



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL JUEGO DE DADOS DEL PENSAMIENTO.
LOS MODELOS MATEMÁTICOS, FÍSICOS Y BIOLÓGICOS IMPLICADOS EN LA
CONSTRUCCIÓN DE LA ONTOLOGÍA Y LA METAFILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE.

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE: DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

Carlos Béjar Ramírez

TUTOR:

Dr. José Agustín Ezcurdia Corona, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

Dr. Alberto Constante López, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Dr. Gerardo de la Fuente Lora, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Ciudad Universitaria, CD. MX, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mis profesores.

Índice

INTRODUCCIÓN	5
Capítulo 1: Una nueva dialéctica.....	11
1.1 Crítica al kantismo y exigencia de un principio inmanente de génesis interna.....	12
1.2 Desobedecer a Kant. Rehabilitación de la ontología mediante el descenso a lo trascendental.....	20
1.3 Dialéctica de las Ideas. El desarrollo de una filosofía diferencial	26
1.4 La relación de Deleuze con las matemáticas: desterritorialización y reterritorialización de nociones.....	27
1.5 Las Ideas y lo problemático	33
1.6 La historia bárbara del cálculo diferencial y la filosofía de la diferencia	36
1.6.1 Bordas-Demoulin y la noción de « <i>continuum</i> »	37
1.6.2 Salomon Maimon y la exigencia genética a la filosofía trascendental kantiana	48
1.6.3 Hönené Wronski y la potencialidad de la Idea	57
1.6.4 Recapitulación y paso a la exposición de los conceptos de serie y de singularidad	60
1.7 La Idea como estructura: las series y las singularidades.....	61
1.7.1 La noción de « singularidad »	70
1.8 Albert Lautman y la dialéctica de los problemas	77
1.8.1 Las Ideas dialécticas y su encarnación en las teorías matemáticas	78
1.8.2 Lautman y la distinción problema/solución en las ecuaciones diferenciales	85
1.8.3 La ilusión con respecto a los problemas. Conexión entre Bordas-Demoulin, Lautman y la teoría de las singularidades.....	88
1.8.4 Las Ideas-problema en otros dominios no-matemáticos. Papel protagónico del cálculo diferencial	93
1.9 Riemann y las multiplicidades	99
1.9.1 La « hipótesis » de Riemann	102
1.9.2 La Idea como multiplicidad riemanniana	105
1.10 Henri Bergson y el duplo virtual-actual	113
Capítulo 2: Una nueva estética	122
2.1 El materialismo de la intensidad	123
2.1.1 La noción de intensidad llevada al plano trascendental	123
2.2 Gilbert Simondon y Raymond Ruyer: los modelos físico y biológico en la teoría de la individuación.....	133
2.2.1 Preliminares: la individuación como proceso esencial de las cantidades intensivas	134
2.3 Los procesos de individuación en la filosofía de Gilbert Simondon	138
2.3.1 La utilización del modelo técnico en el hilemorfismo	143
2.3.2 El modelo físico de la cristalización como paradigma de la individuación	146
2.3.3 La génesis del cristal	148
2.3.4 Las fases del Ser: la individuación en lo vital, lo psíquico y lo colectivo.....	151
2.3.5 La influencia de Simondon en Deleuze.....	154
2.4 El modelo biológico de Raymond Ruyer: « El mundo es un huevo »	158
2.5 Argumentos en contra de la « tesis subjetivista de la Idea »: corrigiendo un grave problema de interpretación.....	168
Capítulo 3: El constructivismo filosófico	187
3.1 La ontología de la diferencia como reelaboración de la <i>Ética</i> de Spinoza: el plano de inmanencia	188

3.2 La nueva imagen del pensamiento	193
3.3 La naturaleza del concepto filosófico	203
3.4 La emancipación del sentido y la génesis de la verdad.....	212
3.5 La producción de sentido y en el concepto como Idea filosófica	217
3.6 La violencia en el pensamiento: dependencia del concepto de los dinamismos sub- representativos.....	231
3.7 La razón contingente de la filosofía y la pedagogía del concepto	246
3.8 El procedimiento deleuziano de creación conceptual	255
3.9 Reflexiones finales	277
BIBLIOGRAFÍA	297

INTRODUCCIÓN

La larga línea de grandes pensadores y científicos que han contribuido de alguna u otra forma a defender la tesis constructivista del conocimiento pasa por Giambattista Vico, George Berkeley, David Hume, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Jean Piaget, Erwin Schrödinger, Werner Heisenberg, Paul Watzlawick, Heinz Von Foerster, Ernst von Glasersfeld... Pero tal vez fue Immanuel Kant el filósofo que con mayor pericia y rigor asestó una estocada significativa a la posición realista en filosofía. Kant introduce la nueva hipótesis en aquel célebre pasaje del prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos [...] desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantamos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento...¹

La « revolución copernicana » en la filosofía estaba en marcha. Para Kant no sería ya el concepto el que se regiría por el objeto, sino la experiencia de este el que se regiría por los conceptos del entendimiento. « Pensar es conocer mediante conceptos », ² afirmaba Kant en su *Crítica*, negándole con ello al conocimiento la posibilidad de relacionarse de modo inmediato con la realidad del objeto en sí, pues este estaría ya siempre conformado o *construido* por las estructuras cognoscitivas del sujeto. Con todo, el origen de estas estructuras cognitivas en el sujeto permaneció siendo un misterio para él. En gran medida, Kant las consideraba innatas, necesarias e inamovibles, lo que le llevó a vedarle a la filosofía la posibilidad de construir sus conceptos. El constructivismo filosófico de Gilles Deleuze parte de ahí, de una exigencia de génesis para la razón y sus conceptos, misma que instalará la contingencia dentro de la misma razón y finalmente abrirá la posibilidad para la creación de conceptos en filosofía. Para Deleuze es, pues, decisiva la afirmación kantiana según la cual la filosofía es en esencia un conocimiento mediante conceptos

1 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B XVII.

2 *Ibid.*, B 94.

puros, pero negar a esta la construcción de sus conceptos le parece algo fuera de lugar.³ Al contrario, la filosofía será para él la disciplina encargada de crear conceptos: “La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts”.⁴ Y si la disciplina filosófica se encuentra hoy en una época de indigencia, esto se debe, según él, a que los filósofos no se han percatado con suficiente claridad de la naturaleza de su tarea —lo que me parece bastante acertado por lo menos para el cada vez más amplio grupo de "deleuzianos" que se dedican a comentar su obra. En efecto, me parece ciertamente lamentable que los estudiosos de Deleuze se limiten a comentar e interpretar la obra de un pensador cuyo máximo interés era convencer a los filósofos para que, antes que convertirse en "funcionarios de la filosofía", esto es, antes que contentarse con interpretar y comentar los textos de los grandes pensadores de la historia, se pusieran precisamente a hacer aquello que —según Deleuze— estos últimos hicieron: crear conceptos. Antes que demostrar un excesivo interés por promover sus propios conceptos, lo que Deleuze firmemente defendió fue una idea de la filosofía como disciplina encargada de crear conceptos. No fue otra cosa lo que él hizo en toda su carrera como filósofo. ¿Y no es esto lo que también tendría que hacer un verdadero "deleuziano"? Por esta razón estoy convencido de que, si se desea seguir el camino de la creación conceptual tal y como la entendió y la ejerció el filósofo francés, lo mejor que un "especialista en Deleuze" podría hacer es analizar a profundidad no solamente las tesis explícitas del constructivismo filosófico, sino el mismo ejercicio de creación conceptual que está implícito en toda su obra.

El propósito de esta tesis es triple: me interesa mostrar, en primer lugar, que la metafilosofía que caracteriza a la filosofía como constructivismo y que Deleuze desarrolla en *Qu'est-ce que la philosophie ?*,⁵ presupone y depende por entero de la ontología de la *différence* elaborada desde *Différence et répétition* y de las tesis sobre el sentido que se postulan en *Logique du sens* (tesis que, en gran medida, se desprenden de la primera obra). Considero que no se ha insistido lo suficiente en todo lo que el filósofo francés da por sentado a la hora de definir a la filosofía como disciplina creadora de conceptos, por lo que me propongo clarificar y hacer explícito el puente que va de la ontología a la metafilosofía deleuziana. En segundo lugar, me

3 “On peut considérer comme décisive, au contraire, cette définition de la philosophie : connaissance par purs concepts. Mais il n’y a pas lieu d’opposer la connaissance par concepts, et par construction de concepts dans l’expérience possible ou l’intuition” Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pág. 12.

4 *Ibid.*, pág. 10 (las cursivas son de Deleuze).

5 A lo largo de este trabajo de investigación omito a Félix Guattari en las referencias a QPh, pues se sabe que el autor de esta obra es únicamente Deleuze, quien sin embargo solicitó que se publicara bajo la coautoría de Guattari como un homenaje a su entrañable amigo.

interesa poner en evidencia que el constructivismo filosófico está ya paradójicamente puesto en marcha en la ontología de la diferencia que, como queda dicho, sustenta y se prolonga en la metafilosofía. En efecto, la ontología de la diferencia es ya ella misma una pasmosa y complejísima construcción conceptual. Cada concepto en *Différence et répétition* está constituido por dos o más nociones que desempeñan el papel de « componentes del concepto», siendo cada componente como un pequeño tesoro en cuyo interior hay un mundo oculto de conocimiento sin el cual, estoy convencido, no se pueden comprender a cabalidad los conceptos que él construye. Por esta razón no escatimaré ningún esfuerzo en analizar a profundidad cada una de las fuentes a las que Deleuze abreva para extraer de ahí las nociones con las que confeccionará sus conceptos. Los dos primeros capítulos tendrán el propósito de analizar a detalle cada componente que Deleuze extrae de las más heterogéneas fuentes del conocimiento humano, análisis que simultáneamente servirá para ir mostrando el procedimiento o técnica con la que, mediante la reubicación de las problemáticas que traen aparejadas estas nociones que él extrae, Deleuze construye sus conceptos.

En términos generales, Deleuze utiliza nociones y modelos provenientes de las matemáticas, de la física y de la biología para construir los conceptos principales de su ontología y, por extensión, de su metafilosofía. Los primeros conceptos que Deleuze confeccionará tendrán como su principal objetivo atacar precisamente las tesis que Kant había ofrecido en la *Crítica de la razón pura* en contra de la creación conceptual en filosofía. Esta desobediencia a Kant implicará el proyecto de elaborar una nueva dialéctica y nueva estética que logre dar cuenta de la génesis de los conceptos en el pensamiento, un proyecto en el que, como decía líneas arriba, estará ya implicada la creación conceptual. En el primer capítulo analizaremos a detalle la nueva dialéctica de la Idea con la que Deleuze nos propone sustituir la dialéctica kantiana y que se encuentra desarrollada en el capítulo IV de *Différence et répétition* titulado "Síntesis ideal de la diferencia". Veremos ahí que el proyecto del empirismo trascendental de Deleuze surgirá de la crítica que este hace a Kant por haberse limitado a hacer explícitas las condiciones de la experiencia *possible*, sin haber atendido a las condiciones de experiencia *real*. En otras palabras, el proyecto deleuziano responderá a una exigencia de génesis de la razón y sus conceptos, exigencia que, mediante una reformulación de la pregunta por lo trascendental, rehabilitará la pregunta por el Ser que Kant se había vedado. El constructivismo deleuziano nacerá, así, de una radical desobediencia a Kant, quien no solo había vedado a la filosofía toda vía ontológica para teorizar sobre el Ser, sino que también le había negado al pensamiento filosófico esta posibilidad de creación conceptual de la que hablamos, concediéndosela únicamente a las matemáticas. En un

gesto tal vez irónico, Deleuze comenzará a erigir su constructivismo filosófico recurriendo precisamente a las matemáticas con el objeto de reubicar ciertos modelos y problemáticas provenientes de esta disciplina en algunos de los conceptos y problemas más añejos de la filosofía. Veremos que su estrategia consistirá en extraer cierto número de nociones del cálculo diferencial y de otras áreas de la matemática para situarlas luego en su concepto de Idea, de manera que esta sea matriz y punto de partida de todo lo que *es*, pero también del *pensamiento de ese ser*. En este sentido, veremos cómo el filósofo francés acude a ciertas « interpretaciones metafísicas o pre-científicas » del cálculo diferencial representado por las olvidadas figuras de Bordas-Demoulin, Salomon Maimon y Höene Wronski, interpretaciones de donde Deleuze obtendrá los rudimentos teóricos del nuevo concepto de Idea que él acuña. Así también, dedicaré un capítulo al concepto matemático de « singularidad » y a las nociones de « estructura » y « serie » con él relacionadas. El concepto de singularidad no solo es clave para comprender la ontología de la diferencia que Deleuze elabora; como veremos en el capítulo final, esta noción es el elemento más importante del constructivismo filosófico deleuziano y, en definitiva, es la teoría de la singularidad aquello que posibilitó toda su actividad creativa en tanto que filósofo. Dedicaré enseguida un apartado a Albert Lautman, filósofo de las matemáticas de quien Deleuze toma la importante distinción entre el problema y sus soluciones, así como la importante noción de « ideas dialécticas » en tanto que *esquemas estructurales* a partir de los cuales se constituyen o encarnan las entidades de los diferentes dominios de la realidad. Enseguida abundaré en el concepto de « multiplicidad de n-dimensiones » concebido por el matemático alemán Bernhard Riemann, concepto con el que fundó las bases de la geometría diferencial. Veremos de qué manera Deleuze hace de la noción de multiplicidad un componente más para el concepto de Idea que está construyendo. El capítulo finaliza con un apartado dedicado al filósofo francés Henri Bergson, pues Deleuze tomará de él el concepto de virtual en su oposición a lo actual. El proceso de actualización de lo virtual en la filosofía de Bergson le servirá a nuestro filósofo para apuntalar el movimiento esencialmente creativo de la diferencia a partir de la Idea Virtual, un elemento también imprescindible en la caracterización de la filosofía como disciplina creadora de conceptos.

En el segundo capítulo expondré lo más importante de la estética deleuziana de las intensidades desarrollada en el capítulo V de *Différence et répétition* titulado "Síntesis asimétrica de lo sensible" y aclararé de qué manera la estética se enlaza y complementa con la dialéctica de las Ideas. El capítulo está principalmente dedicado a la exploración de los modelos físicos y biológicos que Deleuze utiliza para elaborar su estética de la intensidad. Argumentaré en el

primer apartado que la ontología de la diferencia debe ser entendida como una clara defensa de la posición materialista en filosofía. Veremos ahí, sin embargo, que el de Deleuze no será un materialismo vulgar, sino que —en consonancia con las ciencias contemporáneas— el filósofo defenderá un « materialismo intensivo ». Abrevando de las ciencias de la termodinámica y de la física cuántica, el movimiento teórico de Deleuze consistirá en llevar la noción de intensidad al plano trascendental, de manera que sea la diferencia de intensidad —y no, como quería Kant, las formas a priori de la intuición subjetiva— la razón suficiente del fenómeno, esto es, el verdadero *noúmeno* en tanto que condición de lo sensible. Argumentaré que es gracias a estas tesis que la postura de Deleuze ha de considerarse dentro de la corriente del realismo filosófico (un realismo que, como se verá en el último capítulo, habrá de concebirse paradójicamente como un « realismo pluralista y constructivista »). Ello quedará claro en los dos apartados siguientes dedicados, respectivamente, al modelo físico de Gilbert Simondon, y al modelo biológico que Deleuze extrae de Raymond Ruyer, dos modelos que le servirán al filósofo francés para elaborar a partir de ellos su propia teoría de la individuación. Con ello estaremos en condiciones para argumentar en contra de lo que he denominado la « tesis subjetivista de la Idea », tesis que considero un grave problema de interpretación y que —dada la indudable complejidad de un texto como *Différence et répétition*— puede fácilmente extenderse entre los comentaristas del filósofo francés.

El tercer y último capítulo de este trabajo de investigación lo dedico a analizar, a la luz de lo visto en los capítulos precedentes, los pormenores del constructivismo filosófico que Deleuze hace explícito en *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Argumento ahí que la elaboración de la dialéctica y la estética que encontramos en DR, además de haber tenido como propósito reescribir la dialéctica y la estética kantiana, aparece después del análisis como una suerte de reelaboración de la *Ética* de Spinoza, constituyéndose en aquello que más adelante llamará Deleuze el « plano de inmanencia ». Analizaré luego la crítica que hace Deleuze a la Imagen dogmática del pensamiento que él ataca y que pretende sustituir con una nueva imagen del pensamiento cuya divisa principal sostiene que « la verdad es únicamente lo que el pensamiento crea ». En la medida en que toda verdad creada por el pensamiento estará forzosamente a cargo —por lo menos en el caso de la filosofía— de la creación conceptual, dedicaré la siguiente sección a examinar la naturaleza del concepto filosófico a la luz de la ontología de la diferencia revisada en los capítulos anteriores. Ahora bien, esta nueva imagen del pensamiento niega frontalmente la tesis según la cual la verdad es un asunto de *adaequatio*. Para oponerse a ella, Deleuze desarrollará una filosofía (o lógica) del sentido que buscará sustituir las tesis que sobre el sentido podemos encontrar en las filosofías de Frege, Russell o Wittgenstein. Analizaré en dos apartados

el movimiento deleuziano que consistirá en emancipar la esfera del sentido de la referencia a los estados de cosas, tesis que se prolongará en la afirmación de la « producción de sentido » como la nueva tarea de la filosofía. Para realizar esta tarea, sin embargo, hace falta todavía camino por recorrer. Veremos en las secciones finales cómo concibe Deleuze la génesis del pensamiento (y del sentido) a partir de un encuentro violento de este con su Afuera, y trataré de reunir en una serie de etapas o fases la técnica deleuziana de creación conceptual. Concluyo con unas cuantas reflexiones personales y sugiero algunas críticas que se le podrían hacer al constructivismo filosófico deleuziano.

Capítulo 1: Una nueva dialéctica

1.1 Crítica al kantismo y exigencia de un principio inmanente de génesis interna

A diferencia de la *Crítica de la razón pura*, en la que Kant nos presenta una estética, una analítica y una dialéctica, en la ontología de la *différence* desplegada en *Différence et répétition* no encontraremos más que una estética de las intensidades y una dialéctica de las Ideas. Aunque es evidente que el filósofo alemán Immanuel Kant es uno de los interlocutores principales, el hecho de que la analítica este totalmente ausente —siendo que en la *Crítica* tiene tal vez el papel principal— se debe principalmente a la exigencia de Deleuze de dar cuenta de la génesis del sujeto y de sus categorías, algo que Kant nunca precisó. En la filosofía de la diferencia deleuziana tanto el sujeto como los objetos que entran en el campo de su experiencia —y el sentido mismo de esos objetos— serán el resultado de procesos genéticos, mismos que responderán a las determinaciones de una dialéctica de las Ideas y a las individuaciones intensivas que les son concomitantes. A Deleuze no le interesan, pues, las condiciones de la experiencia *posible*, sino las condiciones de la génesis de la experiencia *real* (algo que finalmente se confundirá —como tendremos oportunidad de ver— con las condiciones de *realización* o *actualización* de los objetos de la experiencia *antes de cualquier experiencia*). No habrá, por ello, ningún lugar para la constitución de objetos de experiencia a partir de la aplicación de supuestos conceptos *a priori* del entendimiento a intuiciones sensibles, constitución que apela, en última instancia, a una supuesta unidad de apercepción de un Yo en tanto que sujeto trascendental. En la ontología de Deleuze, la estética y la dialéctica no pasan por una analítica sino que se encuentran en una relación de inmediatez. Ambas expresarán dos tipos distintos de relaciones diferenciales: a la dialéctica corresponderán relaciones diferenciales en la síntesis recíproca de la Idea; a la estética corresponderán relaciones de intensidad en la síntesis asimétrica de lo sensible. Tendremos oportunidad de aclarar esto más adelante, baste por ahora con decir que la estética de las intensidades desarrollará cada uno de sus momentos en correspondencia con la dialéctica de las Ideas, dirigiendo aquella la actualización de lo que virtualmente está ya determinado en estas.⁶ En

⁶ Por esta razón no puedo de acuerdo con David Lapoujade cuando afirma que la dialéctica es la *lógica* de la materia intensa descrita en la estética (Cfr. Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, págs. 101 y ss). Más bien se diría que ambas, dialéctica y estética, son lógicas distintas, cada una con sus propios objetos de estudio, sus propios conceptos y sus específicas funciones en la génesis de lo real. En este sentido coincido más con Gonzalo Santaya, para quien "la actualización en tanto estética de las cantidades intensivas no puede reducirse a esta caracterización [de la estructura virtual en la Idea]; ella

suma, la potencia de la intensidad y su papel en las operaciones de individuación estará fundada sobre la potencialidad de la Idea, razón por la cual empiezo, como lo hace el mismo Deleuze, por la exposición de la dialéctica.

Hay en la filosofía de Deleuze no un rechazo de la dialéctica, sino *un nuevo concepto de dialéctica* que buscará distinguirse radicalmente de las concepciones de la misma que reinaron en la historia de la filosofía de Platón a Hegel. De entrada, la Idea deleuziana no referirá a lo que por sentido común entendemos por 'idea'. Es decir, tal y como lo entendía el empirismo de Hume o Locke, la Idea no será nada parecido a una representación mental de algo. El concepto de Idea en DR tiene más que ver con la Idea de Platón, misma que fue luego modificada por Kant y después por Hegel. Este concepto de Idea, a diferencia de la 'idea' de los empiristas, tiene la particularidad de que es un concepto ontológico tanto como lógico o trascendental (en el sentido kantiano) y por lo tanto también epistemológico.⁷ El de Deleuze será, pues, un intento por recuperar esta noción de Idea como concepto central de la filosofía, por lo que reformará el concepto de manera que se vuelva un principio inmanente de génesis para las determinaciones de lo real en un sentido a la vez material y genealógico. En efecto, la Idea en Deleuze será a la vez ontológica, lógica y trascendental, y estos tres aspectos de la Idea mostrarán su presencia en todo lo existente, lo experimentable y lo pensable.

Cuando asistimos al desarrollo de la dialéctica de la Idea contenida en DR nos encontramos con varias cosas interesantes. Para empezar, como decía, la Idea deleuziana retoma algunos rasgos de la Idea kantiana, en especial —y en relación al proyecto platónico fallido de hacer de la Idea una instancia trascendente— la exigencia de que la Idea sea *inmanente* y al mismo tiempo *trascendental*. Sin embargo, y a pesar del respeto que siente por el filósofo de Königsberg, gran parte del pensamiento de Deleuze se apoya en una dura crítica a la filosofía crítica kantiana, de modo que incluso se ha querido ver en DR una suerte de réplica y reelaboración de la *Crítica de la razón pura*. Recordemos que Deleuze de hecho le dedica a Kant una monografía. Con todo, no debemos ver en ella el mismo respeto que encontramos en las monografías dedicadas a Bergson, a Nietzsche o a Leibniz, sino que más bien es un respeto cargado, si no de críticas directas, sí de señalamientos que tienen la intención de desenmascarar al enemigo para poner en evidencia sus deficiencias. Al respecto dice Deleuze: "Mi libro sobre Kant

implica un proceso muy complejo, niveles y conceptos diversos extraídos de muchas disciplinas y autores que se trenzan en su desarrollo" (Gonzalo Santaya, *El cálculo trascendental. Deleuze y el cálculo diferencial*, pág. 216). Abundaré en este problema en el segundo capítulo.

⁷ Para un estudio sobre la relación entre la teoría de las Ideas en Deleuze y en Kant, Cf. Daniel W. Smith, "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas", en *Deleuze and philosophy*, pág. 43.

es muy distinto [de las otras monografías], y le tengo un gran aprecio: lo escribí como un libro acerca de un enemigo cuyo funcionamiento deseaba mostrar, cuyos engranajes quería poner al descubierto —tribunal de la Razón, uso medido de las facultades, sumisión tanto más hipócrita por cuanto nos confiere el título de legisladores".⁸ En otro texto es aún más explícito, acusando a Kant de haber elaborado una falsa crítica: "Kant est l'incarnation parfaite de la fausse critique : pour cette raison, il me fascine".⁹ En efecto, a diferencia de las interpretaciones libres que Deleuze se permite con sus predilectos, la monografía sobre Kant es lo más fiel posible a los textos originales. En este pequeño texto de 1963 están ya presentes varios de los temas a los que Deleuze volverá en DR con un acento mucho más crítico. Por ejemplo, el señalamiento de que en la filosofía kantiana "el acuerdo de las facultades entre sí define lo que se puede llamar *sentido común*"¹⁰, o el señalamiento de que en la filosofía de Kant la razón goza de una *buena naturaleza* que le permite concordar con otras facultades, tema que en DR será uno de los elementos centrales de lo que llamará la *Imagen dogmática del pensamiento* en tanto que imagen que se construye la filosofía de la representación y a la que Deleuze no cesará de dirigir sus críticas.

Lo que se presenta en *La philosophie critique de Kant* como un mero "poner en evidencia" comienza a ser verdadera crítica en *Nietzsche y la filosofía* (en adelante NF), monografía dedicada al filósofo de Röcken. Aunque Deleuze reconoce ahí el genio de Kant por haber concebido una crítica inmanente —es decir, una crítica de la razón llevada a cabo por la misma razón y no por el sentimiento, la experiencia o alguna otra instancia exterior a ella—; y aunque aplaude también que aquello que se critica tampoco es exterior a la razón —es decir, ya no se buscaban en la razón errores que provendrían de otra parte (cuerpos, sentidos, pasiones), sino que se trata de ilusiones provenientes de la misma razón como tal—, sin embargo —opina Deleuze—, Kant habría echado a perder su proyecto de crítica inmanente, siendo Nietzsche el que habría llegado para rehacer el proyecto con su *Genealogía de la moral*. "Que Kant haya echado a perder la crítica, es, por encima de todo, una idea nietzscheana".¹¹ Si bien Nietzsche coincidía con Kant en que crítica y filosofía son una misma cosa, el segundo habría traicionado esa identidad al comprometer y malgastar desde el principio su idea crítica. En un primer momento Kant parecía estar bien armado pues su proyecto de crítica no apelaba a instancias

8 Gilles Deleuze, *Conversaciones*, pág. 13.

9 Gilles Deleuze, "Sur Nietzsche et l'image de la pensée", en *L'île deserte et autres textes*, pág. 192.

10 Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, pág. 43 y 44, donde se ve bien cómo Deleuze se complace poniendo en evidencia a su enemigo con citas literales de la *Crítica de la razón pura* como la siguiente: « La filosofía más elevada, en lo referente a los fines esenciales de la naturaleza humana, no puede llevar más lejos que la dirección que se ha acordado en el sentido común ».

11 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 125.

externas como el estado o la Iglesia. Pero, a pesar de todo, Deleuze objeta el hecho de que Kant jamás aceptara que la filosofía pudiera ir "plus loin ni dans d'autres directions que le sens commun lui-même ou « la raison populaire commune »".¹² De hecho, la empresa de Kant multiplicaba los sentidos comunes, haciendo tantos como intereses naturales del pensamiento hubiera (cognoscitivo, moral, estético).

On remarque à quel point la *Critique* kantienne est finalement respectueuse : jamais la connaissance, la morale, la réflexion, la foi ne sont mises elles-mêmes en question, étant censées correspondre à des intérêts naturels de la raison, mais seulement l'usage des facultés qu'on déclare légitime ou non d'après tel ou tel de ces intérêts. Partout le modèle variable de la reconnaissance fixe le bon usage, dans un concorde des facultés déterminée par une faculté dominante sous un sens commun.¹³

Ya desde NF Deleuze señala que Kant parecía haber confundido la positividad de una crítica con un humilde reconocimiento de los derechos de lo criticado. "Nunca —dice— se ha visto una crítica total tan conciliadora, ni un crítico tan respetuoso".¹⁴ Si en la filosofía crítica kantiana se distinguían tres ideales expresados en su forma interrogativa por la preguntas ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar?, Kant establecía los límites para esas preguntas, denunciando sus malos usos y señalando aquello que usurpaba sus legítimos territorios. Pero en el centro del kantismo cada ideal permanecía *incriticable*. Es lo que Kant llamaba un "hecho": el hecho de la moral, el hecho del conocimiento, etc. Así, Deleuze sostiene que "la crítica de Kant no tiene otro objeto que el de justificar, empieza por creer en lo que critica [...] Es una crítica de juez de paz. Criticamos a los pretendientes, condenamos las usurpaciones de dominios, pero los propios dominios nos parecen sagrados".¹⁵ En DR Deleuze afina la crítica a Kant, al que tiene por un adalid de la filosofía del reconocimiento. Y es que cuando lo que se reconoce es un objeto —dice— ¡también se reconocen los valores sobre ese objeto! No solo se trataría del reconocimiento de los objetos que nos son dados a la experiencia, sino que el reconocimiento encontraría su finalidad práctica en los « valores establecidos », mostrando, por ende, una inquietante complacencia con el *status quo*. "Comme dit Nietzsche, la Vérité paraît bien être « une créature

12 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 178.

13 *Ibid.*, pág. 179.

14 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 127. "[Kant] [h]a concebido la crítica como una fuerza que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad, pero no por encima del propio conocimiento, no por encima de la propia verdad. Como una fuerza que debía llevar por encima de las demás pretensiones a la moralidad, pero no por encima de la propia moral".

15 *Ibid.*, pág. 128.

bonasse et aimant ses aises, qui donne sans cesse à tous les pouvoirs établis l'assurance qu'elle ne causera jamais à personne le moindre embarras, car elle n'est, après tout, que la *science pure* »".¹⁶ Pero ¿qué es una filosofía que no perjudica a nadie, ni al que piensa ni a los otros? —se pregunta Deleuze. La filosofía del reconocimiento, bajo el auspicio de esos « obreros de la filosofía » en los que Nietzsche incluye a Kant, celebra uniones monstruosas con los valores establecidos del estado o de la Iglesia, valores que se han hecho pasar de manera harto sutil « bajo la forma de un eterno objeto cualquiera, eternamente bendito ». Por ello Nietzsche distinguía y oponía la creación de valores nuevos al reconocimiento de los valores establecidos. Así también, para Deleuze, el pensamiento debe estar cargado siempre de una mala voluntad contra lo establecido, contra lo dado, contra su supuesto « innatismo », y siempre a favor de la creación de nuevos valores, de nuevos conceptos; a favor, pues, de la *diferencia*, misma que jamás es (ni puede ser) *re*-conocida, pues habla a favor de una tierra aún por venir. "Car le propre du nouveau, c'est-à-dire la différence, est de solliciter dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la récongnition, ni aujourd'hui ni demain, des puissances d'un tout autre modèle, dans une *terra incognita* jamais reconnue ni reconnaissable".¹⁷ esta mala voluntad para con lo establecido, esta voluntad de transmutar los valores en curso y de crear otros nuevos es la verdadera tarea del filósofo, razón por la cual, para Nietzsche, el filósofo es esencialmente alguien que manda y legisla. "El *filósofo-legislador*, en Nietzsche, aparece como el filósofo del futuro; legislación significa creación de valores. « Los verdaderos filósofos son los que mandan y legislan »".¹⁸ Lo que quiere decir Nietzsche con esto es que el filósofo en tanto que filósofo *no es* un sabio, pues deja de obedecer a todo lo que la filosofía de la representación llama *saber*. De esta manera, el filósofo reemplaza la antigua sabiduría por el mando, hace añicos los antiguos valores y crea valores nuevos, siendo toda su ciencia, en este sentido, legisladora. "« Para él —decía Nietzsche citado por Deleuze—, conocimiento es creación, su obra consiste en legislar, su voluntad de verdad es voluntad de poder »".¹⁹ En una palabra: *jubere* (del latín decretar, ordenar, comandar) en lugar de *parere* (parecer, asemejarse). Kant —sostiene Deleuze— parecía haber llegado a legislar la modernidad, a ser el filósofo legislador, pero si Nietzsche arrincona a Kant entre los « obreros de la filosofía » —esto es, entre aquellos que se limitan a hacer el inventario de los valores en curso, a validarlos y justificarlos— es porque con él nos volvemos legisladores, sí, pero siempre y cuando observemos el supuesto "buen uso" de cada una de nuestras facultades. ¿Y a quién

16 *Différence et répétition*, pág. 177.

