presentaría una invariable e ininterrumpida percepción”. Hume, 53.

⁵⁹ Hume, 14-15. Book I, Part I, Sect. 5. Of relations.

⁶⁰ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 118.

reproducidas y contempladas bajo ciertos principios que reglan al espíritu, y que lo convierten en una subjetividad, que nosotros les asignamos estos valores, valores que distribuimos, a través de proposiciones, en un sistema del juicio,⁶¹ como propiedades inherentes a los objetos. En realidad no hay dos ideas, dos repeticiones idénticas entre sí, ni iguales, ni semejantes, sino desde el punto de vista de una subjetividad constituida, que las reúne, compara y contrasta proposicionalmente, por medio de juicios: una mano nunca es idéntica a otra, así como tampoco lo son dos gotas de agua, dos pestañas o dos granos de arena; todas estas maneras de conjuntar ideas, de relacionarlas entre sí, son operaciones ajenas a ellas, posteriores a su presentación desligada y desreglada en el espíritu; vienen, pues, de otro lado.

1.3 Prerrequisitos de la subjetividad II. Los principios de la pasión.

Ahora bien, Deleuze no pasa por alto que, para Hume, el espíritu sea subjetivado no solamente por los principios de asociación, sino también por los principios de la pasión o de la moral, en un movimiento doble: “como los modos de asociación, los principios de la pasión rebasan (*dépassent*) al espíritu y lo fijan”.⁶² De hecho, el entendimiento y los principios de asociación no tienen sentido sin esta condición: “hacer sociable una pasión, social un interés”.⁶³ De manera que el entendimiento se subordina a las pasiones, y cuando Hume los distingue como partes separadas, se asemeja a un físico que descompone y separa el movimiento a sabiendas de

⁶¹ Henry Somers-Hall, *Deleuze's Difference and repetition: an Edinburgh philosophical guide*, Edinburgh philosophical guides series (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013). (A lo largo de este gran texto, Somers-Hall no deja de señalar como una de las operaciones clave de la filosofía de Deleuze consiste en emprender una crítica asidua a este sistema del juicio, proposicional, principalmente tomado de Kant, para pensar la diferencia y la repetición desde otro lado. Lo veremos más adelante).

⁶² Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 57.

⁶³ Deleuze, 2.

que éste es indivisible e incompuesto.⁶⁴ De tal forma que es imposible derivar la moral de la razón, hacerla una conclusión de ella:

puesto que la moral tiene influencia sobre las acciones y afecciones, se sigue que éstas no pueden ser derivadas de la razón; y eso porque la razón por sí misma, como ya hemos probado, nunca puede tener una influencia tal. La moral excita las pasiones y produce o previene acciones. La razón por sí misma es absolutamente impotente en este particular.⁶⁵

En principio, la razón es pasiva, sufre los efectos de los principios de asociación; también es inerte: no produce acciones ni afecciones,⁶⁶ simplemente asocia y relaciona ideas de según los principios: sabe qué objetos producen tal o cual sentimiento (placer o displacer), pero no los produce. Así mismo, las pasiones, las voliciones y las acciones no se conforman a la razón, ni tampoco esperan su visto bueno. El bien y el mal, el placer y el dolor, así como su aprobación o desaprobación deben ser ubicados en otro lado. Escribe Hume: “Si un hombre presenta el objeto de la justicia para que sea también examinado por los sentidos y la ciencia, no encontrará, tras el más cuidadoso escrutinio, ningún fundamento que justifique las distinciones hechas por el sentimiento moral”.⁶⁷ De tal forma que toda pasión y toda conciencia moral, recaen sobre el sentimiento antes que sobre la razón; y sus preguntas son planteadas a la imaginación y resueltas en ella, más que en el entendimiento: “para convertirse en propietario de una ciudad abandonada, ¿basta con clavar una lanza en sus puertas, o hace falta tocarlas con los dedos? ¿es posible que los mares tengan propietarios? ¿por qué, en un sistema jurídico, el suelo es más importante que la superficie, y por qué la pintura es más importante que la tela?”.⁶⁸ O bien, en la repartición de una propiedad a sus herederos, ¿cómo se decide cuál es la parte más importante de la misma?

⁶⁴ Deleuze, 2.

⁶⁵ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 294.

⁶⁶ Hume, 294.

⁶⁷ David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, 3ª ed (Madrid: Alianza Editorial, 2014), 77.

⁶⁸ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, 1ra ed. (Valencia: Pre-Textos, 2005), 213-14.

Así pues, el elemento y el mecanismo de la moral Humeana es la simpatía, y se explica de la siguiente manera: el ser humano, más que egoísta, es parcial. “De un modo natural, somos parciales para con nosotros mismos y para con nuestros amigos”.⁶⁹ El estado de naturaleza hobbesiano no es, no puede ser posible: el hombre aparece ya inserto en una sociedad familiar, por pequeña que sea, y ésta no está exenta de reglas y normas que determinan su funcionamiento. Es un error suponer al egoísmo y la violencia como el origen del estado y la moral.⁷⁰ Toda moral supone cierto estado de igualdad, cierta equivalencia que permita al conjunto de las parcialidades satisfacerse y unificarse en un sistema: la avidez se satisface en la propiedad, puesto que es conveniente para mí respetar las posesiones de los hombres, en la medida en que ellos tengan la misma consideración hacia mí;⁷¹ la sexualidad se satisface en el matrimonio, puesto que garantiza la fidelidad de la mujer con su marido.⁷²

Que el hombre sea parcial quiere decir que vela por sus intereses y necesidades cercanos, y que estos se oponen directamente al resto de las parcialidades; pero esa parcialidad también es simpatía: sentimos aversión por el sufrimiento de los otros, así como gusto por su placer.⁷³ “la verdad, es que el hombre es siempre hombre de un clan, de una comunidad. Familia, amistad, vecindad; estas categorías, antes de ser tipos de comunidad para Tönnies, son para Hume las determinaciones naturales de la simpatía”.⁷⁴ Efectivamente, “somos capaces de ver las ventajas de una conducta más equitativa”.⁷⁵ Para Deleuze, que Hume hable de simpatía y no de egoísmo, da lugar a una nueva filosofía política, inventiva y positiva: los egoísmos se limitan, y las leyes,

⁶⁹ Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, 62.

⁷⁰ Hume, 64-65.

⁷¹ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 30.

⁷² Deleuze, 37.

⁷³ Deleuze, 23.

⁷⁴ Deleuze, 25.

⁷⁵ Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, 62.

considerándolos negativamente, les imponen un límite a partir del cual ya no pueden satisfacerse. Por el contrario, las simpatías deben ser integradas en un sistema moral que, extendiéndolas más allá de su parcialidad, las satisfagan oblicua y artificialmente en un todo social compuesto de empresas inventadas⁷⁶ que las amplían y las prolongan, dándoles el máximo de generalidad posible.

El inventario de las pasiones humeanas se divide en dos: directas e indirectas.⁷⁷ Directas son aquellas que surgen de manera inmediata ante una impresión de placer o displacer (deseo, aversión, alegría, miedo, etcétera): en un ambiente frío, el calor del fuego es inmediatamente placentero, siempre y cuando mantenga una distancia suficiente de él; también puede ser inmediatamente doloroso, tan pronto como coloco mi mano directamente en él. Indirectas son aquellas que surgen por la asociación de una idea a una impresión presente, es decir, que son impresión de reflexión (humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, etcétera): el recuerdo de distintos momentos que hemos pasado con un amigo, asociados a su presencia, nos hacen sentir el más profundo amor por él; el recuerdo de experiencias desagradables con un enemigo, acompañados de su presencia, nos hacen sentir el más profundo odio.⁷⁸

Las pasiones, al igual que los modos de asociación, son principios en tanto que afectan al espíritu directamente, pero no lo hacen al mismo tiempo: las pasiones se ejercen sobre una imaginación ya reglada por la asociación⁷⁹ y le dan un contenido concreto. Por sí misma, ya lo vimos, la razón es fría e inerte: no persigue fines y carece de intereses. Las pasiones, pues, le brindan la ocasión y el contenido, fines sobre los cuales aplicarse: “los principios de la pasión fijan

⁷⁶ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 26.

⁷⁷ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 182-182.

⁷⁸ Hume, 182.

⁷⁹ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 38.

al espíritu al darle fines, y lo activan porque las perspectivas de esos fines son al mismo tiempo motivos, disposiciones para actuar, inclinaciones, intereses particulares”;⁸⁰ y la imaginación reglada se ocupará gustosamente de inventar todo tipo de medios artificiales para conseguir esos fines. Hume llama a estos artificios “reglas generales”.⁸¹ La propiedad, el matrimonio y la justicia son “una regla, una ley de construcción cuyo rol es organizar en un todo los elementos”,⁸² medios que garantizan la satisfacción de un conjunto disperso de simpatías que se contradicen entre sí. En este sentido, las reglas generales tienen como objetivo estabilizar los distintos intereses particulares en un punto de vista firme y general, que es independiente de las situaciones particulares de cada uno, pero que las conjunta en un esquema global.

A su vez, las reglas generales tienen un doble rol: son extensivas y correctivas.⁸³ En efecto, la simpatía se expande ilimitadamente en la imaginación, abre una extensión moral: “es imposible doblar la simpatía”.⁸⁴ Pero es necesario que ésta reciba una corrección, una modificación que le permita ser aplicada en cualquier circunstancia y que haga que las mismas cualidades morales reciban siempre la misma aprobación: “la simpatía varía sin que varíe nuestra estimación”.⁸⁵ Sólo así es posible la reunión y la integración de las simpatías en la “categoría política del conjunto”; la “instauration de un sistema invariable” que “no es natural, es artificial”.⁸⁶ Gracias a esta doble función de la regla general, la pasión y la simpatía superan su parcialidad: son liberadas de los límites naturales de los que son objeto, y, lejos de ser constreñidas, son ampliadas y extendidas,

⁸⁰ Deleuze, 147.

⁸¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 85 y ss.

⁸² Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 28.

⁸³ Deleuze, 30.

⁸⁴ Deleuze, 24.

⁸⁵ Deleuze, 27.

⁸⁶ Deleuze, 28.

dotadas de una regularidad y estabilidad en la que superan su contradicción y forman un complejo social, político y moral.

Lo importante es que lo que explica la forma particular de una regla general, es decir, de una institución, es un movimiento de la fantasía, un capricho de la imaginación, aunque esté ya reglada. En este sentido, las determinaciones morales no son producto de la representación racional de tales o cuales actos, como lo hace creer Kant al someter la moral a una prueba de concordancia entre una ley (una máxima) y el sujeto “como cosa en sí”⁸⁷ del que emana esa ley, y que recibe su aprobación o desaprobación según se adecúe o no a esa ley, que siempre es universal y necesaria, exterior a todo devenir histórico.⁸⁸ Por el contrario, las pasiones son objeto de todo tipo de distorsiones y artimañas que la imaginación se inventa, en función de un contenido concreto que varía históricamente, haciendo imposible la identificación de lo moralmente bueno o malo según un principio universal: “si la naturaleza es el principio de la semejanza y de la uniformidad, la historia es el lugar de las diferencias. La tendencia es general, no explica lo particular, incluso aunque en lo particular encuentre la forma de su satisfacción”.⁸⁹ En efecto, no hay un único modelo de la propiedad que funcione en todas las épocas, así como tampoco hay un único modelo de la justicia que no varíe históricamente, en función de un contexto particular que la imaginación hará pasar por sus devaneos y disparates, y que le permitirá, artificialmente, funcionar como institución, según sus necesidades específicas, en una totalidad que no está dada en la naturaleza. Según Deleuze “todo pasa como si los principios de asociación dieran al sujeto su forma necesaria, mientras que los principios de la pasión le dan su contenido singular. Estos últimos funcionan

⁸⁷ Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, 60.

⁸⁸ Ver: Cap 2, “Relación de las facultades en la crítica de la razón práctica”. Deleuze, 55 y ss.

⁸⁹ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, 37.

como un principio de individuación del sujeto. Esta dualidad no significa, sin embargo, una oposición entre lo singular y lo universal”.⁹⁰

1.4 Conclusión

Hemos visto, pues, las dos formas bajo las cuales el espíritu es afectado; es decir, las dos formas bajo las cuales, según Deleuze, el espíritu es calificado y cualificado como una subjetividad. Ambas formas constituyen un rebasamiento de la experiencia, un ir más allá de lo dado y construir sobre ello una ficción: en el entendimiento, bajo la forma de la creencia (infierno, de una idea o una impresión, algo que no está en ella), y en la pasión, bajo la forma de la regla general (que va más allá de la pasión e inventa un conjunto de medios que la toman por finalidad y que, de manera artificial, le brinda las herramientas para alcanzarla). Ambas producen reglas, “poderes secretos” y “poderes abstractos”⁹¹ que tienen como efecto la génesis de una subjetividad, de una conciencia empírica propiamente dicha; pero no lo hacen sin poner de manifiesto, a la vez, que nada de lo que aparece como resultado puede tomarse como origen y fundamento: son fuerzas anteriores al sujeto las que le dan, precisamente, la apariencia de un sujeto constituido, y que toman lugar en el espíritu mucho antes de que éste pueda decir “yo”. En otras palabras: “lo dado ya no está dado a un sujeto, el sujeto se constituye en lo dado. El mérito de Hume consiste en haber despejado este problema empírico en estado puro, separándolo de lo trascendental, pero también de lo psicológico”.⁹²

Sabemos que, en esta primera obra, Deleuze es muy fiel al aparato conceptual académico: habla de espíritu, de ideas, de la imaginación y el entendimiento; del entendimiento y la moral;

⁹⁰ Deleuze, 116-17.

⁹¹ Deleuze, 91.

⁹² Deleuze, 92.

habla del sujeto. Sin embargo, este uso, que está perfectamente delimitado, adquiere un nuevo sentido en cuanto se pone en contacto con el problema de la representación. En primer lugar, el espíritu no es para Deleuze la representación de la Naturaleza:⁹³ no cuenta con los caracteres de una naturaleza desde los cuales configura para sí la experiencia; es, como mencionábamos al comienzo, idéntico a la idea. En segundo lugar, la idea no remite a la representación de un objeto. La idea es solamente la reproducción de una impresión en el espíritu, y una impresión, a su vez, nunca refiere a objetos: es el sujeto quién, posteriormente, se convence de su existencia *como* objetos, se convence de que tienen incluso una existencia continua y separada, por fuera de su percepción. Por sí mismas, ideas e impresiones son existencias distintas, distinguibles y separables. En consecuencia, la experiencia o lo dado, entendido como el flujo sensible de las impresiones, no es, no puede ser originalmente la representación de un sujeto. Por otro lado, las reglas generales de la cultura, los sistemas morales, no representan la actividad de una razón pura en su ejercicio, sino que ponen en escena toda una serie de juegos artificiosos de la imaginación que tienen como finalidad la satisfacción de un sentimiento, la extensión y ampliación de una pasión, y que nada piden a la razón para su cumplimiento.

Deleuze no pasa por alto lo que, para este punto, podría objetársele. Pues las ideas e impresiones, ¿no presuponen al menos los órganos de los sentidos?, ¿de qué otra manera son recibidas en el espíritu si no a través de la sensación?, ¿cómo es que podemos pensar la experiencia independientemente de un sujeto? Puesto que ideas e impresiones no serían nada si, como afirma Deleuze, no afectaran al espíritu directamente. Sin embargo, tomado en sí mismo, en el “mecanismo de su aparición”, un órgano no es sino un conjunto de impresiones,⁹⁴ una “parte” de

⁹³ Deleuze, 94.

⁹⁴ Deleuze, 96.

la percepción,⁹⁵ una existencia distinta y separada; y lo dado, que es idéntico al espíritu, es, también un flujo de ideas e impresiones: flujo desorganizado y azaroso, privado todavía de la organización que lo va a convertir, precisamente, en un sujeto, pero que en absoluto lo presuponen. Es evidente que hay un organismo, un término de las sensaciones, “pero lo que debemos evitar, ahora y siempre, es asignarle *de antemano* al organismo una organización que le llegará *sólo* cuando el sujeto mismo llegue al espíritu, es decir, una organización que depende de los mismos principios que el propio sujeto”.⁹⁶ Que haya un cuerpo y un cerebro es inevitable, pero “el organismo y los sentidos no tienen por sí mismos, inmediatamente, los caracteres de una naturaleza humana o de un sujeto; deberán recibirlos de otra parte. El mecanismo del cuerpo no puede explicar, él sólo, la espontaneidad del sujeto”.⁹⁷ Sólo los principios de asociación pueden explicar esa espontaneidad, y la explican en tanto que “espontaneidad de relación”: “es al mismo tiempo que los principios constituyen un sujeto en el espíritu, y este sujeto establece relaciones entre las ideas”⁹⁸ y como “espontaneidad de disposición”, puesto que los principios de asociación le dan al espíritu un movimiento, una tendencia en la manera de enlazar las ideas, y que lo disponen a rebasar la experiencia, a inferir y creer algo que, literalmente, no está presente en sus impresiones, mientras que la moral lo hace pasar de una pasión a “la idea del objeto que responde a esa pasión”.⁹⁹ De forma que esas impresiones derivadas, de reflexión, como las llama Hume, son responsables, en parte, de que el espíritu se vuelva sujeto.

La conclusión, en primer lugar, es que, según Deleuze, no podemos tomar al sujeto como punto de partida, pues es precisamente su génesis, su constitución, lo que debemos explicar: solo

⁹⁵ Deleuze, 100.

⁹⁶ Deleuze, 95.

⁹⁷ Deleuze, 96.

⁹⁸ Deleuze, 106.

⁹⁹ Deleuze, 108.

así podemos pensar por fuera del espacio de la representación. Zourabichvili no se equivoca al señalar que “la primera persona es siempre retrospectiva”¹⁰⁰ y que “lo que Deleuze muestra es que el sujeto es efecto y no causa, residuo y no origen, y que la ilusión comienza cuando se lo tiene justamente por un origen: de los pensamientos, de los deseos, etc.”.¹⁰¹ En segundo lugar, como sostiene José Luis Pardo, la representación no es y no puede ser la causa de lo que aparece, únicamente “comprende (comprime) algo que no representa”,¹⁰² pero deja escapar lo más importante, aquello que la posibilita y la configura, las diferencias y las intensidades que le preexisten, y que, en este primer texto de Deleuze, todavía no reciben un tratamiento amplio. *Empirismo y subjetividad* es solamente un primer esbozo, la presentación de un problema mucho más extenso que Deleuze llevará hasta sus últimas consecuencias en *Diferencia y repetición*.

En este primer capítulo nos ha bastado con exponer lo que para Deleuze es el problema de la subjetividad, a partir de la lectura de Hume, y cómo es que ese problema da lugar a otro más amplio, el de la representación, en diversos sentidos. Será objeto de nuestro siguiente capítulo ahondar en ello.

¹⁰⁰ Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, 141.

¹⁰¹ Zourabichvili, 141.

¹⁰² Pardo, *A propósito de Deleuze*, 111.

Capítulo 2. El problema de la representación en *Diferencia y repetición*.

2.1 Más allá de la Historia de la filosofía: lugar de *Diferencia y repetición* en la obra de Deleuze.

Por distintas razones, *Diferencia y repetición* ocupa un lugar particular, incluso privilegiado, en el conjunto de la obra de Deleuze. Se distingue de las monografías, no sólo cronológicamente, sino estilística y metodológicamente. De *Empirismo y subjetividad* (1953) a *El bergsonismo* (1966), pasando por *Nietzsche y la filosofía*, *La filosofía crítica de Kant*, *Proust y los signos*, Deleuze llama a su quehacer “historia de la filosofía”. Ya veíamos el sentido que Deleuze le da a este periodo vital y de formación: hacer historia de la filosofía es como hacer un retrato en pintura, pero un retrato a lo Bacon, difuminado, sin contornos precisos, en donde los conceptos de los autores en cuestión pasan por toda una serie de torciones y desplazamientos que los renuevan y actualizan, variando las condiciones de sus problemas, y que vuelven indistinguibles, hasta cierto punto, las ideas de Deleuze y las del autor tratado. Hacer historia de la filosofía es, también, un ejercicio “perverso”: se les hace hijos a los autores, pero hijos monstruosos, deformes y bastardos. Deleuze le da incluso un tercer sentido a este quehacer: “la historia de la filosofía no debe decir lo que ya dijo un filósofo, sino aquello que está necesariamente sobrentendido en su filosofía, lo que no decía y que, sin embargo, está presente en lo que decía”.¹⁰³ Sin embargo, *Diferencia y repetición* “fue el primer libro en el que intenté ‘hacer filosofía’”.¹⁰⁴ “Hacer filosofía”, mas no “historia de la filosofía”: ¿cómo distinguirlas? En el segundo caso, “se estudian las flechas o las herramientas de un gran pensador, sus presas y sus trofeos, los continentes que ha descubierto”.¹⁰⁵ En el primero,

uno talla sus propias flechas, o bien reúne aquellas que le parecen mejores, pero para intentar enviarlas en otras direcciones, incluso aunque la distancia que salvar sea pequeña y no astronómica. Se intenta hablar en nombre propio, y se descubre que el nombre propio no puede designar más que

¹⁰³ Deleuze, *Conversaciones*, 216.

¹⁰⁴ Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, 269.

¹⁰⁵ Deleuze, 269.

el resultado de un trabajo, es decir, los conceptos que se descubren a condición de haber sabido hacerlos vivir y expresarlos mediante todas las posibilidades del lenguaje.¹⁰⁶

Así pues, al “hacer filosofía” se intenta hablar en nombre propio, decir “yo”. Pero decir “yo” no es sino un ejercicio radical de despersonalización y de apertura, de disolución y resonancia con aquello que nos precede, con las singularidades que nos componen y cuya fuerza es impersonal, pre-subjetiva. Sin duda, lo más opuesto a la actividad de un *cogito* kantiano o cartesiano que dice “yo” al sustraerse de toda duda y afirmarse como condición de la experiencia y fundamento de toda realidad. Dijimos, también, que *Diferencia y repetición* es, de cierta forma, un libro privilegiado, pues “cuanto he hecho después va encadenado a este libro, incluso lo que hemos escrito Guattari y yo (hablo, naturalmente, desde mi punto de vista)”.¹⁰⁷ Más específicamente: “ahora, el capítulo III es el que me parece más necesario y más concreto, introductorio para los libros posteriores, hasta las investigaciones con Guattari en las cuales invocamos un modelo vegetal de rizoma para el pensamiento, por contraposición al modelo del árbol, un pensamiento-rizoma en lugar de un pensamiento arborescente”.¹⁰⁸ Este pensamiento, o más bien, esta imagen del pensamiento a la que Deleuze alude es precisamente la imagen dogmática o representativa, llamada así porque “asigna a priori una forma al afuera”,¹⁰⁹ le da un orden, un “sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, ‘orientarse en el pensamiento’”.¹¹⁰ Para Deleuze, esta imagen no varía de filósofo a filósofo: de

¹⁰⁶ Deleuze, 269.

¹⁰⁷ Deleuze, 269.

¹⁰⁸ Deleuze, 271.

¹⁰⁹ Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, 16.

¹¹⁰ Deleuze, *Conversaciones*, 235.

Platón a Hegel, nadie escapa a ella, “constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto”.¹¹¹ Deleuze la define, ya lo veremos, a partir de cuatro vínculos¹¹² y ocho postulados.¹¹³

2.2 Diferencia y repetición: tareas y objetivos.

Es necesario, primero, definir las tareas y los objetivos de este libro en general, aquello que lleva a Deleuze a concluir que la filosofía en su conjunto es prisionera de sus propios vicios, y que, en definitiva, debemos pensar desde otra parte. ¿Por qué tratar los conceptos de *Diferencia y repetición*? ¿Qué relación guardan con y en la filosofía? ¿Cómo situar y ubicar esta obra? Como sugiere Somers-Hall, “es difícil situar a *Diferencia y repetición* al interior de la tradición filosófica”.¹¹⁴ A pesar de ser el primer libro donde Deleuze habla en nombre propio, está plagado de referencias a otros autores, filósofos (Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Péguy, Heidegger, etcétera), y no filósofos (físicos, matemáticos, biólogos, artistas, poetas, novelistas, etcétera), de quienes Deleuze toma ciertos conceptos, y ciertos problemas, sea para darles un nuevo sentido o simplemente para denunciarlos como falsos problemas. Pasa, no sin dificultad, de una reflexión sobre la relación de las facultades en Kant al problema del inconsciente en Freud, o del problema de la clasificación de los géneros en Aristóteles al problema de las mónadas leibnizianas o la contradicción hegeliana. Todo esto presupone una carga densa de lectura preliminar, así como un vocabulario técnico extenso que se suma a las cuantiosas dificultades a las que el lector se ve enfrentado. Finalmente,

no siempre está claro cuál es la estructura del texto en sí. Deleuze no pone en claro cuál es el objetivo de cada uno de los capítulos de *Diferencia y repetición*, y un número diferente de lecturas de su proyecto como un todo han emergido. Con frecuencia es difícil ver exactamente por qué Deleuze introduce conceptos (o incluso capítulos completos) en el orden en el que lo hace.¹¹⁵

¹¹¹ Deleuze, *Différence et répétition*, 172.