17 *Ibid.*

18 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 130.

19 *Ibid.*, pág. 131.

obedecemos realmente bajo cada facultad y qué fuerzas están detrás de ellas? La respuesta de Nietzsche es contundente: a los valores en curso, protegidos bajo el auspicio y sanción del entendimiento y la razón. Son estas las instancias que en último término nos hacen seguir obedeciendo cuando ya no queríamos obedecer a nadie. "Cuando dejamos de obedecer a Dios, al estado, a nuestros padres, aparece la razón que nos persuade a continuar siendo dóciles, porque nos dice: quien manda eres tú. La razón representa nuestras esclavitudes y nuestras sumisiones, como superioridades que hacen de nosotros seres razonables".²⁰ Así, extrañamente, el legislador de la crítica kantiana no hace sino interiorizar los valores en curso. "El buen uso de las facultades en Kant coincide extrañamente con estos valores establecidos: el verdadero conocimiento, la auténtica moral, la verdadera religión...²¹". Esta crítica al kantismo en tanto que fallida filosofía que legista llegará hasta *Mille plateaux* (en adelante, MP) cuando, en la meseta titulada "Sobre algunos regímenes de signos", Deleuze y Guattari presenten el régimen de subjetivación (o sujeción) como una de las más perniciosas formas con las que se "normaliza" a los individuos. El régimen de subjetivación que estos dos filósofos describen y al que dirigen sus críticas puede ir desde la normalización que se le impone a los individuos mediante diversas formas de "educación" —haciendo que los individuos pasen de un punto de subjetivación a otro, "cada vez más elevado, cada vez más noble, cada vez más conforme a un supuesto ideal"—, hasta aquel punto en el que, *aparentemente*, es el propio sujeto la *causa* de sus enunciados, cuando, por el contrario, es la realidad dominante la que funciona internamente pues hay una especie de plegamiento de la realidad mental sobre la realidad dominante. Deleuze y Guattari se refieren, en pocas palabras, al Cogito kantiano de la *Crítica de la razón práctica*, que, prestando obediencia a una supuesta "unidad" de la razón, se vuelve en realidad esclavo de la realidad dominante y los valores en curso que ahora funcionan internamente, immanentes a su propia "razón". Afirman los autores en MP:

C'est le paradoxe du législateur-sujet, qui remplace le despote signifiant : plus tu obéis aux énoncés de la réalité dominante, plus tu commandes come sujet d'énonciation dans la réalité mentale, car finalement tu n'obéis qu'à toi-même, c'est à toi que tu obeis ! C'est quand même toi que commandes, en tant qu'être raisonnable... On a inventé une nouvelle forme d'esclavage, être esclave de soi-même, ou la pure « raison », le Cogito.²²

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, pág. 132.

22 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux*, pág. 162.

Así pues, contra Kant, antes que necesitar una filosofía que explique y justifique la experiencia (justificando con ello todos los valores en curso), se vuelve imperioso concebir una filosofía como disciplina creativa que *produzca* y *configure* la experiencia. Es, pues, esta crítica a Kant la *pars destruens* con la que inicia el constructivismo filosófico deleuziano de DR y que se hará explícito en QPh.

¿En qué falla la filosofía trascendental kantiana? Como tendremos ocasión de ver en el siguiente apartado, el problema para Deleuze es que Kant no atiende el punto de vista de la génesis, sino que se limita al del condicionamiento: "Kant [...] s'en tient au point de vue du conditionnement sans atteindre à celui de la genèse".²³ este es el meollo del asunto: la necesidad inaplazable de asistir a los procesos genéticos que determinan lo real y la experiencia que tenemos sobre ello. Como bien observa Gonzalo Santaya, Deleuze ve en la subordinación de nuestras representaciones empíricas a representaciones *a priori* justo aquello que traiciona el descubrimiento trascendental kantiano, pues ello lo condena a legitimar *una* imagen de la experiencia que define la "experiencia posible", rechazando así la posibilidad de plantear, como quiere Deleuze, una multiplicidad de "experiencias posibles" que puedan ser incluso incompatibles entre sí.²⁴ Deleuze buscará, pues, principios internos de génesis que determinen la experiencia *real*, esto es, principios inmanentes para todo aquello que en definitiva pueda ser sentido, experimentado, pensado o vivido. Esto incluye al sujeto mismo, su entendimiento y sus categorías y conceptos, pues, como veremos más adelante, nuestra subjetividad, junto con sus propios productos, discursos e ideas, serán todos producto de los mismos procesos genéticos. En definitiva, como dice Deleuze, Kant no realiza su proyecto de crítica inmanente pues

Les principes transcendants sont des principes de conditionnement, non pas de genèse interne.

Nous demandons une genèse de la raison elle-même, et aussi une genèse de l'entendement et de ses catégories [...] Avec la volonté de puissance et la méthode qui en découle, Nietzsche dispose du principe d'une genèse interne [...]²⁵

Y si en NF Deleuze afirmaba que Nietzsche había querido rehacer la *Crítica de la razón pura* de Kant con *La genealogía de la moral*, podemos afirmar que los capítulos IV y V de DR extienden este proyecto nietzscheano, pues es ahí donde Deleuze dará su propia versión de una dialéctica y de una estética que, sin pasar por la analítica, presenten los principios genéticos inmanentes de

23 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 221.

24 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, pág. 34.

25 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, pág. 104.

toda realidad y abran para el pensamiento y el lenguaje su inaplazable cota de libertad.

Así pues, el proyecto deleuziano nace de una radical desobediencia, de una mala voluntad que desconfía del "sentido común" y de los supuestos "hechos" de la moral y del conocimiento; que no reconoce ni los valores en curso ni las verdades establecidas, valores y verdades que nos sujetan, nos normalizan y nos constriñen. En ese sentido, la labor del filósofo para Deleuze no puede ser la de esos « obreros de la filosofía » que se han encargado siempre de inventariar y de justificar el orden establecido, sino que su horizonte último debe ser siempre la libertad. Es en ese sentido que la filosofía de Deleuze se erige y constituye desde sus primeros cimientos como una filosofía de la desobediencia, pero también como una filosofía de la liberación, siempre que se entienda que la libertad es siempre una desobediencia *creativa*. En efecto, no basta con desobedecer los valores en curso y las supuestas "verdades" del sentido común, pues, ¿qué poner en el vacío que deja aquello que deja de obedecerse? ¿Qué ocupará el lugar de los valores y las verdades abandonados? Sabemos la respuesta: *jubere*, es decir, decretar, ordenar, comandar. De manera que, en lo que al filósofo respecta, su tarea suprema será la del decreto, la del mandato en la realización de una obra que legisle, mediante la creación de conceptos filosóficos, los cimientos de una *terra incognita* aún no reconocible. Es en este sentido —y el creciente número de estudios sobre el tema lo demuestra— que Deleuze fue en gran medida un discípulo (aunque sin duda bastante díscolo) de Marx, pues es como si desde los orígenes de su filosofar Deleuze tuviera siempre en mente aquella célebre frase de Marx según la cual los filósofos no habrían hecho más que interpretar el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo. Y es que, como veremos en otra parte, la filosofía de Deleuze, como la de Marx, se entenderá a sí misma como una « guía para la acción » o, mejor aún, como una « guía para la creación ».

En fin, la desobediencia que inicia el proyecto deleuziano va de la mano con aquel "arte de la desconfianza" del que hablara Nietzsche en sus obras póstumas y que Deleuze cita en la introducción de QPh:

Los filósofos —escribió Nietzsche— ya no deben contentarse con aceptar los conceptos que se les dan, para limitarse a limpiarlos y darles brillo, sino que tiene que comenzar por fabricarlos, crearlos, plantearlos y persuadir a los hombres de que recurran a ellos. Hasta al presente, en resumidas cuentas, cada cual confiaba en sus conceptos como en una dote milagrosa procedente de algún mundo igualmente milagroso.²⁶

26 Friedrich Nietzsche, Posthumes 1184-1885, *Oeuvres philosophiques*, XI, Gallimard, págs. 215-216 (sur "l'art de la méfiance"), citado por Deleuze y Guattari en *Que'est-ce que la philisophie?*, pág. 11 (la traducción es mía).

Pues bien —completan Deleuze y Guattari—, habría que sustituir la confianza por la desconfianza, y de lo que más tendría que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo. El primer paso es, pues, la desconfianza que se viste luego de desobediencia. ¿Y qué tendría que ser aquello que en primer término habrá que desobedecer? La respuesta en DR es: la prohibición de crear. En otras palabras, si la labor del filósofo ha de ser la de crear conceptos, su desobediencia tendrá que ir dirigida en principio a aquella prohibición que niega a la filosofía un método constructivista. Por ello la primera desobediencia será la de desobedecer al kantismo, pues Kant fue el primero en prohibir explícitamente la creación de conceptos en filosofía, esto es, el primero en negarle a la filosofía el método constructivista.

1.2 Desobedecer a Kant. Rehabilitación de la ontología mediante el descenso a lo trascendental

Es al inicio de QPh donde Deleuze y Guattari nos brindan la definición de la filosofía que les parece decisiva: conocimiento por conceptos. "On peut considérer comme décisive [...] cette définition de la philosophie: connaissance par purs concepts". Ahora bien, lo que dicen en seguida es de la mayor relevancia: "Mais il n'y a pas lieu d'opposer la connaissance par concepts, et par construction de concepts dans l'expérience possible ou l'intuition".²⁷ ¿A qué se refieren Deleuze y Guattari con esta supuesta oposición entre el mero conocimiento por conceptos y la *construcción* de conceptos en la experiencia o la intuición? Pues bien, aunque afirmen en seguida que siguen aquí el veredicto nietzscheano según el cual nada se puede conocer mediante conceptos a menos que antes se los haya creado, creo que fue Alberto Toscano el primero en ver que, en realidad, dicha declaración va dirigida contra el apartado de la *Crítica de la razón pura* titulado "Disciplina de la razón pura en su uso dogmático", que forma parte de la "Doctrina trascendental del método".²⁸ En efecto, dicho texto —que es, por otra parte, un excelente ejemplo de la función prohibitiva del discurso filosófico crítico kantiano— está referido principalmente al diferente papel que juega el concepto en las matemáticas y en la filosofía.

Para Kant, "[l]as matemáticas ofrecen el más brillante ejemplo de una razón que consigue

27 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est que la philosophie?* pág. 12.

28 Alberto Toscano, "Philosophy and the experience of construction", en Judith Norman and Alistar Welchman (Eds.), *The New Schelling*, 106-127.

ampliarse por sí misma, sin ayuda de la experiencia".²⁹ Por ello el gran éxito de su método — sostiene— es el causante de hacerle creer a la razón —específicamente, en el ámbito de la filosofía— que también triunfará con él fuera del ámbito de las magnitudes. Pero Kant advierte que, si se utilizase en filosofía el mismo método que se utiliza en matemáticas para obtener certezas apodícticas, se obtendrían resultados que no podrían ser sino *dogmáticos*. Y la razón estriba en que, aunque la filosofía no es otra cosa que conocimiento por conceptos, solo al conocimiento matemático le estaría permitido *construir* sus propios conceptos, pues solo ella puede presentar, sin recurrir a la experiencia, la intuición *a priori* que le corresponde a los mismos. Esto sucede, por ejemplo, cuando nos representamos un triángulo en nuestra imaginación (esto es, en la intuición pura) o lo dibujamos en el papel (es decir, en la intuición empírica). En ambos casos esta construcción es —dice Kant— completamente *a priori*, pues en ningún caso tomamos el modelo de la experiencia, y, sin embargo, la figura trazada sirve para expresar el concepto universal de triángulo junto con todas sus determinaciones. De esta manera, construir la figura en la intuición (pura o empírica) es construir *su* concepto. Esto se puede decir tanto de la geometría, que construye magnitudes, como del álgebra, que considera la mera cantidad (*quantitas*), prescindiendo totalmente de la naturaleza del objeto. El conocimiento *filosófico* es —sostiene Kant— un *conocimiento racional derivado de conceptos*; el conocimiento matemático es un *conocimiento obtenido por construcción* de los conceptos. Construir un concepto significa presentar la intuición *a priori* que le corresponde. Para construir un concepto hace falta, pues, una intuición *no empírica* que, consiguientemente, es, en cuanto intuición, un objeto *singular*, a pesar de lo cual, en cuanto construcción de un concepto (representación universal), tiene que expresar en su representación una validez universal en relación a todas las posibles intuiciones pertenecientes al mismo concepto.³⁰ De esta manera, las matemáticas consideran lo universal en lo particular, por ejemplo, un triángulo representado *a priori* en la mente o en el papel nos *da* el concepto de triángulo en su universalidad. Pero la filosofía solo puede considerar lo particular en lo universal, no pudiendo obtener la intuición que corresponde al concepto más que partiendo de la experiencia. En otras palabras, si posee lo universal de un concepto trascendental (por ejemplo, una realidad, una sustancia, una fuerza, etc.), "tal concepto no indica una intuición, ni empírica ni pura, sino simplemente la síntesis de las intuiciones empíricas (que, consiguientemente, no pueden darse *a priori*)³¹". Esto se debe a que las "condiciones de la experiencia posible" son condiciones *formales*, lo que significa que si

29 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A 713, B 741.

30 *Ibíd.*

31 *Ibíd.*, A 722, B 750.

bien la forma determina perfecta y universalmente el contenido de la experiencia posible, *no puede sin embargo generar o producir ese mismo contenido, sino solo acogerlo, "recibirlo"*.³²

En fin, es por esta razón que Kant concluye que "[e]n la filosofía no hay que imitar a las matemáticas",³³ advertencia que, sin embargo —lamenta— la filosofía en ocasiones pasa por alto. En tanto lo haga —sostiene el filósofo de Königsberg— sigue dejándose engañar por esperanzas antes de abandonar por completo su empeño de sobrepasar los límites de la experiencia y llegar a los atractivos dominios de lo intelectual. "De todo lo dicho se sigue que no concuerda con la naturaleza de la filosofía, especialmente en la esfera de la razón pura, el adoptar una postura dogmática y cubrirse con los títulos e insignias de las matemáticas, a cuya orden no pertenece, aunque posea todas las razones para esperar una fraternal unión con ellas".³⁴ Así pues, aquello que Kant llama *producción originaria del concepto* es, según él, el procedimiento propio de la matemática, mismo que una y otra vez niega a la filosofía.

Pues bien, es precisamente esto lo que impugna Deleuze en QPh cuando declara que no se conoce nada por conceptos si antes no se los crea: "vous ne connaissez rien par concepts si vous ne les avez pas créés, c'est-à dire constitués dans une intuition qui leur est propre [...] le concept n'est pas donné, il est créé, à créer ; il n'est pas formé, il se pose lui-même en lui-même, autoposition".³⁵ Ahora bien, hay que mencionar que el "espíritu" de esta desobediencia ante la prohibición del kantismo viene de mucho antes. Ya en *Empirisme et subjectivité*, su monografía dedicada a David Hume, Deleuze subrayaba la doble dimensión de la subjetividad humana: con el hábito el sujeto asocia, infiere y cree (en ideas generales, sustancias, relaciones, etc.), pero, por lo mismo, inventa o crea con su imaginación un artificio que se vuelve consustancial a su naturaleza epistémica, a sus sistemas, a su cosmología entera. En definitiva, su espíritu delira:

Hume a reconnu ces deux dimensions, les présentant comme les caractères fondamentaux de la nature humaine : l'inférence et l'invention, la croyance et l'artifice [...] Bref, croire et inventer, voilà ce que fait le sujet comme sujet.

Aux termes de la philosophie, l'esprit n'est plus qu'un délire, et une démence. Il n'y a de système achevé, de synthèse et de cosmologie qu'imaginaires.³⁶

32 José Luis Pardo, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, pág. 87.

33 *Ibid.*, A 731, B 759.

34 *Ibid.*, A 726, B754; A 735, B 763.

35 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, págs. 12, 16.

36 Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, págs. 86, 91.

Ya más apegado al problema kantiano que nos ocupa, en *Spinoza y el problema de la expresión* Deleuze se muestra partidario del "método genético" en filosofía —mismo que Spinoza habría llevado a su máxima expresión—, apreciando en particular el carácter *genético* de las definiciones spinozistas (esto es, su capacidad para generar sus conceptos).³⁷ "Tel est —comenta Deleuze en esa obra temprana— le sens des premières propositions de *l'Ethique*: non pas hypothétique, mais génétique".³⁸ En efecto, en la *Ética* de Spinoza asistimos a una Sustancia cuya naturaleza esencial es *expresarse* en un desarrollo productivo continuo e infinito. La razón suficiente de su producción lógica y genética esta, pues, en su naturaleza expresiva:

Pourquoi Dieu produit-il? Le problème d'une raison suffisante de la production ne disparaît pas dans le spinozisme ; au contraire il gagne en urgence. Car la nature de Dieu est expressive en elle-même, comme nature naturante. Cette expression est tellement naturelle ou essentielle à Dieu qu'elle ne se contente pas de refléter un Dieu tout fait, mais forme une espèce de développement du divin, une constitution logique et génétique de la substance divine.³⁹

Es por ello que se puede decir que las matemáticas en la *Ética* de Spinoza —esto es, su "demostración geométrica"— detentan exclusivamente el rol de un tal proceso genético. Si su método es genético y constructivo, esto se debe a que las ideas que derivan de la idea de Dios o la Sustancia son ideas de seres reales, por lo que su producción es al mismo tiempo —dice Deleuze— la deducción de lo real. Como veremos en un apartado posterior, la ontología de la diferencia deleuziana es deudora del spinozismo en la medida en que el constructivismo filosófico que de ella se deriva dependerá en gran medida del carácter productivo y genético de la *différence*, una noción ontológica cuyo símbolo será precisamente el símbolo matemático *dx* que Deleuze toma del cálculo diferencial (y veremos en su momento en qué se distingue el uso que Deleuze hace de la matemática de aquel que le dio Spinoza).

En fin, para regresar al tema que aquí nos ocupa, el texto kantiano que acabamos de revisar está escrito precisamente para denunciar el racionalismo dogmático que, tal y como se lleva a cabo en la *Ética* de Spinoza, es partidario del método geométrico (y por lo tanto genético y constructivo) en filosofía. Hay que decir que, pese a todos los esfuerzos que se tomó Kant para prohibir esta vía en filosofía, esta suerte de "instrucción negativa" no fue muy bien recibida por los postkantianos. Como comenta Alberto Toscano, para los sucesores de Kant —de Fichte a

37 José Luis Pardo, *Op.cit.*, págs. 81 y ss.

38 Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de la expression*, pág. 68.

39 *Ibid.*, pág. 87.

Hegel, pasando por Schelling y Maimon— representó algo así como un instructivo manual para la insurrección teórica, pues todos sin excepción devolvieron a la filosofía, de una u otra forma, su carácter constructivo.⁴⁰ El ritmo de esta insurrección, como se puede ver, puntea hasta hoy nuestra modernidad filosófica. Como veíamos líneas arriba, Nietzsche, fue también uno de los filósofos que criticaba que la *Crítica* kantiana solo presentaba principios de condicionamiento sin atender al momento de la génesis. Su método fue, como se sabe, la genealogía, misma que se desprende de su concepto capital: la voluntad de poder. La genealogía fue, pues —como comenta José Luis Pardo—, la manera propiamente nietzscheana de acometer esa "génesis" que transgrede la prohibición disciplinaria de Kant cuyos principios, por otro lado, eran meramente de condicionamiento y no de génesis de la experiencia real:

Les principes transcendants sont des principes de conditionnement, non pas de genèse interne. Nous demandons une genèse de la raison elle-même, et aussi une genèse de l'entendement et de ses catégories [...] Avec la volonté de puissance et la méthode qui en découle, Nietzsche dispose du principe d'une genèse interne [...] Reste que les principes chez Nietzsche ne sont jamais des principes transcendants ; ceux-ci sont précisément remplacés par la généalogie.⁴¹

Así pues, la genealogía se distingue del método trascendental kantiano en que los condicionamientos a los que Nietzsche apela no son ni puros ni ideales, sino físicos y empíricos (históricos, religiosos, biológicos, etc.). Y no solo eso, sino que estos nuevos condicionamientos son *algo que nos fuerza a pensar de determinada forma*, es decir, son condicionamientos de nuestra experiencia *real* y no solo posible. Es esta pregunta, pues —esto es, la de por qué cuando nuestra experiencia *se da*, lo hace precisamente en la *forma* de las condiciones de posibilidad que residen en el nivel trascendental—, la que Kant nunca se planteó. Y es en este sentido que Deleuze se siente solidario tanto de Nietzsche como de los autores postkantianos a quienes denomina "constructivistas", esto es, aquellos que criticaban el kantismo por haber abandonado el problema de la génesis.⁴²

Ahora bien, si la defensa del método constructivista en filosofía implica ya una seria desobediencia a la prohibición kantiana que acabamos de revisar, la manera de defender este método será, en DR, una desobediencia todavía más osada y grávida de consecuencias. En efecto, la defensa del constructivismo filosófico en la obra de Deleuze implicará un *ascenso del Ser*,

40 Alberto Toscano, *Op.cit.*, pág. 111.

41 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, pág. 104.

42 José Luis Pardo, *Op.cit.*, pág. 88

precisamente ese ascenso que Kant le negaba a la filosofía al sostener que la dirección crítica y trascendental que ella tomaba acababa estableciendo un muro en contra de toda ontología que confinaba al Ser al ámbito de lo incognoscible.⁴³ Así, mientras que Kant cancela esta vía ontológica, la búsqueda de los verdaderos principios trascendentales en DR irán de la mano con un acceso de lo ontológico que mostrará al Ser en tanto que *différence*, esto es, en tanto que ámbito trascendental que estará poblado, del lado de la dialéctica, de estructuras ideales y problemáticas constituidas por elementos y relaciones diferenciales y por singularidades, y por el de la estética, por diferencias de intensidad y procesos de individuación, elementos todos ellos que, en su conjunto, constituirán los principios genéticos de todo lo real.

Como veremos en lo que sigue, la estrategia de Deleuze en la dialéctica será la de retomar no la noción de "concepto" ni la de "categoría del entendimiento" de Kant, sino la de Idea. Será la Idea la que, mediante una rehabilitación que recurrirá a nociones provenientes del cálculo diferencial, se convertirá en un principio inmanente de producción o génesis de las determinaciones de lo real. Esto implicará devolverle a la Idea la capacidad de determinarse a sí misma y desde sí misma, dirigiendo posteriormente su actualización mediante procesos de individuación intensiva que serán el objeto de estudio de la estética. El objetivo final será el de defender un constructivismo en filosofía que no parta del racionalismo (como en Spinoza) ni del idealismo (como con los postkantianos), sino de un empirismo modificado que se definirá como un *empirismo trascendental*. Ahora bien, que en DR nos encontremos con una filosofía que se quiere trascendental significará que nos las habremos —como ya lo era con Kant— con un análisis de las condiciones de la experiencia. Con todo, los principios trascendentales que propondrá Deleuze ya no serán ni puros ni subjetivos, sino —más en el tono genealógico de Nietzsche— físicos y empíricos, es decir, serán principios que no den cuenta solamente de una experiencia posible sino que definirán las condiciones de toda experiencia real. En términos muy generales, la estrategia de Deleuze consistirá en llevar al plano trascendental algunas nociones que, tomados en su propio dominio, no poseían ese papel. En la dialéctica de la Idea tal noción serán principalmente las de *diferencial* (dx) y la de singularidad, tomadas de un área específica de las matemáticas: el cálculo diferencial. En la estética, que revisaremos en nuestro segundo capítulo, tales nociones serán la de intensidad —tomada esta vez de un campo de las ciencias físicas, la termodinámica— y la de individuación —una noción que Deleuze toma de la teoría de la individuación de Gilbert Simondon y de la embriología de Raymond Ruyer.

43 Cfr. Véronique Bergen, "Bergen, Véronique - Deleuze and the Question of Ontology", en Constantine V. Boundas (Ed.), *The Intensive Reduction*, págs. 7-8.

1.3 Dialéctica de las Ideas. El desarrollo de una filosofía diferencial

El capítulo IV de DR titulado "Síntesis ideal de la diferencia" continúa y concluye lo dicho en el primer capítulo en el que Deleuze expone, en una deconstrucción de la historia de la filosofía de la diferencia que va de Platón a Hegel, las distintas maneras en las que se subordinó el concepto de diferencia a los postulados de la representación cuyo principio es la identidad. El problema que se le presenta a Deleuze en este capítulo IV es, pues, el de pensar un concepto de diferencia que no este subordinado al concepto de identidad, es decir, el de encontrar un concepto de diferencia *en sí* que, por lo tanto, sea independiente y ontológicamente primero al de identidad y sus nociones concomitantes (analogía, oposición, semejanza, contradicción, negación). Pues bien, las nociones que se necesitarían para pensar un concepto de diferencia tal vendrán del lado de un área de las matemáticas que encontró su método sistemático de resolución de la mano de Newton y Leibniz en el siglo XVII: el cálculo diferencial. Ahora bien, en ese intento por provocar el ascenso del Ser que desacata la prohibición de la *Crítica de la razón pura*, Deleuze se basará en cierta interpretación metafísica del cálculo diferencial cuyos máximos exponentes fueron Salomon Maimon, Bordas-Demoulin, Hoëne Wronsky y, por supuesto, Gottfried Wilhelm Leibniz. Así, si de Platón a Hegel se había tomado a la lógica y al juicio (cuyo principio es la identidad) como modelo para pensar la existencia, Deleuze en cambio recurrirá a esta « historia bárbara » del cálculo diferencial, pues es ahí donde él encontrará un simbolismo capaz de pensar una diferencia que no está sometida al concepto de identidad, diferencia que en último término dará nombre al Ser. En breve, el símbolo del diferencial dx será para Deleuze el símbolo ontológico y gnoseológico de la *différence*, es decir, el símbolo para el Ser: "Nous opposons — sostiene Deleuze— dx à non-A, comme le symbole de la différence (*Differenzphilosophie*) à celui de la contradiction — comme la différence en elle-même à la négativité"⁴⁴. Y con respecto al símbolo dx —afirma—, "[...] c'est un tort aussi de lui refuser toute valeur ontologique ou gnoseologique [...]".⁴⁵ esta afirmación hace a Deleuze un heredero contemporáneo de estos filósofos que encontraron en el cálculo la simbólica para la exploración de la existencia que, como veremos, tomó la forma de una exploración de la metafísica del cálculo. Según Deleuze, a

44 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 221.

45 *Ibid.*

partir del diferencial dx , la relación diferencial dx/dy nos habría brindado por primera vez la oportunidad de pensar una relación no solo exterior a sus términos, sino constitutiva de los mismos. Llevada al nivel trascendental, el símbolo del diferencial se volverá constitutiva de la identidad y previa, por ello mismo, a toda filosofía que tenga a la representación conceptual por principio y al reconocimiento de objetos por elemento. Se trata, entonces, para Deleuze de encontrar un principio inmanente de producción de las determinaciones de lo real y para ello recurrirá, al principio del capítulo, al concepto de Idea, concepto de larga tradición filosófica que el pensador francés buscará reformar y rehabilitar para recuperarlo como noción central de la filosofía.

El capítulo en cuestión comienza, pues, con una ponderación del concepto de Idea de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Deleuze empezará por encomiar aquellos aspectos de la Idea kantiana que para su propio proyecto son necesarios y señalará posteriormente sus insuficiencias (mismas que quedarán englobadas en la crítica que hace a Kant en el sentido de haberse quedado en el punto de vista del condicionamiento sin haber atendido al de la génesis). Enseguida, con el objetivo de paliar estas insuficiencias, Deleuze recurrirá a las interpretaciones metafísicas de esta « historia bárbara » del cálculo diferencial de la que hablábamos, mismas que le darán a Deleuze elementos para construir la noción de Idea que él demanda, esto es, una Idea que sea a la vez lógica, ontológica y trascendental, sin por ello dejar de ser inmanente. En lo que sigue, explicaré las virtudes y deficiencias que Deleuze encuentra en la Idea kantiana y expondré de qué modo se sumerge en el complicado mundo de las matemáticas y de esa *otra* historia del cálculo diferencial para dotar al concepto de Idea de un carácter estructural, plural, diferencial, pero sobre todo genético, rasgos que en Kant no posee.

1.4 La relación de Deleuze con las matemáticas: desterritorialización y reterritorialización de nociones.

La presencia de las matemáticas en la historia de la filosofía es incuestionable. De Pitágoras a Badiou, las matemáticas han contribuido a estructurar sistemas filosóficos de la más variada naturaleza. Para mencionar solo algunos ejemplos destacados: el valor propedéutico que tiene las matemáticas en la filosofía de Platón; o la extrapolación que hace Descartes del método geométrico a la filosofía moderna; el mismo procedimiento *more geometrico* de Spinoza; o el

papel que tienen, con los *Principia mathematica* de Russell y Whitehead, en la fundación de la filosofía analítica y el positivismo lógico; o, finalmente, el uso que hizo recientemente Badiou de la teoría de conjuntos para la construcción de su ontología del acontecimiento. En fin, en esta larga tradición de contactos entre la filosofía y las matemáticas, Deleuze no será la excepción, dejando en claro que el uso deleuziano de las matemáticas será profundamente original y no se alinearán con ninguna de estas corrientes.⁴⁶ De hecho, en su proyecto de elaborar una filosofía de la diferencia Deleuze utilizará diversos recursos matemáticos de una manera bastante creativa sin por ello dejar de ser coherente y riguroso en sus procedimientos. No hay, con todo, ninguna intención por parte de nuestro filósofo de hacer filosofía de las matemáticas, ni de hacer —como hizo Descartes o Spinoza— una extrapolación metodológica de una a otra. Tampoco se podría decir que Deleuze identifica a las matemáticas del cálculo con la ontología, aunque sin duda esto sería lo más aproximado.

Dos de los estudios más importantes sobre la relación que Deleuze entabla con las matemáticas son *Deleuze and the History of Mathematics*, de Simon Duffy, y *El cálculo trascendental. Deleuze y el cálculo diferencial*, de Gonzalo Santaya, aunque la cantidad de estudios relacionados con el tema y que analizan aspectos específicos del uso que hace Deleuze de las matemáticas aumenta año con año. Según Santaya, hay un devenir histórico-conceptual de la matemática que "manifiesta un potencial productivo que la excede y que encuentra su lugar en la ontología, encerrando aquélla un valor propedéutico para el estudio de esta".⁴⁷ Así, las matemáticas no son *el* lenguaje universal al que todas las cosas del mundo podrían ser en última instancia reducidas, sino solo *un* lenguaje en un mundo poblado de una pluralidad de lenguajes coexistiendo unos con otros. Para Santaya, el cálculo será utilizado por Deleuze para extraer de él elementos necesarios para la reconstrucción del concepto de Idea que él busca, pero esta no se fundaría ni se agotaría propiamente en el cálculo.⁴⁸ Esto, a mi parecer, es correcto (aunque Santaya se contradiga con otras declaraciones suyas, como veremos luego), pues coincide con la posterior caracterización de la filosofía por parte de Deleuze como creación de conceptos. Tal y como lo explicarán luego en QPh, todo concepto es una multiplicidad definida por la cifra de sus componentes, mismos que pueden ser a su vez tomados como conceptos. El concepto vuelve a sus componentes inseparables dentro de él, siendo, así, el punto de coincidencia, de condensación o de acumulación de sus propios componentes.⁴⁹ De esta manera, ya desde DR Deleuze no habría

46 Cfr. Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, pág. 35.

47 *Ibid.*, pág. 30.