¹¹² Deleuze, 44-45.

¹¹³ Deleuze, 169-217.

¹¹⁴ Somers-Hall, *Deleuze's Difference and repetition*, 1.

¹¹⁵ Somers-Hall, 2-3.

Así pues, el abordaje de este texto es complicado, incluso paradójico, y las rutas que uno puede trazar son varias, diferentes en cada ocasión. En realidad, su caso no es distinto al de cualquier gran libro de filosofía.

En el primer capítulo veíamos un primer sentido de la repetición: la repetición es repetición de la idea o la impresión en dos sentidos. En el primero, como repetición de ideas desorganizadas en el espíritu: presentaciones puras, previas a toda relación y toda organización en una subjetividad constituida; puro flujo sensible. En el segundo, como repetición de ideas según los modos de asociación: repetición de la causa y el efecto, lo semejante y lo contiguo en un sistema propiamente organizado, en una subjetividad constituida. Repetimos la idea de A, en el espacio auxiliar de la representación (el pasado), y la asociamos siempre a B: mañana amanecerá, el fuego quema, etcétera. En cualquier caso, la repetición, en *Empirismo y subjetividad*, es una repetición de *percepciones*, en el sentido humeano del término. A su vez, la repetición antecede al sujeto, pero el sujeto se constituye en ella al hacerla el objeto de un hábito; contraer los elementos y los casos (AB, AB, AB) y fundirlos en una impresión cualitativa o un término general que asegura su identidad en cada caso: la repetición de ideas e impresiones (por lo demás, distintas e independientes unas de otras) de caballos, por ejemplo, es retenida en el concepto de caballo, en la palabra “caballo”, y en cada ocasión es asociada a este concepto, subsumida en él, garantizando la identidad cuantitativa y cualitativa de lo que aparece (fenómeno) en un concepto general.

Sin embargo, en *Diferencia y repetición* este concepto adquiere una extensión mucho mayor, que no se limita a las percepciones, a la vez que es puesto en relación con el concepto de diferencia. Según Deleuze, el problema de la diferencia y la repetición está en el “aire de los

tiempos”, es propio de su época, testimonio de un “anti hegelianismo generalizado”¹¹⁶ que se manifiesta, entre muchas otras cosas, en la filosofía de la diferencia ontológica de Heidegger, “en el arte de la novela contemporánea, que gira alrededor de la diferencia y la repetición”¹¹⁷ y en “el descubrimiento en toda suerte de campos de una potencia propia de la repetición, que sería a la vez la del inconsciente, del lenguaje, del arte”.¹¹⁸ La clave, según él, está en entender estos conceptos por fuera del “primado de la identidad” y de todo aquello que define “el mundo de la representación” (lo idéntico y lo negativo; la identidad y la contradicción)¹¹⁹, es decir, por fuera de la imagen dogmática del pensamiento, pues la diferencia y la repetición son más bien aquello que actúa por debajo de ese mundo y esas identidades, aquello que no se deja explicar por él, de acuerdo a sus conceptos. Así pues, este libro plantea dos vías de investigación: la de un concepto de diferencia puro (opuesto, por ejemplo, a la diferencia aristotélica como diferencia générica y específica, u opuesto a la diferencia hegeliana, que es obligada a pasar por el tamiz de lo negativo y obligada a llegar hasta la contradicción; ambas testimonio de una diferencia conceptual, pero no de un concepto propio de diferencia) y la de una repetición compleja (repeticiones físicas, mecánicas, psíquicas, biológicas, etcétera, entre las cuales “se desplaza un ‘diferencial’”¹²⁰) Todavía queda por contestar: ¿qué es lo idéntico, lo negativo, la contradicción? Lo veremos.

Deleuze comienza por el concepto de repetición y lo hace acercándose a él desde distintos puntos de vista, pero oponiéndolo siempre al ámbito de la ley (ley científica o de la naturaleza, ley moral según la prueba kantiana, etcétera). Cuestiona, por ejemplo, por el punto de vista de la experimentación científica: “debemos preguntar en qué condiciones la experimentación asegura

¹¹⁶ Deleuze, *Différence et répétition*, 1.

¹¹⁷ Deleuze, 1.

¹¹⁸ Deleuze, 1.

¹¹⁹ Deleuze, 1.

¹²⁰ Deleuze, 2.

una repetición”.¹²¹ Según él, la experimentación aísla y retiene de los fenómenos solamente ciertos factores, numéricamente medibles y cuantificables, “por ejemplo, el espacio y el tiempo para el movimiento de un cuerpo en general en el vacío”,¹²² presentándolos como cuantitativamente iguales y cualitativamente semejantes unos de otros. En resumen, la experimentación científica sólo puede hablar de repetición subsumiéndola a un orden de generalidad, reproduciéndola en medios cerrados y limitados que representan el “ser-igual del fenómeno”¹²³ según los factores retenidos. A su vez, este orden de generalidad implica otro orden de semejanza: semejanza de los objetos y los fenómenos en la percepción. No podemos hablar de una repetición real desde el punto de vista de la ley natural, pues ya veíamos, en Hume, cada repetición es distinta e independiente de otra, y se deshace a medida que aparece, imposibilitando su abordaje a partir de una prueba de este tipo. En efecto, en circunstancias semejantes, reproduciéndola (y representándola) en medios cerrados específicos, siempre es posible retener factores idénticos de la repetición. Pero precisamente, al seleccionar únicamente un número pequeño de elementos, se deja escapar la repetición como tal, la diferencia que la recorre, pues ésta no se limita a ellos. Como señala Somers-Hall, siempre es posible formular leyes recreando la misma situación una y otra vez y esperando de ella los mismos resultados. Pero no debemos olvidar que esto no constituye un mero caso de “observación” de la repetición, sino “la constitución activa de un contexto experimental”,¹²⁴ y que la selección de ciertos factores siempre implica la exclusión de otros. Por lo demás, asimilar un fenómeno a los factores que les sonsacamos, y que creemos que lo

¹²¹ Deleuze, 9.

¹²² Deleuze, 9-10.

¹²³ Deleuze, 10.

¹²⁴ Somers-Hall, *Deleuze's Difference and repetition*, 8.

componen, implica una comprensión particular de la realidad, una comprensión “inmediatamente matemática”¹²⁵ de lo que aparece, y que lo deja subsistir según ciertas coordenadas.

De tal forma, incluso, que la repetición se opone a la generalidad: la repetición es una singularidad única, irremplazable, incluso irrepetible (pues solo lo es, según esta ley, desde el punto de vista de la identidad en el concepto en general): no tiene equivalente. Pero la ley científica no la ve sino desde los dos grandes órdenes de lo cuantitativo y lo cualitativo, gracias a los cuales un término puede ser cambiado por otro, una repetición por otra, de acuerdo con una selección. La generalidad y la repetición se oponen, en fin, en el sentido en que la primera remite a una “generalidad de lo particular” mientras que la segunda refiere a una “universalidad de lo singular”.

Desde el punto de vista de la ley moral, que Deleuze toma de Kant, la repetición aparenta pasar por una prueba que sería independiente de la ley natural, afirmando la posibilidad de una repetición, fuera de los ciclos y las semejanzas de la naturaleza. En este caso, son el Bien y el Mal quienes llevan a cabo el examen de las repeticiones, según la ley del deber: “Y lo que Kant llama la más alta prueba, ¿qué es sino una prueba del pensamiento que debe determinar lo que *puede* ser reproducido por derecho, es decir, lo que puede ser repetido sin contradicción bajo la forma de la ley moral?”.¹²⁶ Sólo aquellas acciones que pueden ser repetidas sin contradicción, bajo la aprobación del imperativo categórico, valen como verdaderas repeticiones. Pero no es así como escapamos al orden de la generalidad, únicamente lo encontramos de otra forma: planteamos la ley moral como exterior e indiferente a la ley de la naturaleza, funcionando por encima de ella con plena autonomía. Pero según Deleuze, conservamos lo esencial, no podemos “pensar la aplicación de la ley moral más que restaurando en ella misma la imagen y el modelo de la ley natural”.¹²⁷

¹²⁵ Deleuze, *Différence et répétition*, 10.

¹²⁶ Deleuze, 11.

¹²⁷ Deleuze, 11.

Esta vez, la generalidad toma la forma del “hábito como segunda naturaleza”,¹²⁸ pero mantiene sus dos grandes órdenes (semejanza e igualdad), pues se trata de que una acción permanezca la misma en contextos distintos, siempre y cuando pase la prueba del deber.

Pero hay todavía un tercer punto de vista desde el que Deleuze opone repetición y generalidad: desde el punto de vista del concepto o la representación.¹²⁹ La ley natural y la ley moral operan según el modelo del juicio, contrario a un modelo proposicional,¹³⁰ que Deleuze plantea más adelante. El modelo del juicio funciona así: somete la singularidad y la variedad de la repetición a un concepto general. Ahora bien, según este modelo, un concepto tiene dos características: comprensión y extensión. La comprensión del concepto refiere a los atributos que no pueden ser borrados sin aniquilarlo totalmente. En el caso de un triángulo, por ejemplo: “extensión, figura, tres líneas, tres ángulos”.¹³¹ La extensión, por su parte, refiere a los objetos a los que ese concepto puede ser aplicado, “que también son llamados inferiores de acuerdo con un término general que, en relación con ellos, es llamado superior”.¹³² De manera que un objeto sólo entra en relación con su concepto si aquel lo comprende en sí, se extiende sobre él y lo determina: le da una identidad fija; o bien, una repetición no es una verdadera repetición sino porta consigo las características que el concepto le pide en cada caso.¹³³

¹²⁸ Deleuze, 11-12.

¹²⁹ Deleuze, 20.

¹³⁰ Deleuze, 50.

¹³¹ Somers-Hall, *Deleuze's Difference and repetition*, 14-15.

¹³² Somers-Hall, 15.

¹³³ Por otra parte, Deleuze y Guattari propondrán, en 1991, una teoría completamente distinta del concepto en filosofía: “Las relaciones del concepto no son de comprensión ni de extensión, sino sólo de ordenación, y los componentes del concepto no son constantes ni variables, sino meras *variaciones* ordenadas en función de su proximidad. Son procesuales, modulares. El concepto de un pájaro no reside en su género o en su especie, sino en la composición de sus poses, de su colorido y de sus trinos: algo indiscernible, más sineidesia que sinestesia”. Esta teoría tardía del concepto ofrece, además, un marco muy distinto a las experiencias corporales y sensorio-perceptivas (y a la experiencia en general), que ya nada tienen que ver con esquemas cartesianos y kantianos, y que no permanecen en el plano empírico de los cinco sentidos ni de las facultades, sino que remiten a una

Deleuze propone, pues, una serie de paradojas y bloqueos (lógicos y naturales) en relación con este modelo (sistema del juicio). Según él,

el concepto puede ser, por derecho, el de una cosa particular existente, teniendo entonces una comprensión infinita. La comprensión infinita es el correlato de una extensión = 1. Es muy importante que este infinito de la comprensión sea establecido como actual, no como virtual o simplemente indefinido. Es con esta condición que los predicados, en tanto momentos del concepto, se conservan y tienen un efecto en el sujeto al cual se atribuyen.¹³⁴

De acuerdo con esto, a un concepto siempre se le puede sobredeterminar, dotarlo de una infinidad de cualidades que, en última instancia, dificultan la identificación de cualquier cosa con ese concepto, su localización empírica concreta, lo cual implica la imposibilidad de la repetición misma. El otro bloqueo funciona de manera inversa a éste: al dotar un concepto de un número muy limitado de cualidades, dejamos pasar una gran cantidad de objetos bajo el mismo título y según la misma identidad, de manera que, aunque se suprime la diferencia desde el punto de vista conceptual, no se le suprime empírica y concretamente, y la repetición no es verdaderamente idéntica en cada caso, pues cualquiera podría reclamar ese concepto excesivamente general. Un átomo, por ejemplo, es conceptualmente simple, sin embargo, un átomo concreto es distinto de cualquier otro, ocupa un lugar distinto en el espacio y se distingue del resto de átomos que lo rodean, porta una diferencia que el concepto no puede subsumir.

Así pues, para Deleuze, desde cualquier punto de vista que equipare la repetición a la generalidad, vemos que algo de la primera siempre escapa a la última. La verdadera repetición siempre es distinta de cualquier otra cosa, lleva consigo una diferencia que no se deja someter a la generalidad, y que incluso la rebate y vuelve imposible su aplicación. En *Empirismo y subjetividad*,

experimentación continua y variable, poblada de intensidades y singularidades, en las que el cuerpo y la percepción son objeto de las más variadas torciones y desplazamientos. Esta teoría opera, principalmente, en el texto de Deleuze sobre Bacon (*Francis Bacon. Logique de la sensation*), así como en sus textos sobre Spinoza, que citaremos más adelante (*Spinoza et le problème de l'expression* y *Spinoza, philosophie pratique*). Ver: Deleuze, Guattari, *¿Qué Es La Filosofía?*, 26 y ss.

¹³⁴ Deleuze, *Différence et répétition*, 20-21.

la repetición solo era tal en cuanto anterior a la formación subjetiva, al punto en que no aparece una sin que desaparezca otra, sin apoyo de conciencia que las concilie y las integre en una representación. Pero la generalidad no funciona más que a condición de suponer una subjetividad, de representar la repetición en una memoria y una conciencia de sí.¹³⁵ Así pues, para Deleuze, estrictamente hablando, “la repetición no cambia nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla”.¹³⁶ Es decir que la repetición no tiene en-sí,¹³⁷ ese contenido solo lo puede recibir de una subjetividad que la contempla y se la representa.

Es llegado este punto que Deleuze, más allá de oponer la repetición a la generalidad, se ve en la necesidad de definirla positivamente, dotarla de un concepto propio. Y lo hace, precisamente, enlazándola con el concepto de diferencia. Así pues, define la repetición, en un primer momento, como “diferencia sin concepto”,¹³⁸ a condición de que no entendamos la diferencia “como una diferencia conceptual, intrínsecamente conceptual, y la repetición como una diferencia extrínseca entre objetos representados bajo un mismo concepto”.¹³⁹ Por el contrario, la repetición supone una diferencia *interna* que escapa a toda representación y que no es intrínseca ni conceptual. Esto entraña un problema, puesto que, en todos los casos anteriores, la diferencia era meramente conceptual. Pero para Deleuze, llegado este punto, es necesario pensar una diferencia no “mediatizada”,¹⁴⁰ pensar la diferencia en sí misma: no una diferencia conceptual sino un concepto de diferencia (ya veremos en el siguiente capítulo cómo lo hace).

Aquí entramos de lleno al problema de la representación. Partiendo de los casos anteriores en que repetición y generalidad se oponían, sumado a un análisis riguroso de la diferencia en la

¹³⁵ Deleuze, 21.

¹³⁶ Deleuze, 96.

¹³⁷ Deleuze, 96.

¹³⁸ Deleuze, 36.

¹³⁹ Deleuze, 39.

¹⁴⁰ Deleuze, 45.

filosofía de Aristóteles, Platón, Kant, y otros filósofos, que veremos más adelante, Deleuze denuncia la incapacidad de la filosofía para pensar la diferencia, y, en general, para pensar cualquier cosa por fuera de cierta “imagen del pensamiento”.¹⁴¹ Esta imagen, que es propiamente la representación, se define de dos modos: por una parte, según, “las cuatro cabezas o los cuatro vínculos”¹⁴² de la representación, que son: “la identidad en la forma del concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos, la oposición en la relación de las *determinaciones* al interior del concepto, la semejanza en el objeto *determinado* del concepto mismo”;¹⁴³ y, por otra parte, según ocho postulados, cada uno con dos figuras, entre los cuales se incluyen los cuatro vínculos, que Deleuze, de todas maneras, decide exponer aparte:

1) postulado del principio o de la *cogitatio natura universalis* (buena voluntad del pensador y buena naturaleza del pensamiento); 2) postulado del ideal o del sentido común (el sentido común como *concordia facultatum*, y el buen sentido como repartición que garantiza esa concordia); 3) postulado del modelo o del reconocimiento (el reconocimiento que invita a todas las facultades a aplicarse sobre un objeto que se supone el mismo, y la posibilidad de error que se desprende de ello en la repartición, cuando una facultad confunde uno de sus objetos con otro objeto de otra); 4) postulado del elemento o de la representación (cuando la diferencia es subordinada a las dimensiones complementarias de lo Mismo y lo Semejante, de lo Análogo y lo Opuesto); 5) postulado de lo negativo o del error (donde el error expresa a la vez todo lo que puede ocurrir de malo *en* el pensamiento, pero como producto de mecanismos *externos*); 6) postulado de la función lógica o de la proposición (la designación se toma como el lugar de la verdad, y el sentido no es sino el doble neutralizado de la proposición, o su duplicación indefinida); 7) postulado de la modalidad o de las soluciones (los problemas se calcan materialmente de las proposiciones, o bien, son formalmente definidos por la posibilidad de recibir una solución); 8) postulado del fin o del resultado, postulado del saber (la subordinación del aprendizaje al saber, y de la cultura, al método).¹⁴⁴¹⁴⁵

¹⁴¹ Deleuze, 169 y ss.

¹⁴² Deleuze, 45.

¹⁴³ Deleuze, 44-45.

¹⁴⁴ Deleuze, 216-17.

¹⁴⁵ Es interesante la (a veces extrema) similitud que los ocho postulados de Deleuze guardan con los nueve “hábitos del pensamiento dominantes” que A.N. Whitehead propone en su libro *Proceso y realidad*, y que son: “1) la desconfianza respecto de la filosofía especulativa; 2) la confianza en el lenguaje como expresión adecuada de proposiciones; 3) el modo de pensamiento filosófico que implica la psicología de las facultades y es implicado por ella; 4) la forma de expresión sujeto-predicado; 5) la doctrina sensista (sic) de la percepción; 6) la doctrina de la actualidad vacía; 7) la doctrina kantiana del mundo objetivo como construcción teórica a partir de una experiencia puramente subjetiva; 8) las deducciones arbitrarias a partir de argumentos *ex absurdo*; 9) la creencia de que las contradicciones lógicas pueden indicar algo diferente de unos antecedentes erróneos” A.N. Whitehead, *Proceso y realidad. Un ensayo de cosmología*, 1ra ed. (Girona: Atlanta, 2021), 71.

2.3 Los cuatro vínculos de la representación: identidad, analogía, oposición y semejanza.

Respecto a los primero cuatro vínculos o cabezas de la representación—que, a su vez, son los elementos fundamentales del sistema del juicio¹⁴⁶ —, se explican de la siguiente manera: Deleuze retoma de Platón una división fundamental: la de los modelos o ideas y las copias. Según él, el método platónico de la división opera una prueba selectiva que distingue los charlatanes o falsos pretendientes de los auténticos y verdaderos pretendientes respecto a una Idea (los genuinamente justos de los falsos justos, los verdaderamente virtuosos de los falsos virtuosos, etc.). En este método, todo depende de la participación de los pretendientes en relación con un modelo. *El Político*, por ejemplo, presenta un conjunto de pretendientes que afirman ser los verdaderos pastores de los hombres (padres, sirvientes, filósofos, etcétera). Todos ellos participan, en mayor o menor medida, de un modelo o Idea (εἶδος) que, en este caso, es un antiguo dios mítico que comandaba a los hombres en tiempos arcaicos:¹⁴⁷ “solamente este Dios merece, propiamente hablando, el nombre de Rey-pastor de los hombres”.¹⁴⁸ En este caso, de entre todos los pretendientes, el filósofo es quien participa en mayor medida de esta divinidad, mientras que el resto de los pretendientes participan en menor medida de ella, en una escala descendiente que finaliza con los charlatanes (que bien podrían ser los sofistas, por ejemplo). “Debemos entonces distinguir: la Justicia como fundamento; la cualidad de justo, como objeto de pretensión poseído por lo que funda; los justos, como pretendientes que participan desigualmente del objeto”.¹⁴⁹ Para Deleuze, este método no integra la diferencia en un concepto general, sino que más bien, la expulsa

¹⁴⁶ “Ahora bien, si nos preguntamos cuál es la instancia capaz de proporcionar el concepto a los términos o a los sujetos de los cuáles se afirma, es evidente que es el juicio. Pues el juicio tiene precisamente dos funciones esenciales, y solamente dos: la distribución, que asegura por medio de la *repartición (partage)* del concepto, y la *jerarquización*, que asegura por medio de la *medida (mesure)* de los sujetos ” Deleuze, *Différence et répétition*, 50.

¹⁴⁷ Sobre el análisis de Deleuze a la filosofía de Platón, ver: Deleuze, 82 y ss.

¹⁴⁸ Deleuze, 85.

¹⁴⁹ Deleuze, 87.

y la denuncia como aquello que ilegítimamente pretende ser algo que no es; lleva a cabo una prueba, una selección que separa “lo puro y lo impuro, lo bueno y malo, lo auténtico y lo inauténtico”.¹⁵⁰ Según él, esto es precisamente lo que Aristóteles reprocha a Platón. En su filosofía, no se trata ya de autentificar roles, sino de “dividir un género en especies opuestas”,¹⁵¹ de incluir la diferencia en la división, de hacerla responsable de la determinación de géneros y especies (aunque, desafortunadamente, se le traicione en el proceso). Platón no iba demasiado lejos al postular las Ideas como origen y fundamento de lo sensible, y no mediatizaba lo suficiente la diferencia. La Idea del hombre, por ejemplo, debe dividirse, a su vez, en otras tantas: “por ejemplo, del hombre, serán Especies (εἶδος) lo Animal y lo Bípedo, y, al mismo tiempo, también el Hombre en sí”.¹⁵² Por otra parte, Platón no explica cómo es que lo sensible participa de las ideas, da por sentado que son cosas separadas, pero “¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas?”¹⁵³ Así pues, para Deleuze, no es sino hasta Aristóteles que la representación está realmente acabada, por más que en Platón haya una voluntad de separar lo puro de lo impuro según una Idea:

No se puede decir, sin embargo, que el platonismo desarrolle aún esa potencia de la representación por sí misma: se limita a señalar su dominio, es decir, fundarlo, seleccionarlo, excluir de él todo lo que viniese a alterar sus límites. Empero, el despliegue de la representación como bien fundada y limitada, como representación acabada, es más bien el objetivo de Aristóteles; en él la representación recorre y cubre todo el dominio que va desde los más altos géneros a las especies más pequeñas, y el método de la división toma entonces su sesgo tradicional de especificación que no tenía en Platón.¹⁵⁴

De manera que Aristóteles hace de la división un método de especificación y de clasificación: ¿de qué manera, entonces, concibe la diferencia?, ¿cómo la somete según los cuatro

¹⁵⁰ Deleuze, 84.

¹⁵¹ Deleuze, 83.

¹⁵² Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Nueva biblioteca románica hispánica (Madrid: Ed. Gredos, 2012), 70.

¹⁵³ Aristóteles, 70.