48 *Ibid.*, pág. 222.

49 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, págs. 21 y ss.

hecho otra cosa que tomar en préstamo nociones de otras disciplinas distintas a la filosofía (en este caso, las matemáticas) para reelaborar o construir con estos nuevos componentes conceptos inusitados y originales. Seguirá haciendo lo mismo después, junto a Guattari, cuando con nociones tomadas de disciplinas como la geología, la botánica, la pintura o la cosmología, forme conceptos como los de 'estratos', 'rizoma', 'lienzo blanco' o 'agujero negro', para mencionar solo unos cuantos. En el caso que nos ocupa, Deleuze está reelaborando el concepto de Idea y es para ello que recurre al cálculo diferencial, tomando para ello nociones como las de 'singularidad', 'diferencial' o 'serie'. Se trata, en fin, de lo que en *Dialogues* Deleuze llama el procedimiento de *pick-up* (una expresión de la que echó mano su esposa Fanny Deleuze para nombrar la técnica que utilizaba su esposo). Mediante este procedimiento, el concepto en tanto que multiplicidad irá creciendo en dimensiones con cada "robo" que se hace a otros dominios hasta que el concepto encuentra su cierre o su saturación, es decir, ese momento en el que ya no es posible quitar o añadir un componente al concepto sin que este cambie de naturaleza. Se trata, en esencia, de desterritorializar ideas o nociones de un territorio teórico para reterritorializarlas nuevamente en una multiplicidad conceptual diferente de modo que la noción obtenga así un nuevo camino en su evolución. Es, pues, una auténtica *síntesis de lo disyunto* en donde cada relación es exterior a sus términos y tiene por ello un estatuto propio, pues en la nueva conexión que se establece aparece algo que no estaba en ninguno de los dos términos (o componentes) por separado.

Pick-up est un bégaiement [...] pas de coupe ni de pliage et rabatement, mais des multiplications suivant des dimensions croissantes. Le pick-up ou le double vol, l'évolution a-parallèle, ne se fait pas entre des personnes, elle se fait entre idées, chacune déterritorisant dans l'autre, suivant une ligne ou des lignes qui ne sont ni dans l'une ni dans l'autre, et qui emportent un « bloc⁵⁰ ».

Se trata, pues —como sostiene Deleuze— de pensar *con* Y, en lugar de pensar el ES. La historia de la filosofía estaría recargada del problema del ser, del ES, de la esencia. Para Deleuze se trata entonces de liberar las conjunciones y de reflexionar sobre las relaciones. El Y, en este sentido, es la única manera de hacer que las relaciones escapen a sus términos, es decir, de evadir las determinaciones impuestas por el Ser, el Uno y el Todo. En otras palabras, el Y es la única manera de hacer crecer las multiplicidades y la única forma de hacer de lo múltiple un sustantivo. Cito a Deleuze:

50 Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues*, pág. 25.

Substituer le ET au EST. A et B. Le ET n'est même pas une relation ou une conjonction particulières, il est ce qui sous-tend toutes les relations, la route de toutes les relations, et qui fait filer les relations hors de leurs termes et hors de l'ensemble de leurs termes, et hors de tout ce qui pourrait être déterminé comme Etre, Un ou Tout [...] Penser *avec* ET, au lieu de penser EST, de penser *pour* EST [...] Le multiple n'est plus un adjectif encore subordonné à l'Un qui se divise ou à l'Etre qui l'englobe. Il est devenu substantif, une multiplicité, qui ne cesse d'habiter chaque chose. Une multiplicité n'est jamais dans les termes, en quelque nombre qu'ils soient, ni dans leur ensemble ou la totalité. Une multiplicité es seulement dans le ET, qui n'a pas la même nature que les éléments, les ensembles et même leurs relations.⁵¹

En definitiva, el Y (por agregación o por sustracción) será para Deleuze una técnica para crear conceptos. En el caso del concepto de Idea que estudiaremos a continuación, Deleuze le restará componentes tradicionales como los de 'esencia', 'unidad' o 'trascendencia' y le agregará otros como 'multiplicidad', 'continuidad', 'singularidad' o 'virtualidad'. Así pues, la opinión de Santaya de que Deleuze extraería elementos del cálculo para la construcción de su concepto de Idea me parece acertada, aunque líneas arriba se contradiga al afirmar que el sentido de la matemática en el discurso deleuziano no sería sino el de ser "más que un elemento para extraer semejanzas con otros elementos". Según Santaya, se podría decir que para Deleuze "así como cada curva tiene puntos singulares en que cambia su comportamiento, cada persona alcanza "puntos" psíquicos en que cambia su humor, o toda sociedad posee "puntos" críticos en que su forma de organización se trastoca".⁵² Hay que prevenir contra este tipo de interpretaciones. Deleuze es muy claro en afirmar que su uso de conceptos y nociones provenientes de otras disciplinas no tiene una función metafórica ni analógica. "En aucun cas nous ne faisons d'usage métaphorique, nous ne disions pas: c'est « comme » des trous noirs en astronomie, c'est « comme » une toile blanche en peinture. Nous nous servons de termes déterritorialisés, c'est-à-dire arrachés à leur domaine, pour re-territorialiser une autre notion [...]"⁵³. De manera, pues, que no se trata de ningún "como sí", sino que son nociones desterritorializadas que llevarán su problemática a los dominios en los cuales se los reterritorializa. Por ello Simon Duffy acierta más cuando dice que la estrategia de Deleuze es la de reubicar problemáticas matemáticas como modelos para problematizar la filosofía. "The redeployment of mathematical problematics as models for philosophical problematics is one of the strategies that Deleuze employs in his engagement with and

51 *Ibid.*, pág. 71.

52 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, págs. 220 y 221.

53 Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Op.,cit.*, pág. 25.

reconfiguration of the history of philosophy".⁵⁴ Como se verá más adelante, Deleuze utilizará esta estrategia de reubicación de nociones y problemas no solamente con las matemáticas, sino con muchas otras disciplinas como la termodinámica, la embriología, la geología e incluso el cine y la literatura. Ahora bien, Deleuze está bien consciente del peligro que esto supone, pero defiende su procedimiento argumentando que él se limita a extraer solamente rasgos conceptualizables que podrían por ello trasladarse desde un dominio no-filosófico hacia la filosofía.

Conocemos, es verdad, los peligros de invocar determinaciones científicas fuera de su terreno. Está el peligro de una metáfora arbitraria, o bien de una aplicación forzosa. Pero estos peligros quizá pueden conjurarse si nos limitamos a extraer de los operadores científicos tal o cual rasgo conceptualizable que remite él mismo a dominios no científicos, y que converge con la ciencia sin caer en la aplicación ni en la metáfora.⁵⁵

En una entrevista de 1980, Christian Descamps le pregunta a Deleuze sobre el peligro de que los científicos vean únicamente metáforas en el uso que se hace en MP de algunas nociones (como 'agujeros negros', 'conjuntos vagos' o 'espacios de Riemann') que se toman en préstamo de la matemática y la física contemporáneas. Deleuze responde que hay dos tipos de nociones científicas: están aquellas que son exactas por naturaleza, cuantitativas, ecuacionales, que carecen de sentido fuera de su exactitud y que los escritores o los filósofos no pueden usarlas sino metafóricamente. Y están estas otras nociones —continúa Deleuze— "fundamentalmente inexactas, que no obstante son perfectamente rigurosas, nociones de las que los científicos no pueden prescindir, y que pertenecen al mismo tiempo a los científicos, a los filósofos y a los artistas".⁵⁶ Deleuze pone como ejemplo *La nueva alianza*, de Ilya Prigogine, libro que crea, desde la termodinámica, conceptos como el de 'zona de bifurcación', un concepto que, según él, puede aplicarse a multitud de dominios pues "se trata justamente de un concepto que es, indiscerniblemente, filosófico, científico y artístico".⁵⁷ En suma —y con las precauciones señaladas por Deleuze—, este es el procedimiento de *pick-up* que utilizará a lo largo de sus obras para elaborar conceptos nuevos y cuyas determinaciones teórico-conceptuales serán explicitadas en la metafilosofía desarrollada en QPh. Dicho lo anterior, ¿podemos decir que este es ya el recurso que está utilizando en DR? Pienso que sí, y aunque Deleuze posiblemente no tenía

54 "La reubicación de problemáticas matemáticas como modelos para problemáticas filosóficas es una de las estrategias que Deleuze utiliza en su compromiso con y la reconfiguración de la historia de la filosofía" (Simon Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, pág. 2.

55 Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, pág. 175.

56 Gilles Deleuze, *Conversaciones*, págs. 49 y 50.

57 *Ibid.*

todavía perfectamente claro este procedimiento en DR y la metafilosofía que ello implicaba, se puede ver cómo de manera casi, diríamos, "instintiva", toma de aquí y de allá para construir sus conceptos. En fin, en el caso que nos ocupa, Deleuze movilizará a las matemáticas para repensar el concepto de Idea. Como comenta Jean-Michel Salanskis, aquello que se encuentra en juego en el capítulo de DR titulado "Síntesis ideal de la diferencia" es una reinterpretación del concepto de Idea como un juego de la diferencia consigo misma,⁵⁸ aunque más que reinterpretación yo diría re-construcción. Es precisamente para elaborar esta reconstrucción que Deleuze acude a las matemáticas. Salanskis identifica dos partes principales en la estrategia deleuziana: 1) para redefinir los tres momentos de la Idea kantiana (indeterminación, determinabilidad en relación a los objetos de la experiencia y determinación completa), Deleuze recurrirá al símbolo dx/dy según los términos de la problemática clásica del cálculo infinitesimal en Leibniz; y 2) para proponernos la idea según la cual una estructura *actual* —esto es, la configuración visible de las soluciones a un problema— está de alguna manera impuesta y determinada por la caracterización del problema mismo (de manera típica por las singularidades de ese problema y la manera como están distribuidas en el problema) Deleuze recurrirá a Albert Lautman en el contexto de las matemáticas contemporáneas.⁵⁹ Esto, a mi parecer, es correcto siempre y cuando se aclare que de ninguna manera es solo el pensamiento matemático de Leibniz el que está implicado en la tarea de redefinir los tres momentos de la idea kantiana, sino que son principalmente tres personajes que pertenecen a una cierta « historia bárbara » de la interpretación del cálculo leibniziano: Salomon Maimon, Hoëné Wronski y Bordas-Demoulin. Por otra parte, Henri Bergson y Bernhard Riemann tampoco pueden ser ignorados, pues el primero contribuye al concepto de Idea con la noción de lo virtual, mientras que el segundo proporciona a Deleuze la noción de multiplicidad.

Hay que empezar por decir que Kant desestimaba el cálculo infinitesimal por contener nociones contraintuitivas, es decir, ajenas al sentido común. Como señalábamos líneas arriba, Kant se atiene al "hecho" del conocimiento tal y como lo describe la física de Newton, misma que a su vez funciona a partir de la geometría de Euclides cuyas demostraciones, apoyadas en el sentido común, impidieron el progreso de los métodos infinitesimales que apelaban a formas de

58 "Deleuze entend y exposer comment ce qui s'appelle idée dans la tradition philosophique, l'idée de Platon revisitée par Kant dans la *Critique de la raison pure*, peut et doit être réinterprété comme un jeu de la différence avec elle-même dans le virtuel, dont toutes les choses individuelles doivent être supposées provenir [...] Dans ce chapitre ["Synthèse idéale de la différence"], donc, Deleuze mobilise les mathématiques pour présenter ce que j'ai appelé à l'instant le « jeu de la différence avec elle-même »"(Jean-Michel Salanskis, "Pour une épistémologie de la lecture", en *Alliage*, numéro 35-36, 1998).

59 *Ibid.*

intuición que desafiaban la claridad de la experiencia clásica y su racionalización.⁶⁰ Deleuze piensa que hay que darle un lugar al cálculo en la filosofía exactamente en la misma media en la que Kant lo desestima, pues uno de los *leitmotiv* deleuzianos es ir precisamente en contra del sentido común. Por esta razón en DR anuncia desde un principio que el símbolo de la diferencia será justamente dx , esto es, el símbolo que en el cálculo expresa el *diferencial*. Volveremos a esto muy pronto, baste por ahora con decir que para Deleuze, mientras que el diferencial dx corre efectivamente el peligro de relacionarse con lo infinitamente pequeño, sería, con todo, un error negarle al símbolo dx todo valor ontológico o gnoseológico. De este modo, Deleuze encuentra en las antiguas interpretaciones del cálculo diferencial de las tres figuras arriba mencionadas — tildadas por la posteridad de bárbaras o precientíficas— "un trésor qui doit être dégagé de sa gangue infinitésimal".⁶¹ Veremos, pues, en lo que sigue, de qué manera Deleuze toma elementos de estos tres matemáticos y filósofos, de suerte que al final la Idea estará configurada como la estructura virtual de todo lo experimentable y, en último término, de todo lo pensable. Esto nos llevará luego al problema de la individuación, tema que Deleuze trata en la segunda parte de su reelaboración de la *Crítica* de Kant, esto es, en la estética de las intensidades en donde la virtualidad de la Idea se actualizará en campos de individuación. Mi objetivo aquí es mostrar — como lo expresa Santaya— de qué manera "*somos* el producto de procesos genéticos, y nuestros propios productos, discursos e ideas no son la excepción a esa regla".⁶² En otras palabras, mi objetivo es mostrar los pormenores de la ontología de la diferencia que después nos permitirán mostrar que *somos producto, pero también procesos de producción*. De esta forma podremos sustentar los postulados del constructivismo pragmático que expondremos en el próximo capítulo y que Deleuze opone a la filosofía de la representación.

1.5 Las Ideas y lo problemático

Así pues, una « historia bárbara » del cálculo diferencial... ¿Por qué cree Deleuze que tiene que recurrir a este tesoro olvidado para reconfigurar el concepto de Idea? Veámoslo con más detenimiento. Lo primero que Deleuze señala y retiene del kantismo es que para Kant las Ideas (por ejemplo, Dios, el mundo o el alma) son esencialmente *problemáticas*. En efecto, en la

60 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, págs. 42 y 58.

61 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 221.

62 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, pág. 229.

Crítica de la razón pura la razón está facultada para plantear problemas en general, pues el entendimiento por sí solo no es capaz de unificar todos sus procesos en un campo sistemático unitario que les dé sentido. Los objetos de la Idea están, por definición, fuera de la experiencia posible —por ello son problemáticos—, pero actúan a título de foco u horizonte que sirve para representar los objetos de la experiencia y para prestarles un máximo de unidad sistemática. Este es el uso legítimo de la Idea en Kant, es decir, un uso inmanente y meramente regulador que funciona como horizonte puesto fuera de la experiencia, pero hacia donde el conocimiento científico que nos brinda la experiencia apunta como su foco problemático sintetizado. Por otra parte, el uso *ilegítimo*, como se sabe, pone o constituye el objeto de la Idea en donde solo debiera ir su *problema*. Es un uso trascendente ilegítimo en el que se sobrepasa injustificadamente el límite impuesto por la experiencia, pues son situaciones en las que la razón solo puede decir: "Todo pasa *como si...*", etc.

Esto implica que los problemas en la Idea no sean meramente una especie de actos subjetivos (como cuando se dice "tengo un problema que no sé cómo resolver"), sino que tienen un valor objetivo, es decir, son una dimensión de la objetividad como tal. Para Kant el objeto de la Idea no es ni una ficción, ni una hipótesis, ni un ente de razón. Es, sin duda, un objeto que no puede ser dado ni conocido, pero que debe ser representado sin poder ser determinado directamente. La Idea es, pues, objetiva e indeterminada a la vez, siendo lo indeterminado ya no una mera imperfección en nuestro conocimiento, sino una estructura objetiva y positiva como tal. Es, en fin, esta estructura objetiva de la Idea la que sirve de foco u horizonte a los objetos de la experiencia. Ahora bien, lo indeterminado es solamente el primer momento objetivo de la Idea, pues los objetos de la experiencia, a los que presta su unidad, no hacen otra cosa que determinarla. Es por ello que la Idea presenta en realidad tres momentos: (1) indeterminada en su objeto, (2) es determinable en relación a los objetos de la experiencia, de manera que (3) en sí misma lleva el ideal de una determinación completa en relación a los conceptos del entendimiento, (por más que este último ideal, claro, nunca se realice).

Deleuze retoma estos rasgos kantianos de la Idea, con la salvedad de que su concepto de Idea no se atiene, como en Kant, al punto de vista de la *condición* de toda experiencia posible, sino que le añadirá —ya se verá de qué manera— el valor ontológico de *génesis de toda realidad*. Si se observa bien, el segundo y tercer momento de la Idea son caracteres *extrínsecos* a ella, pues si en sí misma es indeterminada (carácter *intrínseco*), su determinabilidad y su determinación completa solo son posibles con relación a los objetos de la experiencia y a los conceptos del entendimiento respectivamente. "C'est peut-être ce qui n'apparaît pas suffisamment chez Kant :

deux des trois moments, selon lui, restent des caractères extrinsèques (si l'Idée est en elle-même indéterminée, elle n'est déterminable que par rapport aux objets de l'expérience, et ne porte l'idéal de détermination que par rapport aux concepts de l'entendement)⁶³". Lo que pide Deleuze es que *los tres caracteres sean intrínsecos a la Idea*, pues es la única manera de concederle un valor *genético* a la misma y no meramente condicionante. Lo que se busca es, pues, que la Idea sea la fuente de la producción de los objetos reales, y es aquí donde Deleuze recurre al cálculo diferencial, o, mejor dicho, a esas interpretaciones metafísicas sobre el mismo a las que he hecho mención.

Antes de comenzar con la exposición de estas tres extrañas figuras de la historia del cálculo, explicaré brevemente qué es una relación diferencial. Tradicionalmente un diferencial (dx , dy , dz , etc.) se interpreta como un infinitesimal. ¿Cómo podemos entender al infinitesimal? Hagamos un ejercicio mental. Tómese una curva cualquiera en un plano cartesiano con eje horizontal (x) y vertical (y). Cada uno de los puntos de la curva tendrá, pues, un valor en x y otro en y . Si a cada punto de la curva le sumamos, tanto para su valor en x como para su valor en y , una cantidad infinitesimal, esto es, *una cantidad que la cual no hay otra más pequeña* (o una cantidad que tiende a 0), tendremos un incremento imperceptible tanto en x como en y , dando como resultado que los puntos de la curva (y toda la curva como tal) se habrán desplazado también de forma imperceptible. Pues bien, esa nueva posición de la curva a la que se ha añadido la cantidad infinitesimal expresará la relación diferencial (dx/dy).

Partamos ahora del procedimiento inverso: ya no agregaremos un infinitesimal a los valores en x y y , sino que tomaremos como función de la curva la relación diferencial misma (dx/dy), de modo que los elementos genéticos de la curva (aquellos que nos dan su ley de producción) serán los mismos infinitesimales. En otras palabras, los diferenciales, o, mejor dicho, la relación diferencial entre los infinitesimales, nos darán la ley de *producción* de toda la curva.⁶⁴ En este proceso inverso —Leibniz fue el primero en notarlo—, los elementos genéticos de la curva (dx , dy) son en sí mismos, en tanto que infinitesimales, cuantitativamente incognoscibles y por tanto irrepresentables, pero su relación recíproca (dx/dy) es perfectamente determinable pues acaba, de hecho, dibujando una curva perfectamente determinada en el plano cartesiano. A Deleuze le interesa este curioso hecho: el símbolo dx aparece a la vez como indeterminado, como determinable y como determinación. Son exactamente —ya se habrá percatado el lector— los tres momentos de la Idea kantiana, con la salvedad de que en dx ninguno de ellos son caracteres

63 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 220.

64 Diego Abadi, "La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze", en *Estudios de Filosofía*, pág. 193.

extrínsecos a él, sino que todos permanecen intrínsecos. Por ello para Deleuze la Idea estará identificada con el símbolo dx . "Bref, dx , c'est l'Idée [...] le « problème » et son être".⁶⁵ Será dx , pues, la Idea y el símbolo deleuziano de la *différence*.

La Idea en Deleuze, a diferencia de la kantiana, será a la vez lógica, ontológica y trascendental. En una palabra, será *genética*, punto de partida de todo lo que *es* y también del *pensamiento de ese ser*. A los tres valores lógicos de dx —la indeterminación, lo determinable y lo determinado—, les corresponderán tres principios ontológicos que formarán la razón suficiente: a lo indeterminado como tal (dx, dy) corresponde un principio de determinabilidad; a lo realmente determinable (dx/dy) corresponde un principio de determinación recíproca; a lo efectivamente determinado (valores de dx/dy) corresponde un principio de determinación completa.⁶⁶ A su vez, a cada una de estas parejas corresponderán tres momentos trascendentales o de génesis: el de la cuantitabilidad, el de la cualitabilidad y el de la potencialidad. Todo lo existente, lo pensable y lo experimentable pasará por esta *triple triplicidad* de la Idea. Esta es, *in nuce*, la ontología de la diferencia en lo que toca a la dialéctica de la Idea. Pero ¿de dónde toma Deleuze los elementos de esta dialéctica y de qué manera funcionan en conjunto? Para responder a esta pregunta analizaremos a continuación el pensamiento de Bordas-Demoulin, Salomon Maimon y Hoëne Wronski, tres figuras de cuyos trabajos Deleuze extrae tres maneras específicas de utilizar el diferencial, mismas que serán reubicadas después como componentes de su propio proyecto: la construcción de una filosofía de la diferencia.

1.6 La historia bárbara del cálculo diferencial y la filosofía de la diferencia

Existe una versión "oficial" del cálculo diferencial que Deleuze clasifica dentro de lo que él denomina "ciencia real" o "ciencia de estado". Si revisamos cualquier manual de historia de las matemáticas, lo primero que salta a la vista es el esfuerzo a que se vio sometido el cálculo para ser despojado del papel que jugaban en él los infinitesimales, buscando con ello dotarlo de claridad y exactitud en sus definiciones y principios. No es este el lugar para hacer una explicación detallada de este proceso de "purificación" que sufrió esta importante rama de las matemáticas; hay que decir solamente que el cálculo, tal y como hoy lo conocemos, es una concepción *finitista* del mismo. Ahora bien, la interpretación bárbara o pre-científica que rescata

⁶⁵ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 222.

⁶⁶ *Ibid.*

Deleuze en DR buscaba ser más bien una herramienta metafísica que pudiera emparentar al infinito con el fundamento de la realidad. Así pues, lo que tienen en común Bordas-Demoulin, Salomon Maimon y Hoëne Wronski es que los tres plantean una interpretación *infinitista* del cálculo diferencial.

Antes de empezar hay que hacer una advertencia: la propuesta de Deleuze no coincidirá del todo con ninguna de las figuras precedentes. Tomará, eso sí, algunos puntos importantes del pensamiento de estos tres personajes de manera que, puestos en conexión, le permitirán confeccionar el concepto propio de la diferencia que está buscando para ponerlo como primer principio y símbolo de la Idea.⁶⁷ En lo que a continuación presento se podrá observar muy bien esta técnica utilizada por Deleuze del que hablábamos líneas arriba y que consiste en desterritorializar nociones para reterritorializarlas en otras multiplicidades conceptuales, técnica que intentaré hacer explícita a final de este trabajo de investigación. Veremos que lo que a grandes rasgos hace Deleuze es extraer componentes de origen matemático para ponerlos en conexión y crear así un nuevo concepto, en este caso, el concepto de Idea cuyo símbolo será precisamente dx , el símbolo del diferencial. Pasemos, pues, a revisar esta historia esotérica del cálculo diferencial y señalemos aquello que Deleuze extrae de cada una de estas olvidadas figuras.

1.6.1 Bordas-Demoulin y la noción de « *continuum* »

En los primeros años de su existencia, el cálculo era considerado por muchos matemáticos una hipótesis bárbara, gótica, o pre-científica debido al polémico estatuto de los infinitesimales. Fue por esta razón que tuvo que ser despojado de lo que Deleuze llama "nociones dinámicas y nómadas", todo un tesoro que —dice— tendría que ser desprendido de su ganga infinitesimal,⁶⁸ tesoro al que pertenecen precisamente las nociones que nuestro filósofo se esforzará en recuperar. ¿Cuáles serían, pues, algunas de estas nociones nómadas que fueron eliminadas en la versión del cálculo de la ciencia real? Al respecto afirman Deleuze y Guattari en MP lo siguiente:

[Le calcul différentiel] n'a eu longtemps qu'un statut para-scientifique, on le traite d' « hypothèse gothique », la science royale ne lui reconnaît qu'une valeur de convention commode ou de fiction

67 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, pág. 157.

68 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 221.

bien fondé ; les grands mathématiciens d'État s'efforcent de lui donner un statut plus ferme, mais précisément à condition d'en éliminer toutes les notions dynamiques et nomades comme celles de devenir, hétérogénéité, infinitésimal, *passage à la limite*, *variation continue*, etc., et de lui imposer des règles civiles, statiques et ordinales.⁶⁹

Nos interesan de esta cita las últimas dos nociones —"paso al límite" y "variación continua"— pues es precisamente el filósofo y matemático francés Jean Baptiste Bordas-Demoulin quien está detrás de su concepción. En este apartado sostendré que el concepto de variación continua —de capital importancia en el pensamiento de Deleuze-Guattari, pues lo utilizan para dar cuenta de los procesos de desterritorialización referidos a innumerables ámbitos (social, político, estético, literario, filosófico, lingüístico, etc.)— encuentra su fundamento en el concepto de *continuidad* que Bordas-Demoulin propone. Antes de comenzar a desarrollar lo que en las líneas precedentes queda dicho de manera harto sucinta, hablemos un poco de este extraño y poco conocido personaje de la historia, para pasar luego a analizar su obra y sus ideas. Habiéndose quedado huérfano cuando era apenas muy joven, Jean Baptiste Bordas-Demoulin (1798- 1859) llevó casi toda su vida una existencia miserable, aunque muy rica en conocimientos e ideas. Apasionado de las letras clásicas, la filosofía y las ciencias modernas, Bordas era también un ferviente adepto de los principios e ideales de la Revolución, mismos que intentó conciliar con el cristianismo. Su obra principal —y aquella que Deleuze cita en DR— se titula *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, publicada en 1843 en dos tomos y en la que el autor considera al cartesianismo como « la mayor y más fecunda revolución filosófica que ha visto el espíritu humano ». En las páginas de este voluminoso tratado, Bordas-Demoulin hace mención de innumerables científicos y filósofos de la época, pero tienen un lugar destacado las páginas dedicadas a la invención del cálculo diferencial, que atribuye a Leibniz, pero cuya posibilidad está dada por el descubrimiento de la geometría analítica por parte de Descartes.⁷⁰ Como ya mencioné, el concepto central en la obra de Bordas —y que Deleuze atentamente rescata e incluye como primer aspecto de su concepto de Idea— es el de *continuum*.

Como veremos, la función de la continuidad no será otra que la de coadyuvar a la potencia del Ser para generar distintos y novedosos órdenes de variabilidad cuantitativa y cualitativa, razón por la cual es de capital importancia comprender este atributo ontológico de la Idea. Si decíamos en el apartado anterior que el concepto de Idea en DR es a la vez lógica, genética y trascendental —condición de posibilidad de todo lo que *es* y del *pensamiento de ese*

69 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux*, pág. 449 (el subrayado es mío).

70 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, págs. 108 y 109.

ser—, y si decíamos además que son tres los momentos trascendentales o de génesis los que estarán a cargo de esta función genética de la Idea —el de la cuantitabilidad, el de la cualitabilidad y el de la potencialidad—, pues bien, la continuidad estará implicada en los tres momentos, aunque se expresará de manera esencial en el orden de lo cuantitativo.

Lo cuantitativo es lo expresable numéricamente. Lo que está en juego aquí, como el nombre lo indica, es *la génesis del número o de las cantidades*. Lo que Deleuze está buscando es, pues, algo así como la *cuantitabilidad pura* (a veces le llama "el elemento puro de la cuantitabilidad") en el sentido de condición de posibilidad (de ahí que sea trascendental) de la cuantitabilidad, o, dicho de otro modo, el elemento *genético* de las cantidades. La Idea, como condición de posibilidad de la cuantitabilidad, recurrirá al concepto de *continuum* en la filosofía de Bordas-Demoulin. Pero, ¿qué debemos entender por 'continuidad'? El sentido común entiende por 'continuidad' cualquier serie de números que se prolongue al infinito (1, 2, 3, 4, 5, etc., o 1/2, 1/4, 1/8, etc.). En otras palabras, la continuidad no es sería sino *el paso de una cantidad a otra*. Ahora bien, lo que se busca es aquello que *da origen* a las cantidades, de manera que la continuidad solo podrá ser un atributo de la Idea y formar el elemento puro de la cuantitabilidad en la medida en que no se la defina por caracteres tomados de la intuición sensible. De otra manera, se estaría calcando —como hizo Kant— lo trascendental de lo empírico, cosa que Deleuze quiere evitar a toda costa. Esto significa, en primer lugar, que el elemento puro de la cuantitabilidad no podrá confundirse con las cantidades fijas de la intuición (*quantum*), esto es, con cualquier número determinado, pues es el número precisamente lo que se trata de fundar. El elemento puro de la cuantitabilidad deberá ser entonces completamente *indeterminado*. ¿Será, pues, la variable (por ejemplo, x , y , z , etc.) aquello que puede funcionar como elemento trascendental de la cuantitabilidad? La variable, en efecto, como sujeto lógico vacío capaz de recibir cualquier valor potencialmente infinito, es indeterminada. Pero su indeterminación surge como una abstracción del número, por lo que es más bien x lo que depende del número y no al contrario. Se trata solamente de una individualidad derivada, abstracta y general, incapaz, por tanto, de generar nada. Como comenta Gonzalo Santaya: "La variable, en tanto tal, no contiene el número, es incapaz de producirlo, así como de explicitar por sí misma el proceso de variabilidad que recibe de él".⁷¹ La instancia trascendental de las cantidades, por lo tanto, no surgirá de las cantidades determinadas que nos presenta la intuición (*quantum*), ni de su abstracción conceptual en una variable del tipo x o y (*quantitas*). Para definir, pues, la continuidad, a Deleuze le será necesario determinar una *causa ideal de la continuidad que muestre lo invariable de la variación*

71 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, pág. 164.

misma. El elemento puro o trascendental de la cuantitabilidad, como primer atributo de la Idea, será entonces *la continuidad tomada junto con su causa*. El símbolo de este elemento trascendental no será otro que *dx*, símbolo indeterminado de la diferencia, siendo Bordas-Demoulin quien hace posible esta interpretación. En palabras de Deleuze:

Le continu n'appartient vraiment à l'Ideé que dans la mesure où l'on détermine une cause idéelle de la continuité. La continuité prise avec sa cause forme l'élément pur de la quantitabilité. Celui-ci ne se confond ni avec les quantités fixes de l'intuition (*quantum*) ni avec les quantités variables comme concepts de l'entendement (*quantitas*). Aussi le symbole qui l'exprime est-il tout à fait indéterminé: *dx* [...] ⁷²

Para mejor comprender el concepto de continuidad y su relación con su causa ideal en la filosofía de Bordas-Demoulin, haremos bien en explicar antes su concepción del infinito. Lo primero que se pregunta Bordas es si deberíamos concebir el infinito como unidad —como hacía la mayoría de filósofos de su tiempo—, o, por el contrario, como número o pluralidad —como hacían los matemáticos: "[...] en général —dice Bordas—, les philosophes ont vu l'infini en Dieu considéré comme unité, et le mathématiciens dans le nombre, rapportant le nombre [...] à la quantité effective, qui est l'objet des mathématiques".⁷³ Frente a esta disyuntiva, Bordas consideraba que ambas concepciones del infinito eran correctas pero incompletas, pues el infinito —según él— "est unité et nombre à la fois". Que el infinito sea a la vez unidad y pluralidad nos lo demuestra la serie $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16... etc.$, cuando se la pone como miembro de una igualdad que la iguala precisamente a la unidad. Sea, pues, la igualdad siguiente: $1 = 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16... + 1/2^n$. Bordas afirmaba que el segundo miembro de la igualdad (esto es, la serie de sumas fraccionarias) se prolonga al infinito sin jamás alcanzarlo, y, al mismo tiempo, es igual a la unidad. Pero no es la suma de sus términos la que determina su igualdad con la unidad (pues esta suma es imposible de realizar en la práctica), sino la *ley de generación* que hace salir a la una de la otra. "Le second membre est égal au premier, non par la somme de ses termes, car l'addition en est impossible; mais par la lois de génération que les fait sortir l'un de l'autre: son essence est de pouvoir s'approcher indéfiniment du premier sans jamais l'atteindre".⁷⁴ Bordas opinaba que lo mismo ocurre con la sustancia —pues la pluralidad indefinida de sus accidentes coexiste con su unidad indivisible en tanto que sustancia— y con las ideas —pues todas tienen algo de general

⁷² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 222.