¹⁵⁴ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, 1a. ed., 6^ª reimp. en la Col. Surcos (Barcelona [etc]: Paidós, 2019), 301.

vínculos de la mediación? Según él, “lo «diferente» de algo es diferente por algo, de suerte que necesariamente habrá algo «idéntico» por lo que difieren. Y esto «idéntico» será género o especie; pues todo lo que es diferente difiere o por el género o por la especie”.¹⁵⁵ Así pues, hombre y caballo son diferentes solamente en la medida en que pertenecen al mismo género (animal), y la diferencia entre ellos solo se predica en relación con ese género, que los subsume y los clasifica según ciertas características, siendo la diferencia estrictamente específica (el hombre es racional, el caballo no), es decir, dependiente de un concepto general que la encierra. De acuerdo con esto, Aristóteles postula la contrariedad como la diferencia máxima¹⁵⁶ y perfecta.¹⁵⁷

En efecto, la diferencia perfecta es la que más difiere (pues no es posible hallar nada más allá de las cosas que difieren en cuanto al género ni de las que difieren en cuanto a la especie; pues ya ha quedado demostrado que no hay diferencia con relación a las cosas que están fuera del género, y que, entre las que están dentro de él, esta diferencia es la más grande), y las que en el mismo género difieren en grado máximo son contrarias (pues la diferencia máxima entre estas cosas es la perfecta).¹⁵⁸

Así pues, la diferencia entre el blanco y el negro, en tanto colores, es máxima y perfecta, pues cada uno marca un límite respecto al género, como dos puntas entre las cuales se encuentran el resto de los colores, y cuya diferencia disminuye progresivamente (la diferencia entre el rojo y el naranja, por ejemplo, no es tan grande como la del blanco y el negro). Lo mismo, por ejemplo, con lo frío y lo caliente, en tanto temperaturas, o el amor y el odio en tanto que emociones. Podemos ya comprender la primer cabeza o vínculo de la mediación del que habla Deleuze (y que, por lo demás, es el más importante): la identidad en la forma del concepto *indeterminado*. Si la diferencia es solamente genérica y específica, y la diferencia máxima es la contrariedad, lejos de tener una idea positiva de ella, se encuentra sujeta y determinada por el conjunto de los conceptos

¹⁵⁵ Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles*, 498.

¹⁵⁶ Aristóteles, 499.

¹⁵⁷ Aristóteles, 501.

¹⁵⁸ Aristóteles, 501-2.

generales (indeterminados) de los que se predica. En este sentido, la diferencia —como la repetición en la experimentación científica o la moral, que veíamos más arriba— es puramente conceptual, y se encuentra representada, siendo posible pensarla solo como diferencia entre dos o más cosas (es decir, como diferencia negativa) que, al final, se dicen de lo mismo, pues lo blanco y lo frío no son ni pueden ser, según este esquema, diferentes: no hay un término, sustancia o idea que los relacione y subsuma en una identidad o especie. A lo sumo, pues, son diversas o alternas (en el sentido alteridad), pero no diferentes:¹⁵⁹

es como si la diferencia, en términos que parecen ser los de la dialéctica hegeliana, encontrara dentro de sí a su otro, es decir, a *lo mismo*. La expresión “dentro de sí” querría decir aquí “condición de posibilidad”: la diferencia puede ser si y solo si acuerda primero en lo mismo con aquello de lo que difiere.¹⁶⁰

En palabras de Deleuze: “la Diferencia (*sic*) aparece solamente como *concepto reflexivo*. En efecto, la diferencia permite pasar de especies semejantes vecinas a la identidad de un género que las subsume y, en consecuencia, extraer o recortar identidades genéricas en el flujo de una serie continua sensible”.¹⁶¹

Ahora bien, para comprender la segunda cabeza o vínculo de la mediación—la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos—es necesario pasar revista a las categorías más generales de Aristóteles, aquellas que constituyen “la teoría de las múltiples significaciones del ser”.¹⁶² Para él, la llamada “filosofía primera” se distingue de las ciencias particulares en la medida en que éstas últimas no consideran al Ser por sí mismo, sino que “habiendo separado alguna parte

¹⁵⁹ Para un análisis riguroso de la crítica de Deleuze al concepto de diferencia en Aristóteles, ver: Lucas Bracco, *La diferencia orgánica: Crítica de Gilles Deleuze al concepto de diferencia en la obra de Aristóteles*, 1a ed. (CDMX: Galatea Ediciones, 2021). Nos apoyamos ampliamente en éste libro.

¹⁶⁰ Bracco, 20.

¹⁶¹ Deleuze, *Différence et répétition*, 51.

¹⁶² Bracco, *La diferencia orgánica: Crítica de Gilles Deleuze al concepto de diferencia en la obra de Aristóteles*, 25.

de él, consideran los accidentes de ésta”.¹⁶³ La filosofía primera, por el contrario, busca “los principios y las causas más altas”,¹⁶⁴ el ser en tanto que ser, como sustancia (*οὐσία*) o esencia de la que, a su vez, se dicen los accidentes. Sin embargo, Aristóteles no da una definición clara y contundente del Ser, sino que lo explica como aquello a lo cual se hace referencia cuando se dice que algo es, de manera que el Ser “se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad”.¹⁶⁵ El Ser, pues, “tiene directamente géneros”,¹⁶⁶ sin ser él mismo un género. Esta concepción del Ser se extiende a lo que Aristóteles llama sujetos, entendido como sujeto proposicional y funda así lo que Deleuze llama sistema del juicio. En este sentido, un sujeto es una sustancia, un fondo sobre el cual se suceden los accidentes (predicados sobre el sujeto), pero que permanece siempre idéntico a sí mismo. Por ejemplo, si decimos de Sócrates que es blanco, que está sentado, que es filósofo, que tiene barba y que es chaparro, todos estos atributos adquieren su verdad o falsedad en relación con la sustancia que es Sócrates. Ninguno de estos atributos, sin embargo, es propiamente esencial: no son intrínsecos a la sustancia. El sistema del juicio es así inaugurado, y el lenguaje cobra todo su valor de acuerdo con este modelo proposicional de sujeto-predicado, que distribuye la verdad o falsedad de los enunciados según el modelo del reconocimiento (que es uno de los ocho postulados de la representación que veremos más adelante) y el uso más corriente del lenguaje. Según Bracco, “Platón se mete en problemas e identifica al accidente con el no-ser porque pretendía ir por delante del análisis del lenguaje. Aristóteles en

¹⁶³ Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles*, 150. García Yebra traduce, con toda razón, el participio presente de εἶναι, ὄν, según la tradición latina, que le llamaba *ens*, cuyo equivalente en español es *ente*, y que, en este caso particular, al tratarse de aquello a lo cual se refieren las demás categorías, traduce como *Ente primero*. Sin embargo, hacemos caso omiso de esto y hablamos directamente de Ser, puesto que Deleuze en ningún momento habla de lo ente, sino que se refiere siempre al Ser.

¹⁶⁴ Aristóteles, 150.

¹⁶⁵ Aristóteles, 151.

¹⁶⁶ Aristóteles, 155.

cambio se apoya en este para resolver el problema de la predicación, reconociendo una multiplicidad de significados—así lo enseña la práctica más elemental del discurso— para el verbo ‘ser’”.¹⁶⁷ Ahora bien, esta pluralidad o diversidad de sentidos en los que se dice el Ser “no es otra cosa que los modos de atribución o *categorías* que para todo sujeto hace posibles el discurso humano”.¹⁶⁸ Las categorías son, pues, las distintas formas de atribuir a un sujeto (sustancia, esencia) un predicado. Son, en apariencia, diferencias que, al no depender de la identidad de un género determinado o especie, escapan a la representación. Sin embargo, veremos como gracias otro mecanismo, el de la *analogía*, estas diferencias se reencuentran en el mismo esquema. El género y la especie tienen una extensión discreta: se aplican a un pulular de individuos distintos de acuerdo con ciertas semejanzas empíricas “extraídas del flujo de lo sensible”, dice Deleuze. Pero las categorías son aun más generales, y su extensión es mucho más amplia: se aplican a la totalidad de los seres. Aristóteles elabora una lista de diez categorías: 1) sustancia (p. ej. Sócrates), 2) cantidad (p. ej. 1 metro 60 cm), 3) cualidad (p. ej. blanco, bello, bondadoso), 4) relación (p. ej. Más alto que Hipias o menor que Parménides), 5) lugar (p. ej. Atenas), 6) tiempo (p. ej. Siglo V a.c.), 7) situación (p. ej. Estar sentado o parado), 8) hábito (p. ej. Ir vestido, calzado o armado), 9) acción (p. ej. Cortar, quemar) y finalmente 10) pasión (p. ej. Ser cortado, ser quemado).¹⁶⁹ Así, pues, las categorías, dada su extensión y generalidad, mucho mayor a la del género y la especie, constituyen los conceptos últimos determinables¹⁷⁰ o *géneros últimos*¹⁷¹ a los que se reducen los diferentes sentidos o significaciones del Ser, “éstos ya no están sometidos a la condición de tener a su vez un concepto idéntico o género común”.¹⁷² Sin embargo, como mencionamos

¹⁶⁷ Bracco, *La diferencia orgánica: Crítica de Gilles Deleuze al concepto de diferencia en la obra de Aristóteles*, 30.

¹⁶⁸ Bracco, 31.

¹⁶⁹ Aristóteles, *Tratados de lógica: Órganon*, 3a. reimp (Madrid: Gredos, 1988), 33 y ss.

¹⁷⁰ Deleuze, *Différence et répétition*, 48.

¹⁷¹ Bracco, *La diferencia orgánica: Crítica de Gilles Deleuze al concepto de diferencia en la obra de Aristóteles*, 32.

¹⁷² Deleuze, *Différence et répétition*, 48-49.

anteriormente, Aristóteles no dice que el Ser sea, a su vez, una categoría o género en sí mismo: se trata de un caso de *homonimia*:

se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto, v.g.: vivo dicho del hombre y dicho del retrato; en efecto, ambos tienen sólo el nombre en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto; pues, si alguien quisiera explicar en qué consiste para cada una de esas cosas el ser vivas, daría un enunciado propio para cada uno.¹⁷³

Así pues, las categorías se dicen homónimamente en relación con una sustancia o esencia, y son, propiamente hablando, los conceptos desde los cuales se jerarquiza y se distribuye el Ser según el método de la división: “es, pues, una teoría ontológica que hace del Ser un concepto que posee una insalvable *equivocidad*”.¹⁷⁴ Según esta teoría, el Ser es un territorio, un espacio que se debe de repartir y acomodar según ciertas medidas, un concepto formal y vacío, meramente distributivo, en el cual “la representación recorre y cubre todo el dominio que va desde los más altos géneros a las especies más pequeñas”¹⁷⁵ según el sistema proposicional del juicio, que como ya mencionábamos anteriormente “tiene precisamente dos funciones esenciales, y solamente dos: la distribución, que asegura por medio de la *repartición (partage)* del concepto, y la *jerarquización*, que asegura por medio de la *medida (measure)* de los sujetos”¹⁷⁶ (y ya veremos la explicación que Deleuze da respecto a estas dos funciones, que el llama *buen sentido y sentido común*). Así, pues, aunque más generales y abstractas que el género y la especie, las categorías testimonian una diferencia *análoga* a la diferencia específica:

el hecho es que la diferencia genérica o categorial sigue siendo una diferencia en el sentido aristotélico, y no cae en la simple diversidad o alteridad. En consecuencia, subsiste un concepto común o idéntico, aunque de manera muy especial. Este concepto de Ser no es colectivo, como un género por relación a sus especies, sino solamente distributivo y jerárquico: no tiene un contenido en sí, sino solamente un contenido proporcional a los términos formalmente diferentes de los que se predica. Esos términos (categorías) no tienen necesidad de mantener una relación igual con el ser; es suficiente con que la relación de cada uno con el ser sea *interior* a cada uno. Los dos caracteres

¹⁷³ Aristóteles, *Tratados de lógica*, 29-30.

¹⁷⁴ Bracco, *La diferencia orgánica: Crítica de Gilles Deleuze al concepto de diferencia en la obra de Aristóteles*, 35.

¹⁷⁵ Deleuze, *Lógica del sentido*, 301.

¹⁷⁶ Deleuze, *Différence et répétition*, 50.

del concepto de ser—no tener un sentido común más que distributivamente, tener un sentido primero jerárquicamente—muestran bien que no tiene, con respecto a las categorías, el rol de un género con relación a especies unívocas. Pero muestran también que la equivocidad del ser es absolutamente particular: se trata de una analogía.¹⁷⁷

En efecto, al hacer de la sustancia o la esencia aquello de lo que se predicen los accidentes o atributos, se hace del Ser un concepto análogo que captura y delimita lo real según cierta proporción y medida (según la cualidad, la cantidad, la relación, el lugar, el tiempo, etc.), sin tener realmente un contenido propio, que se limita a encerrar la diferencia en la identidad abstracta de conceptos determinables últimos. Así se explica, pues, la segunda cabeza o vínculo de la mediación: la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos.

Respecto al tercer vínculo— la oposición en la relación de las *determinaciones* al interior del concepto—, lo hemos explicado ya indirectamente al hablar de la contradicción como diferencia máxima: en la medida en que pensamos la diferencia a partir de la identidad, según las exigencias de *lo mismo* que, en este esquema, son su requisito elemental, todas sus determinaciones se entienden en términos de extremos, de dos puntas entre las cuales se pasea la diferencia como oposición o contradicción (lo frío y lo caliente según la temperatura, o lo blanco y lo negro según el color), y que no permiten pensar la diferencia más que a condición de contraponerla a algo.

Lo mismo pasa con la cuarta y última cabeza de la mediación—la semejanza en el objeto *determinado* del concepto mismo—, pues al hacer de la diferencia una diferencia entre dos cosas de un mismo género o especie, como sugiere el propio Deleuze, la pregunta, ¿qué diferencia hay entre tal y cual cosa? Podría perfectamente ser reemplazada por la pregunta ¿qué semejanzas hay?, pues la diferencia así entendida presupone siempre una identidad desde la cual difiere, y por más que se diga “diferencia”, no deja de extraer semejanzas y similitudes de la percepción, y de reducirlas a las exigencias de un concepto general (y ya veíamos en el primer capítulo de qué

¹⁷⁷ Deleuze, 49-50.

manera este selección y retención de las percepciones según las semejanzas inaugura, en cierto modo, el espacio auxiliar de la representación, desde el cual un concepto puede ser puesto en relación con una serie de impresiones o ideas asimilables, garantizando la autenticidad de su repetición).

Adicionalmente, estas cuatro cabezas de la representación remiten, en última instancia, a lo que Anne Sauvagnargues llama, siguiendo el problema de la individuación en Simondon y Deleuze, “metafísica del ser estable”.¹⁷⁸ Esta metafísica piensa la individuación o génesis de los individuos a partir de principios trascendentales externos (forma y materia, pero también, como vimos, identidad, analogía, oposición y semejanza), que no bastan para explicar el devenir de un individuo, el proceso efectivo de su constitución, el paso de un estado de cosas a otro totalmente distinto. Pero lo que Deleuze trata de pensar es, precisamente, todo aquello que a ese esquema se le escapa: todo el campo de la diferencia como diferencia pura, libre de los grilletes de la representación, sobre el que se lleva a cabo la génesis. Si bien, esto será tratado ampliamente en nuestro tercer capítulo, podemos adelantar que “Deleuze plantea que la individuación debe ser pensada en su campo preindividual de constitución, plano material de cantidades intensivas (LS, págs.. 124-6). La individuación surge por ligazón allí donde una diferencia problemática se resuelve actualizándose: se trata de una captura de fuerza”.¹⁷⁹ Un método tal invierte por completo la imagen aristotélica del pensamiento: ya no es a partir de una identidad, con sus respectivas analogías, similitudes y oposiciones que Deleuze piensa una “generalidad de lo particular”, sino de diferencias, y diferencias de diferencias, que promueven, más bien, una “universalidad de lo singular”:

¹⁷⁸ Anne Sauvagnargues, *Deleuze. Del animal al arte*, 1ra ed. (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006), 28.

¹⁷⁹ Sauvagnargues, 30.

indiferente a los conceptos de individuo y especie, la diferenciación produce la individuación como su resultado: la génesis real no va de un universal abstracto—la especie posible (concepto de la reflexión)— al individuo existente, sino que actualiza un campo problemático virtual, intensivo y real en individuos diferenciados.¹⁸⁰

2.4 Confines de la representación: los ocho postulados de la imagen del pensamiento.

Hemos visto hasta ahora lo que Deleuze llama las 4 cabezas, elementos, grilletes o vínculos de la representación. Nos toca pasar revista a los ocho postulados que mencionábamos anteriormente. Estos postulados—al igual que los vínculos—, no remiten a proposiciones explícitas de tal o cual filósofo, ni tampoco a los conceptos particulares de los que hacen uso, “sino, al contrario, (a) temas de proposiciones que permanecen implícitos y que son comprendidos de modo prefilosófico”.¹⁸¹ Son reservados, y no necesitan ser dichos: “actúan mucho mejor en silencio, en ese presupuesto de la esencia como en la elección de los ejemplos”.¹⁸² En fin, son todos ellos, en conjunto, quienes configuran una “imagen del pensamiento”.¹⁸³ Estos presupuestos, señala Deleuze, tienen una *forma* y un *elemento*; la forma es la siguiente: “todo el mundo sabe y nadie puede negar que...”:

todo el mundo sabe, antes del concepto y de modo prefilosófico... todo el mundo sabe lo que significa pensar y ser... Tanto así, que cuando el filósofo dice “Yo (Je) pienso por lo tanto soy”, puede suponer que implícitamente se ha comprendido el universal de sus premisas, lo que ser y pensar quieren decir.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Sauvagnargues, 47.

¹⁸¹ Deleuze, *Différence et répétition*, 172.

¹⁸² Deleuze, 217.

¹⁸³ El concepto de “imagen” en la filosofía de Deleuze tiene, cuando menos, tres sentidos. En *Diferencia y repetición*, como veremos a lo largo de este capítulo, este concepto designa un campo, un sistema de coordenadas sobre el que se orienta el pensamiento, un conjunto de presupuestos (objetivos y subjetivos) que se resisten a ser enunciados, pero que deben ser puestos en entredicho: la idea de la verdad como fundamento, o la de un buen sentido y un sentido común inherentes a un sujeto y sus facultades, etc. Es en este marco que habla de una “imagen del pensamiento” en filosofía. En su libro sobre Bacon (que hemos citado anteriormente), las imágenes, por su parte, se relacionan con lo figurativo y lo figural: lo figural, en Bacon, deshace y trastorna las representaciones clásicas, las imágenes estereotípicas o figurativas que encierran y determinan a la pintura. En sus escritos sobre cine, en cambio, el concepto de “imagen” recibe aún otro tratamiento. El cine depende de las imágenes, son su medio de expresión; y Deleuze elabora en torno a ellas una ontología completa que las explica como materia, duración, tiempo y movimiento. Ver: Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, 1ra ed. (Barcelona: Paidós, 2018).

¹⁸⁴ Deleuze, *Différence et répétition*, 170.

Esta forma, la más general del discurso de la representación, arraiga su falsa modestia, su aparente crudeza y desnudez, sobre un elemento: el pensamiento como ejercicio natural de una facultad, “dotado para lo verdadero, en afinidad con lo verdadero”.¹⁸⁵ Este es, pues, el punto de partida de la filosofía, su comienzo, aquel que, presuntamente, no tiene presupuestos. Y esto nos da paso al primer postulado:

1) postulado del principio o de la *cogitatio natura universalis* (buena voluntad del pensador y buena naturaleza del pensamiento). Este postulado tiene su primera aparición en un libro temprano de Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*), y se presenta así, de 3 formas distintas: “1) se nos dice que el pensador en tanto que pensador quiere y ama la verdad (veracidad del pensador); que el pensamiento como pensamiento posee o contiene formalmente la verdad (connaturalidad de la idea, *a priori* de los conceptos); que el pensar es el ejercicio natural de una facultad”.¹⁸⁶ En segundo lugar, “se nos dice también que hemos sido desviados de la verdad, pero por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensibles). Porque no sólo somos seres pensantes, sino que caemos en el error”,¹⁸⁷ en tercer y último lugar, “se nos dice que basta un *método* para pensar bien, para pensar verdaderamente”.¹⁸⁸ Según Deleuze, desde Aristóteles hasta Hegel, la filosofía no ha parado de afirmar esta buena naturaleza del pensador y del pensamiento, su tendencia natural hacia lo bueno y lo verdadero (y a la vez, su repulsión hacia lo malo: el error, lo falso). Es en el mismo concepto de “filosofía” que uno se enfrente a este prejuicio: pues por más difícil y exigente que el pensamiento sea de hecho, la filosofía es amiga, amante de la sabiduría, y tiende a ella con absoluta naturalidad. Somos buenos, nos inclinamos hacia lo bueno y lo verdadero, nos

¹⁸⁵ Deleuze, 171.

¹⁸⁶ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 146.

¹⁸⁷ Deleuze, 146.

¹⁸⁸ Deleuze, 146.

disponemos a ello, aunque en el camino seamos presas de las más obtusas confusiones y desviaciones. “Todos los hombres desean por naturaleza saber”,¹⁸⁹ dice Aristóteles;

el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual cree estar tan bien provisto de él, que incluso los más descontentizados en cualquier otra cosa, no suelen apetecer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se equivoquen; más bien esto muestra que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres,¹⁹⁰

dice Descartes. De acuerdo con este presupuesto, señala Zourabichvili, “el pensador, desde el comienzo, se encuentra en una relación de afinidad con lo que busca: le basta querer para encontrar o reencontrar la dirección de lo verdadero”,¹⁹¹ lo único que le resta determinar un buen método (tarea cartesiana por excelencia), aplicarse correctamente a él, respetar sus reglas y evitar salir de su marco. Deleuze reprueba este conjunto de afirmaciones con particular desdén, pues le parece evidente que pensar es más bien un ejercicio difícil y paradójico que excluye toda similitud, toda semejanza y adecuación entre un contenido (objeto) y una conciencia psicológica (sujeto). Se trata, más bien, de un encuentro violento y sinuoso que pone en jaque el conjunto de las facultades, y que transmite la diferencia entre un signo,¹⁹² un problema o una Idea y un sujeto larvario y fisurado cuya unidad es insostenible:

sólo buscamos la verdad cuando estamos determinados a hacerlo en función de una situación concreta, cuando sufrimos una especie de violencia que nos empuja a esta búsqueda (...) Siempre se produce la violencia de un signo que nos obliga a buscar, que nos arrebató la paz. La verdad no se encuentra por afinidad, ni buena voluntad, sino que se manifiesta por signos involuntarios.¹⁹³

Por otra parte, sostiene Deleuze, la verdad no es una entidad abstracta que espera ser encontrada y capturada por una buena voluntad; las verdades se producen en función de problemas

¹⁸⁹ Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles*, 2.

¹⁹⁰ René Descartes, *Discurso del método*, 6ª ed., reimp (Madrid: Tecnos, 2008), 1-2.

¹⁹¹ Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, 17.

¹⁹² Si bien tendremos ocasión de ahondar en este concepto en nuestro tercer y último capítulo, vale la pena señalar que la teoría más acabada de Deleuze en lo que concierne al signo se encuentra en: Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, 2ª ed. (Barcelona: Editorial Anagrama, 1970).

¹⁹³ Deleuze, 25.

específicos, de circunstancias concretas en las que un problema nos obliga a tomar una u otra determinación, uno u otro sentido. Da varios ejemplos: un carpintero debe ser sensible a los signos del bosque, y un médico, a los de la enfermedad,¹⁹⁴ mientras que un nadador debe conjugar los puntos notables de su cuerpo con los de las olas, que no se le parecen en nada. En los tres casos, se trata de una relación del aprendiz con un signo que no se le parece, que no se le adecúa, y que en cada caso debe ser interpretado y descifrado. Por otra parte, cada signo es distinto de los demás, forma sistemas variables entre objetos, materias y elementos que lo vuelven único en cada caso: “no aparecen de la misma forma, no se dejan descifrar del mismo modo y no tienen una relación idéntica con su sentido”.¹⁹⁵ Ahora bien, este presupuesto no sería posible sin otro presupuesto que lo posibilite, pues la idea de una buena voluntad, una recta naturaleza del pensamiento que se vuelca sobre un objeto idéntico a sí mismo, en relación armoniosa con un sujeto, necesita sostenerse sobre algo más: un sentido común, entendido como un acuerdo, una concordia o relación amistosa entre las facultades del pensador; lo cual nos lleva al segundo postulado:

2) postulado del ideal o del sentido común (el sentido común como *concordia facultatum*, y el buen sentido como repartición que garantiza esa concordia). Este postulado tiene sus orígenes en una obra anterior: *La Filosofía crítica de Kant*,¹⁹⁶ libro breve y de carácter pedagógico/manualístico en el que Deleuze esboza los rasgos principales de la filosofía trascendental de Kant a partir de sus tres Críticas, no sin aprovechar, justamente, para poner de manifiesto aquello oculto, presupuesto, que opera en ella. Deleuze define el método trascendental de acuerdo con la siguiente tarea: “se trata de saber si cada una de estas facultades (en sus dos sentidos: entendimiento, razón, imaginación; o bien, facultad de conocer, facultad de desear,

¹⁹⁴ Deleuze, 12.

¹⁹⁵ Deleuze, 13.

¹⁹⁶ Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*.

facultad del sentimiento de placer y de dolor), tal como se la define en derecho, es capaz de una *forma superior*".¹⁹⁷ Y en efecto, Kant describe cuidadosamente en qué consiste el uso superior de cada una de ellas, su forma autónoma y legislativa,¹⁹⁸ según el interés particular de una u otra, con vistas a una filosofía cuya definición sería: "la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana",¹⁹⁹ siendo un fin una representación que determina la voluntad,²⁰⁰ un interés propio de la razón en el que, al postularlo, la razón se postula a sí misma: "hay *intereses* de la razón, pero además, la razón es el único *juez* de sus propios intereses".²⁰¹ La facultad de conocer, por ejemplo, encuentra su forma superior en el interés especulativo de la razón, "ese interés recae en los fenómenos. En efecto, puesto que no son cosas en sí, los fenómenos pueden estar sometidos a la facultad de conocer; y deben estarlo para que sea posible el conocimiento".²⁰² El tipo de conocimiento que es objeto de este interés no es otro que el conocimiento racional, o bien *a priori*: "así, en la Crítica de la razón pura, la síntesis *a priori* es independiente de la experiencia, pero se aplica únicamente a los objetos de la experiencia".²⁰³ Lo que legisla en esta facultad es el entendimiento (y no la razón, pues, de hecho, ella le cede su interés especulativo para ocuparse de otro interés, interés práctico) que, estableciendo una relación particular con las otras facultades (razón, entendimiento), un acuerdo específico que determina el aporte de cada una de ellas con vistas al conocimiento racional, se vuelca sobre los fenómenos. Esto define un sentido común, un sentido común especulativo. El interés práctico es muy distinto, y no atiende a los fenómenos, sino que, en su lugar, tiene como objeto las formas puras, y más

¹⁹⁷ Deleuze, 15. El paréntesis es nuestro

¹⁹⁸ Deleuze, 24.

¹⁹⁹ Deleuze, 11.

²⁰⁰ Deleuze, 13.

²⁰¹ Deleuze, 14.

²⁰² Deleuze, 25.

²⁰³ Deleuze, 18.

concretamente, la “simple forma de una legislación universal”, con vistas a la producción de leyes morales que ya no están determinadas por ningún factor exterior, sino “por la simple forma de la ley”, “sin intermediación de un sentimiento de placer o de dolor”,²⁰⁴ ni de la representación de “objetos (sensibles o intelectuales)”.²⁰⁵ En ella, la razón ya no cede su interés a ninguna facultad: se encarga ella misma de realizarlo, y es ella misma quien, en este caso, determina la relación entre ella y las otras facultades (entendimiento, imaginación) y el aporte de cada una de ellas, volcándose sobre la forma pura de la ley. Esto define otro sentido común, esta vez práctico. El tercer caso es más complicado, pues al hablar de la forma superior de la facultad del sentimiento de placer y de dolor, nos encontramos con que “la facultad de sentir sólo puede ser superior si es *desinteresada* en su principio. Lo que importa no es la existencia del objeto representado, sino el simple efecto de una representación sobre mí”.²⁰⁶ Por otra parte, se distingue del interés especulativo y del práctico en la medida en que no está ligado “a ninguna atracción sensible”, a ningún fenómeno, ni “a ninguna inclinación intelectual”,²⁰⁷ y por supuesto, en la medida en que no tiene un interés. En el juicio estético, al igual que en el interés práctico, nos enfrentamos con la representación de una forma pura. Pero en este caso, la forma no es la de una ley, sino que se trata de la “reflexión de un objeto singular en la imaginación”,²⁰⁸ de manera que “en el juicio estético, la representación refleja de la forma es causa del placer superior de lo bello”.²⁰⁹ Complicando aún más el esquema, nos encontramos con que la facultad de sentir, además de carecer de interés, tampoco es legisladora. No se trata pues, de una facultad autónoma, sino *heautónoma*: no somete ningún género, ninguna clase de objetos a su terreno, únicamente pone de manifiesto un acuerdo muy particular entre

²⁰⁴ Deleuze, 19-20.

²⁰⁵ Deleuze, 55.

²⁰⁶ Deleuze, 84.

²⁰⁷ Deleuze, 84.

²⁰⁸ Deleuze, 84-85.

²⁰⁹ Deleuze, 85.

facultades, un *acuerdo discordante* que intenta dotar de universalidad y necesidad un *placer*. Finalmente, en el juicio estético, es la imaginación quien toma la batuta y determina la contribución, el aporte y la relación entre facultades. En el caso de un juicio del tipo “esto es bello”, la imaginación hace uso del entendimiento, pero en tanto que indeterminado (sin recurrir a un concepto particular que éste le ofrezca), según las pautas de un juego libre de la imaginación. Se trata, pues, de una “pura armonía subjetiva en que la imaginación y el entendimiento se ejercen espontáneamente”.²¹⁰ En el caso de un juicio del tipo “esto es sublime”, en el que la imaginación es llevada a su límite por la idea de algo demasiado grande para ella (la inmensidad de la naturaleza, la infinitud del espacio, etc.), un infinito que puede aprehender pero que no puede reproducir sucesivamente en partes (máximo de *comprensión* simultánea),²¹¹ la imaginación choca con una exigencia, una demanda de la razón que no puede cumplir, estableciendo con ella una relación propiamente discordante, “una contradicción vivida entre la exigencia de la razón y la potencia de la imaginación”.²¹² Bajo el influjo de este hecho, la imaginación se percata de que “es la razón la que, al impulsarla al límite de su poder, la fuerza a confesar que toda su potencia no es nada en comparación con una Idea”.²¹³ Así pues, Deleuze describe la forma superior en que las tres facultades kantianas (entendimiento, razón, imaginación; facultad de conocer, facultad de desear, facultad de sentir) se realizan, así como las distintas relaciones que entre ellas se establecen para este fin y los sentidos comunes que configuran. En los primeros dos casos es evidente el papel que este segundo postulado ejerce: el conocimiento racional presupone una armonía, una amistad entre el entendimiento, la razón y la imaginación, que bajo el mandato de la primera, se ejercen sobre

²¹⁰ Deleuze, 89.

²¹¹ Deleuze, 90.

²¹² Deleuze, 90.

²¹³ Deleuze, 91.

su objeto con total simetría: *concordia facultatum*: “un objeto es reconocido cuando una facultad lo señala como idéntico al de la otra, o mejor, cuando todas las facultades juntas relacionan lo dado y se relacionan ellas mismas con una forma de identidad del objeto”;²¹⁴ lo mismo en el segundo caso: el interés práctico depende de una armonía entre las facultades, presididas por la razón, para llegar a la forma pura de la ley. Esta amistad entre facultades, esta *concordia*, depende a su vez de una unidad más profunda: unidad del sujeto pensante consigo mismo (memoria y conciencia de sí), del cual “todas las demás facultades deben ser modos”.²¹⁵ Se trata de lo que Kant llama *apercepción trascendental* (*transscendentale Apperception*). Ya veíamos, con Hume, como la reproducción de las ideas e impresiones formaban un hábito, hábito que, a su vez, constituía una conciencia, un Yo, pero que en ningún sentido la presupone: es el hábito de dónde deriva la conciencia, y no la conciencia la que precede al hábito. Kant le reprocha esto a Hume:

sin conciencia de que lo que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en la serie de las representaciones. Pues sería una representación nueva, en el estado actual, (representación) que no correspondería al acto mediante el cual ha tenido que ser generada poco a poco; y lo múltiple de ella nunca constituiría un todo, *porque le faltaría la unidad que sólo la conciencia puede suministrarle*.²¹⁶

De tal forma que “la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en las síntesis del múltiple de las representaciones”.²¹⁷ Es, pues, esta unidad de la conciencia la que garantiza la correcta repartición entre las facultades, a la vez que subsume y conjunta las múltiples representaciones en un mismo lugar, que Deleuze llama *buen sentido*, y que “expresa, entonces, la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva; da un concepto filosófico al presupuesto del

²¹⁴ Deleuze, *Différence et répétition*, 174.

²¹⁵ Deleuze, 174.

²¹⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Ciudad de México: FCE, UAM, UNAM, 2009), 142. (Las cursivas son nuestras)

²¹⁷ Kant, 143.

sentido común, es el sentido común convertido en filosófico”.²¹⁸ Esta unidad, según Kant, precede a los datos de las intuiciones (aquello que Hume llama impresiones); es más, solo con referencia a ella es que podemos hablar de la representación de objetos, pues de lo contrario, las representaciones estarían dispersas, y la idea misma de un objeto sería imposible. Se trata de una conciencia “pura, originaria, invariable”,²¹⁹ fundamento de todo ejercicio empírico de las facultades; fundamento, finalmente, de toda actividad del pensamiento.

Podríamos pensar que Kant rebasa esta concepción en su teoría del juicio estético. En efecto, escuchamos en ella sobre un *acuerdo discordante* entre las facultades, una relación no necesaria, que no presupone ningún interés, y que, por el contrario, es abiertamente *desinteresada*. Asimismo, la facultad de sentir—opuesta a la de conocer y desear—no es legisladora; no somete los objetos a sí, y hasta es indiferente a su existencia: no tiene ni siquiera dominio.²²⁰ Expresa algo mucho más elemental—aunque, desafortunadamente, eso que expresa la haga caer en las garras de este segundo postulado—, “las condiciones subjetivas para el ejercicio de las facultades”.²²¹ En el juicio estético del tipo “esto es bello”, la imaginación no escapa de un acuerdo, de una comunicación bajo la forma del sentido común en la que hace uso del entendimiento en tanto que facultad de los conceptos, aun cuando su concepto sea indeterminado. En el juicio estético del tipo “esto es sublime”, “el sentido de lo sublime es engendrado en nosotros de tal manera que prepara una finalidad más alta y nos prepara para el advenimiento de la ley moral”,²²² pues la razón rebaja, humilla en cierto sentido a la imaginación al ponerla presencia de su potencia, de la fuerza de una Idea suya y, por ende, de la posibilidad de una ley moral, universal y necesaria, cuyo valor es muy

²¹⁸ Deleuze, *Différence et répétition*, 174.

²¹⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 145.

²²⁰ Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, 86.

²²¹ Deleuze, 86.

²²² Deleuze, 93.

superior al de lo sublime involuntario. En conclusión, en el primer caso no tratamos con una imaginación libre, que comunicaría su diferencia a las otras facultades de forma paradójica, constreñida y forzada, sino con una “concordancia libre e indeterminada entre facultades”.²²³ Esa concordancia, por sí misma, y a pesar de todo, define un sentido común, un sentido común estético, aquello que Kant llama el *gusto*. Si bien este sentido común no manifiesta un acuerdo objetivo entre facultades, no escapa del presupuesto de una armonía subjetiva, una buena y sana distribución entre facultades que, ni siquiera en el caso de lo sublime (en el que la imaginación se enfrenta a su propio límite), puede ser borrada. Es más, es el sentido común estético el que funda y hace posible los otros dos—sentido común especulativo y sentido común práctico—: “jamás una facultad adquiriría un papel legislador y determinante si todas las facultades en conjunto no fueran ante todo capaces de esa libre armonía subjetiva”.²²⁴ En el segundo caso, nos vemos presos de las exigencias de la razón, en virtud de su potencia y su superioridad en relación con la imaginación, lo cual termina por hacer de lo sublime un interés suyo que nos prepara para la llegada de la ley moral. No escapamos, finalmente, a un sentido común y a una exigencia de la razón.

Ahora bien, en páginas anteriores, al hablar de los cuatro vínculos de la representación, nos referíamos a ellos, a su vez, como los elementos del sistema del juicio. Esto se relaciona con este segundo postulado, puesto que juzgar, nos dice Lapoujade, consiste en “distribuir al Ser en función de categorías, de géneros, de especies, de gradaciones teológicas, de jerarquías morales o epistemológicas”.²²⁵ De tal manera que juzgar, elaborar un juicio (en el sentido kantiano del término) consiste en someter, en encerrar los fenómenos y los seres a una distribución concreta,

²²³ Deleuze, 88.

²²⁴ Deleuze, 89.

²²⁵ David Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, 1ra ed. (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2022), 61.

en una jerarquía valorativa de acuerdo con lo dictado por el buen sentido y el sentido común;²²⁶ encerrarlos, finalmente, en una representación. Como veremos más adelante, Deleuze se propone invertir este sistema en provecho de otro tipo de distribución y de jerarquía del Ser. En su filosofía, ya no plantearemos el problema en relación con juicios, sino con *expresiones*, expresiones “de potencias del Ser” que únicamente pueden ser evaluadas “de una forma immanente”.²²⁷

Así pues, de estos dos postulados, Deleuze extrae un modelo de alcance epistemológico y ontológico. Si la relación entre el pensamiento y lo verdadero, el sujeto y el objeto, es una relación armónica, amistosa, bendecida por la dicha de la semejanza, la afinidad y la analogía, tenemos que hablar entonces del siguiente postulado: 3) postulado del modelo o del reconocimiento (el reconocimiento que invita a todas las facultades a aplicarse sobre un objeto que se supone el mismo, y la posibilidad de error que se desprende de ello en la repartición, cuando una facultad confunde uno de sus objetos con otro objeto de otra). La filosofía de Kant nos da a una concepción del pensamiento tomada de los ejemplos empíricos más burdos y comunes. Lo mismo en el caso de Platón o Descartes.²²⁸ “Por una parte”, dice Deleuze, “es evidente que los actos de reconocimiento existen y ocupan gran parte de nuestra vida cotidiana: es una mesa, es una manzana, es un trozo de cera (Deleuze alude aquí al famoso ejemplo cartesiano del trozo de cera), buenos días, Teeteto”.²²⁹ Pero dotar estos ejercicios tan triviales de un concepto filosófico, hacer de ellos un modelo del pensamiento, resulta absurdo. En primer lugar, porque nos damos por anticipado aquello que supuestamente deberíamos de buscar: la verdad. Presumimos, por adelantado, su forma, su contenido, su relación con nosotros; y nos privamos de toda posibilidad

²²⁶ Lapouajade, 60.

²²⁷ Lapouajade, 65.

²²⁸ Deleuze, *Différence et répétition*, 173 y ss.

²²⁹ Deleuze, 176.

de pensar verdaderamente, de vernos presos en un enfrentamiento con un signo cuya extrañeza y desconocimiento nos obliguen a pensar, a pensar verdaderamente en función de algo que no conocemos y que pone en jaque nuestra cordura, la relación conforme y solidaria de nuestras facultades. Para toda pregunta tenemos ya una respuesta. Como sostiene Zourabichvili:

no se busca la verdad sin postularla de antemano; dicho de otro modo, sin presumir, incluso antes de haber pensado, la existencia de una realidad: no de un mundo (esto, Deleuze no lo cuestiona), sino de un “mundo verídico”, idéntico a sí y que sería dócil, fiel a nuestra expectativa en tanto y en cuanto lo conoceríamos.²³⁰

Así pues, nunca descubrimos nada, no somos verdaderos exploradores del pensamiento: no conquistamos nada, y no conocemos realmente nada, pues sólo accedemos a aquello que nosotros mismos nos entregamos y que dotamos de una identidad presupuesta, filtrada por la criba de lo Mismo; siguiendo la fórmula de Lapoujade: “el condicionamiento supone en efecto concebir la condición a imagen de lo condicionado puesto que es su *forma de posibilidad*”.²³¹ Así pues, el método kantiano, tal y como lo esbozamos en páginas anteriores, “calca así las llamadas estructuras trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica”,²³² se da las condiciones de aquello que podemos conocer tomando como punto de partida los actos más nimios de la cotidianidad y dotándolos de una universalidad y necesidad de la que carecen, haciendo de ellos condiciones trascendentales del pensamiento. “Es fácil ver entonces que un mundo “verídico” está orlado forzosamente por una trascendencia que garantiza su identidad, precisamente porque, dando *a priori* el pensamiento una forma a lo que todavía no conoce (...), dicha identidad no puede sino ser presumida”.²³³ Si el pensamiento es un camino por recorrer entre nosotros y un objeto a la vista (objeto al que, además, ya “preconocemos”), y si encima contamos con un mapa para llegar a él,

²³⁰ Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, 21.

²³¹ Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, 57.

²³² Deleuze, *Différence et répétition*, 176 y 177.

²³³ Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, 20.

¿cómo explicarnos aquello que Deleuze ya nos decía páginas atrás?: que pensar es de *hecho* bien difícil; que rara vez pensamos y que no lo hacemos más que en función de algo cuya extrañeza total nos sacude y perturba.

En fin, este postulado, en tanto que postulado del saber, no es separable de una idea concreta del error, de una imagen del error como lo negativo del pensamiento; y, más específicamente, del error como algo exterior que viene a jugarle una mala pasada a nuestra conciencia y nuestras facultades, a perturbar su recta naturaleza o, en el mejor de los casos, a confundirla. Se trata de un modelo infantil y escolar del saber según el cual a un problema se le debe dar una respuesta concreta, invariable y sólida; dotando a los problemas con el carácter de un *test* de revista y dándonos “una imagen grotesca” del pensamiento, “porque lo relacionan con interrogaciones muy simples a las cuales se puede y debe responder con proposiciones independientes”.²³⁴ En efecto, únicamente a “problemas” del tipo “ $2+2=?$ ”, o ¿cuánto mide un campo de fútbol? O ¿en qué fecha zarpó Colón? O ¿Qué día de la semana murió Luis XIV? Se les puede dar una respuesta así. Pero sería ilógico creer que son este tipo de interrogantes las que plantean genuinos problemas al pensamiento y a la filosofía. Al habérmolas con “errores” de este tipo, dejamos escapar los verdaderos problemas filosóficos, problemas cuya respuesta es necesariamente de otra naturaleza (ya veremos, en el quinto postulado, en qué sentido podemos hablar de errores, y más adelante, en qué sentido podemos hablar de verdaderos *problemas* filosóficos). Por otra parte, esta concepción del error deja intacto el presupuesto de un buen sentido y un sentido común en el pensamiento; lo afirma con fuerza e insiste en su carácter al hacerlos víctimas de una simple confusión, de una mala comunicación, un *falso reconocimiento*²³⁵ que

²³⁴ Deleuze, *Différence et répétition*, 195.

²³⁵ Deleuze, 193.

puede ser fácilmente corregido: con la suficiente insistencia, un maestro siempre puede hacer entender a un alumno que $2+2=4$. Finalmente,

¿el error no testifica él mismo el tener la forma de un sentido común, desde el momento en que no puede suceder que una sola facultad se equivoque, sino que para que el error se produzca se necesita que, por lo menos, dos facultades incurran en él desde el punto de vista de su colaboración, al confundirse un objeto de una con *otro* de la restante?²³⁶

El cuarto postulado (4) postulado del elemento o de la representación (cuando la diferencia es subordinada a las dimensiones complementarias de lo Mismo y lo Semejante, de lo Análogo y lo Opuesto)) lo hemos expuesto ampliamente en páginas anteriores, pues se trata de los 4 vínculos de la representación. Esto se debe a la exposición misma de Deleuze en *Diferencia y Repetición*, lo cual, por otra parte, no debe de extrañarnos, pues ya desde el *Prólogo* nos dice que sus conceptos y sus problemas son siempre objeto de “encuentros inagotables” y “formas de distribución” variables según los casos: “hago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia siempre desplazada que los repite y diferencia”.²³⁷ Es la misma razón por la cual los postulados se implican y se refieren unos a otros; se repiten y se diferencian unos en otros según los problemas que nos propone Deleuze. Asimismo, es la razón por la cual lo Mismo, lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto son, ora vínculos o cabezas, ora postulados. En este sentido, forman un conjunto, pero un conjunto fragmentario y desigual, carente de unidad. Si decidimos exponerlos lo más sistemáticamente posible, es únicamente para facilitar nuestra comprensión de ellos y cumplir con las exigencias que un trabajo de este tipo demanda.

Pasamos, pues, al quinto postulado: 5) postulado de lo negativo o del error (donde el error expresa a la vez todo lo que puede ocurrir de malo *en* el pensamiento, pero como producto de

²³⁶ Deleuze, 193.

²³⁷ Deleuze, 3.

mecanismos *externos*). Este postulado recibió ya una primera presentación en relación con el tercer postulado. Ahondemos un poco más en él. La imagen dogmática nos da un concepto de error tal que no lo reconoce sino como “contratiempo del pensamiento”.²³⁸ A su vez, reduce todo lo malo, todo lo que pudiera poner en cuestión esta imagen, a mecanismos exteriores. Sólo un mecanismo externo es capaz de engañar al pensamiento, de desviar a las facultades y hacerlas pasar por el camino incorrecto. En efecto, quien dice “esto es una manzana” cuando tiene de frente una pera, no debe sino dar un paso atrás y limpiarse los lentes para despojarse de ese falso reconocimiento y entablar, enhorabuena, un reconocimiento verdadero. Pero para Deleuze, los errores de este tipo no son lo peor que puede pasar al pensamiento, pues éste tiene “oprobios más difíciles de vencer, negativos que dificultan de otra forma su desarrollo. No ignora que la locura, la estupidez, la maldad—horrible trinidad que no se reduce a lo mismo— no se reducen tampoco al error”.²³⁹ Esta trinidad no remite a “hechos”, no depende de elementos exteriores a ella para realizarse: es una posibilidad del pensamiento que pone de manifiesto la existencia de otras estructuras, de otras imágenes del pensamiento que nada tienen que ver con la imagen dogmática, y que, además, no expresan ninguna “negatividad”, sino una positividad y una configuración distintas. La esquizofrenia no viene a confirmar aquello que la imagen representativa quisiera conjugar del pensamiento, los mecanismos de “hecho” de los que debiéramos cuidarnos, sino que, al contrario, la rebate en su propio terreno al oponerle otra distribución y otra estructura. El loco y el perverso no se equivocan, no toman una cosa por otra, no concurren en una serie de falsos reconocimientos: ellos no tienen buena voluntad, no tienen buen sentido ni sentido común; la estructura trascendental de su pensamiento es muy distinta.²⁴⁰ Los ejemplos se multiplican: “la cobardía, la crueldad, la

²³⁸ Deleuze, 192.

²³⁹ Deleuze, 194.

²⁴⁰ Deleuze, 195-97.

bajeza, la necesidad no son simplemente potencias corporales, o hechos de carácter y sociales, sino estructuras del pensamiento como tal”.²⁴¹ Y al hablar de estas estructuras debemos, ante todo, evitar el error kantiano por excelencia: calcar las estructuras trascendentales sobre hechos empíricos arbitrarios. En este punto, Deleuze se ve en la necesidad de introducir la noción de *individuación*. Lo que hace posibles la locura, la estupidez, la crueldad, etc. remite, como instancia trascendental, a un campo de intensidad que nada tienen que ver con un Yo, con una consciencia psicológica, sino a un proceso de individuación impersonal y a-subjetivo que no le pide nada a los individuos. Que sean individuos quienes ocupan ese lugar, esa determinada operación individuante, no debe hacernos confundir el lugar con su ocupante, el papel con el actor. Finalmente, la individuación favorece otras configuraciones de la sensibilidad y del pensamiento, otra distribución de las facultades en las que el reconocimiento ya no tiene ninguna función. En estos campos ya no hay nada que reconocer: las determinaciones han sido disueltas, el fondo sube a la superficie “y la locura en el punto donde el individuo se refleja en ese fondo libre, y, por consiguiente, como resultado, la necesidad se refleja en la necesidad, la crueldad en la crueldad, y ya no puede soportarse”.²⁴² Ese fondo nos enfrenta a las diferencias en su estado de indeterminación, nos muestra aquello sobre lo que la imagen del pensamiento se asienta y que somete a su ley. Pero lo que hay que ver en ello es, precisamente, lo que la precede, lo que la hace posible y que, en buena medida, se le escapa; aquello a lo que le teme y quisiera conjurar para siempre, pero que ruge bajo el diagrama de lo Mismo, lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto. En ese fondo, el pensamiento ya no puede adueñarse de lo que piensa, ni puede reconocerlo, únicamente afirma “la relación de exterioridad que enlaza al pensamiento con lo que él piensa”.²⁴³

²⁴¹ Deleuze, 196.