⁷³ Jean Baptiste Bordas-Demoulin, "*Théorie de l'infini*", segundo apéndice a *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, pág. 427.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 429.

(unidad de la idea) y de particular (instanciaciones plurales de la idea). "L'infini est donc la manière d'exister de tout, substances et idées".⁷⁵ Para Bordas encontramos, pues, la presencia del infinito en toda unidad concebible, o, lo que es lo mismo, en toda individualidad. Ahora bien, si toda unidad contiene un infinito, para Bordas también es cierto que toda unidad está ella misma contenida en otro infinito, mismo que ha de entenderse también como unidad. Se trata, pues, de la preeminencia absoluta de lo infinito sobre lo finito. Veámoslo en un segundo ejemplo.

Si podemos entender la continuidad como el paso de una cantidad determinada a otra o de un elemento discontinuo a otro, tomemos como caso la continuidad de polígonos regulares empezando por un cuadrado, polígono de cuatro lados. Si añadimos otra cara al polígono cuadrado tendremos un pentágono, luego un hexágono, después un heptágono, etc., hasta que finalmente los lados del polígono se desvanecen en un polígono de infinitos lados, esto es, en un círculo perfecto, límite del polígono (« Le cercle est dit la limite du polygone »). Lo más obvio sería decir que hay continuidad en el paso de un polígono a otro, pero para Bordas lo importante aquí es este último paso o *límite* que se franquea entre lo cambiante (la continuidad de polígonos) y lo no cambiante (el círculo), pues es este pasaje lo que Bordas entiende como la eliminación del número y la manifestación de la unidad: "Le passage de contour à la circonférence dans lequel le côtés du polygone s'évanouissent, n'est que l'élimination du nombre et la manifestation de l'unité".⁷⁶ Que uno se pare en algún punto de la serie de los polígonos, o que llegue a la circunferencia, da lo mismo: *uno permanece siempre dentro de la unidad*, en la circunferencia explícitamente, en los polígonos implícitamente. Esto también es cierto para nuestro primer ejemplo, donde cada elemento de la suma de fracciones permanecía implícitamente dentro de la unidad. Hay un *fondo común* que no cesa de llevarnos —afirma Bordas— y ese fondo común al número es —como dice Deleuze— la « causa ideal de la continuidad ».

Nuestro primer momento —es decir, el de concebir la continuidad como el paso de una cantidad determinada a otra— debe ser entonces completado con la propuesta de Bordas. En el estricto sentido en el que este la describe, la continuidad ya no debe ser considerada como multiplicidad de valores discontinuos, sino como sucesión de infinitos estados que se confunden unos con otros y que expresan el pasaje desde la pluralidad hacia la unidad, de lo cambiante a lo no cambiante, o, en otros términos, de lo singular a lo universal. Y es que cuando llegamos al círculo, no solo cesa de variar la cantidad de lados del polígono, sino que se entra en un régimen de variación *cualitativamente distinto* al del polígono, pues el círculo es cualitativamente

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 436.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 462.

diferente a cualquier polígono. Es por ello que Bordas entiende ese límite como la eliminación de lo individual en favor de la emergencia y manifestación del universal. Ahora bien, aunque los dos ejemplos precedentes nos ayudan a ilustrar la idea que Bordas nos quiere hacer comprender, la correcta intelección de la misma solo nos la dará el cálculo diferencial. ¿Por qué será el cálculo el instrumento privilegiado para pensar la naturaleza de la relación entre el singular y el universal? ¿Y qué tiene que ver todo esto con la continuidad y la génesis de la cuantitabilidad como primer atributo de la Idea? Vamos allá.

Bordas pensaba que si en toda unidad concebible encontramos la presencia del infinito, esto implica —como decíamos— una preeminencia absoluta de lo infinito sobre lo finito, siendo el infinito el verdadero fundamento de todo ya que estaría por todas partes. En otros términos, lo individual, en tanto que cantidad finita y unidad, lo es en la medida en que envuelve en sí una infinitud y es, al mismo tiempo, envuelta por infinitos órdenes de infinitos imbricados entre sí. *El mundo aparece entonces como una multiplicidad de órdenes de infinito, infinitos que envuelven infinitos sin término.* Concebido el mundo como una multiplicidad de órdenes de infinito envueltos unos en otros, será el cálculo diferencial la herramienta privilegiada para calcularlos. "Le calcul différentiel [...] n'est que le calcul des infinités d'ordres d'infini et de toutes leurs combinaisons possibles".⁷⁷ Ahora bien, análogamente a como la circunferencia era el universal del polígono en nuestro segundo ejemplo, para Bordas-Demoulin la relación diferencial dx/dy será « el universal de la función ». ¿Qué quiere decir esto? Vayamos por pasos.

En la geometría analítica que comienza con Descartes, la función es la expresión algebraica de una curva o figura que toma sucesivamente diversos valores en los ejes de coordenadas. Veamos el ejemplo que usa Bordas y que Deleuze recoge en DR: la ecuación algebraica del círculo: $x^2+y^2-R^2=0$. En esta función, x , y , y R son variables que pueden tomar una cantidad infinita de valores determinados. Los valores que toma la variable son los *quanta* o cantidades fijas de la intuición, mientras que las variables como tales son las *quantitas*, conceptos del entendimiento que poseen un valor general. Estamos obligados a atribuirles siempre algún valor a las variables si queremos obtener con ella cierta circunferencia *particular* y no quedarnos con la circunferencia *en general*. Así, la ecuación algebraica del círculo $x^2+y^2-R^2=0$ expresa, con valores o sin ellos, una circunferencia particular o la circunferencia en general, respectivamente. Para Bordas, ambas se quedan en el terreno de lo *individual*, pues —como observa Deleuze— "por « individual », Bordas entiende lo particular y lo general".⁷⁸ Lo universal, en cambio, no está

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 434.

⁷⁸ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 223.

representado por ningún símbolo. "C'est l'individuel de la courbe ou de la fonction, qui est représenté, et non point l'universel, lequel, d'après cela, reste privé de symbol [...]"⁷⁹. Descartes —afirma Bordas— se había quedado entonces a medio camino pues no había podido ver el universal ni por lo tanto darle un símbolo matemático. Será Leibniz el que se apodere del universal y adapte un símbolo para él: el diferencial dx . En este sentido, el objeto del cálculo diferencial inventado por Leibniz sería precisamente el de "extraer el universal de las funciones". Sin embargo, si Newton había cometido el error de anular los diferenciales igualándolos a cero (no dejando por ello nada a considerar), el problema con Leibniz —pensaba Bordas— era que les atribuía un valor (a pesar de que al mismo tiempo afirmaba que eran ficciones).⁸⁰ En realidad —como comenta Simon Duffy— Bordas no estaba interesado en saber si los infinitesimales eran reales o ficticios. En lugar de ello, consideraba la relación diferencial dx/dy como una diferencia cualitativa que excluye aquello que individualiza la función para quedarse, en cambio, con el universal.⁸¹ Esta es la alternativa que propone Bordas y en ello reside —según Deleuze— la fuerza de su interpretación. ¿Qué debemos entender por aquello que individualiza la función? Lo veíamos líneas arriba: en primer lugar, las cantidades variables como conceptos del entendimiento (*quantitas*), esto es, las variables de una función que pueden tomar diversos valores posibles (x , y , R , en nuestro ejemplo); y en segundo, las cantidades fijas de la intuición (*quantum*), es decir, los valores particulares que pueden o no tomar esas variables (1, 2, 3, 4/7, 8.9, etc.). Pero ¿qué ocurre si, mediante el cálculo, diferenciamos la ecuación algebraica del círculo $x^2+y^2-R^2=0$ de manera que obtengamos $xdx + ydy = 0$ (expresión de la cual se obtiene luego la derivada $dx/dy = -(y/x)$)? Para Bordas, $xdx + ydy = 0$ significa « el universal de la circunferencia de la función correspondiente ». Esto es justamente lo que Deleuze está buscando y aquello que toma de Bordas, pues para este los diferenciales expresan únicamente *la aniquilación de lo particular y lo general* (esto es, de lo individual) *en favor del universal*. En palabras de Deleuze:

Les zéros de dx et de dy , expriment l'anéantissement du quantum et de la quantitas, du général comme du particulier, au profit « de l'universel et de son apparition ». Telle est la force de l'interprétation de Bordas-Demoulin: ce qui s'annule en dy/dx ou $0/0$, ce ne sont pas les quantités différentielles, mais seulement l'individuel et les rapports de l'individuel dans la fonction.⁸²

79 Jean Baptiste Bordas-Demoulin, *Op.cit.*, pág. 133.

80 *Ibid.*, pág. 164.

81 Simon Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, pág. 77.

82 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 222.

Por ello, diferenciar la ecuación algebraica primitiva equivale a *des*-individualizarla o, lo que es lo mismo, *des*-cuantificarla (la aniquilación del *quantum* y de la *quantitas*), y esta será la condición para la aparición del elemento de la cuantitabilidad pura. En el diferencial de la función, esta ha perdido su parte mudable o su propiedad de variar, de la misma manera que —en nuestro segundo ejemplo— en el círculo cesaba la variación continua de los polígonos. La relación diferencial es, pues, un límite muy especial, pues *marca el paso de lo cambiante a lo no cambiante*. Afirma Bordas (y Deleuze cita textualmente la última frase): "Elle n'est point la limite de la fonction, mais la limite du changeant et du non changeant. En elle s'annule ce qui change, et en s'annulant laisse voir au delà ce qui ne change point".⁸³ En suma, la relación diferencial es un auténtico *corte*. Se ha pasado de un género a otro —comenta Deleuze— como si se pasara al otro lado del espejo. ¿Por qué se pasa de un género a otro? Porque el universal, expresado por la relación diferencial, es *cualitativamente diferente* tanto de la(s) curva(s) como de la función primitiva. Se observará que, con todo, la relación diferencial no deja de permanecer vinculada a la función primitiva: dx y dy son lo universal que conserva una vinculación esencial con lo individual, pues dx y dy solo tienen sentido en relación a la función primitiva que deriva. El paso siguiente es considerar el universal $xdx + ydy = 0$ como la *regla genética universal* de la construcción del círculo, lo que le permitirá a Deleuze, desterritorializando la noción, afirmar que la relación diferencial dx/dy , símbolo de la Idea, será *la instancia genética de toda continuidad pensable*. "Entre la continuidad y el límite —comenta Gonzalo Santaya—, entre la infinita confusión y un corte a la misma, se da la génesis de la cantidad determinada y finita, la instanciación de lo universal en lo individual. Es ese estado, ese *entre*, el que es designado por dx/dy ".⁸⁴ Pero ¿de dónde toma su carácter genético la relación diferencial?

Tiene una respuesta compleja la pregunta del por qué la derivada $dx/dy = -(y/x)$ (que se obtiene —repito— de derivar la diferencial $xdx + ydy = 0$ de la función primitiva, esto es, de $x^2+y^2-R^2=0$) por qué la derivada —decía— puede considerarse la regla genética universal de la construcción del círculo.⁸⁵ La respuesta se formula del siguiente modo: la función $dx/dy = -(y/x)$ es una función completamente distinta de la primitiva de la cual se obtiene, por lo que le corresponde un régimen de variabilidad cuantitativamente diferente. La prueba de ello es que $dx/dy = -(y/x)$ arroja, para los mismos valores de x y y , distintos resultados que $x^2+y^2-R^2=0$, describiendo ambas funciones dos curvas totalmente distintas en los ejes de coordenadas. Con todo, la variación de una no es independiente de la otra, pues la variabilidad de la derivada dx/dy

83 Jean Baptiste Bordas-Demoulin, *Op.cit.*, pág. 463.

84 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, pág. 115.

85 Me baso aquí en la excelente explicación de Gonzalo Santaya, *Op. cit.*, págs. 176 y 177.

= $-(y/x)$ expresa siempre propiedades de la variabilidad de la primitiva $x^2+y^2-R^2=0$. En breve, para cada punto de la curva descrita por $x^2+y^2-R^2=0$, cada valor de $dx/dy = -(y/x)$ expresará la pendiente de la recta tangente en ese punto. En otras palabras, lo que nos permite calcular la derivada $dx/dy = -(y/x)$ es la recta tangente en cada uno de los puntos del círculo que describe $x^2+y^2-R^2=0$. Ahora bien, si consideramos al círculo como siendo engendrado por el movimiento continuo de un punto, es $dx/dy = -(y/x)$ la que nos permite calcular la dirección del vector (la tangente) que sigue ese punto en la construcción del círculo. Es por ello que la derivada $dx/dy = -(y/x)$ puede ser considerada como la regla genética universal de la construcción del círculo, o, en otros términos, es por ello que la derivada es la *Idea* como matriz genética del círculo.

Resumamos lo precedente: las ecuaciones algebraicas como la del círculo expresan, en sus variables y en los valores que estas pueden tomar, lo individual, modo de ser de lo discontinuo. La diferencial de la función y su derivada, por el contrario, son el punto de vista del universal, pues expresan la *regla genética* universal de construcción de las figuras dadas por las ecuaciones algebraicas de las cuales se deriva. Los diferenciales son, pues, *cualitativamente* diferentes de las funciones primitivas de las cuales se derivan. Representan un corte, un umbral que se franquea, un límite en el que lo cambiante de los valores determinados que pueden tomar las variables de las ecuaciones, da paso a lo no cambiante e indeterminado de dx y dy , corte que sin embargo se afirma como la verdadera *causa* de la continuidad. Por ello esta noción de límite que inaugura Bordas-Demoulin funda una « definición estática y puramente ideal » de la continuidad —dice Deleuze. El corte establecido por la diferencial de la función es, de esta manera, aquello que nuestro filósofo está buscando, pues en tanto que causa ideal de la continuidad, dx/dy se convierte en el elemento trascendental de las cantidades: "c'est la coupure, en ce sens, qui constitue le genre prochain du nombre, la cause idéelle de la continuité ou l'élément pur de la quantifiabilité".⁸⁶ Es dx , pues, en tanto símbolo de la filosofía de la diferencia, ese fondo común indiferenciado, fundamento tanto del orden de las diferencias empíricas, como de las generalidades o variables que las subsumen.

Recordemos que las Ideas son para Deleuze, como lo fueron para Kant, esencialmente *problemáticas*. Pues bien, la indeterminación de dx y dy implica precisamente afirmar el elemento problemático de la Idea, siendo lo indeterminado ya no una mera imperfección en nuestro conocimiento, sino una estructura objetiva y positiva como tal. Ahora bien, lo indeterminado es solamente el primer momento objetivo de la Idea, pues a lo indeterminado como tal corresponde un principio de determinabilidad. La razón de que dx sea —en tanto que símbolo del elemento

86 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 223.

puro de la cuantitabilidad— completamente indeterminado, es que el infinitesimal dx no es estrictamente nada en relación con x , así como tampoco dy es nada en relación con y . Sin embargo, en la relación diferencial dx/dy ambos son perfectamente determinables uno en relación al otro, esto es, se determinan de manera *sintética* y sin que haya necesidad de añadir ninguna variable independiente. En otras palabras, siendo ambos indeterminados, su determinabilidad depende de un principio de *determinación recíproca*. Con ello llegamos al segundo momento de la Idea, el principio de determinabilidad recíproca del que dependerá ahora el elemento puro de la *cualitabilidad*, pues —de acuerdo a Deleuze— cantidad y cualidad no existen independientemente una de la otra. Refiriéndose a la relación diferencial dx/dy , afirma Deleuze:

Chaque terme n'existe absolument que dans son rapport avec l'autre; il n'est plus besoin, ni même possible d'indiquer une variable indépendante. C'est pourquoi, maintenant, un principe de détermination réciproque correspond comme tel à la déterminabilité du rapport. C'est dans une synthèse réciproque que l'Idée pose et développe sa fonction effectivement synthétique. Tout la question est donc: sous quelle forme le rapport différentiel est-il déterminable? Il l'est d'abord sous forme qualitative [...] ⁸⁷

De esta manera, así como dx expresa el elemento de la cuantitabilidad pura, la relación diferencial dx/dy expresará ahora el elemento de la *cualitabilidad* pura. La razón de que la relación diferencial sea determinable bajo una forma cualitativa se encuentra precisamente en ese « cambio de función » comprendido en el diferencial. Decíamos que el diferencial de la función primitiva es una « nueva función » que posee una diferencia cualitativa con respecto a la función primitiva de la cual se deriva. También quedó ya señalado cómo la relación diferencial, expresando otra cualidad, permanece no obstante ligada a los valores o las variaciones cuantitativas que corresponden a esa cualidad. Así, en el ejemplo del círculo, la tangente (cualidad 1) expresada por la relación diferencial, permanece vinculada a cada valor individual de la curva (cualidad 2) descrita por la ecuación algebraica del círculo. Es de esta manera como lo invariable expresado por la relación diferencial dx/dy expresa a su vez una *des*-cualificación (la del círculo) y la generación de una nueva cualidad (la de la tangente) con su propio régimen de variación. Ahora bien, la diferencial de la función es a su vez diferenciable, por lo que el nuevo régimen de variación instaurado por dx/dy puede también alcanzar su invariante mediante una nueva diferenciación o derivación. Así, de ella se pueden luego obtener la serie al infinito dx^2/d^2y , dx^3/d^3y , dx^4/d^4y ...etc., expresando cada una de ellas una cualidad diferente de la primera derivada.

87 *Ibid.*, pág. 224.

Esto —como dice Deleuze— evidencia la *potencia* de la Idea de dar origen a una Idea de la Idea⁸⁸, dando paso al establecimiento de una serie de regímenes u órdenes de variación cualitativamente distintos que, no obstante, permanecen vinculados entre sí por ser cada función derivada la regla genética de la precedente. Esto muestra la capacidad que tiene la relación diferencial para producir una nueva función a partir de una dada, que es lo que explica a su vez su capacidad para generar cadenas o series virtualmente infinitas de regímenes de variación cualitativamente distintos, pero que son mutuamente dependientes entre sí en virtud de la relación diferencial que los engendra y enlaza. Es por ello que, si en un primer momento dx y dy expresaban, mediante la aniquilación del *quantum* y de la *quantitas*, la cuantitabilidad pura, la relación diferencial dx/dy , en su función de universal y en tanto que *descualifica* la primitiva, expresará ahora la *cualitabilidad* pura, esto es, el elemento trascendental de la cualidad. Integrará entonces la variación —afirma Deleuze— pero no en el sentido de la determinación de una variable que se supone constante, sino como *grado de variación de la relación misma*. En otras palabras, ya no se trata de la simple « variabilidad » de una variable constante como x o y , sino de la variación de la misma relación diferencial que produce una serie de órdenes de variabilidad cualitativamente distintos. La Idea, pues, expresa lo que Deleuze identifica como la « variedad » o la « multiplicidad ». "Si l'Idée élimine la variabilité, c'est au profit de ce qu'on doit appeler variété ou multiplicité".⁸⁹ El concepto de multiplicidad, que Deleuze obtiene de la geometría diferencial de Bernhard Riemann, es, como se sabe, uno de los conceptos de mayor importancia en la obra del filósofo francés (abundaremos en esta importante noción en nuestro apartado dedicado a Riemann).

Si a estas alturas el lector se está preguntando qué tienen que ver todos estos razonamientos de corte matemático con nuestro tema del constructivismo pragmático en filosofía, este es precisamente el momento de establecer la conexión. La variabilidad —esto es, aquello que la Idea elimina en favor de la variedad o multiplicidad y de la cual aquella depende— puede ser la de una función, pero también podríamos hablar de la variabilidad de los conceptos del entendimiento, pues una variable cualquiera (x, y, z) comparte con el concepto el hecho de tener una identidad abstracta que representa una serie de valores empíricos posibles (*quantum*). Pienso que es por esta razón que Deleuze, como mencioné líneas arriba, identifica la *quantitas* con las cantidades variables « como conceptos del entendimiento ». Esto tiene una consecuencia muy importante que servirá de arma en su crítica a la filosofía de la representación, y es a la vez uno

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*

de los cimientos fundamentales de su constructivismo filosófico: la abstracción de los conceptos del entendimiento, en tanto que órdenes de variabilidad, queda así superada por la Idea, pues esta se convierte en el elemento genético de los diferentes conceptos y será la síntesis que relacione la totalidad de estos órdenes en una multiplicidad estática mucho más vasta en la que todos coexisten (o, como dirá Deleuze, "co-insisten", pues el carácter de lo problemático –lo veremos más adelante– es la *insistencia* y no la existencia). "L'Idée comme universel concret s'oppose au concept de l'entendement, et possède une compréhension d'autant plus vaste que son extension est grande".⁹⁰

En este punto toma el relevo la segunda gran figura de esta "historia bárbara" del cálculo diferencial que Deleuze recoge: Salomon Maimon, « el Kant del cálculo ». La *Transzendentalphilosophie* de Maimon le permitirá a Deleuze relacionar la concepción de los diferenciales que aquí hemos analizado con la filosofía kantiana. En adelante —como señala Gonzalo Santaya— los diferenciales podrán ser pensados como principio trascendental en sentido fuerte, saliendo así del ámbito estrictamente matemático para alcanzar el de la *producción* de la experiencia como tal. Con Maimon las síntesis recíprocas de las relaciones diferenciales serán la fuente de producción de los objetos reales, fuente de la que se deducirá una triple génesis: 1) la de las cualidades de los objetos del conocimiento; 2) la del espacio y el tiempo como condiciones del conocimiento de la diferencia entre los objetos; y 3) la de los conceptos como condiciones para la distinción del conocimiento mismo.⁹¹ Pasemos, pues, a analizar la propuesta de este poco conocido filósofo al que Deleuze acude.

1.6.2 Salomon Maimon y la exigencia genética a la filosofía trascendental kantiana

De ascendencia judía y con una vida llena de vicisitudes, Salomon Maimon (1753-1800) fue un libre pensador y filósofo ilustrado que muy pronto se vio atraído a la filosofía crítica de Kant. Insatisfecho con lo que, a su juicio, eran algunas aporías contenidas en la *Crítica de la razón pura*, Maimon, sin oponerse al proyecto crítico en lo general, se propone ahondar en ella y mejorarla. En lo particular, Maimon no estaba satisfecho con la solución kantiana del esquematismo que media entre los conceptos *a priori* del entendimiento y las intuiciones de la

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, pág. 225.

sensibilidad. De hecho, en la misma dualidad entendimiento-intuición —dos facultades fundamentalmente heterogéneas— encuentra un abismo insalvable, por lo que la pregunta de Maimon toca directamente en la llaga de la cuestión *quid juris* con respecto a la aplicación de las categorías del entendimiento sobre la sensibilidad: ¿con qué derecho —se pregunta— los conceptos *a priori* se aplican a lo dado en la intuición? Si Kant ha demostrado suficientemente que las categorías del entendimiento poseen validez objetiva como condiciones necesarias de la experiencia *posible*, aún tendría que demostrar —piensa Maimon— que son además condiciones necesarias de la experiencia *real*. Pero si las dos fuentes, sensibilidad y entendimiento, son esencialmente heterogéneas, ¿cómo aplicar esas condiciones a la intuición? En suma, la crítica de Maimon a Kant se centrará en cuestionar la misma posibilidad de una legítima interacción entre dos facultades esencialmente distintas, la sensibilidad y el entendimiento. En su solución, Maimon exigirá que se atienda no solo a las condiciones de *posibilidad* de la experiencia, sino también a sus condiciones *genéticas*, pues lo que se trata de explicar es la experiencia *real* y no meramente la experiencia *posible*. Deleuze, como se puede ver, retoma punto por punto el proyecto maimoneano, siendo incluso esta crítica a Kant una suerte de *leitmotiv* en DR. En efecto, Deleuze ve en la dicotomía kantiana "[...]la réduction de l'instance transcendente à un simple conditionnement, et le renoncement à toute exigence génétique [...] La génie de Maïmon, c'est de montrer combien le point de vue du conditionnement est insuffisant pour une philosophie transcendente".⁹² ¿Cuál será la solución de Maimon? En definitiva, rechazar ese dualismo mediante la negación de la heterogeneidad entre conceptos e intuiciones. "C'est Salomon Maïmon —comenta Deleuze— qui propose un remaniement fondamental de la Critique, en surmontant la dualité kantienne du concept et de l'intuition".⁹³ Maimon se da cuenta de que todas las dificultades concernientes a aplicar los conceptos *a priori* del entendimiento a intuiciones sensibles se evitarían si hiciéramos de ambos, conceptos e intuiciones, aspectos diferentes pero relacionados de la misma cosa, esto es, si los hiciéramos brotar de la misma fuente o si fueran polos opuestos pero complementarios de un mismo *continuum*.⁹⁴ La solución de Maimon para superar las deficiencias del planteamiento kantiano será *intelectualizar los sentidos* mediante la postulación de un entendimiento que creará no solo conceptos, sino también sensaciones. Así, en la corrección que hace Maimon al kantismo, el entendimiento será la fuente tanto de la *forma* como del *contenido* de la experiencia, por lo que entre sensibilidad y entendimiento ya no habrá, como en Kant, una diferencia cualitativa sino solamente cuantitativa, esto es, una diferencia de

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*, pág. 224.

94 Graham Jones, "Salomon Maimon", en *Deleuze's Philosophical Lineage*, pág. 107.

grado. Esto quiere decir que para Maimon ambas partes de la síntesis, conceptos e intuiciones, serán *pensadas*, pues ambas tendrán su origen en una síntesis interna al entendimiento.⁹⁵ ¿Cómo explica Maimon esta diferencia cuantitativa entre los conceptos y las intuiciones? Si ambos, intuiciones y conceptos, tienen su fuente en el entendimiento, su diferencia —responde— es la que habría entre un entendimiento finito y un entendimiento infinito.

Para Maimon, los objetos espacio-temporales de nuestra percepción serían el efecto de las reglas de producción de un entendimiento infinito, de la misma manera que nuestro entendimiento finito puede producir, mediante reglas —por ejemplo—, un círculo.⁹⁶ En efecto, nuestro entendimiento finito puede darse la regla siguiente: desde un mismo punto, trazar un número infinito de líneas iguales de modo que se forme un círculo al unir los extremos de esas líneas. Con esta regla podemos formarnos en la intuición una completitud *formal* del círculo, aunque su completitud *material* estaría fuera de nuestro alcance pues de hecho solo podemos dibujar (en nuestra mente o en el papel) un número finito de líneas. Segundo ejemplo: nuestro entendimiento se da la regla siguiente: un número tal que, multiplicado por sí mismo, dé como resultado 2 (es decir, $\sqrt{2}$). Aquí, nuevamente, el entendimiento finito se asegura las condiciones *formales* de la producción de tal número, pero su completitud *material*, esto es, el número que satisface estas condiciones, no es dable a la intuición ya que se trata de una serie cuyos primeros términos son 1.414213... y que se prolonga al infinito. Según Maimon, los objetos dados a la intuición se producirían según reglas análogas a estas, con la diferencia de que serían reglas aportadas por un entendimiento infinito a las que nuestro entendimiento finito podría tal vez acercarse, pero nunca completamente. Aquello que nos acercará a las reglas de producción de los objetos dados a la intuición serán las *Ideas del entendimiento* (y no ya de la razón, como en Kant), mismas que nos proveerán del pasaje, mediante reglas del entendimiento finito, a las reglas de producción del entendimiento infinito. En este sentido —y Deleuze tomará mucho en cuenta esto— *la Idea del entendimiento será una regla de producción de los objetos dados a la experiencia*. Ahora bien, ¿cuál es la regla de ese entendimiento finito que se acerca a la producción de los objetos dados a la intuición? O en otras palabras, ¿en qué consiste la Idea? Es aquí, para responder a esta pregunta, donde Maimon recurre a la noción matemática leibniziana de « diferencial ».

En su elaboración del cálculo infinitesimal, Leibniz había teorizado que las diferenciales

95 Daniela Voss, "Maimon and Deleuze: the Viewpoint of Internal Genesis and the Concept of Differentials", en *Parrhesia*, vol. 11, pág. 67.

96 Sigo aquí la explicación de Diego Abadi en "La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze", en *Estudios de Filosofía*, vol. 53, págs 191 y 192.

(significadas, según hemos visto, por el símbolo dx) eran puntos, también llamados « infinitesimales », que podían dividirse infinitamente en unidades más pequeñas de modo que incluso parecían desaparecer del todo o « devenían imperceptibles ». Leibniz notó algo que a Maimon nunca dejó de intrigar: incluso cuando los grados de cambio de los diferenciales dx y dy con respecto a x y y se reducían casi a cero (y, por ende, permanecían completamente indeterminados), la relación diferencial dx/dy estaba perfectamente determinada y nunca era igual a cero. Ya lo veíamos en un apartado anterior, cuando constatábamos que si tomábamos como función de la curva la relación diferencial misma (dx/dy), los elementos genéticos de la curva eran los mismos infinitesimales, lo que implicaba que, mientras que en sí mismos los infinitesimales eran cuantitativamente incognoscibles y por ello irrepresentables, su relación recíproca estaba perfectamente determinada, pues la función acababa dibujando una curva particular y visible en el plano de coordenadas cartesianas. Tanto le sorprendía a Maimon este curioso hecho que, mediante una interpretación muy personal de esta característica de la relación diferencial, sostuvo que *los diferenciales eran los elementos genéticos a partir de los cuales se generaban la extensión y las cualidades de los objetos de nuestra experiencia*. En otras palabras, Maimon hace del cálculo de Leibniz una declaración metafísica, o, mejor dicho, trascendental, pues su propuesta consistió en retomar la terminología leibniziana y aplicar su misma lógica a la intuición.⁹⁷ De la misma manera que la relación diferencial, incognoscible e irrepresentable en sí misma, da la regla de producción de una curva determinada, así los diferenciales de la sensación, incognoscibles en sí mismos, producirían los objetos de nuestra percepción. En fin, en adelante los diferenciales serán *genéticos* en sus relaciones recíprocas, dando estas relaciones la regla de producción de las intuiciones tanto en lo que se refiere a la extensión como a la cualidad.⁹⁸

Maimon entendía estos infinitesimales, con Kant, como *magnitudes intensivas de la sensación*. En efecto, en la *Crítica de la razón pura*, en el epígrafe titulado "Anticipaciones de la percepción", Kant ya afirmaba que la materia bruta de la sensación —esto es, cuando la sensación no es referida ni a una representación de objeto, ni hay en ella intuición de espacio o tiempo— tenía ciertamente una magnitud que no es extensiva sino solamente una *magnitud intensiva* (esto

97 Hay que decir que de alguna forma esto ya estaba implícito en los textos de Leibniz. Maimon liga la naturaleza inconsciente e imperceptible de las relaciones diferenciales a la teoría leibniziana de las "pequeñas percepciones". Según Leibniz, nuestras percepciones conscientes estarían construidas por incontables micro-percepciones inconscientes, perteneciendo estas a un nivel molecular subrepresentativo y aquellas a un nivel molar. Deleuze analiza estas tesis leibnizianas en varias de sus obras, pero principalmente en *Le pli. Leibniz et le Baroque*, en sus seminarios sobre Leibniz recogidos en *La exasperación de la filosofía* o en incluso ya en *Différence et répétition*. Revisaremos esta teoría más adelante cuando analicemos el concepto de "singularidad".