²⁴² Deleuze, 198.

²⁴³ Zourabichvili, Deleuze. *Una filosofía del acontecimiento*, 27.

6) postulado de la función lógica o de la proposición (la designación se toma como el lugar de la verdad, y el sentido no es sino el doble neutralizado de la proposición, o su duplicación indefinida).²⁴⁴ Anteriormente, veíamos cómo el sistema del juicio hacía depender la verdad de un proceso de adecuación: sea entre un concepto y una intuición sensible (el ejemplo cartesiano de la cera que ve y que toca, “es el mismo pedazo de cera”), sea entre una proposición y un estado de cosas que puede ser verdadero o falso (hoy lloverá o no lloverá). De acuerdo con esto, Deleuze distingue, tomando como base ciertos autores (Russel, Beneviste), tres dimensiones de la proposición: *designación o indicación*, *manifestación* y *significación*.²⁴⁵ La *designación* se define como “la relación entre la proposición y un estado de cosas exterior (*datum*)”.²⁴⁶ A su vez, un estado de cosas es *individuado* y remite a cuerpos o mezclas de cuerpos concretas, con cantidades, cualidades y relaciones determinadas. Un indicativo o designante es una palabra o partícula del lenguaje que representa tal o cual estado de cosas: nombres propios (Pedro, Pablo, Juan, etc.) o indicadores formales (el, ella, esto, etc.). A continuación, “la intuición designadora se expresa entonces bajo la forma: “es esto”, “no es esto”.²⁴⁷ Finalmente, el criterio lógico de la designación corresponde al de lo verdadero y lo falso. Una proposición es verdadera cuando se cumple efectivamente el estado de cosas designado (digo que hoy llueve, y llueve). Por su parte, la *manifestación* se refiere a la “relación de la proposición con el sujeto que habla y se expresa”.²⁴⁸ Remite, por una parte, a un Yo, manifestante de base que enuncia la proposición y se expresa en ella, y al cual se remiten, en última instancia, todos los indicadores de la designación; por otra, a los deseos y creencias de ese Yo en la proposición (yo creo que va a llover, tú crees que no va a

²⁴⁴ Para un tratamiento mucho más amplio del tema del sentido, ver: Deleuze, *Logique du sens*. Sobre todo, tercera, cuarta y quinta serie. Las traducciones de este texto son nuestras.

²⁴⁵ Deleuze, Troisième série de la proposition.

²⁴⁶ Deleuze, 22.

²⁴⁷ Deleuze, 22.

²⁴⁸ Deleuze, 23.

llover, etc.). En consecuencia, la manifestación es primera en relación con la designación: “en el análisis célebre del pedazo de cera, Descartes no busca de ninguna manera lo que permanece en la cera, problema que ni siquiera plantea en este texto, sino que muestra como el Yo manifestado en el cogito funda el juicio de designación según el cual la cera es identificada”.²⁴⁹ El criterio de la manifestación no es ya el de lo verdadero y lo falso, sino el de “la veracidad y el engaño”.²⁵⁰ Por último, la *significación* se refiere a “la relación de la palabra con conceptos *universales o generales*”—conceptos de Dios, del mundo, etcétera— y a las “relaciones sintácticas con las implicaciones del concepto”.²⁵¹ En este sentido, la significación remite a un orden de implicación conceptual entre las premisas y la conclusión de una proposición: es su demostración. Por lo tanto, las palabras que la expresan son “implica”—la cual define la relación entre las premisas y la conclusión— y “luego”—la cual permite afirmar la conclusión por sí misma, como resultado de las implicaciones— todos los hombres son mortales, luego, Sócrates es mortal. Su criterio es el de la significación, y su valor lógico, el de *condición de verdad*, pues remite a las condiciones según las cuales una proposición sería o no verdadera (una proposición conclusiva refiere a un estado de cosas existente o inexistente: o Sócrates es mortal o no lo es). Finalmente, la significación, entendida así, funda la verdad y hace posible el error. No se opone a ellos, únicamente lo absurdo, es decir, aquello que no puede ser verdadero ni falso, se opone a ella.²⁵² Desde cierto punto de vista, la manifestación es primera también en relación con la significación, puesto que el enunciante, la persona que habla, da por sentado el significado de los conceptos con los que se expresa; pero para Deleuze debemos pensar las cosas más bien a la inversa: “el Yo no

²⁴⁹ Deleuze, 24.

²⁵⁰ Deleuze, 24.

²⁵¹ Deleuze, 24.

²⁵² Deleuze, 25.

es primero y suficiente en el orden de la palabra sino en cuanto envuelve significaciones que deben ser desarrolladas por ellas mismas en el orden de la lengua”.²⁵³ En efecto, la identidad misma del manifestante (Yo) depende por entero de estas significaciones que le anteceden y le dan un terreno en el cual expresarse como tal. Hemos insistido ya en que, para Deleuze, el Yo, los sujetos, nunca son fundamento, origen ni comienzo, sino que por el contrario, hay toda una red y un sistema de elementos heterogéneos que los determinan: “si estas significaciones se desmoronan o no son establecidas en sí, la identidad personal se pierde, como Alicia experimenta dolorosamente, en condiciones donde Dios, el mundo y el yo devienen los personajes indecisos del sueño de alguien mal determinado”.²⁵⁴ Por otro lado, al afirmar una conclusión como verdadera por sí misma, la separamos de sus premisas y la presentamos como independiente (Sócrates es mortal); pero para esto es preciso que las premisas sean afirmadas como verdaderas con anterioridad, lo cual nos obliga a rebasar el orden de la implicación para referir las premisas a un estado de cosas, aunque este sea presupuesto (todos los hombres son mortales). De manera que, en realidad, la conclusión no puede ser realmente afirmada con independencia de las premisas. Pero las premisas, a su vez, no pueden ser afirmadas sin remitirse a una sucesión infinita de proposiciones que las confirmen a ellas mismas (Juan es mortal, Pedro es mortal, Lucía es mortal, etcétera). Deleuze llama a esto la “paradoja de Lewis Carroll”.²⁵⁵

En consecuencia, estas tres dimensiones de la proposición conforman lo que Deleuze llama el “círculo de la proposición”.²⁵⁶ Para salir de él, Deleuze propone añadir una cuarta dimensión a la proposición: el *sentido*. Lo que escapa a este círculo, aquello que no puede ser

²⁵³ Deleuze, 29.

²⁵⁴ Deleuze, 29.

²⁵⁵ Deleuze, 27.

²⁵⁶ Deleuze, 27.

captado en la regresión infinita de las proposiciones, es su sentido. En primer lugar, no podemos remitir el sentido de una proposición a su dimensión designativa o indicativa, pues ésta únicamente nos hace saber si un enunciado es verdadero o falso, pero, independientemente de que sea una u otra, *ésto supone* ya un sentido, necesita instalarse de golpe en él para llevar a cabo cualquier designación: lo verdadero y lo falso dependen, precisamente, de un sentido que permita tal distribución de los valores.²⁵⁷ En segundo lugar, tampoco podemos remitirlo a la dimensión del manifestante: el Yo ni siquiera tiene sentido más que a condición de estar envuelto en una serie de significaciones que le anteceden, no pudiendo darse su sentido a sí mismo. En tercer lugar, tampoco podemos remitirlo a la dimensión de la significación; pues al estar estancada en un movimiento circular que pasa de la afirmación de una proposición al conjunto infinito de las premisas y designaciones que presupone, ésta no puede sostenerse como fundamento. Finalmente, Deleuze se cuestiona si realmente corresponde a la significación el papel de condicionador de la verdad, o si más bien, ésta, al darnos solamente la forma lógica de la posibilidad para una proposición de ser verdadera o no, y al estar atrapada en una cadena infinita de designaciones, permanece exterior por completo al orden de lo verdadero y lo falso.

Tomando en cuenta lo anterior es que Deleuze añade una cuarta dimensión, irreductible, como vimos, a las otras tres: el sentido. Pero ¿qué es el sentido? Es, dice Deleuze, “lo expresado de la proposición (...), entidad compleja irreductible, acontecimiento puro que insiste o subsiste en la proposición”.²⁵⁸ Entendido así, el sentido permanece “neutro” a lo particular y a lo general, a lo personal y lo impersonal; exterior a las designaciones; exterior, también, a la actividad mental del Yo que se expresa en la proposición y exterior, por último, a los conceptos universales y

²⁵⁷ Deleuze, 28-29.

²⁵⁸ Deleuze, 30.

generales implicados. Paradójicamente, no podemos concebirlo más que existiendo en la proposición, no teniendo lugar fuera de ella: “lo expresado no existe fuera de su expresión”,²⁵⁹ pero, inversamente, “lo expresado no se parece en nada a la expresión”,²⁶⁰ tiene una objetividad propia, ajena a la proposición y al estado de cosas al que remite: acontecimiento puro. Esto obliga a Deleuze a definirlo así, siguiendo la forma paradójica de una banda de Möbius: “el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas”;²⁶¹ está, de cierta forma, tendido entre las palabras y las cosas, articulando su diferencia. Estos acontecimientos encuentran su expresión, concretamente, en los verbos: “el árbol *verdea*”, “el cielo *azulea*”, etc. En estos casos, los verbos designan los atributos de las cosas, el modo de ser particular de algo. No el conjunto de cualidades, de elementos materiales que la conforman, sino su forma, su modo de existir. Entendido así, el sentido da cuenta de toda una génesis, de una producción de lo verdadero que escapa por completo al orden de la designación. El sentido es como la Idea, el tema complejo de las proposiciones; es “ese conjunto de problemas y de preguntas en relación con el cual las proposiciones sirven como elementos de respuesta y como casos de solución”.²⁶² El sentido es, pues, aquello que, por debajo de las representaciones, pone en movimiento un suceso ideal del cual no podemos decir ni siquiera que existe, sino que insiste o subsiste, en(tre) el lenguaje y las cosas. Ser cortado, estar parado o sentado, bajo la tonalidad o la temperatura de una hora concreta de la tarde, son acontecimientos que expresan individuaciones objetivas—mezclas de cuerpos, acciones y pasiones—, pero no se confunden con ellos, manteniendo su carácter noemático propio. Tomemos como ejemplo un enunciado del tipo: “Juan está muerto”; por sí

²⁵⁹ Deleuze, 33.

²⁶⁰ Deleuze, 33.

²⁶¹ Deleuze, 34.

²⁶² Deleuze, *Différence et répétition*, 204.

misma, la proposición designa un estado de cosas y manifiesta una creencia (primera y segunda dimensión) y una afirmación (tercera dimensión), pero aparte, tiene un sentido: el morir. Ese sentido o expresión no se agota en el enunciado “Juan está muerto”; el “morir” como tal no puede ser designado, señalado, tampoco manifestado y significado, es una determinación mucho más sutil, casi evanescente, muy difícil de captar, que corresponde tanto al enunciado como al estado de cosas en el que se efectúa, pero que, insistimos, no se confunde con ellos, sino que, en todo caso, articula su diferencia: entidad móvil, perpetuamente desplazada, que hace resonar la serie de las cosas con la serie del lenguaje, y funda, en un movimiento genético dinámico y profundo, el orden de lo verdadero, muy por fuera de las exigencias del reconocimiento y la adecuación. Lo verdadero, pues, de acuerdo con esta dimensión, siempre debe de ser producido en función de una circunstancia particular que lo direcciona, que le da tal o cual sentido. Las tres dimensiones anteriores, de alguna forma, tienden al sentido: quisieran contenerlo y expresarlo, mantenerlo estático y fijo, pero es más bien él quien funda la posibilidad de las otras dimensiones en el lenguaje y les da un campo sobre el que desplegarse, desplazándose perpetuamente entre uno y otro.

7) postulado de la modalidad o de las soluciones (los problemas se calcan materialmente de las proposiciones, o bien, son formalmente definidos por la posibilidad de recibir una solución). Este postulado se refiere a la forma en la que la filosofía, tradicionalmente, presenta los problemas: calcando las preguntas sobre proposiciones que pueden servirle de respuesta.²⁶³ Ya veíamos en el quinto postulado como el error tiende a ser pensado como lo negativo del pensamiento: falso reconocimiento que puede corregirse por medio del *método*. Para confirmar esto, la filosofía recurre a los ejemplos más pueriles y banales, tomando como base preguntas del tipo: ¿cuánto es 2+2? O ¿en qué fecha nació César?, a las cuales siempre se les debe dar la misma e invariable

²⁶³ Deleuze, 204.

respuesta. La tendencia a tomar como punto de partida este tipo de interrogantes tiene como consecuencia, a su vez, una concepción de los problemas según la cual éste se determina en virtud de una solución posible. Pero la idea de que un problema sea algo así es sumamente pobre y reductiva: se da lo más importante, lo propiamente problemático, ya hecho, y lo calca, además, de la serie de respuestas que le sirven como solución; además, se pierde de vista el carácter propio de los problemas, la objetividad y positividad de su existencia. El álgebra, por su parte, opera de modo similar: “operamos sobre cantidades desconocidas como si fueran conocidas”.²⁶⁴ Deleuze encuentra este procedimiento ya desde Aristóteles, quien, para juzgar un problema, “‘considera las opiniones aceptadas por todos los hombres o por la mayoría de ellos, o por los sabios’, para relacionarlas con puntos de vista generales (predicables) y formar así *lugares* que permitan establecerlas o refutarlas en una discusión”.²⁶⁵ En segundo lugar, un problema se determinaría como falso según una regla estrictamente lógica: “se considerará como falso problema todo problema cuya proposición correspondiente contenga un vicio lógico concerniente al accidente, al género, al propio o a la definición”;²⁶⁶ esta vez, los problemas se calcan de las proposiciones del sentido común. En ambos casos, estamos obligados a tomar como base la designación como lugar de la verdad o falsedad de los problemas, permaneciendo atrapados en el modelo del reconocimiento (tercer postulado). Este procedimiento se prolonga en Descartes, quien en la búsqueda de lo claro y lo distinto no llega a un método propio de la invención y constitución de problemas, sino solamente a un método de *solución*.²⁶⁷ Kant, por su parte, define la verdad de los problemas de acuerdo con su posibilidad de recibir una solución, esta vez trascendental y de

²⁶⁴ Deleuze, 208.

²⁶⁵ Deleuze, 207.

²⁶⁶ Deleuze, 207.

²⁶⁷ Deleuze, 208-9.

acuerdo con un uso legítimo de las facultades, siempre bajo la influencia de uno u otro sentido común.²⁶⁸

Sin embargo, para Deleuze es evidente que un genuino problema, un problema filosófico, no puede concebirse así. A una pregunta como la de qué (o quién, cómo, cuándo, dónde, etc.) es el Ser no se le puede dar una única respuesta, ni puede pedírsele una solución simple del tipo “esto es *X*”, estable y fija en todos los casos. Más bien, las respuestas que un problema tal pueda recibir dependen del sentido que se le dé, del lugar desde el que se plantee, de las tonalidades afectivas desde las que se capte. Los problemas, dice Deleuze, son “pruebas y selecciones”,²⁶⁹ complejos ideales en cuyo seno “se hace una génesis de la verdad, una producción de lo verdadero en el pensamiento”.²⁷⁰ Por lo tanto, un problema no puede tener ni siquiera una única solución: ésta va a depender siempre de las determinaciones a las que se vea sometida, de la extensión propia del problema y de las condiciones en que se determina. Es necesario sustituir el modelo de determinación de los problemas por sus soluciones, y más bien hacer ver que su “resolubilidad” depende de un proceso interno que pone de manifiesto las condiciones del propio problema, sus horizontes y posibilidades, ubicándolo un campo simbólico determinado. Para Deleuze, los problemas son las Ideas mismas—en el sentido platónico de la palabra, pero a condición de ver en la idea no un fundamento ni una identidad última, sino un complejo, una red de signos y elementos diferenciales que no guardan similitud con su expresión empírica²⁷¹—, entidades objetivas y positivas, con un modo de existencia concreto que, en tanto que Ideas, dotan de sentido las proposiciones (generales o particulares) que le sirven de solución en uno u otro caso: “no es la

²⁶⁸ Deleuze, 209.

²⁶⁹ Deleuze, 210.

²⁷⁰ Deleuze, 210.

²⁷¹ “Las Ideas problemáticas no son esencias simples, sino complejas; multiplicidades de relaciones y de singularidades correspondientes” Deleuze, 212.

solución la que presta su generalidad al problema, sino el problema el que presta su universalidad a la solución”.²⁷² Por último, los problemas recorren todas las facultades, pero ya no, como veíamos con Kant, siguiendo la forma del buen sentido y el sentido común, su uso legítimo, sino más bien según un uso paradójico que las pone en presencia de la más elevada diferencia. La comunicación que un problema transmite de una facultad a otra es compleja, forzada y aberrante, y rompe la forma del quicio para hacer pasar entre ellas aquello que no se deja fijar en una proposición simple que le sirva de respuesta: lo problemático en cuanto tal.

8) postulado del fin o del resultado, postulado del saber (la subordinación del aprendizaje al saber, y de la cultura, al método). En páginas anteriores hemos visto, aunque fuera implícita o un poco lateralmente, el modelo del saber que se desprende de los postulados. Del modelo del reconocimiento, así como del concepto de error que deriva de él, podemos asumir que la noción de *saber* que se configura es la de un saber calmo entre un pensador y sus facultades y una Idea o problema al que se le aporta una solución bajo la forma de proposiciones simples y constantes. Así, a un problema del tipo “2+2” siempre se le dará la misma respuesta: “4”. El propio Hegel no parece escapar de esta trampa, pues todo el aprendizaje de la *Fenomenología del espíritu* culmina en el saber absoluto, es decir, en la posesión de un conjunto de soluciones fijas.²⁷³ Por otra parte, veíamos como, según esta concepción, un error, en tanto que falso reconocimiento, siempre puede ser corregido con un buen método: en cualquier caso, se trata de enderezar las facultades, de garantizar la correcta comunicación de un objeto que, sin ningún obstáculo o inconveniente, transmite su mismidad de una a otra. Sin embargo, ya veíamos la respuesta que daba Deleuze a este conjunto de prejuicios y concepciones: frente a un problema o Idea, nunca somos capaces de

²⁷² Deleuze, 211.

²⁷³ Deleuze, 215.

dar una sola y única respuesta, ni tampoco somos capaces de *reconocer* nada en ello; por el contrario, nos vemos víctimas de un desconocimiento total de los signos, de una diferencia de naturaleza inconmensurable entre ellos y nosotros. Finalmente, “los límites de las facultades encajan los unos en los otros bajo la forma quebrada de lo que lleva y transmite la diferencia”.²⁷⁴

Así pues, Deleuze denuncia, en este último postulado, esta idea o concepto del saber que acabamos de describir, y propone, en su lugar, la idea de un aprendizaje infinito; aprendizaje en el cual, por lo demás, nunca llegamos a la posesión absoluta de un saber. “Aprender,” dice Deleuze, “es el nombre que conviene a los actos subjetivos que se realizan de cara a la objetividad del problema (Idea), mientras que saber designa solamente la generalidad del concepto o la calma posesión de una regla de soluciones”.²⁷⁵ Al hablar del primer postulado (postulado del principio), veíamos como no es nunca la disposición natural de una buena voluntad la que puede llevarnos a la verdad de un problema. Por el contrario, es en el enfrentamiento, la interpretación y desciframiento de los signos que cada uno de nosotros, en función de un problema específico, llega a *producir* una verdad. Dábamos tres ejemplos: el carpintero debe de ser sensible a los signos del bosque, entrar en contacto con ellos, que son absolutamente desconocidos en principio, y articular su diferencia con la diferencia que somos nosotros mismos; el médico debe de ser sensible a los signos de la enfermedad, y un diagnóstico nunca es cosa fácil: no hay en él ningún reconocimiento, ninguna asociación simple entre cierto malestar y cierta enfermedad. Por el contrario, el médico se ve en la necesidad de agrupar un conjunto de síntomas dispersos y desemejantes, variables e inconsistentes en cada caso, bajo el rótulo de una enfermedad que, por otra parte, tampoco se mantiene idéntica de paciente en paciente (nunca un enfermo reacciona de la misma manera a la

²⁷⁴ Deleuze, 215.

²⁷⁵ Deleuze, 213-14.

enfermedad que otro, así como tampoco a su tratamiento). Finalmente, un nadador o un surfista ponen en contacto los movimientos disímiles e impredecibles de las olas con los movimientos de su propio cuerpo. Vemos en los tres casos un proceso, un movimiento de aprendizaje que escapa por completo a la imagen dogmática del saber, y que no debe, no puede ser determinada bajo la regla de ningún método. No podemos ni siquiera pensar que el aprendizaje sea un proceso consciente, que corra a cargo de nuestra voluntad y sus designios, del uso activo y reglado de nuestras facultades en relación con un objeto idéntico a sí mismo: “‘aprender’ siempre pasa por el inconsciente, ocurre siempre en el inconsciente; estableciendo entre la naturaleza y el espíritu el vínculo de una complicidad profunda”.²⁷⁶ Así pues, Deleuze opone el método a la cultura, siendo esta última una aventura involuntaria de aprendizaje que “encadena una sensibilidad, una memoria, luego un pensamiento, con todas las violencias y crueldades necesarias, como decía Nietzsche, justamente para ‘levantar un pueblo de pensadores’, ‘enderezar el espíritu’”.²⁷⁷ Opone, pues, el saber al aprendizaje como auténtica estructura trascendental, “que une sin mediatizar la diferencia a la diferencia, la semejanza a la semejanza, y que introduce el tiempo en el pensamiento, pero como forma pura del tiempo vacío en general”.²⁷⁸

2.5 Conclusión.

En este capítulo hemos tratado de exponer lo que, en nuestra opinión, configura el conjunto de problemáticas que Deleuze agrupa bajo la noción de “imagen del pensamiento”, “imagen dogmática”, “imagen representativa” o “imagen moral”. En ella, Deleuze denuncia a la vez que conjura todo aquello que enclava la filosofía en la representación, que hace de ella una

²⁷⁶ Deleuze, 214.

²⁷⁷ Deleuze, 215.

²⁷⁸ Deleuze, 216.

representación y la despoja de todo vestigio de vida, todo movimiento genuino del pensamiento frente a las tareas más esenciales de la vida. Ésta depende de cuatro vínculos o cabezas y ocho postulados. Si la tarea ha sido, en apariencia, más crítica que creativa, es precisamente porque será objeto de nuestro siguiente y último capítulo el explicitar más elaboradamente lo que es la ontología deleuziana propiamente dicha. Sin embargo, creemos que ya en este capítulo hemos podido entrever, de una u otra forma, en qué consiste.

Capítulo 3. La filosofía más allá de la representación: Idea, intensidad, diferencia, inmanencia.

3.1 De la crítica a la creación. Elementos positivos para una ontología deleuziana.

En el capítulo precedente nos ocupamos de la filosofía deleuziana tomando un punto de vista que resulta, en cierta medida, *negativo*. Inevitablemente, la crítica deleuziana de la imagen representativa del pensamiento nos obliga a describir, lo más clara y esquemáticamente posible, una serie de vínculos y postulados en cuyo seno reposan los elementos más aciagos de la filosofía—cuando menos para Deleuze. Ya veíamos cómo escapa al frente estrictamente negativo haciendo una crítica que no critica más que en función de una ontología y una epistemología propias, *positivas*. Tras las garras del buen sentido y el sentido común y por debajo del reconocimiento, lo Idéntico y lo Mismo, palpitan los fulgores de una discordia entre las facultades, facultades que a su vez no logran comunicar su unidad, su mismidad, a un Yo que las contenga fundamentalmente, pero que nos abren a la experiencia asubjetiva y trascendental de la diferencia. Y más allá de las Ideas platónicas, universales en cuyo perímetro se baten los pretendientes uno a uno en el concurso de la legitimidad, las ideas-problema: multiplicidades inesenciales, hechas de diferencias y diferencias de diferencias; diferencias diferenciadas y diferenciantes. Todo esto es verdad. Sin embargo, que en la propia crítica se incline la balanza hacia un lado más que hacia otro es inevitable: los postulados están ahí para ser denunciados, exhibidos en su pobreza creativa y filosófica; están para hacerles frente, o más bien, para hacerlos a un lado, a toda costa.