98 Graham Jones, *Op.cit.*, págs. 108 y 109.

es, « un grado de influencia sobre el sentido »), esta magnitud podría ir del cero al infinito, teniendo toda realidad en la esfera del fenómeno, por pequeña que sea, un grado de magnitud intensiva. "Entre realidad y negación [de magnitud intensiva] hay una cadena continua de realidades y de posibles percepciones más pequeñas".⁹⁹ Maimon, siguiendo de cerca a Kant, propone que la materia bruta de la sensación consiste en estas magnitudes inextensas y subrepresentativas que él, recurriendo al cálculo diferencial de Leibniz, determina como elementos *diferenciales intensivos* constitutivos de la experiencia (esto, dicho sea de paso, tendrá un eco inmediato en la estética de las intensidades desarrollada en el capítulo V de DR y que revisaremos más adelante). Es de esta manera como la sensación llega a ser también producto de una síntesis: la síntesis de los diferenciales.¹⁰⁰

Es así como Maimon, incorporando algunos rasgos metafísicos del legado racionalista de Leibniz (rasgos que por cierto Kant se había esforzado en desterrar), propone superar las deficiencias del planteamiento kantiano. En la *Crítica de la razón pura*, la dualidad de concepto e intuición nos remitía —dice Deleuze— a un criterio extrínseco de la constructibilidad, dejándonos en una relación exterior entre lo determinable (intuiciones) y la determinación (conceptos). Deleuze le da la razón a Maimon en que los dos términos de la diferencia deben ser igualmente *pensados*, es decir, que la misma determinabilidad debe ser ella misma pensada como superándose hacia un principio de determinación recíproca.¹⁰¹ Pues bien, esto es precisamente lo que Maimon logra con su planteamiento, ya que, efectivamente, en la relación diferencial dx/dy la determinabilidad de los elementos dx y dy *ya no busca nada externo a ellos* para alcanzar su determinación, pues estos se determinan recíprocamente en la misma relación diferencial. Esto implica un cambio radical en el estatuto del objeto empírico. Como apunta Graham Jones, este ya no tendrá nada que sea dado a la intuición y no será por ello considerado como « ya existiendo », sino que *será pensado como efecto o resultado de un proceso de creación o génesis*. Esto, como podrá adivinar el lector, es de extrema importancia para nuestros propósitos, pues este criterio intrínseco de construcción de los objetos de la experiencia será precisamente el fundamento ontológico obligado al que recurrirá después el constructivismo pragmático filosófico que analizaremos en nuestro tercer capítulo. En breve —para adelantar un poco de lo que vendrá después—, será esto lo que le permitirá a Deleuze afirmar que el objeto deberá considerarse como el límite del proceso en el que se constituye el sentido a partir de la Idea. En fin, baste por ahora señalar que la propuesta de Maimon permitiría que se deduzca una triple génesis de las relaciones

99 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, pág. 204-206.

100 Daniela Voss, *Op.cit.*, pág. 68.

101 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 225.

diferenciales en tanto que fuente de la producción de los objetos reales,: 1) la de las *cualidades* producidas en tanto que diferencias de los objetos reales del conocimiento; 2) la del *espacio* y el *tiempo* como condiciones del conocimiento de las diferencias; 3) la de los *conceptos* como condiciones para la diferencia o la distinción de los conocimientos mismos.¹⁰² Así, las diferencias entre objetos de la experiencia no se deben, como quería Kant, a la relación de sus espacios o sus conceptos en tanto que formas *a priori* de la intuición o del entendimiento, sino, conforme a la teoría de Maimon, a la relación de sus diferenciales que son Ideas *a priori*.

Maimon mismo pone un ejemplo que Deleuze cita textualmente: si decimos que el rojo es diferente del verde, el concepto de su diferencia se podría concebir, conforme a la teoría de Kant, como la relación de sus espacios en tanto que formas *a priori*; o bien, conforme a la propia teoría de Maimon, como la relación de sus diferenciales. En este último sentido, la diferencia entre la cualidad empírica "verde" y la cualidad empírica "rojo" no se da en virtud de estas en sí mismas, sino gracias únicamente a la diferencia entre sus diferenciales. "« La règle particulière de la production d'un objet, ou le mode de sa différentielle, voilà ce qui en fait un objet particulier, et les rapports entre les différents objets naissent des rapports de leurs différentielles »".¹⁰³ Lo mismo pasa con el célebre ejemplo de la línea recta como el camino más corto entre dos puntos. Desde el punto de vista kantiano del condicionamiento, "más corto" se interpreta como un esquema de la imaginación que determina el espacio según ese concepto, en cuyo caso —objeta Deleuze siguiendo a Maimon— la regla de construcción se establece *entre* el concepto y la intuición, por lo que el criterio de constructibilidad continúa siendo extrínseco. En cambio, con Maimon, interpretándolo desde el punto de vista de la génesis, "más corto" ya no es un esquema sino una Idea que supera la dualidad del concepto y la intuición. Es la Idea la que interioriza la diferencia de la recta y de la curva mediante la determinación recíproca de sus relaciones diferenciales. En este sentido, la totalidad de determinaciones de los objetos de la experiencia, tanto las reales como las posibles, surgen de los diferenciales puestos en relación que los constituyen. El ejemplo de la línea recta es un caso sencillo, pero el de los objetos actuales de la experiencia implican una red de relaciones tan vasta que nos sería imposible concebir su regla de producción. El ejemplo que elabora Gonzalo Santaya ilustra muy bien esto último: considérense las diferencias empíricas de una hoja de papel común y corriente. Su blancor se distingue de los colores circundantes; su textura celulósica se distingue de la del escritorio en el cual se apoya; con respecto a otras hojas de papel contiguas, hay una diferencia espacial, así como también hay

102 *Ibid.*

103 Salomon Maimon, *Versuch über Transzendentalphilosophie*, citado por Gilles Deleuze, *Ibid.*

una diferencia temporal con respecto a los estados en color o textura que podría tomar la hoja a lo largo del tiempo; finalmente, hay una diferenciación conceptual relativa a sus propiedades generales que explican sus posibles cambios y relaciones causales con el entorno (su tornarse amarilla con el tiempo, el ser flamable, etc.). Pues bien, todas estas diferencias empíricas que hacen que la hoja de papel sea esta y no otra y que posea determinadas características, se deben a "una estructura de diferencias virtuales cuya interconexión constituye su condición trascendental de posibilidad".¹⁰⁴ En realidad, la totalidad de determinaciones reales y posibles de cualquier objeto son virtualmente infinitas, pues recordemos que las Ideas establecen relaciones con otras Ideas de otros órdenes (matemáticos, físicos, orgánicos, psíquicos, lingüísticos, sociales...) con los que coexisten o — para utilizar la expresión de Deleuze— *co-insisten*. De esta manera — comenta Santaya—, a partir de una "materia papélica" continua e indeterminada (recordemos aquí a Bordas-Demoulin), se establecerían una serie de relaciones con elementos análogos de otros órdenes de Ideas (elementos biológicos vegetales en tanto que materia prima de la hoja; elementos físico-químicos de su composición atómica, molecular y celular; elementos técnicos relacionados con los procesos sociales de producción y consumo, etc.). La hoja de papel empírica no es sino la efectuación o actualización de toda esta multiplicidad de elementos distintos que la Idea determina primero en su estructura virtual.

Así pues, de esta triple génesis que se deduce de las relaciones diferenciales en tanto que fuente de la producción de los objetos reales, interesa sobre todo —en lo que respecta al constructivismo filosófico que aquí investigamos— la tercera génesis, la génesis de los conceptos, pues serán estas síntesis recíprocas de las relaciones diferenciales lo que nos permitirá fundamentar la « potencia material del lenguaje » referida a la creación conceptual que analizaremos en el último capítulo. En fin, si decíamos en el apartado anterior que, contra Kant, antes que necesitar una filosofía que explique y justifique la experiencia (justificando con ello todos los valores en curso), era imperioso concebir una filosofía como disciplina creativa que *produzca* y *configure* la experiencia, Maimon será la puerta de entrada a esta filosofía del porvenir.

En definitiva, y en lo que respecta a la crítica de Maimon a Kant, la aporía kantiana está resuelta en la medida en que la necesaria aplicación de las categorías a las intuiciones será desde ahora una relación *interna* al propio pensamiento.¹⁰⁵ En la filosofía de Maimon serán las Ideas del entendimiento las que, mediante las diferenciales del pensamiento, nos acerquen a las reglas de

104 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, pág. 183.

105 Graham Jones, *Op.cit.*, pág. 110.

construcción de los objetos empíricos tal y como los construiría un entendimiento infinito. (Hay que aclarar que Maimon no postula la existencia real de este entendimiento finito, sino que lo postula como mera Idea de la razón, pues, permaneciendo fiel a los límites impuestos por Kant en su primera *Crítica*, no es posible que un entendimiento tal nos sea dado a la experiencia). Estas Ideas de nuestro entendimiento finito, es decir, estos diferenciales del pensamiento caracterizados por Maimon como grados de intensidad inextensos y subrepresentativos, serán –junto con el orden intensivo correlativo a ellas (regresaremos a esto en nuestro segundo capítulo)– como el *noúmeno* de todo fenómeno dado a la intuición. Serán los diferenciales, pues, las condiciones genéticas *a priori* de la experiencia, que, con todo, serán inmanentes a la conciencia, por lo que se descarta con ello la noción de independencia de la cosa-en-sí.¹⁰⁶

La propuesta de Maimon encuentra un eco inmediato en la ontología de Deleuze. Por ejemplo, cuando afirma al inicio del quinto capítulo de DR que "La différence n'est pas le divers. Le divers est donné. Mais la différence, c'est ce par quoi le donné est donné. C'est ce par quoi le donné est donné comme divers. La différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène".¹⁰⁷ Como observa Diego Abadi, esta Idea diferencial en tanto que noúmeno y ley de todo fenómeno es el verdadero terreno del conocimiento, mismo que se encuentra en un nivel sub-representativo en la medida en que no hay ahí objeto identificable alguno. Se trata de una realidad intensiva irrepresentable que funda la realidad extensiva y cualificada de nuestra experiencia, algo que volveremos a encontrar en la reformulación deleuziana junto con el importante hecho de que el conocimiento deja de ser tarea del entendimiento referido a objetos, para ser ahora tarea del pensamiento referido a Ideas.¹⁰⁸ Lo importante para Deleuze es que Maimon recupera para el Cogito un inconsciente propiamente diferencial que interioriza la diferencia entre lo determinable y lo determinante, diferencia que en Kant era aún externa. El principio diferencial implica además –como veremos en su momento– poner algo *no pensado* en el pensamiento, algo necesario si queremos pasar del condicionamiento a la génesis, pues sin este principio —asegura Deleuze— el ejercicio del pensamiento sería simple y llanamente imposible. En sus palabras:

L'Idée apparaît comme le système des liaisons idéales, c'est-à-dire des rapports différentiels entre éléments génétiques réciproquement déterminables. Le Cogito récupère tout la puissance d'un inconscient différentiel, inconscient de la pensée pure qui intériorise la différence entre le Moi

106 *Ibid.*, pág. 111.

107 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 286.

108 Diego Abadi, *Op.cit.*, pág. 196.

déterminable et le Je déterminant, et qui met dans la pensée comme telle quelque chose de non pensé, sans quoi son excersice serait pour toujours impossible et vide.¹⁰⁹

Así pues, el proyecto deleuziano de la diferencia sigue a Maimon en la tarea de hacer de lo trascendental una condición genética de nuestro conocimiento y es por ello que Deleuze adopta también de él su noción de diferencial. Sin embargo, una de sus restricciones a todo lo largo de DR será la de liberar a la diferencia de su sometimiento a la identidad, ya sea esta la del objeto o la del sujeto de conocimiento, razón por la cual Deleuze imprimirá a la noción de diferencial de Maimon ciertas modificaciones en lo que respecta a su naturaleza y función. Para empezar, las Ideas diferenciales ya no podrán pertenecer a una facultad en particular, sea esta la razón o el entendimiento, pues ello implicaría erigir un sentido común que unificaría tanto a la conciencia como al objeto de conocimiento.¹¹⁰ En otra sección revisaremos el importante cambio que le imprime Deleuze al añejo tema del problema de las facultades, baste por ahora con decir que la Idea deleuziana concernirá a todas las facultades por igual, recorriéndolas una a una en un « acuerdo discordante » según el cual cada una transmite su violencia a la otra, rompiendo con ello la homogeneidad y la forma de identidad de un supuesto « sentido común ».

[...] l'Idée parcourt et concerne toutes les facultés [...] les Idées correspondent tour a tour avec toutes les facultés, et ne sont l'objet exclusif d'aucune en particulier, pas même de la pensée [...] [Il s'agit d'un] « accord discordant » qui exclut la forme d'identité, de convergence et de collaboration du sens commun [...] Ainsi les Idées sont des multiplicités de leurs différentielles, comme des feux follets d'une faculté à l'autre, « virtuelle traînée de feux », sans avoir jamais l'homogénéité de cette lumière naturelle qui caractérise le sens commun.¹¹¹

Así, al inconsciente diferencial no lo coloca Deleuze ni en el entendimiento ni en la razón. Es más, no es ningún tipo de reino encapsulado en la identidad de un sujeto. Es más bien una fractura, una fisura, una grieta que no puede ser llenada y de donde brotan con violencia enjambres de Ideas que, como una mecha explosiva (« virtual reguero de fuego »), pasan de una facultad a otra. Lo que es importante comprender es que, en el proyecto filosófico de Deleuze, las Ideas diferenciales son tanto responsables de la producción de lo real (en tanto que cualidades sensibles, cantidades y extensión de los objetos empíricos) como de la génesis del pensar en el pensamiento. Por ello las tesis de Bordas-Demoulin encuentran su prolongación en las de

109 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 225.

110 Diego Abadi, *Op.cit.*, pág. 200.

111 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, págs. 249 y 250.

Salomon Maimon, siendo ambas fundamentales para comprender el empirismo trascendental de Deleuze. Con todo, será el algoritmo de Höené Wronski lo que, con un virtuosismo matemático riguroso y completo, haga explícito lo que en la operación de integración en Maimon estaba implícito, dando a la Idea, además, su tercer carácter trascendental: la potencialidad. Pasemos, pues, a examinar la filosofía de este grande pero olvidado pensador.

1.6.3 Höené Wronski y la potencialidad de la Idea

Józef Maria Höené Wronski (1776-1853) era hijo de un acaudalado arquitecto, por lo que llevó una infancia cómoda y libre de problemas. Su entusiasmo por los acontecimientos políticos del momento lo llevan a enlistarse en el ejército, pero la muerte de su padre en 1797 lo hace heredero de una enorme suma de dinero que le permite dedicarse a su verdadera vocación: el estudio de las ciencias y la búsqueda de la verdad. Las dos obras wronskianas que Deleuze tiene en consideración son *Filosofía del infinito*, de 1814, y *Filosofía de la técnica algorítmica*, de 1815. Ambas parten de una tesis en la que Wronski no cesa de insistir: las matemáticas son incapaces de explicar desde sí mismas su primer principio y por lo tanto no pueden fundamentarse a sí mismas.¹¹²

Hemos visto hasta ahora que la relación diferencial dx/dy , con el auxilio de las interpretaciones que dieron del cálculo diferencial Bordas-Demoulin y Salomon Maimon, se vuelve en la ontología de la diferencia deleuziana el elemento puro tanto de la cuantitabilidad como de la cualitabilidad, dando a la Idea el carácter de campo trascendental con capacidad para generar tanto los objetos reales como nuestra experiencia y nuestro pensar sobre ellos. Resta un tercer elemento, el de la potencialidad, pues será la potencia —dice Deleuze— la *forma* de la determinación recíproca entre los diferenciales. Veíamos líneas arriba que, en el proceso de diferenciar la ecuación, la aniquilación del *quantum* y la *quantitas* era la condición para la aparición del elemento puro de la cuantitabilidad, así como también la descualificación de la ecuación era la condición para la aparición del elemento puro de la cualitabilidad. En el caso de la potencialidad ocurre algo análogo, pues el primer acto del cálculo —argumenta Deleuze— consiste en una « *des-potencialización* » de la ecuación. Ya ocurría así con la ecuación algebraica del círculo $x^2+y^2-R^2=0$, en cuya derivada $dx/dy = -(y/x)$ las potencias han sido eliminadas.

112 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, pág. 139.

Deleuze nos da también otro ejemplo: de la ecuación $2ax - x^2 = y^2$ se obtiene $dy/dx = a - x/y$, esto es, una ecuación también despotencializada. Aquí, como en las figuras precedentes, "la déspotentialisation conditionne la potentialité pure",¹¹³ —afirma Deleuze. Ahora bien, veámos también que de la derivada de la función podíamos obtener una nueva derivada, y de esta, otra más, y así indefinidamente, generando con ello una *serie* infinita compuesta de funciones derivadas sucesivas (dx^2/d^2y , dx^3/d^3y , dx^4/d^4y , etc.). En nuestro desarrollo del elemento puro de la cualitabilidad, es a lo que Deleuze se refería cuando afirmaba que la posibilidad de que la diferencial sea a su vez diferenciable « solo evidencia la potencia de la Idea de dar origen a una Idea de la Idea ». Ahí describíamos cómo cada nueva derivada implicaba el surgimiento de una nueva cualidad o de un nuevo orden o régimen de variación cualitativamente distinto. Ahora, con Wronski, lo que interesa señalar es cómo la despotencialización de la ecuación primitiva es — como comenta Santaya— correlativa a su capacidad de engendrar una serie infinita de funciones derivadas con potenciales crecientes. Esta *serie de potencias*, que consiste en una sumatoria de funciones conectadas por relaciones de derivación, es lo que se conoce como serie o polinomio de Taylor, una herramienta que a su vez fue reformulada por el matemático Joseph-Louis Lagrange y cuya versión es también fundamental en la lectura que hace Deleuze del cálculo pues, en suma, será esta capacidad productiva la que exprese el elemento puro o trascendental de la potencialidad en virtud del cual la Idea será capaz de engendrar y vincular diversos regímenes de variabilidad.

No es aquí el lugar para entrar en el detalle de estos complicados algoritmos matemáticos, pero sí retomaremos en el siguiente apartado el tema de las series y su relación con el concepto de singularidad pues serán de una gran importancia en el presente trabajo de investigación. Por el momento solo es necesario señalar que mientras que Lagrange quería deshacerse de los diferenciales mediante esta serie de funciones derivadas, Wronski veía en ellos "una regla incondicionada para la génesis del conocimiento de la cantidad, y para la generación de las discontinuidades que constituyen la materia o para la construcción de las series"¹¹⁴. En otras palabras, lo que de acuerdo con Deleuze demuestra Wronski con sumo rigor matemático es que las cantidades reales o discontinuas no reciben su significación sino por las funciones diferenciales que las constituyen. En cierto sentido —como el lector ya se habrá percatado— Wronski es quien comienza la labor que más tarde Bordas-Demoulin desarrollará y completará con su concepción del *continuum*. Además, hará explícito lo que de alguna manera en Maimon permanecía implícito, pues para él la verdadera filosofía trascendental debía contener esta

113 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 226.

114 *Ibid.*, pág. 227.

interpretación kantiana del cálculo diferencial, pasando con ello del punto de vista del mero condicionamiento hacia el de la génesis. Como comenta Duffy, lo que Wronski estableció fue una *distinción trascendental* entre lo finito y lo infinitesimal, argumentando que las cantidades finitas tenían que ver solo con los objetos de nuestro conocimiento en el entendimiento, mientras que las cantidades infinitesimales adquieren mayor relevancia debido a que a ellas concernía la *generación* de este conocimiento. Las diferenciales en la relación diferencial no serían entonces cantidades reales, sino « diferencias ideales » (es decir, serían Ideas de la razón), siendo estas los elementos genéticos de las cantidades discontinuas que conocemos a través del entendimiento. Esto suponía, pues, cierta metafísica de lo infinitesimal que arrojaba dos tipos de legalidad distinta: la ley objetiva de las cantidades finitas, por un lado, y la ley puramente subjetiva de las cantidades infinitesimales, por el otro. La primacía de la última estribaba en que, para Wronski, el cálculo diferencial constituía una especie de « algoritmo primitivo » que gobernaba la generación de las cantidades y era incluso previo a las leyes para esas cantidades ya formadas. Así, habría que interpretar a las diferenciales como teniendo una realidad metafísica *a priori* que está asociada con la generación de la magnitud, esto es, las diferenciales expresaban el elemento puro de la cuantitabilidad en tanto que preparaban la determinación de las cantidades.¹¹⁵ Como ya vimos, la serie de derivadas expresaba también la capacidad de la relación diferencial de generar diversos órdenes de variabilidad cualitativa, razón por la cual, en definitiva, para Deleuze "la différentielle est bien pure puissance, comme le rapport différentiel, élément pur de la potentialité".¹¹⁶ A este elemento puro de la potencialidad le corresponderá un principio de determinación completa que, según veremos en lo que sigue, determinará la localización de puntos singulares y de puntos ordinarios que se actualizarán luego mediante procesos de individuación en individuos concretos de diversos órdenes. Insisto: la intención de Wronski es fundamentalmente la misma que la de Bordas-Demoulin y completa a su vez la propuesta de Maimon. Las tres interpretaciones contribuyen a hacer del diferencial dx , símbolo de la diferencia en la Idea, principio inmanente fundamental de las determinaciones tanto de lo real como del pensamiento mismo.

115 Simon Duffy, *Op.cit.*, págs. 23 y 24.

116 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 226.

1.6.4 Recapitulación y paso a la exposición de los conceptos de serie y de singularidad

Como ya quedó dicho líneas atrás, Deleuze no se alinearé del todo con ninguna de estas interpretaciones del cálculo diferencial, sino que —como lo expresa Duffy— lo que le interesa del trabajo de estas tres figuras es solamente " [...]one specific aspect of each of their respective deployments of the differential, which he extracts from their work and redeploys as a component in his own project of responding to Kant and of constructing a philosophy of difference".¹¹⁷ Recordemos que el concepto de Idea que Deleuze elabora, mediante el uso que estas tres figuras del cálculo hacen del diferencial, quiere cumplir el propósito de ser un concepto a la vez lógico, ontológico y trascendental, sin por ello dejar de expresar un principio completamente inmanente de producción de las determinaciones de lo real. Todo lo pensable, lo existente y lo experimentable debe, pues, poder ser explicado por la Idea cuyo primer principio es dx , es decir, el diferencial como símbolo de la *différence* en la interpretación que de él hacen estos tres filósofos del cálculo. Cada uno de los tres aspectos de la Idea tendrá a su vez tres valores, figuras o principios en mutua relación. En su aspecto lógico, la Idea posee los valores lógicos de la indeterminación, lo determinable y la determinación. A estos les corresponden tres principios que forman el principio ontológico de razón suficiente: a lo indeterminado de dx y dy corresponde un principio de determinabilidad; a lo determinable de dx/dy corresponde un principio de determinación recíproca; a lo efectivamente determinado —esto es, a los valores que toma la relación diferencial dx/dy — corresponde un principio de determinación completa. Los aspectos lógicos y ontológicos de la Idea se prolongan hacia los tres momentos de la génesis trascendental: los elementos puros de la cuantitabilidad, la cualitabilidad y la potencialidad. Es, pues una triple triplicidad la que está envuelta en la Idea, triplicidad de aspectos lógicos, principios ontológicos y elementos trascendentales implicados en todo lo pensable, lo existente y lo experimentable.¹¹⁸ Para recuperar, pues, el concepto de Idea como noción fundamental de la filosofía, pero haciendo de él (a diferencia de Platón, Kant o Hegel) un principio inmanente de producción a partir de la diferencia, Deleuze requirió rescatar estos tres usos que Bordas, Maimon y Wronski hacían de la noción de diferencial.

La potencia de la relación diferencial dx/dy para generar una cadena virtualmente infinita de funciones derivadas (expresando cada una de ellas un orden cualitativo distinto con su propio

117 Simon Duffy, *Op.cit.*, pág. 76.

118 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, págs. 155 y 156.

régimen de variabilidad) nos conduce a una concepción *serial* de las Ideas que al mismo tiempo las configura al modo de una *estructura* compleja. A la serie de diferenciales en relaciones de determinación recíproca les corresponderán distribuciones de puntos relevantes (o singulares) y puntos ordinarios. Esta distribución de puntos notables y puntos ordinarios es precisamente lo que Deleuze entiende por « determinación completa » de la Idea. Pasemos, pues, a explicar la Idea en tanto que estructura y a establecer la importancia de las series y sus términos: los puntos singulares o singularidades.

1.7 La Idea como estructura: las series y las singularidades

Hasta ahora he hecho mención de las series sin entrar mucho en detalles. Hice mención de ellas a propósito de Wronski, cuando Deleuze quería probar que la relación diferencial, con su capacidad de generar cadenas o series de funciones derivadas a partir de la primitiva, podía por ello mismo considerarse el elemento puro o trascendental de la potencialidad. Las series así generadas, junto con los puntos notables o singularidades y los puntos ordinarios que las conforman, son de extrema importancia para el tema que nos ocupa por una razón muy especial: toda entidad depende, para Deleuze, de las singularidades y los puntos ordinarios que encarna, por lo que *jugar* con estas series de puntos y distribuirlos de otro modo (en el pensamiento, con el lenguaje, en lo pictórico, en lo musical, en lo social, etc.) será la condición indispensable para producir cambios efectivos en las estructuras de lo real. Esto —lo veremos en nuestro último capítulo— es lo que significa la fórmula que Deleuze adopta de Mallarmé: « pensar es arrojar los dados ». Los puntos inscritos en los dados remiten a las singularidades y a los puntos ordinarios que las relaciones diferenciales determinan. Todo el constructivismo filosófico deleuziano y el pragmatismo lingüístico a él ligado se fundamentan en la teoría estructural de la Idea, esto es, en esta estructura virtual que se define por una multiplicidad de series heterogéneas conectadas cuyas singularidades constituyentes se encarnan o actualizan luego en los entes concretos. Como veremos más adelante, todo objeto hunde una de sus mitades en la estructura virtual de singularidades que lo constituyen, por lo que una nueva distribución de sus puntos singulares se traducirá en la producción de modificaciones efectivas en las determinaciones de ese objeto o en la consideración de su sentido. Es necesario, pues, definir la Idea en tanto que estructura que relaciona series heterogéneas, series cuyos términos son determinados por relaciones

diferenciales que se encarnan luego en términos y relaciones concretos. La Idea es, pues, una estructura que da paso a la génesis de lo real.

L'Idée se définit ainsi —afirma Deleuze en DR— comme structure. La structure, L'Idée, c'est le « thème complexe », une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaison multiple non localisable entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et de termes actuels. Nous ne voyons en ce sens aucune difficulté à concilier genèse et structure".¹¹⁹

Así pues, « estructura » y « génesis », dos conceptos que resumen muy bien el conjunto de la ontología deleuziana y que dan cuenta del por qué se cataloga a Deleuze, por un lado, como un filósofo postestructuralista, y, por el otro, como un constructivista y un pragmatista. Es por esta razón que comprender las nociones que están implicadas en la teoría estructural de la Idea es fundamental para entender y —más importante aún— para *utilizar* el método constructivista deleuziano.

¿Qué es, pues, una serie? En sentido lato, el mundo en el que vivimos está compuesto por una infinidad de series de toda clase: por ejemplo, la serie de mercancías y servicios en la cadena económica de cualquier sociedad, serie que se corresponde con la de actos de trabajo productivo que los genera y con la serie de adquisiciones y de consumos; un libro no es sino una serie de enunciados, que a su vez se constituyen por una serie de palabras, que son a su vez series de letras; la historia de un país se define por una serie de acontecimientos importantes, así como nuestras vidas no son sino la serie de nuestros días, cada uno de los cuales se distribuye en una serie de veinticuatro horas... etc. Para Deleuze, sin embargo, la noción de serie debe tener un primer sentido eminentemente ontológico, siendo muy importante que sus elementos (y por lo tanto los de toda estructura) no tengan ninguna forma sensible ni significación conceptual asignable, sino que —de acuerdo a los principios del estructuralismo— se especifiquen o determinen en sus relaciones mutuas. Esto nos lleva de regreso al cálculo diferencial, pues, tal y como quedó asentado en los apartados precedentes, las relaciones diferenciales del tipo dx/dy , en la determinación recíproca de sus elementos, llegaban a una determinación completa, misma que determinará la distribución de los puntos singulares y los ordinarios que constituirán las series de toda estructura en la Idea. Es por esta razón que "[e]l origen matemático del estructuralismo ha de buscarse —sostiene Deleuze— [...] en el cálculo diferencial".¹²⁰ Recordemos que el cálculo

119 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 237.

120 Gilles Deleuze, "¿Cómo reconocer el estructuralismo?", en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, pág. 230.

diferencial, junto con las interpretaciones bárbaras o pre-científicas del mismo que ya revisamos, es utilizado por Deleuze para extraer de él elementos necesarios para la reconstrucción del concepto de Idea que está elaborando. Las nociones de serie y de singularidad no serán la excepción. En la exposición que sigue, no es necesario que el lector comprenda a la perfección los complicados detalles de las operaciones matemáticas del cálculo diferencial. Deleuze mismo dijo alguna vez que él nunca se detuvo a estudiar a profundidad todas las teorías matemáticas que aparecen en su obra pues habría perdido mucho tiempo. Lo que le interesaba son —repito— esas nociones "fundamentalmente inexactas, que no obstante son perfectamente rigurosas, nociones de las que los científicos no pueden prescindir, y que pertenecen al mismo tiempo a los científicos, a los filósofos y a los artistas".¹²¹ Son estas nociones las que Deleuze desterritorializa para luego reterritorializarlas en la filosofía, por lo que bastará que el lector se haga una idea aproximada de su uso en matemáticas.

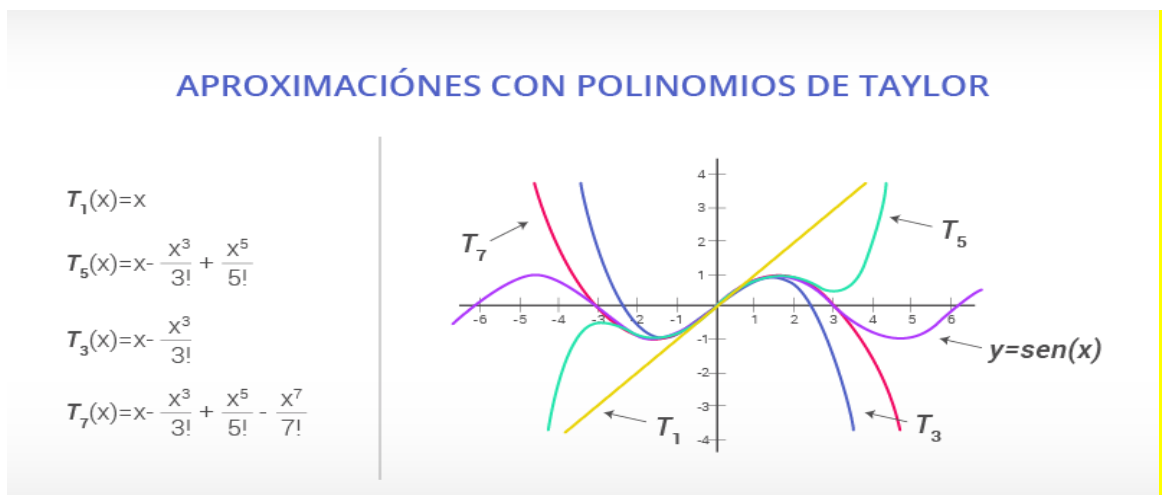
Entonces, ¿a qué se le llama 'serie' en matemáticas?¹²² En principio, una serie es una suma cuyos términos forman una sucesión infinita que puede tender y aproximarse (o no) a un número o valor límite. Volvamos al ejemplo que ya veíamos con Bordas-Demoulin: $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32... + 1/2^n = 1$ es una serie que tiende a un límite: el número 1. Obsérvese que con cada término que se suma a la serie, el resultado se aproxima cada vez más al 1 sin alcanzarlo jamás. A las series que tienden o *convergen* hacia el valor límite (como la de nuestro ejemplo) se les llama « series convergentes ». Pero hay series que no convergen en dirección a un solo número, sino que, dependiendo de dónde cortemos la serie, la suma puede arrojar varios resultados distintos o carecer por completo de uno. Por ejemplo, considérese la serie $1-1+1-1+1-1...$. Dependiendo de donde hagamos el corte de la suma, el resultado puede ser alternativamente 1 o 0. Este tipo de series que no convergen hacia un valor determinado se llaman « series divergentes », y en gran medida el perspectivismo deleuziano —como veremos luego— dependerá de la afirmación de la divergencia de las series.