La naturaleza del asunto impide la exposición de ambos aspectos, el crítico y el positivo—y ya esta esquematización es fastidiosa—, en un mismo lugar y con plena satisfacción. Pasamos, entonces, a ocuparnos de los capítulos IV y V de *Diferencia y repetición*, para tratar de extraer de ellos algunos de los elementos más importantes de la ontología deleuziana—aunque necesariamente, sólo algunos. Desde una perspectiva global, del conjunto de su obra, esto pudiera

parecer reductivo. Y necesariamente lo es. Pero el caso es que Deleuze mismo regresa a estos textos una y otra vez.²⁷⁹

Los capítulos IV y V de *Diferencia y repetición* contienen lo más denso y complejo de toda la obra. Por una parte, están plagados de referencias a otros autores que atraviesan una multitud de ciencias y disciplinas: matemáticos, biólogos, físicos, lingüistas, sociólogos, filósofos; termodinámica, cálculo diferencial, embriología, literatura, etc. Por otra parte, el aparato conceptual que el autor elabora es harto difícil de comprender, y más aún, de esclarecer, pues toma de uno y otro ámbito las herramientas y los conceptos que le funcionan según el caso. Aun así, en ellos se plantean, fundamentalmente, dos cosas: una nueva teoría de la Idea y una teoría de la intensidad (diferencia de intensidad) como vehículo de pasaje de lo virtual—en la Idea—a lo actual. En pocas palabras, se trata de una tentativa para dar cuenta de la producción, la génesis del conjunto de lo real, tarea en la que, como tratamos de mostrar en nuestro capítulo anterior, la filosofía fracasa rotundamente, subsimiendo el problema a las exigencias de la representación. Ahora bien, ambas teorías comprenden algunos de los aspectos más trabajosos de la filosofía de Deleuze, y la bibliografía al respecto es escasa.²⁸⁰ Las preguntas eje, necesariamente limitadas y limitantes, a partir de las cuales trataremos de dar una visión “general” (con toda la precaución que podemos tomar al utilizar esta palabra) de esta ontología son: ¿qué es una Idea?, ¿cuáles son sus

²⁷⁹ Ver: Gilles Deleuze, «Prólogo a la edición americana de *Diferencia y repetición*», en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, 1a ed. (Valencia: Pre-Textos, 2007), 269-71.

²⁸⁰ Reconocemos nuestra deuda, en particular, con una serie de volúmenes titulada *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, que actualmente consta de 10 volúmenes—que corren a cargo de Julián Ferreyra—, pero cuyos primeros cinco, así como el octavo, que se publicaron desde el 2014 y hasta el 2017 (el octavo en el 2022), tuvieron como propósito—coordinando una multitud de autores e investigadores del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Julián Ferreyra, Matías Soich, Gonzalo Santaya, Verónica Kretschel, Rafael Mc Namara, etc.), quienes forman un grupo llamado “La Deleuziana”—desentrañar e interpretar el conjunto de menciones y referencias a otros autores en *Diferencia y repetición* con vistas a una comprensión cabal de la obra, y cuyo vigor, rigor y claridad lo vuelven una fuente necesaria en el tema.

Ver: Julián Ferreyra, Matías Soich, Rafael Mcnamara *et al*, *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, vol. I-V, VIII (Buenos Aires: Ediciones La almohada, 2014-2022). En <https://deleuziana.com.ar/>.

elementos y su modo de existencia? Y ¿qué es la intensidad?, ¿cómo opera ella el pasaje de lo virtual (en la idea) a lo actual (en lo sensible)? Al plantearnos estas preguntas, inevitablemente recaemos en estas otras: ¿qué son lo virtual y lo actual?, ¿son lo mismo que lo trascendental y lo empírico, respectivamente?, más aún: ¿por qué sólo podemos pensar la articulación entre ambos en términos de diferencia?; ¿qué es la individuación y como se lleva a cabo? Y ¿qué es un campo de individuación? Finalmente, si Deleuze no cesa de denunciar una imagen del pensamiento particular, para él, ¿qué es pensar?, ¿cómo pensar auténticamente? Sin duda, este número tan limitado de interrogantes no agotan el contenido filosófico del *corpus* deleuziano—ni siquiera de *Diferencia y Repetición*—, y de ellas se desprenden otras tantas preguntas y problemáticas (no por ello secundarias); pero estamos convencidos de que, para los fines de este trabajo, serán suficientes.²⁸¹

Inevitablemente, responder a estas preguntas nos obliga, nos exige situarnos por fuera de la representación, a abandonar, entre otras cosas, el esquema sujeto-objeto, y todo el conjunto de postulados que nos ocuparon en el capítulo anterior. Hemos de tratar de acercarnos, por tanto, a una especie de discurso indirecto libre, in-esencial, contingente y fragmentario; habérmolas con acontecimientos e individuaciones: entidades concretas, enteramente positivas pero que ya no tienen la forma de un “Yo” ni dependen de un concepto general para existir. Habérmolas, después de todo, con aquello que, aun siendo impensable e inexplicable (la Idea, la diferencia, la intensidad), nos obliga, de mala gana, involuntariamente, a pensar con toda nuestra potencia, en el límite de nuestro (des)conocimiento; aquello, también, que, en lo más hondo de nuestra

²⁸¹ No deja de sorprendernos el cuidado que Deleuze puso en evitar toda explicación, toda reducción y toda representación de su obra señalando la esterilidad de esta manera de preguntar, a la que inevitablemente recurrimos (¿qué es?: forma elemental de la reflexión filosófica que, de Platón a Hegel, ocupa al pensamiento) en beneficio de otras más interesantes (¿quién?, ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿dónde?).

Ver: Gilles Deleuze, «El método de dramatización», en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, 1ra ed. (Valencia: Pre-Textos, 2005), 127-53.

insensibilidad, nos da, paradójicamente, qué sentir. No se trata de tomar una perspectiva o un punto de vista sino, en la medida de lo posible, despojarnos de ellos para dejarnos tomar por el lenguaje fugitivo y evanescente de lo impersonal.

3.2 La síntesis ideal de la diferencia: teoría de la Idea. Lo virtual.

Entonces, ¿qué es una Idea? Primero: en rigor, a la Idea no podemos conocerla. No es objeto del saber, sino de un aprendizaje infinito, tal cual lo esbozábamos en el capítulo anterior en relación con los signos: jeroglíficos cuyo sentido debe ser interpretado, aclarado, descifrado.²⁸² La Idea tampoco es objeto de una facultad particular (ni siquiera del pensamiento), ni de ningún sentido común o buen sentido. La Idea recorre y atraviesa todas las facultades, y al hacerlo, afirma su divergencia y su “parasentido” (lo paradójico en las facultades, en el pensamiento, etc.), en oposición a cualquier sentido común, a cualquier forma de acuerdo o colaboración.²⁸³ Ante todo, debemos evitar “el proceso ilegítimo de su reducción a proposiciones de la conciencia y a representaciones del saber”.²⁸⁴

Para acercarnos a la Idea, en un intento por aprehenderla, conviene señalar que Deleuze invoca—formalmente, y sin embargo, sólo en apariencia—dos regímenes o instancias de lo real: lo virtual y lo actual. Como dos mitades desiguales de la vida (dialéctica y estética). Podría reprochársele inmediatamente el caer en una representación tan evidente como esa, cuya forma nos remite a las dualidades más rancias de la filosofía: cuerpo y alma, posible y real, materia y espíritu, modelo y copia, apariencia y realidad, etc. Es necesario aclararlo inmediatamente, puesto que Deleuze repudia las esquematizaciones groseras: para él, lo virtual y lo actual no remiten a dos

²⁸² “En verdad, la Idea no es el elemento del saber, sino de un “aprender” infinito que difiere en naturaleza del saber”.

Deleuze, *Différence et répétition*, 248.

²⁸³ Deleuze, 250.

²⁸⁴ Deleuze, 255.

términos o polos fundamentales o esenciales tajantemente separados (por una parte lo virtual y por otra lo actual), ni son, propiamente hablando, conceptos generales o principios. Entre ambos, hay un diferencial que no para de desplazarse de punta a punta, dándoles una consistencia solamente provisoria. Lo virtual y lo actual coexisten en todo momento. Se trata siempre de un pasaje entre dos espesores que se juntan y se separan incansablemente. No hay en ellos ni entre ellos, escalas de valor ni gradaciones jerárquicas sino, en todo caso, una anarquía absoluta. Sin embargo, es preciso no confundirlos, en beneficio de una comprensión y una exposición más justa.

Así, la Idea pertenece por entero a lo virtual (este es “el carácter de la Idea; es a partir de esa realidad que la existencia es producida, y se produce conforme a un tiempo y un espacio inmanentes a la Idea”),²⁸⁵ y sólo pasa a lo actual por medio de la intensidad (lo veremos). Sin duda, la Idea es inseparable de un movimiento de actualización, pero, a pesar de todo, es necesario distinguirlos. Ahora bien, ambas instancias precisan de una génesis, una síntesis: una *síntesis ideal de la diferencia* en lo virtual, y una *síntesis asimétrica de lo sensible* en lo actual. Sin duda, lo virtual no es objeto de la sensibilidad, puesto que no es actual. Pero, recíprocamente, toda cosa, todo fenómeno, individuo u objeto actuales, empíricamente localizables, hunden una porción de su existencia en un campo virtual que los presupone y determina: “lo que llamamos virtual no es algo a lo que le falte realidad sino algo que está implicado en un proceso de actualización de acuerdo con el plano que le otorga su realidad propia”.²⁸⁶ Este campo es forzosamente trascendental e inmanente a la vez, puesto que no remite a un concepto general y trascendente (lo trascendente y lo trascendental no son lo mismo) que lo explique, tampoco remite a un sujeto o yo como condición de posibilidad (al contrario, es en él que los sujetos comienzan a tomar forma,

²⁸⁵ Deleuze, 273.

²⁸⁶ Gilles Deleuze, «La inmanencia: una vida...», en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, 1ra ed. (Valencia: Pre-Textos, 2007), 350.

aunque una forma siempre precaría, viscosa y frágil), ni a una conciencia empírica o psicológica. “Se definirá como un puro plano de inmanencia, ya que escapa de toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto”:²⁸⁷ ninguno de los dos, ni sujeto ni objeto, pueden, con propiedad, contenerlo. El campo trascendental es un espacio intensivo. En el embrión, por ejemplo, los órganos y las funciones no han sido aun especificados, pero todos los órganos y las funciones están de alguna forma ahí, coexisten virtualmente (en la Idea) y esperan un punto crítico en el que una intensidad los actualice.²⁸⁸

La Idea y sus componentes virtuales están ahí, en el campo, pero no como una forma, sino como “el sistema de ligazones ideales, es decir, de relaciones diferenciales entre elementos genéticos recíprocamente determinables”.²⁸⁹ Además, la idea es una multiplicidad; esa es su *sustancia*:²⁹⁰ “una organización propia de lo múltiple como tal, que no necesita de la unidad para formar un sistema”.²⁹¹ La Idea es una estructura. Tomemos como ejemplo la Idea lingüística, que Deleuze rescata, entre otros, de Saussure. Sus elementos virtuales, son los fonemas, que co-existen idealmente bajo la forma de lo problemático. Esos elementos, tomados en principio de una “corriente sonora continua”²⁹² (*continuum* de la Idea)²⁹³ se determinan recíproca y completamente en función una vecindad topológica que los hace resonar y diferenciarse a la vez. Por último, ese conjunto de determinaciones y elementos virtuales se actualizan en las significaciones concretas

²⁸⁷ Deleuze, 348.

²⁸⁸ “Hay puntos críticos del acontecimiento así como hay puntos críticos de temperatura, puntos de fusión, de congelación, de ebullición, de condensación, de coagulación, de cristalización”. Deleuze, *Différence et répétition*, 245.

²⁸⁹ Deleuze, 225.

²⁹⁰ Deleuze, 236.

²⁹¹ Deleuze, 236.

²⁹² Deleuze, 262.

²⁹³ Deleuze habla de este *continuum* del lenguaje como un “lenguaje blanco” que “contiene, virtualmente, todos los fonemas y relaciones destinados a actualizarse en lenguas diversas y en las partes notables de una misma lengua”. Deleuze, 267.

de una lengua, así como en la constitución de la variedad de diferentes lenguas, cada una encarnando distintos puntos y distintas relaciones del conjunto ideal.²⁹⁴ En este sentido, las Ideas son objeto de un doble proceso de diferenciación (uno en lo actual y otro en lo virtual), que Deleuze conceptualiza como *différent/ciation* (diferent/ciación). Este concepto se compone de dos verbos: *différentier* y *différencier*: “es preciso formar la noción compleja de different/ciación (*différent/ciation*) para designar la integridad o la integralidad del objeto. La *t* y la *c* son aquí el rasgo distintivo o la relación fonológica de la diferencia en persona”.²⁹⁵ Entonces: una diferenciación en lo virtual (*différentiation*) que determina recíproca y completamente el contenido virtual de la Idea, y una diferenciación en lo actual (*différenciation*), que actualiza esas virtualidades en distintas partes y especies (y finalmente, en individuos) por medio de la intensidad.²⁹⁶ Siendo ambos procesos enteramente positivos. Al hablar así, se “rompe no menos con la semejanza como proceso, que con la identidad como principio”,²⁹⁷ pues ni los términos actuales guardan parecido alguno con las virtualidades que actualizan, ni las partes actualizadas con las relaciones diferenciales que expresan. Se trata siempre de una diferenciación.

“La idea no es en absoluto la esencia”.²⁹⁸ En su lugar, la Idea es una “diferencia del pensamiento”.²⁹⁹ Las ideas, decíamos, son multiplicidades, multiplicidades *sustantivas*:³⁰⁰ Se le

²⁹⁴ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, ed. Charles Bally et al., 5ª reimp (Madrid: Akal, 2014), 168-69.

Lo que Deleuze reprocha a los lingüistas, principalmente a Saussure, es hablar de las multiplicidades de la lengua en términos negativos, el referirse a las relaciones diferenciales en la lengua como relaciones de oposición y reintroducir el punto de vista de la consciencia. Saussure dice: “en la lengua no hay más que diferencias”, y más adelante, “pero en la lengua no hay más que diferencias *sin términos positivos*”. Deleuze ve una salida parcial a esto en la morfología, que, a su parecer, introduce valores problemáticos en la selección de los fonemas.

²⁹⁵ Deleuze, *Différence et répétition*, 270.

²⁹⁶ Deleuze, 267.

²⁹⁷ Deleuze, 273.

²⁹⁸ Deleuze, 242.

²⁹⁹ Deleuze, 235.

³⁰⁰ Deleuze, 236.

pueden dar tres sentidos a esta palabra: “1) es necesario que los elementos de la multiplicidad no tengan ni forma sensible ni significación conceptual ni, por tanto, función asignable”.³⁰¹ En consecuencia, las Ideas no presuponen una identidad: están, en cierto sentido, completamente indeterminadas: pueden y deben ser determinadas, pero por relaciones diferenciales, entre elementos heterogéneos que no guardan ninguna semejanza, y que, paradójicamente, producen, al encontrarse, una resonancia que los comunica en tanto que diferentes. En segundo lugar, y derivado de lo anterior: “2) en efecto, es necesario que esos elementos estén determinados, pero recíprocamente, por relaciones recíprocas (sic) que no dejen subsistir ninguna independencia”.³⁰² Por último: “3) una relación múltiple ideal, una *relación* diferencial, debe actualizarse en *relaciones* espacio-temporales diversas, al mismo tiempo que sus *elementos* se encarnan actualmente en *términos* y formas variadas”.³⁰³ En este sentido, la Idea, como vimos, es una estructura: en consideración del sistema relacional, no unificante ni generalizante que establece, siempre en vías de actualizarse por medio de la intensidad, en dinamismos espacio-temporales variables según el caso (lenguas, individuos, cosas, fenómenos, etc.)

Ahora bien, la Idea tiene tres caracteres: es, a la vez, *indeterminada*, *determinable* y *determinación*. A cada uno de estos corresponde un principio: a lo indeterminado, un principio de *determinabilidad*; a lo “realmente determinable” un principio de *determinación recíproca*, y finalmente, a lo “efectivamente determinado” un principio de *determinación completa*.³⁰⁴ Por último, a cada principio corresponde un elemento puro: al principio de determinabilidad, un elemento puro de *cuantabilidad*; al principio de determinación recíproca, un elemento puro de

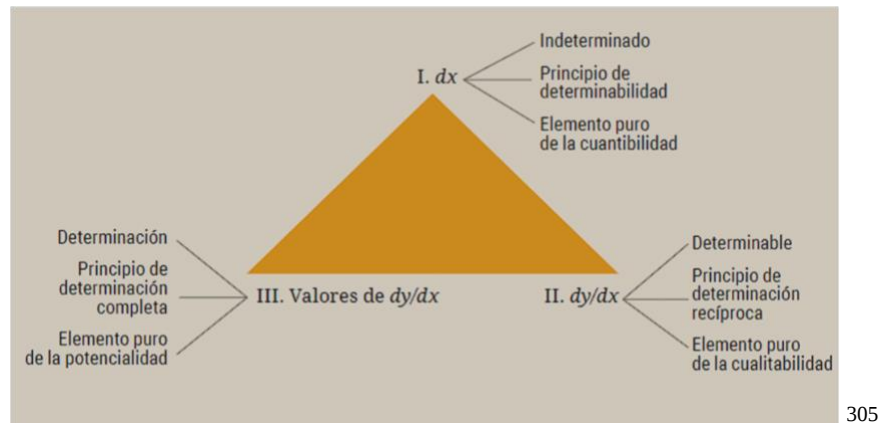
³⁰¹ Deleuze, 237.

³⁰² Deleuze, 237.

³⁰³ Deleuze, 237.

³⁰⁴ Deleuze, 222.

cualitabilidad; y al principio de determinación completa, un elemento puro de *potencialidad*. Resulta muy útil el esquema propuesto por Julián Ferreyra y retomado por Gonzalo Santaya al respecto:



La exposición de estos tres momentos y sus respectivos principios y elementos corresponde a la primera parte del IV Capítulo de *Diferencia y Repetición*. Para ello, Deleuze recurre al cálculo diferencial, y toma como base, principalmente, a Salomón Maimón (Leibniz del cálculo), Bordas-Demoulin (Platón del cálculo) y a Wronski (Kant del cálculo).³⁰⁵ Para él, “ dx es la Idea, platónica, leibniziana o kantiana: el “problema” y su ser”.³⁰⁷ Pero también, dx es la diferencia. En tanto que símbolo, dx es *indeterminado*: no tiene un valor concreto, ni siquiera irracional. Entre d y x no hay nada. Hay que precisar: “esta indeterminación tiene un rol preciso: ella no es carencia de determinación sin más, sino abstracción de toda generalidad y particularidad, de toda individualidad”.³⁰⁸ Expresa, más bien, una *continuidad ideal*, a la cual corresponde el

³⁰⁵ Gonzalo Santaya, «La Idea según Gilles Deleuze: una aproximación desde el cálculo diferencial», *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 1, n.º 1 (2015): 145.

³⁰⁶ Para un tratamiento extenso de este problema tan complejo de la filosofía deleuziana, del que, por necesidad, nos ocupamos muy brevemente, ver: Gonzalo Santaya, *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, 1a ed., vol. IV, Deleuze y las fuentes de su filosofía (Buenos Aires: Ragif Ediciones, 2017).

³⁰⁷ Deleuze, *Différence et répétition*, 222.

³⁰⁸ Gonzalo Santaya, «Idea», en *Introducción en diferencia y repetición*, ed. Matías Soich y Julián Ferreyra (CABA, Argentina: Ragif Ediciones, 2020), 42.

elemento puro de cuantitabilidad, y que “no se confunde con las cantidades fijas de la intuición (*quantum*) ni con las cantidades variables como conceptos del entendimiento (*quantitas*)”.³⁰⁹ Esa continuidad es pura *variación* (entre los elementos virtuales y sus relaciones). Puesto que la idea pertenece por entero a lo virtual, no puede haber en ella cantidades determinadas o valores particulares: éstos solo aparecen en lo actual, como objetos de la intuición o del entendimiento de una conciencia particular. Así, *dx* expresa solamente el “universal” del número como una continuidad indiferenciada. En este *continuum* las ideas coexisten, están *perplicadas* en ellas y entre ellas.³¹⁰ “Por ejemplo, la Idea del color es como la luz blanca que *perplica* en sí los elementos y las relaciones genéticas de todos los colores, pero que se actualiza en los diversos colores y sus espacios respectivos; o la Idea de sonido, como el ruido blanco”,³¹¹ o bien, la Idea lingüística, lenguaje blanco que *perplica* los fonemas. Pero debemos evitar confusiones: “esta continuidad no tiene nada que ver con la continuación homogénea (extensiva) de una variación empírica, sino con un pasaje *al límite*”.³¹² Al ser indeterminados, *dx*, o bien *dy*, son determinables, pero sólo el uno en relación con el otro; es decir, son determinables en el límite, en una relación. Esta determinabilidad se expresa, entonces, en la relación *dx/dy*. Esta relación tampoco expresa valores particulares ni cantidades fijas de la intuición—pues de nuevo, seguimos en territorio virtual—sino que expresa la conexión de dos términos cuya subsistencia depende por entero de esa relación.³¹³ Esa determinabilidad es propiamente cualitativa e “integra entonces la variación, ya

³⁰⁹ Deleuze, *Différence et répétition*, 222.

³¹⁰ Deleuze, 242.

³¹¹ Deleuze, 266-67.

³¹² Santaya, «Idea», 43.

³¹³ “En este sentido, la Idea es *continua*, entendiendo por esto “el conjunto de las relaciones entre los cambios” de sus variables o coordenadas. La continuidad ideal se vincula, entonces, no con cambios actuales de los fenómenos (por ejemplo, la transición continua percibida *entre* dos colores cualitativamente distinguidos), sino con el conjunto de relaciones que definen la totalidad de esos cambios o transiciones”.

no como determinación variable de una relación que se supone constante (“variabilidad”), sino, al contrario, como grado de variación de la relación misma (“variedad”).³¹⁴ Corresponde a este proceso el nombre de determinación recíproca, dado que precisa de una conexión que ponga en contacto los elementos genéticos de la Idea. Retomando la Idea del color, podríamos decir que dx/dy expresa la diferencia entre dos colores, pero no según sus cualidades sensibles, sino en tanto que diferenciales o ideas *a priori*.³¹⁵ Ahora bien, a eso efectivamente determinado recíprocamente, decíamos, corresponde una determinación completa (y un elemento puro de potencialidad): la relación dx/dy adquiere valores concretos: por ejemplo, dos colores o dos fonemas específicos, pero aun sin extensión ni cualidad sensible: meras singularidades ideales que se instalan en la relación, pues no hemos salido de lo virtual. Todo esto es confuso y paradójico, pero recordemos, estos valores completamente determinados no son primeros respecto a la relación, a la determinación recíproca de la que derivan: se producen en función de ella, de la diferencia que, simultáneamente, une y separa los elementos indeterminados que hace resonar: en tanto que diferencia, dx entra en una relación recíproca con dy , que es también una diferencia; esta relación (que, a su vez, es una relación diferencial), conjuga los elementos indeterminados; por último, dx y dy se determinan completamente, adquieren una forma y un valor concretos, aunque solo gracias la resonancia que la relación produce al conjugar los elementos. Así pues,

no debemos confundir la determinación completa con la determinación recíproca. Esta concierne a las relaciones diferenciales y a sus grados, sus variedades en la Idea. Aquella concierne a los valores de una relación, es decir, a la composición de una forma o a la repartición de los puntos singulares que la caracterizan.³¹⁶

Gonzalo Santaya, «Riemann y Deleuze: la multiplicidad en los repliegues ideal-intensivos», en *El enigma de lo trascendental: la relación idea-intensidad*, ed. Rafael Mcnamara y Andrés M. Osswald, 1a ed., vol. VIII, Deleuze y las fuentes de su filosofía (Buenos Aires: Ragif Ediciones, 2022), 31.