Se recordará que es cuando Deleuze busca en la interpretación de Wronski del cálculo diferencial el elemento puro de la potencialidad de la Idea cuando menciona por primera vez, en un sentido estrictamente matemático, el concepto de serie. Deleuze se refiere ahí a un tipo particular de series, las series de potencias. También llamadas series o polinomios de Taylor. estas

121 Gilles Deleuze, *Conversaciones*, págs. 49 y 50.

122 Sigo aquí la explicación de Jorge Ferrante en su *Solución de ecuaciones diferenciales mediante series de potencias*, y al excelente resumen *conceptual* que Gonzalo Santaya hace de este manual en "Serie, singularidad, diferencial. La matemática como fuente del empirismo trascendental", en *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía, Tomo III*, págs. 89-99.

series tienen dos características principales: 1) cada uno de los términos de la suma no es un simple número, sino un función con su propio régimen de variabilidad (por ejemplo, $f(x) = \text{sen } x$, ó $f(x) = 1/(1+x)$). Y 2) cada término de la serie es la repetición del anterior pero elevado a una potencia mayor.¹²³ Las series de potencias, que fueron utilizadas por primera vez por Isaac Newton, son un método matemático para resolver analíticamente las ecuaciones diferenciales complejas que, de otra manera, obligarían al matemático a renunciar al conocimiento expresado por dicho tipo de ecuaciones.¹²⁴ ¿Cómo contribuyen las series de potencias a la resolución de estas complicadas ecuaciones? Mediante « aproximaciones » a una función en torno a un valor determinado. Me explico. Pongamos un ejemplo muy sencillo: sea la función $f(x) = \text{sen } x$. Queremos observar cómo se comporta la función mediante una serie de aproximaciones en torno a un punto elegido por nosotros (por cuestiones de comodidad, comúnmente se elige el punto $(0, 0)$ centro de los ejes de coordenadas). La serie de potencias de $f(x) = \text{sen } x$ aproximada en el entorno del punto $(0, 0)$ es la serie *convergente*: $x - x^3/3! + x^5/5! + x^7/7! + x^9/9!...$ etc. Como ya mencioné líneas arriba, que sea convergente significa que con cada término que sumemos a la serie, el resultado se acercará cada vez más al resultado real de la función original $f(x) = \text{sen } x$, es decir —como dice Jorge Ferrante—, "la solución también será una serie de potencias y los resultados serán tanto más cercanos al "verdadero valor" cuantos más términos sean considerados, una vez determinada la convergencia de la serie al resultado".¹²⁵ Gráficamente se ve de esta manera:



123 Recordemos que eran estas dos características las que hacían de la función dx/dy , respectivamente, el elemento puro de la cualitatividad y el elemento puro de la potencialidad

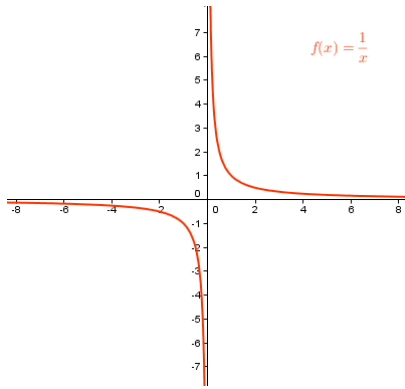
124 Jorge Ferrante, *Op.cit.*, pág. 7.

125 *Ibid.*

El trazo señalado con $y = \text{sen}(x)$ es el « verdadero valor » o resultado real de la función, mientras que T_1 , T_3 , T_5 y T_7 son distintas aproximaciones a ese resultado, cada uno conformado por un número cada vez mayor de términos de la serie. Así, el trazo T_1 es la recta que describe el primer término de la serie, mientras que T_3 y T_5 describen las curvas de las sumas de los dos y tres primeros términos de la serie, respectivamente. La curva dibujada por T_7 , que considera los cuatro primeros términos de la serie, es por ello mismo la que más se aproxima al verdadero valor de la función original. Como puede verse, con cada nuevo término de la serie que se considere, el resultado se va aproximando cada vez más a la función original de la cual se obtiene la serie. En este ejemplo, la serie es convergente, pues la serie completa tiende hacia el valor límite $f(x) = \text{sen } x$.

Ahora bien, en lo que respecta a la teoría de la Idea en tanto que estructura seriada, a Deleuze le interesan más las series divergentes, pues una de las condiciones mínimas que él establece para la constitución de una estructura es que se precisen de por lo menos dos series heterogéneas: "*Il faut au moins deux séries hétérogènes [...] (jamais une seule série ne suffit à former une structure)*",¹²⁶ —afirma en LS. Consideremos otro ejemplo para ilustrar este segundo caso: sea la función $f(x) = 1/1+x$. Aquí vemos que cuando $x = -1$, el denominador se vuelve $= 0$, lo que hace irresoluble la función. Se dice entonces que $f(x)$ tiene una *singularidad* en $x = -1$. La existencia de una singularidad hace de la función $f(x) = 1/1+x$ una función *discontinua*, lo cual significa que la función ya no podrá ser expresada mediante una única serie de potencias. Cuando queremos ver el comportamiento de la función en torno al 0 (esto es, a la derecha de la singularidad), la serie de potencias que corresponde a $f(x) = 1/1+x$ es: $1 + x + x^2 + x^3 - x^4 + x^5 \dots$ etc. En cambio, cuando queremos ver cómo se comporta la función en torno al -2 (es decir, a la izquierda de la singularidad), la serie es: $-1 - (x+2) - (x+2)^2 - (x+2)^3 - (x+2)^4 \dots$ etc. Una misma función es expresada así por dos series diferentes. Algo similar pasaría con la función $f(x) = 1/x$. ¿Cuál sería la singularidad en esta función? La singularidad está en $x = 0$, pues es con ese valor que la función se vuelve irresoluble y por lo tanto genera dos series heterogéneas a uno y otro lado de ese valor. Graficada, esta última función con singularidad en 0 se vería así:

126 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 65.



Aquí vemos que la singularidad 0 es como una línea vertical que pasa precisamente por $x = 0$ y hacia la cual se aproximan infinitamente las dos series que surgen a izquierda y derecha de la singularidad. En este caso se dirá que la función $f(x) = 1/x$ se expresa mediante dos series heterogéneas conectadas por una singularidad que funciona como *asíntota*, es decir, como una recta a la que se aproxima continuamente la gráfica de la función. Las singularidades pueden ser asíntotas, pero también pueden ser focos, nudos, polos, sillars, etc., siendo todas especificadas por las soluciones que reciben las ecuaciones diferenciales. "Sans doute la spécification des points singuliers (par exemple cols, noeuds, foyers, centres) ne se fait-elle que par la forme des courbes intégrales qui renvoient aux solutions de l'équation différentielle".¹²⁷ Al respecto, Deleuze tiene en mente el célebre texto *Le problème du temps*, del filósofo de las matemáticas Albert Lautman, en donde este a su vez hace mención de Poincaré como aquel que clasificó por primera vez a las singularidades:

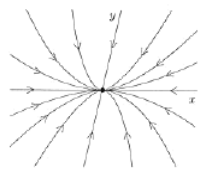
En sus célebres memorias « *Sur les courbes dé finies para une équation différentielle* » —afirma Lautman—, Poincaré estableció una clasificación de esas singularidades según el aspecto de las curvas integrales en la vecindad de esos puntos, distinguiendo los puertos, por los que pasan dos y solo dos curvas definidas por la ecuación; los nudos, donde se cruzan una infinidad de curvas; los focos, alrededor de los cuales las curvas giran acercándose sin cesar, como espirales logarítmicas, y los centros, alrededor de los cuales las curvas se presentan como ciclos cerrados que se envuelven entre sí y envuelven el centro.¹²⁸

He aquí algunos ejemplos:

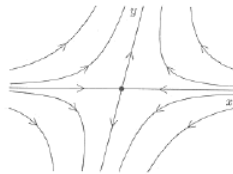
¹²⁷ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, págs. 229 y 230.

¹²⁸ Albert Lautman, "El problema de tiempo", en *Ensayos sobre la dialéctica, la estructura y unidad de las matemáticas modernas*, pág. 432.

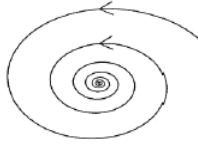
Points singuliers



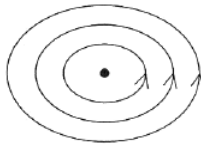
Nœud : une infinité de courbes intégrales passent par le point



Col : il passe deux courbes intégrales (et deux seulement)



Foyer : les courbes intégrales s'enroulent en spirale



Centre : au voisinage du point, les courbes intégrales sont des cycles fermés

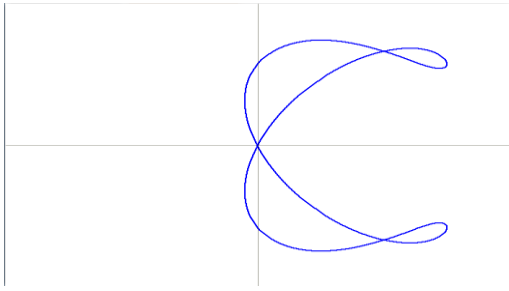
En las más recientes teorías de sistemas dinámicos estos tipos de singularidades funcionan como *atractores* del sistema. Como explica Manuel DeLanda, esto significa que en la consideración del comportamiento de ciertos procesos (que pueden ser económicos, demográficos, culturales, políticos, climáticos, psicológicos, lingüísticos, etc.), las singularidades se comportan como tendencias a largo plazo (*long-term tendencies*) del sistema, es decir, estados a los que las diferentes trayectorias de un sistema tenderán espontáneamente si otras fuerzas no lo impiden.¹²⁹ Las series y las singularidades que se desprenden de ellas son los componentes expresivos de las funciones divergentes. Como lo explica Gonzalo Santaya:

Cuantas más singularidades posea una función, más series heterogéneas serán necesarias para expresarla. Cada serie expresa el comportamiento de la función *entre* dos puntos singulares, de modo que las singularidades "cortan" una tendencia continua en los valores de los puntos regulares, y articulan esa tendencia continua con una nueva que nace a partir de cada una de ellas. Las singularidades diferencian a la vez que articulan las series heterogéneas.¹³⁰

Una función con ocho singularidades podría ser esta:

129 Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, págs. 14 y ss.

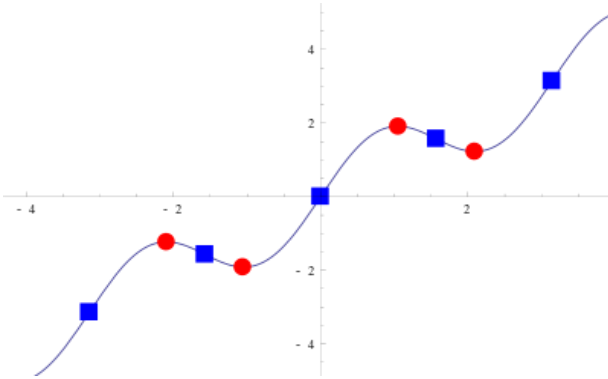
130 Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, pág. 92.



Vemos, pues, cómo las nociones que Deleuze extrae del cálculo se encadenan unas con otras hasta llegar al importante tema de las singularidades. A la relación diferencial dx/dy , cuyos elementos son totalmente indeterminados, correspondía un principio de determinación recíproca como segundo aspecto de la razón suficiente (siendo el primero el de la determinabilidad como tal). La forma bajo la cual la relación diferencial era determinada es la forma cualitativa, lo que significaba que dicha relación podía considerarse el elemento puro o trascendental de la cualitabilidad. Por otra parte, la derivación continuada de la relación diferencial hace posible la construcción de series de potencias, lo que significa que preside también el proceso genético de los términos de la serie y por lo tanto preside la génesis de las cantidades: la relación diferencial es, por ello, el elemento puro de la cuantitabilidad. Es en este sentido que la diferencial es potencia pura —dice Deleuze—, así como la relación diferencial es el elemento puro de la potencialidad. Ahora bien, a este elemento trascendental de la potencialidad le corresponde la *determinación completa* como tercer aspecto de la razón suficiente: "A l'élément de la potentialité correspond un principe de détermination complète [...] Tout comme la déterminabilité se dépassait vers la détermination réciproque, celle-ci se dépasse vers la détermination complète : toutes trois forment la figure de la raison suffisante, dans le triple élément de la quantitabilité, de la qualitabilité et de la potentialité".¹³¹ Con ello tenemos que la Idea como noción central de la ontología de la diferencia deleuziana implica una reformulación del principio de razón suficiente que es de suma importancia para la elaboración de una filosofía inmanentista. La clave está en que los tres momentos de la razón suficiente permanecen *internos* a la Idea, cuyo símbolo es dx , siendo la determinación completa el extremo de este proceso de determinación. ¿Qué significa que la Idea se determine completamente? Ya lo veíamos: significa precisamente que, mediante la serie de potencias, la relación diferencial distribuye los puntos singulares y los puntos ordinarios de la función. En este sentido, la serie no es otra cosa que una tendencia de puntos ordinarios que se prolonga desde un punto singular hacia la vecindad de otro punto singular, de donde nace otra

131 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 228.

serie de ordinarios: "Car une série de puissances à coefficients numériques entoure un point singulier, et un seul à la fois".¹³² En la siguiente figura, los puntos singulares están representados por los círculos, mientras que los ordinarios serían los cuadrados o, para ser exactos, toda la serie de pequeños cuadrados que se prolonga de un punto singular a otro (es decir, las líneas como tales):



Esta distribución de puntos singulares y puntos ordinarios es lo que le da a la Idea su característica *distinción*, es decir, es aquello que hace que la Idea este en sí misma diferenciada (*différentie*) por singularidades virtuales y pre-individuales, y que pueda más adelante diferenciarse (*différencie*), encarnándose o actualizándose en los individuos concretos. Nótese que, de esta manera, el individuo ya no depende de un universal externo y trascendente a él (como ocurría con Platón) y tampoco se opondrá a una generalidad abstracta (como sucede en toda filosofía de la representación desde Aristóteles), sino que encontrará *un principio de determinación inmanente* en las singulares pre-individuales que lo constituyen. Lo que está detrás de todo esto —como el lector ya lo habrá notado— es un esfuerzo supremo por defender la inmanencia como punto de partida de la filosofía. Leamos a Deleuze.

[L'Idée] subsume la distribution des points remarquables ou singuliers ; toute sa distinction, c'est-à-dire le distinct comme caractère de l'Idée, consiste précisément à répartir l'ordinaire et le remarquable, le singulier et le régulier, et à prolonger le singulier sur les points réguliers jusqu'au voisinage d'une autre singularité. Au-delà de l'individuel, au-delà du particulier comme du général, il n'y a pas un universel abstrait : ce qui est « pré-individuel », c'est la singularité même.¹³³

132 *Ibid.*

133 *Ibid.*

Ahondemos, pues, en este concepto de singularidad, tan importante en la filosofía de la diferencia y uno de los ejes centrales de la presente investigación. Este concepto aparece constantemente en el corpus deleuziano; tiene un papel destacado en obras como *LS* y *DR*, pero es estudiado a fondo principalmente en la obra que Deleuze, con su muy particular costumbre de « sodomizar » a sus autores predilectos, dedica a Leibniz. En efecto, es en *Le pli. Leibniz et le Baroque*, donde Deleuze desarrolla con mayor amplitud el concepto de singularidad que toma en prestamo del creador de la monadología. Me baso, pues, para lo que sigue, en esta importante monografía de Deleuze, pero también en los seminarios que el filósofo francés dedicó a Leibniz en los años ochenta y que se publicaron en español bajo el título *Exasperación de la filosofía*, cursos que sin duda fueron esenciales para la preparación de la obra y que contribuyen a aclarar las dificultades de la misma, diluyendo su evidente densidad.

1.7.1 La noción de « singularidad »

Deleuze nos habla en un curso de 1987 de la « extrema importancia de la noción de singularidad », una noción de origen matemático que aparece con los inicios de la teoría de las funciones, pero que con Leibniz —afirma— emigra y deviene un concepto filosófico-matemático. Para Deleuze, Leibniz es, pues, el primero en introducir en filosofía la teoría de las singularidades. Pero no es que el concepto de « singular » no haya existido previamente en filosofía. De hecho, el concepto existe desde siempre en el vocabulario de la lógica clásica. « Singular » se dice siempre en relación y por oposición a « universal ». Pero esto —dice Deleuze— no agota necesariamente una noción, pues un concepto es siempre polívoco y es aquí donde la matemática hace su contribución. Deleuze decía a sus alumnos que solo podían aprehender el concepto de singularidad a través de un mínimo de dispositivos matemáticos. Y es que los matemáticos no oponen lo singular al universal sino —como ya mencioné en líneas precedentes— a lo regular o lo ordinario. "Singular en matemática se distingue o se opone a regular. Lo singular es lo que sale de la regla".¹³⁴ Así utilizaba Leibniz el concepto de singularidad: en el sentido de notable por oposición a ordinario o regular.

Como ya vimos, en matemáticas lo singular se dice a propósito de ciertos puntos tomados de una curva, o, de manera más general, de cualquier figura. Sea por ejemplo una figura muy

¹³⁴ Gilles Deleuze, *La exasperación de la filosofía*, pág. 76.

simple, un cuadrado equilátero con vértices en los puntos A, B, C y D. ¿Cuáles son los puntos singulares del cuadrado? Precisamente los cuatro vértices, puntos que marcan que una línea (o serie) ya terminó y que otra, de diferente orientación, comienza.¹³⁵ Los puntos regulares u ordinarios, por el contrario, son todos aquellos en los que la singularidad se prolonga hasta converger con otra singularidad, esto es, todos los puntos (salvo los vértices) que construyen los cuatro lados del cuadrado. Lo mismo pasa con una curva, por ejemplo, en una parábola: el punto de inflexión en cuya vecindad la curva comienza a cambiar de dirección es la singularidad de la curva, mientras que los puntos ordinarios son todos aquellos que dibujan la curva hasta la vecindad de la singularidad. Lo ordinario es la prolongación, la continuación, la extensión de la singularidad. En relación al tema de la repetición (que aquí no revisaremos), lo ordinario sería lo que Deleuze llama una « repetición desnuda », es decir, fundamentalmente una repetición *de lo mismo*.

Queda así nuevamente ilustrado lo que decíamos líneas arriba: cada singularidad se da tras una serie de puntos ordinarios. De esta manera la figura, que es determinada, es una combinación de singular y ordinario, o, para decirlo pronto, *la determinación* (es decir *toda determinación*), es una combinación de singular y ordinario (y esta es la razón de por qué Deleuze, desde el primer párrafo del primer capítulo de DR, define a la *différence* como *LA détermination*. "¿Por qué no definir toda determinación —preguntaba a sus alumnos en una clase de 1980—, la determinación en general, diciendo que es una combinación de singular y de ordinario?"). Si ya habíamos visto que dx y dy eran perfectamente determinables uno en relación a otro, ahora comprobamos que lo que se determina en su relación recíproca son las singularidades, precisamente, pero también sus prolongaciones en puntos ordinarios.

Lo que introduce la singularidad es, pues, una *discontinuidad*: "[...] el punto singular es el punto en vecindad del cual la relación diferencial dx/dy cambia de signo".¹³⁶ Este es el primer sentido de singularidad: es un punto crítico, un punto de inflexión; un punto en torno al cual la curva modifica su comportamiento o presenta un comportamiento extraño.¹³⁷ La importancia de todo esto es no solo que toda multiplicidad (es decir, todas las cosas) están compuestas por puntos singulares y puntos ordinarios, sino que el punto de inflexión o singularidad tiene también una relación directa con el concepto de *acontecimiento*. "Una lógica de los acontecimientos, una matemática de los acontecimientos, es una teoría de las singularidades",¹³⁸ —insistía Deleuze en

135 *Ibid.*, pág. 77.

136 *Ibid.*, pág. 80.

137 Cf. Gonzalo Santaya, *El cálculo transcendental. Deleuze y el cálculo diferencial*, pág. 97.

138 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 205.

sus clases. Al igual que la singularidad, el acontecimiento es el punto donde algo sucede, donde algo cambia. Como dice David Lapoujade, exalumno y comentarista de Deleuze, "[p]or el acontecimiento, todo comienza, pero de otro modo; somos redistribuidos, regenerados en ocasiones hasta lo irreconocible. Todo se repite, pero distribuido de otro modo, repartido de otro modo, nuestras potencias continuamente removidas, retomadas, según nuevas dimensiones".¹³⁹ En un sentido físico, son puntos críticos donde algo le sucede a la materia, tanto en sus cualidades como en su estructura. Al respecto dice Deleuze (en una referencia a Charles Péguy) en DR: "Il y a des points critiques de l'événement comme il y a des points critiques de température, des points de fusion, de congélation ; d'ébullition, de condensation ; de coagulation ; de cristallitation".¹⁴⁰ Podemos subir la temperatura del agua hasta los 99°C sin que, cualitativamente hablando, nada pase. Es en el punto crítico de los 100° donde algo pasa, donde algo cambia, no solo cuantitativa sino cualitativamente: el estado líquido da paso al estado gaseoso. Puede uno caminar a diferentes velocidades sin que ello deje de ser un mero « caminar », pero pasado cierto punto crítico nuestro cuerpo debe empezar a « correr », es decir, opera cierto cambio estructural anatómico que nos permite seguir aumentando la velocidad. Ya desde LS Deleuze identificaba al acontecimiento con verbos en infinitivo: « crecer », « disminuir », « enrojecer », « verdear », « cortar », « ser cortado », etc.¹⁴¹ Acontecimientos incorporales que representan puntos críticos, puntos de inflexión o singularidades en donde lo que antes era regular experimenta una modificación en su comportamiento. Incluso nuestra psique está conformada como un estructura de singularidades virtuales. ¿En qué punto mi tristeza se convierte en llanto? ¿Cuál es el punto de inflexión en el que mi rabia se transforma en violencia? Son estos los puntos singulares de nuestra multiplicidad psíquica, puntos que están prolongados por series de puntos ordinarios. Un ejemplo: en una tienda de abarrotes dejo caer al suelo, con torpeza, el dinero que el empleado me da de cambio. Este sorprendentemente estalla en ira y murmura palabras incomprensibles que, supongo, hacen una grosera referencia a mi descuido. Apenado y confundido, camino a la salida cuando otro empleado se me acerca y me confiesa: "No te preocupes, así es él siempre y con todos". No se trataba, pues, de una singularidad, sino de su más *ordinaria* cotidianidad.¹⁴²

Por supuesto los acontecimientos ligados a los puntos singulares son acontecimientos *virtuales*, y, como los verbos en infinitivo, *neutros* e *incorporales*. Por definición, *lo virtual es*

139 David Lapoujade, *Deleuze: los movimientos aberrantes*, pág. 70.

140 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 245.

141 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 65.

142 El ejemplo lo tomo, modificado, de Daniel W. Smith, "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas", en Constantine V. Boundas (Ed.), *Deleuze and Philosophy*, pág. 51.

real sin ser actual, lo cual significa que lo virtual es tan real como los estados de cosas en los que se actualiza. No obstante, actualizándose en objetos o estados de cosas presentes, siempre queda un resto de virtualidad que no se actualiza y que permanece en tanto que estructura virtual del objeto. No porque en este momento el agua este en su estado líquido significa que su estructura virtual no contenga puntos críticos o singularidades virtuales de congelación y de evaporación. En este momento me encuentro serio, concentrado, escribiendo esta tesis doctoral, pero hay un yo virtual que está llorando, que está durmiendo, que está molesto, que está enamorado, todo al mismo tiempo en un régimen espacio-temporal propiamente virtual. Cualquiera de estos puntos de inflexión son acontecimientos por sí mismos, aunque por lo general el acontecimiento es estructural, multiserial ("*La forme sérielle est donc essentiellement multisérielle [...]*"), y por lo tanto se presenta como una nube de singularidades interconectadas.

Qu'est-ce qu'un événement idéal? C'est une singularité. Ou plutôt c'est une ensemble de singularités, de points singuliers qui caractérisent une courbe mathématique, un état de choses physique, une personne psychologique et morale. Ce sont des points de rebroussement, d'inflexion, etc. ; des points de pleurs et de joie, de maladie et de santé, d'espoir et d'angoisse, points dits sensibles.¹⁴³

No es que las singularidades no actualizadas co-existan en un espacio de posibilidad; más bien — afirma Deleuze— *co-insisten* en el espacio de su estructura virtual. Es en este sentido que Deleuze afirma en DR que "[t]oute objet est double, sans que ses deux moitiés se ressemblent, l'une étant image virtuelle, l'autre image actuelle".¹⁴⁴ Todo objeto hunde entonces una de sus mitades en lo virtual, que no por no ser actual, es menos real.

Siempre ya pasado y siempre por venir, el acontecimiento virtual localizado en la singularidad nunca es presente sino en el momento en el que se actualiza en un estado de cosas, esto es, en el momento en el que el verbo infinitivo incorporal se encarna en un cuerpo. « Morir », por ejemplo, es para Deleuze como el acontecimiento-singularidad por excelencia. Como dice Deleuze en LS parafraseando a Maurice Blanchot, "La mort est à la fois ce qui est dans une rapport extrême ou définitif avec moi et avec mon corps, ce qui est fondé en moi, mais aussi ce qui est sans rapport avec moi, l'incorporel et l'infinitif, l'impersonnel, ce qui n'est fondé qu'en soi-même".¹⁴⁵ Está pues, por un lado, la parte del acontecimiento que se realiza y se cumple, pero del

143 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 67.

144 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 270.

145 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 178.

otro, esa parte del acontecimiento cuyo cumplimiento nunca puede realizarse. Como dice Blanchot, *en* la muerte uno *se* muere. El acontecimiento es « el esplendor del *se* » —dice Deleuze— la cuarta persona (precisamente) del *singular*. Por ello la singularidad es siempre impersonal y preindividual, y, por ello mismo, el acontecimiento en sentido estricto difiere del acontecimiento de la trivialidad cotidiana. Por esta razón no puede ser ni privado ni colectivo, sino que es colectivo y privado a la vez, particular y general a la vez. Pensemos, para volver a nuestro primer ejemplo, en el punto crítico de congelación del agua. El acontecimiento-congelación es un punto crítico que, en su virtualidad, es particular y general a la vez. Puede efectuarse en este o aquel cuerpo de agua, pero hay una parte del acontecimiento que nunca puede realizarse sino que queda como una infinita reserva para futuras actualizaciones.

C'est le *on* des singularités impersonnelles et préindividuelles, el *on* de l'événement pur où il meurt comme il pleut. La splendeur de *on*, c'est celle de l'événement même ou de la quatrième personne. C'est pourquoi il n'y a pas d'événements privés, et d'autres collectifs; [...] Tout est singulier, et par là collectif et privé à la fois, particulier et général [...].¹⁴⁶

Así pues, cada acontecimiento es como la muerte, doble e impersonal, virtual y con capacidad para efectuarse en un estado de cosas futuro. *Aion*: siempre *ya sido*, y siempre *por venir*. Pero es como la muerte también porque es ahí —en ese punto crítico, en esa singularidad virtual que se actualiza— es ahí, decía, donde algo realmente « muere » y donde algo nuevo comienza. La singularidad es, pues, al mismo tiempo, muerte y creación de novedad. Es cambio, fuga, devenir, metamorfosis... en suma: *différence*. Hay que insistir además en que el acontecimiento no solo ni necesariamente hace referencia a los grandes acontecimientos de la historia, sean personales o colectivos. La condensación y precipitación del agua cuando llueve es ya acontecimiento efectuado o actualizado, como lo es el comenzar a llorar, pasar de la vigilia al sueño o empezar a amar. Así, incluso la muerte de una pulga es acontecimiento actualizado a escala micro, dejando siempre en claro que la singularidad « morir » por la que la pulga pasa conserva siempre su estatus virtual y queda como una reserva para futuras efectuaciones acontecimentales, esto es, para otras muertes que pueden ser la tuya, la mía, la del mundo entero.

La singularidad-acontecimiento es, pues, neutra, impasible e indiferente a las determinaciones de lo individual y lo colectivo, lo particular o lo general. Por ello —sostiene Deleuze— tiene una « *verdad eterna* » que se distingue de sus efectuaciones temporales. Es como

146 *Ibid.*

la batalla, que se efectúa de muchas maneras a la vez y cada participante puede captarla en un nivel de efectuación diferente. La batalla, siempre aún por venir y siempre ya pasada, es un acontecimiento que « *sobrevuela (survole)* su propio campo ».