³¹⁴ Deleuze, *Différence et répétition*, 224.

³¹⁵ Deleuze, 225.

³¹⁶ Deleuze, 227-28.

En este punto, sería conveniente tratar de dar, dentro de lo posible, una definición un poco más sólida de la Idea. Es irreductible a los elementos diferenciales que contiene y a las relaciones entre esos elementos, que la determinan recíproca y completamente. Es irreductible, también, al campo trascendental que invocábamos al comienzo, aunque lo atraviesa de punta a punta. Desde luego, tampoco confunde con las cosas y los objetos que la encarnan, y que son inseparables de una cualidad y una extensión actuales. En consecuencia, la Idea no es sino “el puro emisor de singularidades ideales que se corresponden con cambios en dinamismos espacio-temporales, que luego quedan apresados, codificados por funciones matemáticas—o por conceptos representativos”.³¹⁷ Inevitablemente, nos cuestionamos sobre la insistencia de Deleuze en hacer toda una teoría de la Idea tomando como modelo el cálculo diferencial. Pues desde luego, no está haciendo matemáticas, y su problema es estrictamente filosófico. Santaya continúa: “esto no vale sólo para los espacios matemáticos, sino para espacios de todo tipo: físicos, geológicos, biológicos, astronómicos, psíquicos, lingüísticos, sociales, sonoros, poéticos, etc.”.³¹⁸ Como sugiere Verónica Kretschel, el cálculo diferencial es importante para Deleuze puesto que le permite “pensar la diferencia por fuera de los términos de la oposición”³¹⁹ (tal y como la piensa Aristóteles, por ejemplo, quien, como ya veíamos en el capítulo anterior, sostiene que la diferencia máxima y “más perfecta” se da entre dos opuestos o contrarios; contrarios que, a su vez, se cuelgan de una cierta identidad que permite su comparación: lo frío y lo caliente en tanto que temperaturas, por ejemplo). Ya lo veíamos: Deleuze remueve de su ontología todo el trabajo de lo “negativo”, y en ningún momento recurre a esquemas de oposición o contradicción para hablar de la diferencia. En

³¹⁷ Santaya, «Idea», 45.

³¹⁸ Santaya, 45.

³¹⁹ Verónica Kretschel, «Lautman y Deleuze: Idea, problema, estructura y realidad», en *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, ed. Julián Ferreyra y Matías Soich, 1ra ed., vol. I (Buenos Aires: Ediciones La almohada, 2014), 30.

conclusión, Si Deleuze recurre a las matemáticas, es en función de un problema común que puede recibir soluciones diversas, y que no se detienen en la propia filosofía, aunque le concierne ampliamente. La embriología, como vimos, tiene sus propias respuestas; y es seguro que muchas otras ciencias y disciplinas aporten, cada una a su manera, otras soluciones.

Regresemos al problema del huevo. En una fase muy temprana, el embrión aún no ha sido actualizando; no han arrancado en él (que todavía no es un “yo”) los movimientos, los procesos iniciales de esa actualización. Pero el conjunto de todas las determinaciones posibles—el papel que ciertos huesos o ligamentos pueden tomar en uno u otro caso, las distintas distribuciones de los órganos que puede adquirir, las orientaciones y ejes de desarrollo que pueden actualizarse en él, caracteres morfológicos y fisiológicos variados—ya están ahí, indeterminados, y son elementos genéticos y diferenciales virtuales. Este es el primer carácter de la idea (indeterminación). Simultáneamente —puesto que, en lo virtual, no hay una sucesión lineal del tiempo, ya que esta tiene que ser adquirida por el hábito³²⁰, sino una coexistencia de planos temporales—esas relaciones adquieren una determinación recíproca y una determinación completa. La determinación recíproca establece las relaciones efectivas entre los elementos genéticos desconectados que ni siquiera tienen un valor independiente de la relación; establece, pues, una *variedad*.³²¹ La determinación completa, por su parte distribuye las singularidades que corresponden a esas relaciones. En ningún momento salimos de la virtualidad, y es importante no confundir estas determinaciones con los dinamismos espacio-temporales (intensidades) que los van a actualizar, a darles una existencia empírica concreta. Este ejemplo es particularmente

³²⁰ Ver el primer capítulo del presente trabajo, así como: Deleuze, *Empirisme et subjectivité*.

³²¹ Deleuze, *Différence et répétition*, 285.

importante porque, para Deleuze, “el mundo entero es un huevo”,³²² y “el huevo es el mismo un teatro”.³²³

Atendiendo a todo lo anterior, queda por preguntarnos cuál es el modo particular de existencia de la Idea: ¿cuál es su consistencia y su ser?. Podemos hablar de ella como un “no-ser y, sin embargo, ese “no” no es negativo, sino expletivo o problemático: “Hay un no-ser que no es en modo alguno el ser de lo negativo, sino el ser de lo problemático. Ese *(no)-ser ((non)-être)*, ese, *?-ser (?-être)* tiene por símbolo 0/0”.³²⁴ En un gesto que recuerda inevitablemente a Foucault, Deleuze llama a esa consistencia de lo problemático “positividad” (*positivité*).³²⁵ En tanto que puro emisor de singularidades ideales, podríamos decir de la Idea lo mismo que Deleuze dice del sentido: es un extra-ser o insistencia con el “mínimo de ser que conviene a las insistencias”.³²⁶ Estrictamente, ni siquiera podemos decir que la Idea existe (sino que insiste o subsiste. Así pues, de ninguna forma podemos pensarla como una esencia o fundamento; al contrario, la Idea es necesariamente in-esencial y des-fundamentadora, y no podemos señalarla y fijarla en un concepto general, pues dejaríamos pasar por fuera la naturaleza de su ser. Su consistencia es la de lo problemático (puede llamársele Idea-problema), pero de nuevo, debemos evitar pensar lo problemático como algo vago, difuso, carente de objetividad o dependiente de una instancia subjetiva: es completamente objetiva, pura positividad.³²⁷

³²² Deleuze, 279.

³²³ Deleuze, 279.

³²⁴ Deleuze, 261.

³²⁵ Deleuze, 262.

³²⁶ Deleuze, *Logique du sens*, 34.

³²⁷ “”problemático” no sólo significa una especie particularmente importante de actos subjetivos, sino una dimensión de la objetividad como tal, investida por esos actos”. Deleuze, *Différence et répétition*, 219.

Deleuze distingue, a partir de Lautman³²⁸ tres aspectos de lo problemático: 1) “su diferencia de naturaleza con las soluciones”, 2) “su trascendencia en relación con las soluciones que genera a partir de sus propias condiciones determinantes” y 3) “su inmanencia a las soluciones que vienen a recubrirlo, *estando* el problema mejor resuelto cuanto más se determina”.³²⁹ Ya veíamos, en el séptimo postulado de nuestro capítulo anterior, que la imagen representativa del pensamiento tiende a reducir los problemas a sus soluciones, a calcarlos de las proposiciones que le sirven de respuesta. Pero así, las Ideas son aplastadas, reducidas e un conjunto limitado de casos que no dejan ver su verdadera extensión y profundidad: se hace de ellas un lugar común del saber y un entretenimiento para el pensador. Afortunadamente, toda la teoría deleuziana de la Idea opera una génesis que discurre por soluciones muy variadas, que ponen de manifiesto la diferencia de naturaleza entre el problema y la solución, la pregunta y la respuesta, irreductibles el uno al otro: el cálculo, la embriología, la lingüística, la filosofía misma, etc. (sin limitarse a ellas) participan de un mismo problema que no deja de mostrar diferentes caras y de variar sus condiciones de resolubilidad, de generar soluciones distintas (trascendencia del problema respecto a la solución) en cada caso. Deleuze nos muestra el proceso interno tan complejo en que se determinan las condiciones de un problema, los campos simbólicos sobre los que puede plantearse una pregunta y dar lugar a una serie de posibles respuestas. De cierta manera, los problemas son infinitos, puesto que siempre se les puede plantear desde otro lado, en función de otras técnicas y herramientas, uno u otro medio de expresión (y esto exige el máximo de creatividad al pensamiento), y cuyas necesidades variables no pueden ser reducidas a los marcos de la representación. Por definición, no hay, no existe una única solución para los problemas: su resolubilidad debe ser determinada por la

³²⁸ Ver: Kretschel, «Lautman y Deleuze: Idea, problema, estructura y realidad», 28-36.

³²⁹ Deleuze, *Différence et répétition*, 232.

propia Idea, no a la inversa: “no es la solución la que presta su generalidad al problema, sino el problema el que presta su universalidad a la solución”;³³⁰ o como dice Zourabichvili: “un enunciado, un concepto sólo tienen sentido en función del problema al que se refieren”.³³¹ De esta manera, los problemas son a la vez trascendentales (puesto que un problema genera sus soluciones de acuerdo a sus condiciones determinantes) e immanentes (puesto que el problema se resuelve más perfectamente mientras más se determina) a sus soluciones. Es sólo en este sentido que Deleuze puede hablar de una “dialéctica” de los problemas: “*los problemas son siempre dialécticos*, la dialéctica no tiene otro sentido, los problemas tampoco tienen otro sentido. Lo que es matemático (o físico, o biológico, o psíquico o sociológico...) son las soluciones”.³³² Por esto, como apuntamos líneas arriba, una Idea-problema no es ni puede ser objeto del saber: no se le puede contener mansamente en un conjunto de proposiciones-soluciones que reposan, invariables, sobre una conciencia. Únicamente es objeto de un perpetuo desarrollo, pliegue o desenvolvimiento que la prolonga sobre ciertos puntos, en distintos campos y que remiten a un aprendizaje vital que, en verdad, no tiene fin, en un pensamiento que no se contiene a sí mismo.

Al exponer esta teoría deleuziana de la Idea hemos procurado no salir del régimen de lo virtual más que en ciertos momentos, por lo general inevitables, que nos obligaron a bordear lo actual, a intuirlo. Y lo hicimos así con la intención de facilitar su exposición dentro de un marco lo suficientemente estable para nosotros. Pero lo virtual es sólo una parte, aunque necesaria, de la Idea; pues ella no se cansa de ser objeto de actualizaciones diversas que la hacen pasar a la existencia y tomar una forma, un espacio, una cualidad, una extensión y un tiempo concretos. La exposición de este pasaje corresponde a la *síntesis asimétrica de lo sensible* (capítulo V).

³³⁰ Deleuze, 211.

³³¹ Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, 86.

³³² Deleuze, *Différence et répétition*, 232.

3.3 La síntesis asimétrica de lo sensible: teoría de la intensidad. Lo actual.

Ahora bien, para Deleuze, lo actual es, con propiedad, lo extensivo y lo cualificado: es lo sensible como tal, el lugar de la experiencia, lo empírico; pero esa extensión es inseparable de un ser (un ser, por lo demás, enteramente dispar y diferencial), una profundidad o *spatium* que lo produce, y que no se confunde con lo virtual pero que, como tal, tampoco es sensible: la intensidad. “La intensidad no es sensible, es el ser *de lo* sensible donde lo diferente se relaciona con lo diferente”.³³³ Lo intensivo precede a lo extensivo y lo posibilita, pero a la vez, lo intensivo se anula, desaparece en la extensión que crea (y por eso es tan difícil captarlo, pensarlo). Aquello que actualiza, que *dramatiza* una idea, es la intensidad. La idea es incapaz de actualizarse a sí misma, de asignarle un espacio-tiempo a las determinaciones virtuales que la comprenden. Así, entre la Idea y la intensidad hay un lazo de complicidad, pero nunca una condición de semejanza: estrictamente hablando, una y otra no se parecen en nada, y una no reproduce o imita a la otra. La intensidad delinea, crea un dinamismo espacio-temporal que actualiza los elementos virtuales de la idea, y los distribuye en extensiones y cualidades concretas, así como en especies y partes de individuos: los movimientos aberrantes que recorren la materia informada y viscosa del embrión se funden en la constitución formal de un individuo concreto; así como las relaciones diferenciales entre los fonemas dan como resultado la constitución de una lengua concreta.³³⁴ Esos dinamismos intensivos son, pues, “actualizantes”. Los estados de cosas, los objetos, los sujetos, los fenómenos: todo el conjunto de lo real-actual resplandece y aparece en y por una diferencia de *intensidad*, una desigualdad inconmensurable que presupone. La intensidad—que es la diferencia—³³⁵pone en

³³³ Deleuze, 342.

³³⁴ Deleuze, 276.

³³⁵ “Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma”.
Deleuze, 287.

contacto dos series heterogéneas de diferente naturaleza: es el pasaje, la vía de (in)comunicación entre una y otra. Además, decíamos, “la intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible”.³³⁶ Entonces, ¿cómo podemos explicarla, si es a la vez “lo insensible y lo que sólo puede ser sentido”,³³⁷ y lo que “no puede ser sentido (desde el punto de vista empírico), y no puede sino ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio trascendente)”?³³⁸ Si las Ideas son multiplicidades perplicadas (*perplexes*) y perplicantes de elementos diferenciales virtuales, emisoras de singularidades ideales; las intensidades, por su parte, “son multiplicidades implicadas, “implejos” (*implexes*), hechos de relaciones entre elementos asimétricos, que dirigen el curso de actualización de las Ideas”.³³⁹ Pero, ¿cómo es posible su enlace? Es momento de retomar el concepto complejo de diferent/ciación. La diferenciación se refiere al movimiento de determinación que distingue y diferencia, a la vez que une y relaciona, los elementos virtuales en la idea. La diferenciación se refiere al movimiento de actualización por el cual esos elementos pasan a tomar una forma sensible y ocupar una extensión *hic et nunc*, por medio de la intensidad. En este sentido, “la síntesis recíproca dy/dx se prolonga en la síntesis asimétrica que liga y a x ”.³⁴⁰ Las intensidades *expresan*,³⁴¹ encarnan, asignan un aquí y ahora a las relaciones ideales correspondientes a la determinación recíproca y completa de la Idea (que son propiamente virtuales): diferencian la Idea. Ahora bien: toda actualización es una individuación,³⁴² y toda intensidad, un factor individuante.³⁴³

³³⁶ Deleuze, 287.

³³⁷ Deleuze, 297.

³³⁸ Deleuze, 304.

³³⁹ Deleuze, 315.

³⁴⁰ Deleuze, 315.

³⁴¹ “Por expresión entendemos, como siempre, esa relación que esencialmente implica una torsión entre un expresante y un expresado, de modo que lo expresado no existe fuera del expresante, aunque este se relacione con aquel como si lo hiciera con algo totalmente distinto”.

Deleuze, 334.

³⁴² Deleuze, 321.

³⁴³ Deleuze, 317.

Las intensidades suponen esas relaciones ideales, y a la vez, los individuos suponen las Ideas. Las ideas se expresan en individuos, y las relaciones diferenciales de la Idea se expresan en intensidades en un campo de individuación. Es esencial no confundir el concepto de individuación con lo que comúnmente llamaríamos individuo. En efecto, la individuación da lugar a individuos; pero, como venimos insistiendo desde nuestro primer capítulo, estos individuos no deben ser presupuestos, pensados como ya hechos y ya dados al análisis. Recordando a Simondon, Deleuze menciona que “esta manera de “poner” al individuo tras la individuación “pone”, al mismo tiempo, el principio de individuación *antes* antes de la operación de individuar y por encima de la propia individuación”.³⁴⁴ Pero todo individuo es, no solo contemporáneo a su individuación, sino que, a lo largo de su existencia, no cesa de individuarse, de modificarse a sí mismo y al campo en el que se desenvuelve.³⁴⁵ En todo caso, debemos pensar a los individuos como sistemas, centros de envolvimiento cuya función es la de disfrazar, recubrir a la intensidad, ocultarla, fijarla, igualar su desigualdad esencial. Debemos pensarlos como secciones o recortes de y en un campo trascendental abierto al infinito.

La intensidad, decíamos, se define como el *ser de lo sensible*, la *razón de lo que aparece*;³⁴⁶ no el fenómeno, sino “el más cercano noumeno del fenómeno”.³⁴⁷ La intensidad es un principio trascendental (“llamamos principio empírico a la instancia que rige un dominio”, pero el principio trascendental “da el dominio a regir al principio empírico; da cuenta de la sumisión del dominio al

³⁴⁴ Gilles Deleuze, «Gilbert Simondon: el individuo y su génesis físico-biológica», en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, 1ra ed. (Valencia: Pre-Textos, 2005), 115.

³⁴⁵ Deleuze señala, un poco sorprendido, el hecho de que Simondon no toma en cuenta los aportes de la embriología y el problema del huevo (en particular los trabajos de la escuela de Child), que precisamente hablan de la individuación a partir de intensidades o factores intensivos y los campos de individuación. Deleuze, 118.

³⁴⁶ En este sentido, Deleuze se aparta, una vez más, de Kant, que plantea como condiciones de posibilidad de la experiencia el espacio y el tiempo. En su lugar, Deleuze habla de la intensidad como condición de la experiencia *real*, y de dinamismos espacio-temporales creados, arrastrados por la intensidad en la actualización de la Idea. Deleuze, *Différence et répétition*, 286.

³⁴⁷ Deleuze, 286.

principio”).³⁴⁸ Ahora bien, toda intensidad es diferencia en sí misma, y diferencial en la manera en que se relaciona con otras intensidades. En este sentido, Deleuze habla de la intensidad como *diferencia de intensidad* (expresión tautológica). Toda intensidad implica, entonces, un *acoplamiento*.³⁴⁹ Las ideas son obligadas a pasar a la existencia empírica por medio de diferencias de intensidad, acoplamientos o *pliegues*:³⁵⁰ diferencias de temperatura, de presión, de nivel, etc. Entre esas diferencias, en el intersticio en que una y otra se (in)comunican y se (des)encuentran, fulgura lo sensible. Esa desigualdad, esa diferencia, es el en-sí de la intensidad, su ser.

Por último, la intensidad tiene tres caracteres: 1) la intensidad (o cantidad intensiva, como también la llama Deleuze) “comprende lo desigual en sí. Representa la diferencia en la cantidad, lo que hay de inanulable en la diferencia de cantidad, de inigualable en la cantidad misma”.³⁵¹ Toda cosa que es, lo es en y con una cierta extensión, en y con ciertas cualidades, distribuidas en cierta cantidad. Una vez concluido el proceso de actualización del embrión, el individuo resultante es inseparable de una especie, un género, de una distribución fija de sus órganos y sus funciones: la intensidad ya ha prolongado, *plegado* las determinaciones completas de la Idea en cualidades y cantidades sensibles. Pero, en tanto que su génesis es intensiva, ese individuo es inseparable de una desigualdad que recubre y disfraza, una disparidad inanulable que lo presupone y lo condiciona; una velocidad y lentitud inmensurables en el desarrollo de sus partes y sus órganos, que provoca la distribución del organismo de una forma y no de otra, y que hace brotar, de una materia viscosa e indiferenciada (actualmente), pero cargada de potencial, un individuo como tal (de hecho. Es en este sentido que hablamos de individuación. De nuevo, es solo en apariencia que

³⁴⁸ Deleuze, 310.

³⁴⁹ Deleuze, 287.

³⁵⁰ Este concepto es de suma importancia en la filosofía de Deleuze. Ver: Gilles Deleuze, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Collection «Critique» (Paris: Editions de Minuit, 1988).

³⁵¹ Deleuze, *Différence et répétition*, 299.

lo sensible se compone de semejanzas y similitudes, y que lo Mismo y lo Idéntico están por detrás de todo individuo; y es también en apariencia que los géneros y las especies preceden a los individuos. Para Deleuze, esta es solo la incapacidad de la filosofía para pensar lo trascendental propiamente hablando, no calcado ni reproducido de lo empírico. Deleuze insiste en que esta “ilusión trascendental”, que invierte el orden de los elementos, es inevitable, pues “la intensidad crea las extensiones y las cualidades en las que se explica”,³⁵² pero, a la vez, se anula en el sistema que crea, en el espacio que ocupa, igualando todo lo desigual que comprende originalmente. Es propio de la intensidad el anuarse en el sistema en que se explica y dar una imagen invertida y negativa de sí misma. Aun así, no podemos justificarla; pues siempre, bajo las distribuciones estáticas y jerárquicas de la representación, que someten lo empírico a las leyes de lo Mismo, lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto, ruge inconteniblemente el universo intensivo de lo dispar y lo diferente: lo impensable en el pensamiento que no podemos sino pensar y lo insensible que no podemos sino sentir. Esto nos lleva al segundo carácter de la intensidad: 2) “comprendiendo lo desigual en sí, siendo ya diferencia en sí, la intensidad *afirma* la diferencia”.³⁵³ Al no estar fundada sobre la identidad, al existir según el modo de lo desigual y lo dispar y no dejarse reducir a las exigencias de un concepto general, la intensidad afirma la diferencia, la dota de un carácter problemático y positivo, una consistencia ontológica y una capacidad genética propias que muestran toda su fuerza y que resisten a ser referidas a lo Idéntico. La negación, por su parte, “es la imagen invertida de la diferencia, es decir, la imagen de la intensidad vista desde abajo”,³⁵⁴ es, también, la intensidad *representada*, subsumida en un concepto, vista desde su anulación en la extensión que ocupa más no desde la implicación intensiva que esa extensión supone. Sólo así es

³⁵² Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 1ra ed. (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2021), 379.

³⁵³ Deleuze, *Différence et répétition*, 301.

³⁵⁴ Deleuze, 303.

que Aristóteles puede pensar la diferencia como oposición y contradicción, pero “es la diferencia en la intensidad, no la contradictoriedad en la cualidad, la que constituye el ser “de lo” sensible”.³⁵⁵ Y 3) “la intensidad es una cantidad implicada, envuelta, “embrionizada””.³⁵⁶ La intensidad está implicada en la cualidad y la extensión que la recubren y que la anulan o, aparentemente, la hacen desaparecer. Pero esto sólo es así desde cierta perspectiva que se la representa siempre en un estado de cosas actual—pues en efecto, partiendo de la experiencia tal y como nos es dada, nunca percibimos la intensidad en sí misma. En realidad, ya lo vimos, toda extensión y toda cualidad presuponen a la intensidad, y es ella quien se explica y se expresa en los estados de cosas como razón de lo sensible. Solamente ciertos estados farmacológicos o liminares (desmayos, colapsos, etc.), según Deleuze, nos ponen en presencia, aunque brevemente, de intensidades sin cualificar. Por último, la intensidad no sólo está implicada en los estados de cosas que produce y en los que se cancela, sino que está implicada en sí misma, en tanto que podemos pensarla por fuera de toda cualificación o estado de cosas, y “debemos concebir la implicación como una forma de ser perfectamente determinada”.³⁵⁷

3.4 La individuación: lo virtual y lo actual.

Finalmente, estas dos teorías (la de la Idea y la de la intensidad como medio de pasaje de lo virtual en la Idea a lo actual) y sus síntesis correspondientes (síntesis ideal de la diferencia; síntesis asimétrica de lo sensible) se encuentran y eslabonan en el concepto de individuación. Debemos concebir la individuación como el proceso en que se reúnen y articulan las dos mitades desiguales y desemejantes de lo real (lo virtual y lo actual); como el plano en el que coexisten,

³⁵⁵ Deleuze, 305.

³⁵⁶ Deleuze, 305.

³⁵⁷ Deleuze, 305.

paradójicamente, ambas instancias. En tanto que productos de este proceso, los individuos reúnen y contienen las marcas, las cicatrices, los efectos y las secuelas del pasaje o desplazamiento que parte de la Idea, atraviesa el campo por medio de la intensidad y culmina en ellos mismos. En este sentido, los individuos no son más que un residuo, el resultado contingente de fuerzas mucho más complejas que se expresan en y a través de ellos. Es esto lo que Deleuze pensaba ya desde *Empirismo y subjetividad*, lo que inauguraba, de alguna forma, todo su pensamiento.