Ahondemos un poco más en el carácter pre-individual de la singularidad. "[C]e qui est « pré-individuel », c'est la singularité même", —decía Deleuze en una cita precedente. En *Le pli* nuestro filósofo precisa la relación de la singularidad con la individualidad. Afirma ahí que las singularidades no son generalidades, sino acontecimientos, « gotas de acontecimiento » que no por ello dejan de ser preindividuales. "*C'est la définition réelle de l'individu : concentration, accumulation, coïncidence d'un certain nombre de singularités pré-individuelles convergentes*". Y más adelante: "*L'individu, en ce sens, est l'actualisation de singularités pré-individuelles [...]*".¹⁴⁷ Deleuze puede decir entonces que un individuo siempre se constituye en torno a un cierto número de singularidades preindividuales que serían como sus « predicados primitivos ». En el célebre ejemplo de Leibniz, sean tres singularidades: a) ser el primer hombre; b) vivir en un jardín de placer; c) tener una mujer salida de su propia costilla. Es Adán, el individuo Adán que se constituye en torno a esas tres singularidades; Adán es la coincidencia, la concentración o la acumulación de esas singularidades preindividuales, acumulación a la que luego se suma una singularidad más: d) pecar. Y como veíamos líneas arriba, una singularidad se prolonga en puntos ordinarios o regulares. Una vez que alcanza la singularidad « tener una mujer salida de su propia costilla », comienza para él una vida ordinaria en pareja. Una vez que Adán pasa el punto de inflexión en el que peca, comienza la regularidad de su vida como hombre que ha pecado, como hombre condenado. Una singularidad se prolonga, pues, en una serie de ordinarios o de regulares, aunque cada singularidad siempre puede ser aislada o separada de sus prolongaciones. Cuando una singularidad es escindida deviene entonces indefinida: ya solo es *un* jardín, *un* pecado, sin relación alguna con un individuo o con un mundo. Los procesos de individuación son así, para Deleuze, acumulaciones de singularidades preindividuales actualizadas (y no una especificación de los géneros como se pensaba con la filosofía de la representación desde Aristóteles, ni mucho menos la participación de una supuesta Idea idéntica a sí misma, como quería Platón). Por supuesto, no hablamos aquí solamente de individuos humanos. Individuo es todo aquello que tiene entidad, unidad, individualidad: obras artísticas o teóricas, instituciones sociales, conglomerados arquitectónicos, cuerpos políticos... En suma, todo lo que se dice un *ente*. En palabras de Deleuze: "*L'individuation ne va pas d'un genre à des espèces de plus en plus petites, sous une règle de différenciation, elle va de singularité en singularité, sous la règle de*

147 Gilles Deleuze, *Li pli. Leibniz et le baroque*, págs. 85 y 86.

convergence ou de prolongement qui rapporte l'individu à tel ou tel monde.".¹⁴⁸ Hablaré con más detalle de estas efectuaciones o actualizaciones de la Idea mediante procesos de individuación en el próximo capítulo. Por lo pronto se puede ver cómo las singularidades, junto con las series de ordinarios que las prolongan, pueden ser pensadas como los componentes nucleares de toda determinación. Determinan a los objetos tanto como a los sujetos, pues constituyen un *campo trascendental* en donde éstos encuentran su condición de posibilidad. Es a partir de ellas que aparecen las condiciones de la verdadera génesis, una génesis a la que da paso la estructura seriada de la Idea en los diferentes procesos de individuación por los que lo virtual se actualiza. Dicho sea de paso, este nuevo campo trascendental, que en LS es identificado con la esfera del *sentido*, reemplaza completamente, para Deleuze, a las viejas esencias de la metafísica: "Quand s'ouvre le monde fourmillant des singularités anonymes et nomades, impersonnelles, pré-individuelles, nous foulons enfin le champ du transcendantal"; y más adelante: "Dès lors apparaissent les conditions de la véritable genèse. Il est exact que le sens est la découverte propre de la philosophie transcendentale, et vient remplacer les vieilles Essences métaphysiques".¹⁴⁹ Que la Idea así reelaborada por Deleuze no tenga nada que ver con las viejas esencias de la metafísica es uno de los caracteres más importantes de la ontología de la diferencia: "L'Idée n'est pas du tout l'essence", afirma también en DR.¹⁵⁰ Es el racionalismo el que desde sus inicios ligó la suerte de la Idea a la esencia abstracta y muerta. Pero Deleuze piensa que la pregunta por la esencia '¿Qué es?' es una pregunta que, por prejuzgar a la Idea como la esencia simple, la obliga precisamente a comprender aquello que en realidad no tiene importancia en absoluto. Y es que para Deleuze hay preguntas mucho más eficaces y poderosas: ¿cuánto, cómo, en qué caso, quién? Preguntas que implican verdaderos problemas que nada tienen que ver con la esencia teorematizada, sino que se encuentran del lado de los acontecimientos, de las afecciones, de los accidentes. La Idea, en este sentido, es una multiplicidad que tiene por objeto el *problema*.¹⁵¹ Así, comprender la naturaleza objetiva de lo problemático es nuestro siguiente paso. Para ello, Deleuze recurrirá al filósofo de las matemáticas Albert Lautman, quien es el primero en distinguir entre la existencia y distribución de singularidades —mismas que remiten al elemento del problema— y la especificación de esos mismos puntos —que remite al elemento solución. En este sentido, Lautman señala que los puntos tienen una función problematizante que provee las condiciones

148 *Ibid.*

149 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, págs. 125, 127, 128.

150 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 242.

151 *Ibid.*, pág. 243. Cf., también "Le méthode de dramatisation", en *L'île déserte et autres textes*, págs. 131 y ss.

para la generación de soluciones.

1.8 Albert Lautman y la dialéctica de los problemas

En el proyecto de Deleuze de *reconstruir* a la Idea como concepto filosófico que, a partir de la *différence* y su símbolo dx , sea capaz de expresar un principio inmanente de producción de las determinaciones de lo real —esto es, de todo lo existente, lo experimentable y lo pensable—, vimos en los anteriores apartados que las interpretaciones sobre el cálculo diferencial de Maimon, Bordas-Demoulin y Wrönski contribuyeron a dotar a la Idea de una triple triplicidad de aspectos que pudieran conferirle los aspectos lógicos, ontológicos y trascendentales que para ese fin requería. En suma, recordemos que en su aspecto lógico la Idea —pensada a través de las diversas y complementarias interpretaciones del símbolo dx por parte de estos pensadores marginales— posee ya los valores lógicos de la indeterminación, lo determinable y la determinación. A éstos les corresponden tres principios que forman el principio ontológico de razón suficiente: a lo indeterminado de dx y dy corresponde un principio de determinabilidad; a lo determinable de dx/dy corresponde un principio de determinación recíproca; a lo efectivamente determinado —esto es, a los valores que toma la relación diferencial dx/dy — corresponde un principio de determinación completa. Los aspectos lógicos y ontológicos de la Idea se prolongaban, finalmente, hacia los tres momentos de la génesis trascendental: los elementos puros de la cuantitabilidad, la cualitabilidad y la potencialidad. La determinación completa de la Idea, extremo del proceso de determinación de la misma, significaba que la relación diferencial, mediante la serie de potencias, distribuía los puntos singulares y los puntos ordinarios de la Idea. Esto daba a la Idea un carácter estructural en donde las singularidades o puntos de inflexión se identifican con los acontecimientos virtuales que se actualizan luego en estados de cosas determinados, mismos que corresponden a las regularidades expresadas por los puntos ordinarios que se prolongan desde cada singularidad. Ahora bien, como decíamos en un apartado previo con Salanskis, hay fundamentalmente dos partes principales en la estrategia deleuziana: 1) la de redefinir los tres momentos de la Idea kantiana en sus aspectos lógicos, ontológicos y trascendentales (la triple triplicidad de aspectos sintetizada líneas arriba) y para lo cual Deleuze recurre al símbolo dx/dy según los términos de la problemática clásica del cálculo infinitesimal en Leibniz y las interpretaciones metafísicas que ya analizamos; y 2) la propuesta según la cual una

estructura *actual* —esto es, la configuración visible de las soluciones a un problema— está de alguna manera impuesta y determinada por la caracterización del problema mismo (de manera típica, por las singularidades de ese problema y la manera como están distribuidas en el problema) para lo cual Deleuze recurre esta vez a Albert Lautman en el contexto de las matemáticas contemporáneas.¹⁵² Si Deleuze adopta el cálculo diferencial para dotar a la Idea de sus características más específicas, habría que decir que son los postulados de Lautman los que le dan a la Idea su caracterización más general. No me parecería ninguna exageración afirmar que el núcleo duro de la ontología de Deleuze está asentado sobre bases lautmanianas. La relación entre la Idea y sus encarnaciones es un tema que se repite a todo lo largo de la obra deleuziana, siendo el lenguaje y la misma práctica filosófica dos de los dominios que operarán de acuerdo a esta relación.

Albert Lautman (1908-1944), soldado del ejército francés y parte de *la Résistance* durante la Segunda Guerra Mundial (fue asesinado por un pelotón de fusilamiento de las SS), fue un filósofo de las matemáticas al que se atribuye la defensa de un *platonismo matemático*. A diferencia de la mayoría de los filósofos de la matemática de su tiempo, a Lautman no le interesaban las preguntas sobre los orígenes de las matemáticas ni los problemas sobre su fundamento o sus relaciones con la lógica. Lo que realmente intrigaba a Lautman era *la naturaleza de los problemas* matemáticos en general. (Esta peculiaridad, dicho sea de paso, lo acerca a Deleuze en la medida en que a este tampoco interesaban las preguntas acerca del fundamento en filosofía, mostrando, en cambio, una clara tendencia a centrarse en la búsqueda de problemas filosóficos novedosos). Pero, ¿cuál es la intuición principal de Lautman en relación a los problemas abordados por las diferentes teorías matemáticas y qué es aquello que Deleuze adopta de las tesis lautmanianas para su propia teoría de la Idea?

1.8.1 Las Ideas dialécticas y su encarnación en las teorías matemáticas

Hay —según Duffy— dos ideas principales en el pensamiento de Lautman: 1) el concepto de estructura matemática; y 2) la idea de una esencial *unidad* subyacente a la aparente multiplicidad de disciplinas matemáticas diversas.¹⁵³ En su tesis principal para el doctorado, *Ensayo sobre las nociones de estructura y de existencia en matemáticas*, Lautman nos dice que en lo fundamental el método que sigue es un método de análisis descriptivo: "[...] las teorías matemáticas

152 Jean-Michel Salanskis, "Pour une épistémologie de la lecture", en *Alliage*, número 35-36, 1998.

153 Simon Duffy, *Op.cit.*, pág. 118.

constituyen para nosotros algo dado, de cuyo seno nos esforzaremos por desprender *la realidad ideal* en la cual esa materia participa".¹⁵⁴ La intuición principal de Lautman es que, sobre toda esa heterogeneidad de teorías, problemas, tanteos y construcciones matemáticas diversas (lo dado), se puede atisbar un orden escondido de relaciones entre ideas dialécticas de las que las diversas teorías matemáticas *participan*. Este orden oculto de ideas ya no es matemático, sino que estaría puesto ahí para la especulación del filósofo.

Resultados parciales, aproximaciones detenidas a mitad de camino, ensayos que parecen aún tanteos, se organizan bajo la unidad de un mismo tema y dejan vislumbrar en su movimiento un enlace que se dibuja entre ciertas ideas abstractas, que proponemos llamar dialécticas. Las matemáticas, y sobre todo las matemáticas modernas, álgebra, teoría de grupos, topología, nos ha parecido que relatan así, mezclada con las construcciones que interesan al matemático, *otra historia más escondida y hecha para el filósofo*.¹⁵⁵

Deleuze se toma muy en serio aquello de una « historia más escondida y hecha para el filósofo ». Es la historia sobre la Idea, pero también es la historia de lo que años después, reelaborada y renombrada junto a Guattari, será la Máquina Abstracta. En un breve ensayo de 1938 titulado "Nuevas investigaciones sobre la estructura dialéctica de las matemáticas" (último que publicó en vida y que Deleuze incluye en la bibliografía de DR), Lautman afirma haber demostrado mediante algunos ejemplos cómo en matemáticas las relaciones ideales de una dialéctica abstracta y superior a las matemáticas se realiza de maneras concretas en las distintas teorías matemáticas. Es en este sentido que para Lautman la realidad intrínseca de las matemáticas le parece que reside en su participación en las Ideas de esta dialéctica que las gobierna. Sin embargo, Lautman se apresura a aclarar que no entiende por Ideas "los modelos de cuyos seres matemáticos no serían más que copias, sino, en el verdadero sentido platónico del término, ciertos esquemas de estructura según los cuales se organizan las teorías efectivas".¹⁵⁶ El sentido de la noción de « participación » es, pues, distinto al que ciertas interpretaciones le han conferido al término platónico, y Lautman se distancia rápidamente de lo que él juzgaba « un conocimiento superficial del platonismo » en relación a las matemáticas. "Todos los comentaristas modernos de Platón —sostiene Lautman— han insistido, por el contrario, en el hecho de que las Ideas no son

154 Albert Lautman, "Ensayo sobre las nociones de estructura y de existencia en matemáticas" (en adelante EEEM), en *Ensayo sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas*, pág. 140 (las cursivas son mías).

155 *Ibid.*, pág. 139 (las cursivas son mías).

156 Albert Lautman, "Nuevas investigaciones sobre la estructura dialéctica de las matemáticas" (en adelante NI), en *Op.cit.*, pág. 334.

las esencias inmóviles e irreducibles de un mundo inteligible, sino que están ligadas entre sí según los esquemas de una dialéctica superior que preside a su llegada".¹⁵⁷ Ahora bien, para Lautman sí existe una verdadera *relación de dominación* en la génesis de lo concreto de las teorías matemáticas a partir de lo abstracto de las ideas, una dominación que él entiende en un sentido *trascendental*.

Esa introducción de lo abstracto en la génesis de lo concreto puede entenderse de la mejor manera gracias a una interpretación « trascendental » de la relación de dominación [...] La génesis no se concibe ya entonces como la creación material de lo concreto a partir de la Idea, sino como la emergencia de nociones relativas a lo concreto en el seno de un análisis de la Idea.¹⁵⁸

Señalemos aquí que para Deleuze la Idea, en la ontología de la diferencia que está elaborando, tiene también, como ya he advertido en varios lugares, un papel trascendental. Precisemos un poco más cómo se da esta relación de dominación trascendental entre la dialéctica de las Ideas y lo concreto de las teorías matemáticas. En las tesis de Lautman se mezclan reflexiones sobre Platón y Heidegger con algunas consideraciones estrictamente matemáticas para demostrar "que ese acercamiento de la metafísica y de las matemáticas no es contingente sino necesario".¹⁵⁹ En lo que respecta a Platón, existe un trabajo publicado póstumamente titulado "Simetría y disimetría en matemáticas y en física" en donde Lautman señala cómo el descubrimiento kantiano de las contrapartes incongruentes —que llevó luego a Pasteur a concebir la teoría de la disimetría molecular— hizo evidente para el mundo científico que cierta mixtura de simetría y disimetría tenía que ser una condición necesaria del fenómeno físico en general. En breve, estos nuevos descubrimientos permitían que en adelante lo sensible pudiera definirse por una mixtura de simetría y disimetría, pero también de identidad y de diferencia y de otros pares de nociones opuestos y complementarios. Con ello —pensaba Lautman— era imposible no evocar el *Timeo* de Platón, en donde se sostenía, por ejemplo, que en el mundo inteligible el papel de la Idea de lo Otro era la de asegurar, por su mixtura con lo Mismo, el enlace y, a la vez, la separación de los géneros. Según Lautman, "[e]sta referencia a Platón permite comprender que los materiales que forman el Universo no son tanto los átomos y las moléculas de la teoría física como esos grandes pares de contrarios ideales, lo Mismo y lo Otro, lo Simétrico y lo Disimétrico, asociados entre

157 EEEM, pág. 271.

158 NI., pág. 335.

159 *Ibid.*, pág. 333.

ellos según las leyes de una armoniosa mixtura".¹⁶⁰ De esta manera, el hecho de que dos realidades como la estructura del mundo sensible y la estructura de las matemáticas concuerden entre sí, pondría en evidencia una participación común en una misma estructura dialéctica que las rebasa y las engloba.

En suma, Lautman quiere recobrar la comprensión de estas Ideas abstractas y dialécticas no en tanto que Formas, sino en tanto que *esquemas estructurales* en los que se organizan las teorías. Es en este sentido que el platonismo invocado por Lautman no es « superficial »; no habla de « seres estáticos, objetos de pura contemplación », sino de un platonismo realmente dinámico y dialéctico,¹⁶¹ y no está de más decir que este será también el carácter de las Ideas-problema en la ontología deleuziana. Ahora bien, aunque, según Lautman, "la naturaleza de lo real, su estructura y las condiciones de su génesis no son cognoscibles sino al remontarse a las Ideas cuyos enlaces la ciencia encarna",¹⁶² también es cierto que son las teorías matemáticas las que dan la *substancia* al ideal dialéctico. Lautman recurre aquí a la filosofía de Heidegger, pues la develación del ser tiene como pasos previos, en primer lugar, el acto de *plantear una pregunta* sobre alguna cosa. Es lo que Heidegger llamaba *comprensión preontológica*: una delimitación previa de aquello sobre lo que el conocimiento será posible pero que no es aún conocimiento del ser. Es, con todo, un acto con el que una estructura se devela a la inteligencia y que resulta capaz de bosquejar el conjunto de los problemas concretos relativos al ser en cuestión. Así, el punto fundamental para Lautman es que la develación de la verdad ontológica del ser "no puede hacerse sin que se dibujen al mismo tiempo los aspectos concretos de la *existencia óptica*".¹⁶³ O, como dijera Heidegger, citado por Lautman: "Característico entre otros grados es, por ejemplo, el proyecto que, al bosquejar la constitución del ser de lo existente, jalona al mismo tiempo un campo determinado (Naturaleza, Historia) como el dominio donde será posible que un conocimiento científico constituya ciertos objetos".¹⁶⁴ En palabras de Lautman, "la constitución del ser de lo existente, en el plano ontológico, no puede ser separada de la determinación, en el plano óptico, de la existencia fáctica de un dominio donde toman vida y materia los objetos de una indagación científica".¹⁶⁵ Es de esta manera que lo óptico le da sustancia al ideal dialéctico.

160 Albert Lautman, "Simetría y disimetría en matemáticas y en física" (en adelante SD), en *Op.cit.*, pág. 389.

161 Fernando Zalamea, "Estudio introductorio", en *Op.cit.*, pág. 54.

162 EEEM, pág. 276.

163 NI., pág. 336.

164 Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, pág. 56, citado por Lautman, *Ibid.*

165 *Ibid.* Ahora bien, ¿no pondría aquí la objeción Deleuze de que se está calcando lo trascendental de lo empírico? Veremos en los siguientes apartados que Deleuze recurrirá a los conceptos de multiplicidad de Riemann y al de virtual en Bergson para bloquear este peligro.

Así pues, Lautman concibe una realidad ideal constituida por « Ideas abstractas », y propone llamar « dialéctica » a la relación entre las Ideas de esta realidad ideal, por un lado, y la actividad independiente de la mente del matemático en el desarrollo de las teorías matemáticas, por el otro. Por ello las Ideas serán en lo sucesivo, precisamente, « Ideas dialécticas ». La principal tesis de Lautman es, pues, que las matemáticas participan de una dialéctica que las gobierna de un modo abstracto. ¿Cuál sería entonces la esencia de las Ideas de lo Dialéctico? Para empezar, Lautman distingue entre *Ideas* dialécticas y *nociones* dialécticas, refiriendo las primeras al problema de las posibles relaciones entre algunos pares de nociones dialécticas opuestas (simetría y disimetría; el todo y la parte; forma y materia, etc.). *La noción podría definirse, pues, como uno de los polos de una tensión conceptual (que en principio es no-matemática), mientras que las Ideas apuntan al problema de los enlaces posibles que puede adoptar esa polaridad de nociones.* Las teorías matemáticas serían solo maneras concretas de formular y concebir soluciones posibles a los problemas planteados por las Ideas dialécticas. Por ello las teorías matemáticas no tienen ningún papel secundario: son estrictamente necesarias para apoyar o sostener el enlace abstracto estudiado en las Ideas. En palabras de Lautman:

estas nociones de *esencia* y *existencia*, como las de *forma* y *materia*, de *todo* y *parte*, de *continente* y *contenido*, etc., no son nociones matemáticas, y, no obstante, hacia ellas conduce la consideración de las teorías matemáticas efectivas. Las llamo *Nociones* dialécticas y propongo llamar *Ideas* dialécticas a los problemas de los enlaces posibles entre las nociones dialécticas así definidas. La razón de las relaciones entre la dialéctica y las Matemáticas reside entonces en el hecho de que los problemas de la dialéctica son concebibles y formulables independientemente de las Matemáticas, pero, a la vez, en que todo esbozo de solución aportado a esos problemas se apoya necesariamente en algún ejemplo matemático, destinado a sostener de manera concreta el enlace dialéctico estudiado".¹⁶⁶

Esto implica, como afirma Lautman en sus *Nuevas investigaciones*, la tesis según la cual las Ideas dialécticas no presuponen la existencia de dominios u objetos matemáticos específicos, sino que operan en tanto que problemas o preguntas que dan la ocasión de investigar dentro de un dominio de objetos matemáticos existente. Por ejemplo, Ideas-problemas dialécticos tales como el de las relaciones entre el todo y la parte, o la continuidad y la discontinuidad, plantean problemas que pueden resolverse de manera diferente en las distintas teorías matemáticas existentes (p.ej., en la teoría de conjuntos o en la teoría de funciones). Esto implica que, en cierta manera, las Ideas

166 Albert Lautman, "El pensamiento matemático", *Op.cit.*, pág. 379.

dialécticas determinan parcialmente el tipo de entidades que existen en un dominio particular. En otras palabras, los problemas generales impuestos por las Ideas dialécticas ponen, de diferentes maneras, las condiciones bajo las cuales éstos deben ser resueltos concretamente en cada teoría matemática específica.¹⁶⁷ Ahora bien, a la inversa, solo el desarrollo de las teorías matemáticas específicas, tomadas junto con las entidades y estructuras que les son inherentes, señala hacia los problemas generales de las Ideas dialécticas en tanto que condiciones de esa teoría. En otras palabras, solo desarrollando la estructura y las entidades actuales de dominios particulares concretos se puede revelar el significado de las Ideas que los gobiernan (rasgo que, como señalé líneas arriba, Lautman toma del pensamiento de Heidegger). Otra manera de decirlo es que las Ideas que aparentemente gobiernan el movimiento de ciertas teorías matemáticas y que pueden ser concebidas como independientes a ellas, no están sujetas, sin embargo, a un estudio directo. Las distintas teorías matemáticas son —según Lautman— componentes de un *real matemático* más vasto incluso que la suma de todas las teorías matemáticas. Lautman argumenta que la naturaleza de este real matemático, e incluso la naturaleza de la realidad física, "su estructura y las condiciones de su génesis solo pueden ser conocidas ascendiendo a las Ideas".¹⁶⁸ Es por esta razón que las distintas teorías matemáticas pueden ser interpretadas como materia destinada a *dar substancia* a un ideal dialéctico. En suma, si bien la dialéctica está constituida principalmente por parejas de contrarios, y las Ideas de esa dialéctica se presentan en cada caso como el problema de los enlaces a establecer entre nociones opuestas,¹⁶⁹ la determinación de esas conexiones solo puede hacerse dentro y a partir de los dominios en los que lo dialéctico se encarna. El edificio de las distintas teorías matemáticas se constituye, pues, como una respuesta o solución a los problemas planteados por las Ideas de esta dialéctica, y Lautman afirma que la filosofía matemática consiste en aprehender globalmente la estructura de esta u otra teoría matemática para de ahí desprender el problema lógico-dialéctico que está a la vez definido y resuelto por la existencia misma de esa teoría. Es así como se verifica que "más allá de las condiciones temporales de la actividad matemática, pero en el seno mismo de esa actividad, aparecen los contornos de una realidad ideal que resulta dominadora con respecto a una materia matemática a la que anima, y que, sin embargo, sin esa materia, no podría revelar toda la riqueza de su poder creador".¹⁷⁰ Para adelantar un poco de lo que vendrá más adelante, Deleuze contempla un

167 John Bova and Paul M. Livingston, "Univocity, Duality, and Ideal Genesis: Deleuze and Plato", en *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics*, pág. 71.

168 Simon Duffy, *Op.cit.*, pág. 122.

169 SD, pág. 402.

170 EEEM, pág. 270.

procedimiento semejante cuando habla de la vice-dicción y la contra-efectuación como método para aprehender la Idea problemática virtual definida y resuelta en la estructura de lo real actualizado del dominio considerado. Volveremos a ello en nuestro capítulo final.

Lautman concibe, así, la realidad matemática desde cuatro puntos de vista diferentes pero complementarios e integrados: están 1) los hechos matemáticos; 2) los seres matemáticos; 3) las teorías matemáticas; y 4) las Ideas que dominan esas teorías. "Lejos de oponerse —sostiene Lautman—, esas cuatro concepciones se integran naturalmente unas con otras: los hechos consisten en el descubrimiento de seres nuevos, esos seres se organizan en teorías y el movimiento de esas teorías encarna el esquema de los enlaces de ciertas Ideas".¹⁷¹ Como comenta Fernando Zalamea, el interés de las nociones e ideas es triple: 1) nos permite *filtrar* (o liberar) ornamentos innecesarios de las teorías y decantar el fondo de algunas armazones matemáticas; 2) permite también *unificar* desde un nivel superior que se define como « problemático » construcciones que de otro modo se considerarían muy apartadas; y finalmente, 3) posibilita *abrir* el espectro de las matemáticas a opciones diversas.¹⁷² Este tercer punto toca directamente el tema de la creatividad en matemática y es de especial interés para nuestros propósitos. En el pensamiento lautmaniano —y esto es esencial para comprender la ontología deleuziana de la diferencia y las consecuencias que de ella se desprenden en relación al pragmatismo constructivista— *existe una pendularidad constante entre lo ideal y lo real*. Las soluciones que corresponden a las teorías matemáticas nos arrojan a las Ideas-problema que las gobiernan, pero desde ahí se puede descender de nuevo para elaborar nuevos mixtos matemáticos que contribuyan a la creatividad en matemáticas. De hecho, como sugiere Fernando Zalamea, se podrían considerar los distintos trabajos de Lautman como esfuerzos dentro de un programa general de comprensión de la creatividad matemática, misma que recurre inevitablemente a esta pendularidad irreductible entre lo ideal y lo real. En suma,

el enriquecimiento mutuo entre las Matemáticas efectivas y la dialéctica [...] se refleja en un ascenso y descenso natural entre las nociones e ideas lautmanianas, por un lado, y los mixtos [matemáticos], por otro lado. De hecho, ascendiendo desde los mixtos, se « liberan » nociones e ideas que permiten situar el lugar de esos mixtos dentro de una dialéctica más amplia; y, a su vez, descendiendo desde las nociones, se elaboran nuevos mixtos para precisar y « encarnar » el contenido de las ideas en juego.¹⁷³

171 *Ibid.*, pág. 261.

172 Fernando Zalamea, *Op.cit.*, pág. 49.

173 *Ibid.*, pág. 28, 53.

Así pues, un proceso de ascenso y descenso, una pendularidad constante en la que, con todo, la *anterioridad* de las Ideas-problema juega un papel esencial. Esta « anterioridad », en un primer momento, habría que entenderla desde un punto de vista estrictamente *conceptual*, pues de hecho los elementos de una solución solo pueden ser encontrados en la práctica concreta de las matemáticas y solo después incitar el planteamiento de un problema. Pero esto no impide que, en un reordenamiento conceptual, el problema deba preceder a la solución. Así, cuando Lautman afirma que "las Ideas de la dialéctica son ciertamente *trascendentes* (en el sentido usual) con respecto a las matemáticas", no quiere decir por 'trascendente' una anterioridad temporal, lógica o metodológica, sino un entrelazamiento de la pregunta y su solución en donde la primera puede situarse en un nivel anterior a la segunda.¹⁷⁴ La anterioridad de la dialéctica de las Ideas es, pues, la de la « inquietud » o de la « pregunta » con respecto a la respuesta, por lo que hablamos aquí entonces de una anterioridad « ontológica ». "esta es —afirma Lautman— una anterioridad « ontológica », para retomar la expresión de Heidegger [...]; es de la naturaleza de la respuesta ser una respuesta a una pregunta planteada previamente, aun cuando la idea de la pregunta no surja sino después de haber contemplado la respuesta".¹⁷⁵ La noción de Idea en la ontología deleuziana contemplará muchos de estos rasgos de la Idea lautmaniana. Con todo, habrá que ver exactamente dónde retoma Deleuze a Lautman y cómo lo inserta en la ontología cuya fragmentaria construcción hemos ido siguiendo hasta aquí.

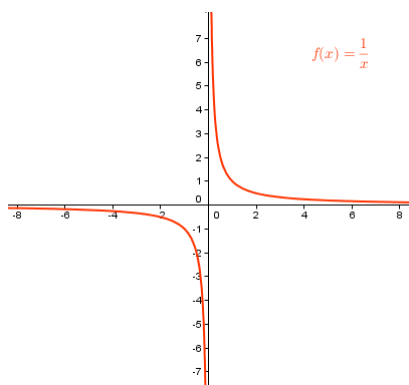
1.8.2 Lautman y la distinción problema/solución en las ecuaciones diferenciales

Por supuesto, en el interés de Deleuze de conectar su propia ontología de la diferencia con la filosofía de las matemáticas de Lautman, nada más natural que el punto de contacto vuelva a ser ese campo muy específico de las matemáticas que hemos venido estudiando hasta aquí: el cálculo diferencial. Es en su trabajo *El problema del tiempo* en donde Lautman evidencia, desde la interpretación geométrica de las ecuaciones diferenciales, la presencia de esas dos realidades distintas que hemos delineado en los párrafos precedentes. Recordemos por un momento el apartado anterior en donde definíamos el concepto de singularidad como aquel punto que se distingue o se opone al regular, y recordemos además el papel del cálculo de la función en la distribución de los puntos singulares y los regulares de la función considerada. En nuestro

¹⁷⁴ *Ibid.*, pág. 51, 55.

¹⁷⁵ NI., pág. 340.

ejemplo precedente, la función $f(x) = 1/x$ se expresaba mediante dos series heterogéneas conectadas por una singularidad que funcionaba como *asíntota*, es decir, como una recta a la que se aproximaba continuamente la gráfica de la función.¹⁷⁶ La gráfica se veía de esta manera:



Pues bien, Lautman veía aquí la evidencia de esas dos realidades distintas que hemos estado describiendo (las Ideas problema y sus soluciones) en esta interpretación geométrica de las ecuaciones diferenciales. Por el lado del problema, están los puntos singulares que, tomados en sí mismos, no tienen ninguna dirección asociada sino que son como « accidentes topológicos » que perturban la dirección y las formas de las curvas que pasan por su vecindad. Estas curvas pertenecen al dominio de las soluciones que adquiere la función de acuerdo a las condiciones del problema aportado (esto es, de acuerdo a la distribución de las singularidades que determina la función). En palabras de Lautman:

La interpretación geométrica de la teoría de ecuaciones diferenciales pone así en evidencia dos realidades absolutamente distintas: por un lado, el campo de direcciones y los accidentes topológicos que pueden allí acaecer, como, por ejemplo, la existencia en el plano de *puntos singulares sin ninguna dirección asociada*, y, por otro lado, las curvas integrales con la forma que adoptan en la vecindad de las singularidades del campo de direcciones [...] *La existencia y la repartición de las singularidades* son nociones relativas al campo de vectores definido por la ecuación diferencial; la forma de las curvas integrales es relativa a las soluciones de esa ecuación. Los dos problemas son, sin duda, complementarios ya que la *naturaleza* de las singularidades del campo está definida por la forma de las curvas en su vecindad; no por esto deja de ser cierto que el campo de vectores, por un lado, y las curvas integrales, por otro lado,

176 Las singularidades, como apunté líneas atrás, pueden ser asíntotas, pero también podían ser focos, nudos, polos, sillas, etc., siendo todas especificadas por las soluciones que reciben las ecuaciones diferenciales. "Sans doute la spécification des points singuliers (par exemple cols, noeuds, foyers, centres) ne se fait-elle que par la forme des courbes intégrales qui renvoient aux solutions de l'équation différentielle", Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, págs. 229 y 230.