Hemos tratado de exponer, dentro de los límites necesarios del presente trabajo, la génesis de lo virtual-actual, la producción de lo real a la que asistimos en *Diferencia y Repetición* a la luz de los capítulos IV y V: la *síntesis ideal de la diferencia* y la *síntesis asimétrica de lo sensible*. Ahora bien, ¿qué imagen del pensamiento nos deja todo esto?, ¿se trata, más bien, de un pensamiento sin imagen? Y aun más importante: ¿cómo funciona? Deleuze ilustra esto con un ejemplo muy bello: “la teoría del pensamiento es como la pintura, necesita esa revolución que la hace pasar de la representación al arte abstracto; tal es el objeto de una teoría del pensamiento sin imagen”.³⁵⁸ En efecto, hemos visto que, para Deleuze, el pensamiento no puede estar contenido en una serie de principios *a priori*, válidos para un sujeto trascendental, que lo determinan y condicionan en cada caso (Kant). Estrictamente, no hay, no puede haber un sujeto trascendental, y toda la génesis empírico-trascendental de la que nos ocupamos pretende, en parte, mostrarnos eso: los individuos no pueden ser un fundamento, puesto que ellos mismos presuponen muchas cosas. Hay un inconsciente más profundo que cualquier inconsciente individual—aunque no debemos confundirlo con un inconsciente colectivo. Tampoco se limita a un ejercicio armónico entre facultades rectamente organizadas y distribuidas ni a los juicios que éstas puedan arrojar como el producto de su trabajo. Como sugiere Daniela Voss, “Deleuze, en cambio, busca un principio

³⁵⁸ Deleuze, 354.

trascendental que explique la génesis del acto de pensar en el pensamiento”³⁵⁹ y que simultáneamente esquivе toda posibilidad de representación. El pensamiento está escindido, fracturado por la forma pura y vacía del tiempo,³⁶⁰ y la génesis no puede llevarse a buen puerto si no forzada, constreñida, violentada por elementos (signos) que ya no remiten a un fundamento. La exigencia de un principio trascendental y genético sólo puede ser satisfecha, para Deleuze, siendo referida a un sin-fondo (*sans-fond*) cargado de elementos diferenciales sin identidad, jerarquía o necesidad que pasan a la existencia (a la actualidad) por medio de la diferencia misma (intensidad), según la ley de la anarquía. El pensamiento es crítico y a la vez creador, productor. Crítico porque tiene la necesidad de denunciar los prejuicios que recubren su actividad y la naturalizan. Productor porque, en el mismo movimiento, se ve obligado a elaborar otros conceptos más útiles e interesantes, con un sentido muy distinto. También, el pensamiento es un acontecimiento problemático y paradójico en el que las facultades disímiles de un yo fisurado hacen tierra con los elementos complejos de una Idea: “el pensamiento sólo piensa con la diferencia, alrededor de ese punto donde el fundamento colapsa”.³⁶¹ El pensamiento no es una actividad subjetiva, referida un yo (o lo es sólo en cierta medida),³⁶² sino un acto propiamente ontológico en el que lo problemático adquiere una serie de soluciones distintas y variadas; en el que una idea penetra los bordes de un yo fisurado, de un anti-yo múltiple y fragmentario que la interpela; y en el que los signos reciben una multitud de explicaciones y desciframientos que no los agotan, pero que tampoco paran de

³⁵⁹ Daniela Voss, *Conditions of thought: Deleuze and the transcendental ideas*, Plateaus - new directions in Deleuze studies (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 2. La traducción es mía.

³⁶⁰ La teoría de la individuación tiene como correlato una teoría de las síntesis temporales (que mencionamos muy de pasada en capítulos anteriores) expuesta principalmente en el capítulo II de *Diferencia y repetición*. Como en muchos otros casos, no nos fue posible exponerla ampliamente. Para un tratamiento extenso del tema, ver: Voss, 210-64.

³⁶¹ Deleuze, *Différence et répétition*, 354.

³⁶² Deleuze, 353.

renovarlos. Finalmente, el pensamiento refiere siempre a la vida, pero a la vida impersonal e incondicionada que Deleuze esbozaba poco antes de su muerte, la vida que es inmanencia pura:

de la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más. No es inmanente a la vida, sino la inmanencia que no está en otra cosa y que es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa.³⁶³

3.5 Conclusión. Inmanencia, univocidad, pluralismo.

Finalmente, debemos reconocer que no hay, ni en la teoría de las Ideas ni en la de la intensidad, una pizca de trascendencia ni de equivocidad (una pizca, pues, de representación). De la Idea a los individuos no hay sino un pasaje, un desplazamiento que gira sobre sí mismo en la más pura inmanencia y la más estricta univocidad; a la vez que el más riguroso pluralismo (todo es diferencia y diferencia de diferencia). Sin duda este es uno de los aspectos más importantes de la filosofía deleuziana en general.³⁶⁴ En cierto sentido, representar es referir las cosas a un principio explicativo que las rebasa y las determina, pero desde otro plano, desde otra realidad, por encima de ellas. Hablamos no ya de lo trascendental, sino de lo trascendente. Pero en estos textos, Deleuze evita caer en esa trampa por varias vías, por ejemplo: refiriendo lo virtual no a una instancia superior desde la que emana lo empírico, o de la cual lo empírico participa para alimentar y sostener su existencia; ni refiriendo lo actual a una réplica o representación imperfecta de lo virtual. La Idea, lo virtual, no designan instancias metafísicas de este tipo, ni lo actual designa una instancia empírica imperfecta que tiende a la perfección ideal de lo virtual. Al contrario, ambas se definen en estricta correlación, según la forma de la relación diferencial, que les da un significado, un

³⁶³ Deleuze, «La inmanencia: una vida...», 348.

³⁶⁴ Este aspecto de la filosofía deleuziana también merece un tratamiento extenso por su cuenta. Ya desde *Nietzsche y la Filosofía* y *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze dirige todos sus esfuerzos a la elaboración de una filosofía de la inmanencia. Lamentablemente, sacrificamos su exposición en beneficio de otras ideas y conceptos que nos parecen más convenientes. Ver: Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Diego Abadi, Primera edición (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ediciones Isla Desierta, 2021).

sentido y una identidad con los que no cuentan de antemano: no podemos pensar lo virtual sin lo actual y viceversa. En este sentido, lo virtual y lo actual, no se comunican entre sí bajo las leyes de la trascendencia. Entre ellos hay una diferencia interna, pero a la vez, una estricta igualdad. Podríamos decir: lo que lo actual (los objetos, los fenómenos, los individuos, los estados de cosas) es *formalmente*, la Idea lo es *ontológicamente*, y ambos señalan a un mismo ser, ser de la diferencia; como los atributos y los modos en Spinoza refieren a una misma y única sustancia.³⁶⁵ Pero este ser no es precisamente un ser. Definitivamente tampoco es una sustancia (como en Spinoza), sino, lo veíamos, un ?-ser, ser problemático de la diferencia: 0/0, articulado por el concepto doble de diferent/ciación. Ya veíamos en Aristóteles las implicaciones de la Analogía: el Ser se volvía equívoco y distributivo, y repartía la realidad según categorías; las cosas se decían en un mismo sentido mientras que el Ser se fragmentaba en una multitud equívoca. En Deleuze ocurre literalmente lo contrario: “la univocidad significa: lo que es unívoco es el ser mismo, lo que es equívoco es aquello de lo que se dice”.³⁶⁶ Otra paradoja deleuziana: el ser es el ser de lo diferente, de la diferencia; pero eso que difiere se dice en un solo y mismo sentido. En definitiva, “no es el ser análogo el que se distribuye en categorías y y reparte un lote fijo a los entes, sino que los entes se reparten en el espacio del ser unívoco abierto para todas las formas”.³⁶⁷

Deleuze cierra *Diferencia y Repetición* con la siguiente frase:

una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del ser para todos los entes. A condición de que se haya alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada camino, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraza, y los hace retornar, volviéndolos sobre su extremidad móvil.³⁶⁸

Inmanencia, univocidad y pluralismo.

³⁶⁵ “Así, la multiplicidad de los atributos es estrictamente igual a la unidad de la sustancia: por “estricta igualdad” debe entenderse que los atributos son *formalmente* lo que la sustancia es *ontológicamente*”. Deleuze, 329.

³⁶⁶ Deleuze, *Différence et répétition*, 388.

³⁶⁷ Deleuze, 388.

³⁶⁸ Deleuze, 388-89.

Conclusión.

A modo de epílogo, expondremos brevemente el recorrido llevado a cabo en el presente escrito, así como los resultados de nuestro trabajo. Nuestra pregunta de investigación era: ¿cuál es el problema de la representación en *Empirismo y subjetividad* y *Diferencia y repetición*? Para responderla, optamos por dividir el presente trabajo en tres capítulos. En el primero, nos ocupamos de *Empirismo y subjetividad* en su totalidad. En él—lo vimos—Deleuze esboza una teoría de la subjetividad que rompe con los esquemas académicos de corte cartesiano y kantiano, que tienden a poner a la subjetividad como principio o fundamento, condición de posibilidad de la experiencia (sea bajo la forma del *cogito*, que existe porque duda, y al dudarse, se piensa; sea bajo la forma de un sujeto trascendental que somete a sí, a la unidad de la apercepción trascendental, la multiplicidad de lo dado). En su lugar, Deleuze ofrece una teoría que literalmente invierte esta perspectiva: el sujeto, el yo, no debe y no puede ser un principio. Muy por el contrario, el sujeto es lo que tiene que ser explicado. Así pues, la subjetividad, en Deleuze, es objeto de una génesis, de una puesta en escena en la que somos espectadores de los elementos, los procesos y movimientos que la determinan y constituyen, con anterioridad a cualquier experiencia, como condición de cualquier experiencia real—y no posible. Se va, pues, de lo constituido a lo constituyente. Ahora bien, estos elementos o principios se dividen en dos: los principios de asociación (continuidad, contigüidad y semejanza) y los principios de la pasión (bien, mal; placer, dolor, etc.). Los principios de asociación dan al espíritu (que, como vimos, tiene un sentido muy particular) una regla, una constancia y una tendencia con las que no cuenta de antemano; conjuntan, ligan y relacionan la multiplicidad dispersa e inconexa de ideas e impresiones que, en principio, ni siquiera podemos distinguir del espíritu mismo (en tanto que puro flujo sensible). De ello derivan una multitud de ideas generales que califican y cualifican al espíritu, constituyéndolo,

ahora sí, como una subjetividad: la idea del yo (como lugar al que remiten, en última instancia, las ideas e impresiones), de necesidad, de causalidad, etc. Los principios de la pasión, por su parte, dan un sentido y un uso a estas reglas y tendencias, un motivo y un fin que la imaginación y el entendimiento no pueden darse a sí mismos, y que se presentan como el sistema de la moral. El resultado fundamental de estos análisis deleuzianos, su importancia, yace precisamente en la inversión que llevan a cabo: la sustitución de una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu que denuncia y rompe con el problema de la representación (en un sentido subjetivo, todavía limitado), y que abre la filosofía al terreno de las génesis.

En el segundo capítulo, a partir de un análisis cuidadoso de los capítulos II y III de *Diferencia y repetición*, este problema fue objeto de una exposición mucho más amplia y rigurosa que termina por abarcar el conjunto de la filosofía en su totalidad bajo la forma de una imagen del pensamiento muy particular, de alcance objetivo y subjetivo. Para Deleuze, toda la filosofía, consciente o inconscientemente, participa de ella. Platón no representa menos que Kant al hacer de la Idea un principio trascendente del que depende (y al que tiende, en tanto que modelo ejemplar) el conjunto de la realidad empírica; y Aristóteles no representa menos que Descartes al fragmentar al ser en un conjunto de categorías, especies y géneros que no nos permiten pensarlo más que por medio de la identidad, la analogía, la contradicción, la oposición y la semejanza. Esta imagen del pensamiento consta de ocho postulados y cuatro vínculos o cabezas. Las consecuencias de esta imagen dogmática y generalizada son varias: se nos ofrece una representación bizarra y naturalizada del pensamiento que lo limita y somete por doquier, y que lo plantea como un ejercicio natural y armonioso en el que sujeto y objeto se abrazan y regocijan en el momento de la verdad (cuyo correlato es el error, concebido como mera desviación o falso reconocimiento). Se nos hace creer que el pensamiento es producto de un buen sentido y un sentido común a los que se puede

llegar por la mera adopción de un método. Al mismo tiempo, se forja una concepción estática, infantil y escolar, esencialmente antifilosófica del saber, que no logra explicitar la violencia que supone todo aprendizaje, la infinitud y el desconocimiento que supone todo encuentro con un signo-jeroglífico, objeto de los más variados desciframientos y soluciones. A lo largo de este capítulo, procuramos poner en contacto los problemas de *Diferencia y repetición* con otros textos de Deleuze, obedeciendo a nuestra hipótesis, según la cual el problema de la representación nos da un panorama general, un campo temático que compete a la obra deleuziana en su conjunto: *Nietzsche y la filosofía*, *La filosofía crítica de Kant*, *Proust y los signos*, *Lógica del sentido*, etc. Sin duda, nos hubiera gustado abarcarlas todas, pero la intención y extensión del presente trabajo nos disuaden de ello. Sin embargo, estamos convencidos de haber probado, en lo esencial, nuestro punto. Por último, insistimos hasta el cansancio en el carácter fundamentalmente crítico de estos textos, matizando y precisando el significado de este término en el contexto de la filosofía de Deleuze.

Por último, en el tercer capítulo, nos ocupamos de los capítulos IV y V de *Diferencia y repetición*. En ellos, la crítica cede a una propuesta filosófica original, de alcance—principalmente, aunque no exclusivamente—ontológico y epistemológico, que consta de dos momentos o teorías: una teoría de la Idea (síntesis ideal de la diferencia) y una teoría de la intensidad como pasaje de lo virtual—en la idea—a lo actual (síntesis asimétrica de lo sensible) que culminan en la exposición de una filosofía trascendental de la diferencia, de carácter inmanentista, univocista y pluralista (las paradojas en Deleuze son inevitables y necesarias) que busca romper con la imagen del pensamiento planteada anteriormente. Aquí ya no hay sujeto ni objeto, o como dice Derrida de Artaud, no hay ni espectador ni espectáculo, sino una fiesta. Esta propuesta tiene como objeto y pretensión una génesis de la realidad en su conjunto, tomando como punto de partida las instancias

de lo virtual y lo actual (cuyo sentido y carácter también tratamos de precisar muy cuidadosamente), atravesando las cosas y los individuos y prolongándose hasta los acontecimientos (concepto caro, de cierta forma, a la filosofía deleuziana). En este caso, procuramos poner en contacto estas teorías, aunque muy brevemente, con otros textos de Deleuze: ciertos artículos de *La isla desierta y otros textos*, así como *Dos regímenes de locos*, *El pliegue. Leibniz y el barroco* y *Spinoza y el problema de la expresión*. A pesar de no agotar las posibles referencias a otros textos, creemos, igualmente, haber expuesto varios de los temas y motivos que incumben a la filosofía “general” de Deleuze.

Finalmente, en nuestro trabajo sobre la filosofía deleuziana nos guiamos (y también, nos limitamos), esencialmente, a partir de *Empirismo y subjetividad* y *Diferencia y repetición*, atendiendo siempre al problema concreto de la representación que en ellos se encuentra. Esto es inequívocamente reductivo, pero lo asumimos. Hemos expuesto nuestras razones ampliamente. En verdad, creemos que este problema atraviesa la filosofía de Deleuze completa, que es su campo temático, su plano de composición. También creemos que, a pesar de su reciente fama en el ámbito académico (de su reciente fama en general), y del creciente interés que su obra ha despertado, Deleuze es uno de los pocos pensadores del siglo pasado cuyo contenido no se ha agotado, y cuyo pensamiento tiene todavía algo que decirnos, algo que decirle a nuestro presente.

Inevitablemente, un trabajo de esta naturaleza nos obliga a restaurar aquello que, en toda la obra de Deleuze, se resiste a ser restaurado: el sentido común. Intentamos, pues, hacer un mapa, un diccionario, un itinerario o una guía de lectura, aunque no fuera sino para nosotros mismos. Un intento tal no puede, por definición, ser exitoso, puesto que la propia filosofía deleuziana se protege de ello a cada paso. Ni modo. La pregunta sobre si lo dicho por Deleuze fue correctamente comprendido e interpretado queda suspendida. En su lugar, debemos preguntarnos, más bien, qué

podemos hacer con ella, qué nuevos caminos ofrece al pensamiento en una época como la nuestra, que resiste con todas sus fuerzas a ser pensada, y cuya complejidad parece rebasar nuestras capacidades.

En este sentido, no es suficiente con anunciar y celebrar la desaparición del Hombre o el Sujeto (como, en su momento, tampoco fue suficiente con anunciar la retirada de los dioses) del panorama filosófico moderno (o contemporáneo), simplemente para hacer caer a la filosofía en un relativismo obtuso y torpe (como incorrectamente se le atribuyó a Nietzsche durante mucho tiempo). Quienes reprochan esto a Deleuze, y a otros autores como Foucault, Derrida, Blanchot, y un muy largo etcétera, deben estar atentos a la coherencia absoluta que comporta el pensamiento de estos autores; a las consignas prácticas (en todo caso éticas, pero nunca morales), nada relativas, que, no pocas veces se leen en sus textos; a la exigencia y el rigor con que nos confrontan; a la complejidad, la dificultad, pero también a la profunda claridad de sus planteamientos, sus problemas y soluciones. Todo un compromiso con el pensamiento, una batalla contra la estupidez cuya fuerza extrañamos, ahora más que nunca.

Bibliografía.

- Agamben, Giorgio. «La inmanencia absoluta». En *La potencia del pensamiento*, 1ra ed., 481-522. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- . *La potencia del pensamiento*. 1ra ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Valentín García Yebra. Nueva biblioteca románica hispánica. Madrid: Ed. Gredos, 2012.
- . *Tratados de lógica: Órganon*. 3a. reimp. Madrid: Gredos, 1988.
- Bell, Jeffrey A. *Deleuze's Hume: philosophy, culture and the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Bracco, Lucas. *La diferencia orgánica: Crítica de Gilles Deleuze al concepto de diferencia en la obra de Aristóteles*. 1a ed. CDMX: Galatea Ediciones, 2021.
- Deleuze, Gilles. *Cartas y otros textos*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2016.
- . *Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus, 2009.
- . *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*. Primera edición. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus, 2011.
- . *Cine III. Verdad y tiempo. Potencias de lo falso*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus, 2018.
- . *Cine IV. Las imágenes del pensamiento: automatismo, semiótica y actos de fabulación*. 1a edición. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus, 2023.
- . *Conversaciones*. 5a ed. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- . *Crítica y clínica*. 4a ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2016.
- . *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2016.
- . *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2017.
- . *Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2017.
- . *Différence et répétition*. 12 édition. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

- . *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. 1ra ed. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- . *El poder. Curso sobre Foucault*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.
- . *El saber. Curso sobre Foucault*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2018.
- . *Empirisme et subjectivité*. 8 édition. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- . *En medio de Spinoza*. 2a ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2008.
- . *Foucault*. 1ra ed. Ciudad de México: Paidós, 2016.
- . *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. 2a ed. Madrid: Arena libros, 2016.
- . *Kant y el tiempo*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2008.
- . *La filosofía crítica de Kant*. 4a ed. Madrid: Cátedra, 2011.
- . *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. 1ra ed. Barcelona: Paidós, 2018.
- . *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. 1ra ed. Buenos Aires: Paidós, 2016.
- . *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. 1ra ed. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- . *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2015.
- . *Le bergsonisme*. 5e éd. Quadrige. Paris: PUF, 2013.
- . *Le pli: Leibniz et le Baroque*. Collection «Critique». Paris: Editions de Minuit, 1988.
- . *Logique du sens*. 1.^a ed. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- . *Nietzsche*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2019.
- . *Nietzsche y la filosofía*. 10a ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2013.
- . *Pintura. El concepto de diagrama*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2016.
- . *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel*. Reprise 15. Paris: les Éd. de Minuit, 2007.
- . *Proust y los signos*. 2a ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 1970.
- . *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2018.

- . *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido por Diego Abadi. Primera edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ediciones Isla Desierta, 2021.
- Deleuze, Gilles, y Carmelo Bene. *Superposiciones*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2020.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Kafka: pour une littérature mineure*. Collection Critique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.
- . *L'anti-oedipe. Capitalisme et schizophrénie I*. 1.^a ed. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 11a ed. Valencia: Pre-Textos, 2015.
- . *¿Qué es la filosofía?* 11a ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2015.
- . *Qu'est-ce que la philosophie?* 1.^a ed. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005.
- Deleuze, Gilles, y Claire Parnet. *Diálogos*. 4a ed. Valencia: Pre-Textos, 2013.
- Descartes, René. *Discurso del método*. 6^a ed., Reimp. Madrid: Tecnos, 2008.
- . *Discurso del método*. 1ra ed. Madrid: Gredos, 2014.
- . *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. 1a ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2013.
- . *Meditaciones metafísicas*. 1ra ed. Madrid: Gredos, 2014.
- Dosse, François. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. 1ra ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Ezcurdia, José. *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*. 1ra ed. Ciudad de México: Editorial Ítaca/UNAM, 2016.
- , ed. *Vitalismo deleuziano: perspectivas críticas sobre la axiomática capitalista*. 1ra ed. Ciudad de México: Editorial Ítaca/UNAM, 2021.
- Ferreira, Julián, Matías Soich, y Rafael Mcnamara. *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Vol. I-V, VIII. Buenos Aires: Ediciones La almohada, 2014-2022. <https://deleuziana.com.ar/>.
- Hardt, Michael. *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. 1ra ed. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann y Gustavo Leyva. Traducido por Gred Ibscher Roth y Elsa Cecilia Frost. Segunda edición electrónica. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014.

- Hughes, Joe. *Deleuze and the genesis of representation*. Continuum studies in Continental philosophy. London ; New York: Continuum, 2008.
- Hui, Yuk. *On the existence of digital objects*. Electronic mediations 48. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. 1st ed. New York: Oxford University Press, 2011.
- . *Investigación sobre el entendimiento humano*. 1ra ed. Madrid: Ediciones Istmo, 2004.
- . *Investigación sobre los principios de la moral*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- . *Tratado de la Naturaleza Humana*. 1ra ed. Barcelona: Gredos, 2014.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ciudad de México: FCE, UAM, UNAM, 2009.
- Lapoujade, David. *Deleuze. Los movimientos aberrantes*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2022.
- Mcnamara, Rafael, y Andrés M. Osswald, eds. *El enigma de lo trascendental: la relación idea-intensidad*. 1a ed. Vol. VIII. Deleuze y las fuentes de su filosofía. Buenos Aires: Ragif Ediciones, 2022.
- Mengue, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. 1ra ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
- Nancy, Jean-Luc. «Las diferencias paralelas. Deleuze y derrida». En *Por amor a Derrida*, de Mónica B. Cagnolini, 249-62, 1a ed. Buenos Aires: La Cebra, 2008.
- Pardo, José Luis. *A propósito de Deleuze*. 1ra ed. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- . *Deleuze: violentar el pensamiento*. 1ra ed. Madrid: Editorial Cincel, 1980.
- . *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. 1ra ed. Valencia: Pre-Textos, 2011.
- Platón. *Diálogos I*. 1ra ed. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos II*. 1ra ed. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Diálogos V*. 1ra ed. Madrid: Gredos, 2008.
- Santaya, Gonzalo. *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*. 1a ed. Vol. IV. Deleuze y las fuentes de su filosofía. Buenos Aires: Ragif Ediciones, 2017.

- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Editado por Charles Bally, Albert Sechehaye, Albert Riedlinger, y Mauro Armiño. 5ª reimp. Madrid: Akal, 2014.
- Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. Del animal al arte*. 1ra ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.
- Schérer, René. *Miradas sobre Deleuze*. 1ra ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2012.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. 2a ed. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2015.
- Soich, Matías, Julián Ferreyra, y Pablo Pachilla, eds. *Introducción en diferencia y repetición*. CABA, Argentina: Ragif Ediciones, 2020.
- Somers-Hall, Henry. *Deleuze's Difference and repetition: an Edinburgh philosophical guide*. Edinburgh philosophical guides series. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Voss, Daniela. *Conditions of thought: Deleuze and the transcendental ideas*. Plateaus - new directions in Deleuze studies. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Whitehead, A.N. *Proceso y realidad. Un ensayo de cosmología*. 1ra ed. Girona: Atlanta, 2021.
- Zourabichvili, François. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. 1ra ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2011.
- . *El vocabulario de Deleuze*. 1ra ed. Buenos Aires: Atuel, 2007.