Deleuze cita textualmente este pasaje de *El problema del tiempo* en una nota a pie de la cuarta serie de LS titulada "De las singularidades" (el subrayado de la cita, por cierto, es suyo). Su objetivo aquí, como ya he señalado en otras ocasiones, es darle a lo problemático en la Idea un estatuto plenamente *objetivo*. Es cuando afirma en el capítulo cuatro de DR que habría que hablar de una *dialéctica* del cálculo más que de una metafísica, cuando Deleuze comienza a movilizar el trabajo de Lautman en beneficio de su propia ontología. Precisa ahí que, cuando dice « dialéctica », no se está refiriendo a una circulación cualquiera de representaciones opuestas que las haría coincidir en la identidad de un concepto (es decir, no está pensando en Platón o en Hegel), sino —de acuerdo a las tesis de Lautman— en "l'élément du problème, en tant qu'il se distingue de l'élément proprement mathématique des solutions".¹⁷⁸ Nuestro filósofo hace enseguida un brevísimo resumen de las tesis de Lautman, mismas que serán movilizadas y reubicadas en la teoría de la Idea que está elaborando:

Conformément aux thèses générales de Lautman, le problème a trois aspects : sa différence de nature avec les solutions ; sa transcendance par rapport aux solutions qu'il engendre à partir de ses propres conditions déterminantes ; son immanence aux solutions qui viennent le recouvrir, le problème *étant* d'autant mieux résolu qu'il *se* détermine davantage.¹⁷⁹

Así pues, el problema, trascendente e inmanente a la vez con respecto a sus soluciones, difiere en naturaleza de ellas. Lo que me interesa ahora es mostrar cómo se relaciona esto con la teoría de las singularidades. En breve, cuando Deleuze afirma que el problema queda mejor resuelto en cuanto más *se* determina, lo que determina el problema es precisamente la distribución de las singularidades. Recordemos que "[L'Idée] subsume la distribution des points remarquables ou singuliers ; toute sa distinction, c'est-à-dire le distinct comme caractère de l'Idée, consiste précisément à répartir l'ordinaire et le remarquable, le singulier et le régulier, et à prolonger le singulier sur les points réguliers jusqu'au voisinage d'une autre singularité".¹⁸⁰ Dar a lo « problemático » (esto es, a la indeterminación en la Idea) una definición plenamente objetiva y determinada, consiste, pues, en distribuir esas singularidades y los puntos ordinarios que las prolongan. Ahora bien, conforme a la cita de Lautman, la *naturaleza* de esas singularidades —

177 Albert Lautman, "El problema del tiempo", *Op.cit.*, pág. 432 y 433.

178 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 231.

179 *Ibid.*, pág. 232.

180 *Ibid.*, pág. 228.

esto es, la cuestión de si esos puntos singulares se comportarán como nudos, focos, centros, puertos, etc.—, depende de una instancia objetivamente distinta a la de lo problemático: corresponde, en el lenguaje de Lautman, a la parte de las soluciones. Vemos así cómo el comportamiento de las curvas en la gráfica, que depende por entero de la naturaleza o comportamiento de las singularidades por cuya vecindad pasan, es la solución al problema que plantea la existencia y distribución misma de esas singularidades. Problema y solución son, pues, conforme a la teoría de Lautman, dos instancias objetivamente distintas. De la primera depende únicamente la existencia y la distribución de los puntos singulares; de la segunda depende la naturaleza de estos puntos, así como las curvas que toman su forma característica en la vecindad de esos puntos.

Si recapitulamos un poco, el objetivo principal de Deleuze —en este supremo esfuerzo que consiste en reubicar nociones matemáticas en el corazón mismo de la filosofía de la *différence*— es el de subsanar las carencias de la Idea kantiana para lograr que la Idea sea efectivamente genética. Pues bien, es con Lautman que Deleuze puede decir que el carácter genético de la Idea ha sido por fin alcanzado. "Dès lors apparaissent les conditions de la véritable genèse".¹⁸¹ Pues es con Lautman —y con la teoría de las singularidades en tanto que determinación completa del problema— que se revierte y corrige una *ilusión* con respecto a los problemas que, de acuerdo a Deleuze, abarca la casi totalidad de la historia de la filosofía.

1.8.3 La ilusión con respecto a los problemas. Conexión entre Bordas-Demoulin, Lautman y la teoría de las singularidades

Para dar cuenta del poder de génesis que es intrínseco al problema, hay que deshacerse primero de una ilusión que tiene dos aspectos: la ilusión natural, que consistiría en calcar los problemas de soluciones que se suponen preexistentes (y que pueden ser proposiciones lógicas, teoremas geométricos, ecuaciones algebraicas, hipótesis físicas, juicios trascendentales, etc); y la ilusión propiamente filosófica, prolongación de la primera, que consiste en evaluar los problemas y decidir sobre su verdad o falsedad según su « resolubilidad » (es decir, según la posibilidad de recibir una solución). Un largo error que —sostiene Deleuze— abarca toda la historia de la filosofía de Aristóteles a Kant y que constituye uno de los postulados de la Imagen dogmática del pensamiento que Deleuze describe y critica en el capítulo tercero de DR.

181 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 127.

Aristóteles, en un primer momento, había distinguido bien entre dialéctica y Analítica. Mientras que la tarea de esta última era la de indicarnos cómo resolver o responder a un problema o pregunta ya dados, la dialéctica mostraba cómo la pregunta misma podía plantearse legítimamente. En otras palabras, la Analítica estudiaba el proceso mediante el cual el silogismo concluye necesariamente, mientras que la dialéctica *inventaba* los temas del silogismo y *engendraba* sus elementos. Sin embargo Aristóteles hacía depender en último término la evaluación del problema dialéctico atendiendo a « las opiniones aceptadas por todos los hombres, o por la mayoría de ellos, o por los sabios », por lo que —afirma Deleuze— la dialéctica quedaba así finalmente desvalorizada y reducida a la *doxa*. Aristóteles había sido presa, pues, de la ilusión natural que Deleuze critica pues calcaba los problemas de las proposiciones del sentido común, y presa también de la ilusión filosófica, pues hacía depender la verdad de los problemas de los lugares comunes, esto es, de la posibilidad lógica de recibir una solución. Según Deleuze, este es también el caso de Descartes, pues el método cartesiano no es en lo absoluto un método de invención y de constitución de problemas y preguntas, sino un método para resolver problemas que se suponen dados. Compartía, pues, con Aristóteles un punto en común: "le calcul des problèmes et des questions reste inféré d'un calcul des « propositions simples » supposées préalables, toujours le postulat de l'image dogmatique".¹⁸² La *Crítica* kantiana parecía estar bien pertrechada contra esta ilusión desde el momento en que reclamaba que la prueba de lo falso y lo verdadero se aplicara a las preguntas y a los problemas mismos. Deleuze —insisto en este punto— le reconoce a Kant el haber elaborado una profunda teoría de la Idea que, en tanto que problematizante y problemática, nos permitía « retrouver la vraie source de la dialectique ». Sin embargo —como ya vimos en un apartado anterior—, Kant vuelve a caer en la misma ilusión al definir la verdad de un problema por su posibilidad *transcendental* de recibir una solución con arreglo a un uso legítimo de las facultades. Por ello Kant permanece bajo el dominio de la imagen dogmática del pensamiento y del sentido común que Deleuze denuncia. La misma ilusión que hace depender al problema de sus soluciones nos lleva con Kant al punto de vista del mero condicionamiento, cuando, como hemos estado viendo, Deleuze le otorga a la categoría de problema un estatuto tanto ontológico como epistemológico con un carácter eminentemente genético.¹⁸³ Si nos atenemos a la epistemología, para Deleuze el problema es —mediante la dialéctica diferencial que en él se desarrolla de acuerdo a lo visto con Maimon, Bordas y

182 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 209.

183 Kant —como veíamos en un apartado anterior— todavía es presa de esta ilusión al definir la verdad de un problema en la Idea por su posibilidad de recibir una solución de acuerdo a un uso legítimo de las facultades.

Wrönsky— el elemento genético de lo verdadero. Para sustituir, pues, el punto de vista del condicionamiento por el punto de vista de la génesis, basta con renunciar a copiar los problemas sobre las proposiciones posibles y renunciar también a definir la verdad de los problemas por la posibilidad de recibir una solución. En realidad —tal y como Lautman sostenía—, para Deleuze *es la resolubilidad la que depende de las condiciones internas del problema, al mismo tiempo que es este el que engendra las soluciones reales*. La famosa revolución copernicana no es nada —remata Deleuze— sin esta inversión necesaria. "L'essentiel est que, au sein des problèmes, se fait une genèse de la vérité, une production du vrai dans la pensée. Le problème, c'est l'élément différentiel dans la pensée, l'élément génétique dans le vrai. Nous pouvons donc substituer un point de vue de la genèse effective au simple point de vue du conditionnement".¹⁸⁴ Las hipótesis lautmanianas están, pues, en el corazón de la teoría de la Idea deleuziana y en la categoría de problema que le es concomitante, al punto que Idea y problema son términos que se identifican: « *[L]es problèmes sont les Idées mêmes* ». Para Deleuze, pues, lo que es fundamental retener de las tesis de Lautman es la existencia de una diferencia de naturaleza y una separación esencial entre los problemas y las proposiciones como respuestas determinadas, siendo las segundas enteramente dependiente de los primeros. "[G]énérales ou particulières, les propositions ne trouvent leur sens que dans le problème sous-jacent qui les inspire".¹⁸⁵

Lo que hace Deleuze para efectuar esa inversión es relacionar las tesis de Lautman con la teoría del *continuum* de Bordas-Demoulin en donde este presentaba a dx (símbolo de la *différence* en la Idea) como el universal concreto, límite entre lo cambiante y lo no cambiante, y después relacionar todo ello con la teoría de las singularidades. En nuestro apartado sobre la teoría de Bordas-Demoulin vimos cómo al diferenciar la ecuación algebraica del círculo $x^2+y^2-R^2=0$ obteníamos la derivada $dx/dy = -(y/x)$, misma que para Bordas significaba « el universal de la circunferencia de la función correspondiente » en la medida en que en dicha derivada el *quantum* y la *quantitas*, esto es, lo particular y lo general (lo que para Bordas equivalía a lo individual) quedaban aniquilados en favor del universal. Recordemos aquella cita de Deleuze:

Les zéros de dx et de dy , expriment l'anéantissement du quantum et de la quantitas, du général comme du particulier, au profit « de l'universel et de son apparition ». Telle est la force de l'interprétation de Bordas-Demoulin: ce qui s'annule en dy/dx ou $0/0$, ce ne sont pas les quantités différentielles, mais seulement l'individuel et les rapports de l'individuel dans la fonction.¹⁸⁶

184 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 210.

185 *Ibid.*, pág. 211.

186 *Ibid.*, pág. 222.

Por ello, diferenciar la ecuación algebraica primitiva equivalía a *des-individualizarla* o *des-cuantificarla* (la aniquilación del *quantum* y de la *quantitas*). Pues bien, en lo que respecta a la teoría del problema que estamos ahora analizando, será la Idea-problema lo *universal* con respecto a las soluciones particulares, generales o individuales que de él se derivan. "Seule l'Idée, seul le problème est universel. Ce n'est pas la solution qui prête sa généralité au problème, mais le problème que prête son universalité à la solution".¹⁸⁷ Es en este sentido que el problema comunica a sus soluciones *una continuidad ideal*. En otras palabras, es el problema ideal en tanto que universal el que engendra un *continuum* de soluciones posibles. En suma, es desde un fondo de continuidad ideal problemática que se engendran las discontinuidades como casos de solución. "Résoudre, c'est toujours engendrer les discontinuités sur fond d'une continuité fonctionnant comme Idée".¹⁸⁸ Ahora bien, caer en la ilusión propia de la Imagen dogmática del pensamiento que Deleuze denuncia —esto es, aquella que calca los problemas sobre las proposiciones posibles y define la verdad de los problemas por la posibilidad de recibir una solución—, provoca que se pierda la naturaleza de lo universal, y con ello —afirma Deleuze— se pierde también la naturaleza de lo singular. Nuestro filósofo se refiere aquí a la naturaleza de los puntos notables o singulares que analizamos en el apartado anterior, ligando así las tesis lautmanianas y la interpretación de Bordas-Demoulin con la teoría de las singularidades según lo vimos líneas arriba. En breve, de lo que Deleuze quiere advertirnos es que, si caemos en la ilusión de calcar los problemas de las soluciones y decidir sobre su verdad por la posibilidad de recibir solución, perdemos lo universal del problema pero perdemos también las singularidades que le son concomitantes en tanto que son ellas las que determinan el problema. Lo que hay que retener aquí —insisto en ello— es que la determinación de las condiciones del problema no puede calcarse de las soluciones que engendra, sino que se constituye precisamente a partir de la distribución de las singularidades que posteriormente determinan la naturaleza de las soluciones. "Aux rapports qui constituent l'universel du problème, correspondent des répartitions de points remarquables et singuliers qui constituent la détermination des conditions du problème".¹⁸⁹ Lo habíamos visto en nuestro apartado sobre las singularidades cuando veíamos que al elemento trascendental de la potencialidad le correspondía la determinación completa como tercer aspecto de la razón suficiente. ¿Qué significaba que la Idea se determinara completamente? Significaba precisamente que, mediante la serie de potencias que se generan a partir de la relación diferencial, esta

187 *Ibid.*, pág. 211.

188 *Ibid.*

189 *Ibid.*

distribuía los puntos singulares y los puntos ordinarios de la función. En este sentido, la serie no era otra cosa que una tendencia de puntos ordinarios que se prolongaba desde un punto singular hacia la vecindad de otro punto singular, de donde nace otra serie de ordinarios, etc. En esto consiste la determinación completa de la Idea y es exactamente esto lo que constituye la determinación de las condiciones del problema. Es de esta manera como las dos ilusiones con respecto a los problemas son finalmente revertidas y subsanadas. Esto, no está de más insistir en ello, hace que el problema en la Idea no tenga nada de simple, pues se constituye por una multiplicidad de relaciones entre sus puntos singulares que en realidad hacen de ella un « tema complejo ». Es por ello que la Idea ya no podrá responder a la pregunta por la esencia simple, esto es, a la pregunta por el '¿qué es?', sino que, encontrándose del lado de los accidentes y los acontecimientos localizados en sus puntos singulares, exige preguntas más « eficaces y poderosas »: ¿cuánto, cómo, en qué caso? "Les Idées problématiques ne sont pas des essences simples, mais des complexes, des multiplicités de rapports et de singularités correspondantes".¹⁹⁰

Así pues, la determinación del problema no se confunde con las soluciones que este engendra, pero tampoco existe fuera de ellas. Deleuze afirma que el problema *insiste* y *persiste* en las soluciones que lo recubren, o, para decirlo pronto, el problema es al mismo tiempo inmanente y trascendente con respecto a sus soluciones.

Le problème est à la fois transcendant et immanent par rapport à ses solutions. Transcendant, parce qu'il consiste en un système de liaisons idéelles ou de rapports différentiels entre éléments génétiques. Immanent, parce que ces liaisons ou rapports s'incarnent dans les relations actuelles que ne leur ressemblent pas, et qui sont définies par le champs de solution.¹⁹¹

Hay varias cosas importantes aquí en las que vale la pena detenerse. Hay una diferencia de naturaleza entre el problema y sus soluciones, pero también una relación esencial de acuerdo a la cual —siguiendo a Lautman— los elementos que determinan el problema son elementos *genéticos*, lo que hace que el problema sea trascendente con respecto a sus soluciones. Pero es también inmanente porque el problema no desaparece en las soluciones que engendra, sino que insiste y persiste en las soluciones que lo recubren. Es por ello que Lautman hablaba de una *pendularidad* entre las Ideas-problema y sus resoluciones concretas. Se puede ir de las soluciones a los problemas que las engendran precisamente porque, aunque el problema parece desaparecer en sus soluciones, en realidad insiste y persiste en ellas. Como veremos en nuestro capítulo final,

190 *Ibid.*, pág. 212.

191 *Ibid.*

esto tiene mucha relevancia para los propósitos de la presente investigación en la medida en que el constructivismo filosófico requerirá de esta elevación a las Ideas problemáticas en lo virtual a partir de lo actual que gobiernan, elevación que será una condición indispensable para crear después en ese campo actual.

1.8.4 Las Ideas-problema en otros dominios no-matemáticos. Papel protagónico del cálculo diferencial

Deleuze usa las nociones « encarnar » y « actualizar » para designar el acto propio de las soluciones con respecto al problema que las engendra. Esto nos conducirá a la filosofía de Henri Bergson, que veremos en el próximo apartado. Baste por ahora con dejar sentado que lo que Deleuze le reconoce a Lautman es haber mostrado que el problema se actualiza en relaciones reales constitutivas de soluciones en campos que no solo serán matemáticos, sino también físicos, biológicos, lingüísticos, sociales, etc. Por ello Lautman afirmaba —nos recuerda Deleuze— que la ciencia siempre participa de una dialéctica que la supera y que se encarna luego en las proposiciones de las teorías científicas efectivas. De hecho, como comenta Duffy, uno de los principales retos que Lautman se había impuesto a sí mismo, pero que nunca alcanzó a llevar a cabo debido a su captura y posterior asesinato por parte de los nazis, fue el de reubicar a la filosofía de las matemáticas que elaboró en otros dominios diferentes a la matemática. Así, su objetivo principal era el de *reemplazar la cuestión de la ontología fundamental con una aproximación estructural y genética de lo real en matemáticas que sirviera como modelo para desarrollar y entender la ontología en general*. A este respecto, hay que reconocer que tal vez ha sido Deleuze quien más ha mostrado hasta ahora su compromiso con este reto lautmaniano.¹⁹² Según Jean Petitot —otro filósofo de las matemáticas contemporáneo de Lautman—, la filosofía de este último permite entender cómo "las matemáticas generan —en su devenir teórico autónomo— estéticas y Esquematismos para una infinidad abierta de ontologías regionales".¹⁹³ Podemos asegurar que fue precisamente en este sentido que la filosofía de Lautman sirvió a Deleuze de modelo para confeccionar su propia filosofía de la diferencia. Fue Deleuze, pues, quien supo aprovechar mejor el enorme potencial (muchas veces subvalorado) de las ideas de

192 Simon Duffy, *Op.cit.*, pág. 117.

193 Jean Petitot, "La filosofia matematica di Albert Lautman", en "Unità delle Matematiche", sec. 1. En *Enciclopedia Einaudi* (vol. 15: *Sistemica*, pp. 1034-1041), citado por Fernando Zalamea, *Op.cit.*, pág. 33.

Lautman, realzando con ello su justo valor. Duffy da cuenta de cómo mientras los matemáticos le reprochaban a Lautman su incomprensible « especulación filosófica » y sus « sutilezas », los filósofos le criticaban cierta inexactitud en el uso del término « dialéctico » (¿se refería Lautman —se preguntaban— a una dialéctica en términos socráticos, kantianos o hegelianos?). Duffy señala que no fue sino treinta años después, con *Diferencia y repetición* de Deleuze, que por fin se hizo justicia a la dialéctica propuesta por Lautman. Así, las más recientes investigaciones sobre el compromiso de Deleuze con las matemáticas han puesto en evidencia la gran importancia de la filosofía de Lautman para la construcción de la filosofía de Deleuze, pero también han colocado a Deleuze como una de las recepciones contemporáneas más reconocidas e importantes de la filosofía de las matemáticas de Lautman.¹⁹⁴ Esta es también la opinión de Fernando Zalamea, para quien el primer efecto realmente importante del pensamiento de Lautman, más allá del ámbito estricto de la filosofía de la matemática, ocurre en 1968 con la tesis doctoral de Deleuze, específicamente el cuarto capítulo que ahora revisamos, "Síntesis ideal de la diferencia".¹⁹⁵ Aquí, como hemos estado viendo, Deleuze no hace sino continuar con el objetivo principal que Lautman dejó sin llevar a cabo. Ya para este último, "las matemáticas juegan entonces, con respecto a los otros dominios de encarnación, realidad física, realidad social, realidad humana, el rol de modelo con el que se observa cómo las cosas cobran existencia".¹⁹⁶ Esto, para decirlo en términos coloquiales, le vino como anillo al dedo a Deleuze, pues es claro que él necesitaba una noción de Idea que pudiera ser puesta en relación no solo con el dominio de las matemáticas, sino con cualquier dominio en general. Recordemos que todo lo pensable, lo existente y lo experimentable debe poder ser explicado por la Idea, lo que en pocas palabras quiere decir que la Idea debe ser un concepto ontológico en toda la extensión de la palabra. Así pues, el mismo Lautman ya había dado pasos en esa dirección. Cómo ya había señalado en su tesis principal, se trataría únicamente de la posibilidad de sentir la « inquietud » de un modo de enlace entre dos nociones, pero aclaraba que esas mismas inquietudes lógicas —"por ejemplo, la inquietud de los enlaces entre lo mismo y lo otro, el todo y la parte, lo continuo y lo discontinuo, la esencia y la existencia, etc."— las podíamos encontrar a todo lo largo de la historia de la filosofía. Así pues, esta dialéctica no formaría parte de las matemáticas, sino que *serían las matemáticas las que formarían parte de una dialéctica que las sobrepasa*. Es por esta razón que Deleuze podrá decir después, siguiendo a Lautman, que

194 Simon Duffy, *Op.cit.*, pág. 130.

195 Fernando Zalamea, *Op.cit.*, pág. 31.

196 NI, pág. 340.

Les problèmes sont toujours dialectiques, la dialectique n'a pas d'autre sens, les problèmes aussi n'ont pas d'autre sens. Ce qui est mathématique (ou physique, ou biologique, ou psychique, ou sociologique...) ce sont les solutions [...] C'est pourquoi l'on doit dire qu'il y a des problèmes mathématiques, physiques, biologiques, psychiques, sociologiques, quoique tout problème soit dialectique par nature et qu'il n'y ait pas d'autre problème que dialectique.

Y más adelante:

L'Idée dialectique, problématique, est un système de liaisons entre éléments différentiels, un système de rapports différentiels entre éléments génétiques. Il y a différents ordres d'Idées, supposés les uns pas les autres, suivant la nature idéale des rapports et des éléments considérés.¹⁹⁷

Deleuze se apresura a aclarar que esta definición de la Idea no tiene nada de matemático, sino que vale para todos los órdenes de Ideas de acuerdo al dominio considerado. Así, las matemáticas surgirían simplemente como un campo de solución entre otros. No obstante, las matemáticas encarnarían las Ideas dialécticas de *último orden* —dice Deleuze. Esto quiere decir que en cierto sentido las matemáticas nos muestran « la Idea de la Idea ». En particular, el cálculo diferencial no es sino un instrumento específico que no necesariamente representa la forma más acabada de la expresión de los problemas y de las soluciones que a partir de ese orden dialéctico encarnan. Sin embargo —afirma Deleuze— el dominio del cálculo diferencial no deja de tener un sentido que por su amplitud puede designar *universalmente* el compuesto Problema o Idea dialéctica/Instauración de un campo de solución. Es en este sentido que el cálculo diferencial tendría un papel protagónico, pero no exclusivo. Podríamos sostener, pues, que Lautman llegó a la dialéctica de los problemas a partir de la matemática (específicamente desde el cálculo diferencial), pero que habría podido llegar a ella desde otros dominios de soluciones distintos (y en próximos apartados veremos cómo de los dominios físicos o biológicos se pueden extraer conclusiones análogas).¹⁹⁸ Estos dominios conducen —dice Deleuze— a *órdenes* diferentes de problemas que, en virtud de su inmanencia, no menos que el de su trascendencia con respecto a sus soluciones, se expresarían en ese dominio de soluciones particular que generan en función de su orden dialéctico. Por ello para nuestro filósofo no se trata de una pretendida aplicación del cálculo diferencial a otros dominios, sino que cada dominio generado en el que se encarnarían las Ideas

197 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pag. 232, 234.

198 De hecho, Deleuze sostiene que ni siquiera se puede considerar al cálculo diferencial como la única expresión matemática de los problemas como tales. Señala que, después de Lautman, ese papel ha podido ser mejor despejado por otros procedimientos.

dialécticas de su orden particular *posee su propio cálculo de los problemas*. La dialéctica de la Idea es, pues, universal, de manera que, antes que hablar de una arbitraria aplicación de la matemática a dominios no matemáticos, estaríamos hablando de una *mathesis universalis*. Así — como acertadamente comenta Duffy— Deleuze utiliza el esquema lautmaniano como modelo para nuestra comprensión de la naturaleza de la relación entre los objetos de cualquier discurso o dominio considerado y la estructura problemática de Ideas que los gobiernan desde dentro. "Deleuze is not positing a positive mathematical order to the universe, but he is rather nominating the Lautmanian mathematical real as a model for our understanding of the structure of all other discourses".¹⁹⁹ En suma, todas las determinaciones de la Idea que hemos estado viendo hasta aquí —que Deleuze extrajo del cálculo diferencial— serán determinaciones universales, por lo que se aplicarán por igual a cualquier dominio considerado, independientemente de que sea o no matemático.

Les Idées ont toujours un élément de quantitatibilité, de qualitatibilité, de potentialité ; toujours des processus de déterminabilité, de détermination réciproque et de détermination complète ; toujours des distributions de points remarquables et ordinaires, toujours des corps d'adjonction qui forment la progression synthétique d'une raison suffisante [...] Ce ne sont pas les mathématique que s'appliquent à d'autres domaines, c'est la dialectique qui instaure pour ses problèmes, en vertu de leur ordre et de leurs conditions, le calcul différentiel direct correspondant au domaine considéré, propre au domaine considéré. A l'universalité de la dialectique répond en ce sens une *mathesis universalis*.²⁰⁰

No hay ninguna metáfora en esto —asegura Deleuze—: la Idea es la diferencial *de todo cuanto hay* y por ello *existe un cálculo diferencial correspondiente a cada orden de Ideas*. En otras palabras, cada dominio considerado tendría su propio cálculo de los problemas, incluso para el pensamiento, ámbito en donde la Idea es también su diferencial. Por ello la teoría de la Idea, el cálculo propio del pensar, es como un « álgebra del pensamiento puro », un « alfabeto de lo que significa pensar » —dice Deleuze.²⁰¹ Esto que ahora señalo tiene, para los fines de la presente investigación, una importancia fundamental en la medida en que es precisamente el modelo lautmaniano —junto con todas las otras determinaciones de la Idea que hasta aquí hemos revisado— el que estará detrás del compromiso de Deleuze con varios dominios en los que su pensamiento se aventura, estando el dominio lingüístico y el propiamente filosófico entre ellos,

199 Simon Duffy, *Op.cit.*, pág. 134.

200 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 235.

201 *Ibid.*

por supuesto. Todo el constructivismo filosófico deleuziano y el pragmatismo lingüístico a él ligado se fundamentan en esta teoría de la Idea, esto es, en esta estructura virtual problemática que se define por una multiplicidad de series heterogéneas cuyas singularidades constituyentes se encarnan o actualizan luego en los entes concretos como casos de solución. Deleuze mismo nos advierte de ello en el "Prólogo" a la edición inglesa de *Différence et répétition* sobre la importancia de esta primera obra para la correcta comprensión de las posteriores: "After I had studied Hume, Spinoza, Nietzsche and Proust [...] *Difference and Repetition* was the first book in which I tried to 'do philosophy'. All that I have done since is connected to this book, including what I wrote with Guattari (obviously, I speak from my own point of view)".²⁰² Es cierto que su discurso variará mucho a lo largo de los años y que nuevas nociones harán acto de presencia. El modelo de base, sin embargo, es el mismo. En particular, las tesis de Lautman seguirán sosteniendo en gran medida y sin muchos cambios la estructura ontológica básica que perdurará hasta sus últimas obras. También hay que decir que es Lautman, en parte, el que está detrás del 'post' cuando a Deleuze se le cataloga como *post*-estructuralista. Y es que al adoptar esta novedosa síntesis de platonismo y matemáticas que identifica a las Ideas con los problemas, Deleuze se provee de un medio para reconciliar la noción de estructura con la de génesis, un tema muy candente en aquellos años. En sus palabras: "[c]onformément aux travaux de Lautman [...] concernant les mathématiques, le « structuralisme » nous paraît même le seul moyen par lequel une méthode génétique peut réaliser ses ambitions".²⁰³ Para ello —afirma— basta con que comprendamos que la génesis no va de un término actual a otro, sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura a su encarnación, de los problemas a los casos de solución.²⁰⁴ Por ello la etiqueta de 'postestructuralista' es mucho más adecuada que la de 'posmoderno', y Fernando Zalamea realiza a este respecto una observación que me parece justa y pertinente: mientras que para algunos podría parecer sorprendente que uno de los textos canónicos que subyacen al mal llamado « postmodernismo » encuentre en la matemática avanzada y en una teoría de las Ideas sus raíces más profundas, en realidad se trata de una reivindicación de aquella vieja postura (defendida también por Lautman) según la cual la dialéctica, la metafísica y las matemáticas no se acercan solo por casualidad, sino que su acercamiento es uno de los motores necesarios de nuestra cultura.²⁰⁵ Dicho acercamiento, por supuesto, es operado en este caso mediante la interesante síntesis lautmaniana de platonismo y

202 Gilles Deleuze, *Difference and repetition* (English edition), pág. xv.

203 Gilles Deleuze, *Différence et répétition.*, pág. 237.

204 *Ibid.*

205 Fernando Zalamea, *Op.cit.*, pág. 32.

matemáticas con la que logra Deleuze reconciliar la noción de estructura con la de génesis. En fin, como tendremos ocasión de ver más adelante, el constructivismo explicitado en *Qu'est-ce que la philosophie?* es directamente dependiente de las tesis de Lautman en la medida en que los procesos de génesis en donde las diferentes teorías matemáticas se ofrecen como soluciones a los problemas matemáticos, se corresponde a la construcción o creación de conceptos como soluciones a los problemas filosóficos. Al respecto, afirma Duffy que "While for Lautman, a mathematical problem is resolved by the development of a new mathematical theory, definition, or axiom, for Deleuze, it is the construction of a concept that offers a solution to a philosophical problem, even if our understanding of the genesis of this newly constructed concept is modeled on the Lautmanian account of the mathematical real".²⁰⁶ Como veremos en un capítulo posterior, lo mismo puede decirse de la filosofía del lenguaje que se desarrolla en *Mille plateaux* y que se define como un pragmatismo generalizado, en donde conceptos como el de 'enunciado', 'transformación incorporal', 'agenciamiento' o 'Máquina abstracta' dependen directamente de las tesis lautmanianas que aquí hemos estudiado.

En el proceso de génesis que va de los problemas a sus casos de solución, hemos estado utilizando los términos 'virtual' y 'actual' para nombrar cada uno de los polos que en las tesis de Lautman corresponden a estos dos ámbitos distintos. Si nuestro lector conoce de filosofía, posiblemente sepa que la dupla virtual/actual en la obra de Deleuze es tributaria de la filosofía de Henri Bergson, uno de los pensadores más admirados por nuestro filósofo. Ahora bien, el proceso por el cual la Idea problemática virtual se actualiza en soluciones concretas tiene ya un pie del lado de lo que propiamente podríamos llamar la estética deleuziana (complementaria a la dialéctica que hasta aquí hemos estado examinando). Como se verá más adelante, nos las veremos ahí no ya con un ámbito ideal y virtual, sino con uno propiamente físico, material, intenso y actual. Será en esta estética de las intensidades donde Deleuze hablará de los campos de individuación en los que se actualizará lo virtual, un tema tan importante como la teoría de la Idea y en donde recurrirá Deleuze a otros pensadores y a otras teorías para terminar de articular su propia ontología de la diferencia. Por ello el pensamiento de Bergson, de donde nuestro filósofo toma el par de conceptos virtual/actual, es como el puente que va de la dialéctica de la Idea hacia la estética de las intensidades. Será, pues, nuestro último apartado en lo que a la teoría de la Idea se refiere. Pero antes de ir con Bergson, nos resta revisar solamente un tema más, uno que trata sobre una de las nociones de mayor peso en el conjunto de la obra deleuziana. Me refiero al concepto de « multiplicidad ». Deleuze habla en DR de las Ideas virtuales como « multiplicidades

206 Simon Duffy, *Op.cit.*, pág. 131.

», pero también, en obras posteriores, los conceptos filosóficos, los enunciados, los agenciamientos serán todos multiplicidades. Habrá que explicar, pues, este importante concepto cuyos orígenes se remontan al pensamiento de otro gran matemático que influye de manera determinante en la filosofía de la diferencia. Me refiero a Bernhard Riemann, uno de los grandes matemáticos de todos los tiempos y que tendrá un peso considerable en varios ámbitos de nuestra cultura. Será el siguiente nuestro penúltimo apartado del presente capítulo, pues el concepto de multiplicidad, directamente relacionado con lo virtual, conectará de manera inmediata con el tema de los procesos ontogenéticos y la teoría de la individuación, temas estos con los que abriremos el segundo capítulo del presente trabajo de investigación. Vayamos, pues, a analizar brevemente el concepto de multiplicidad en la obra de Riemann.

1.9 Riemann y las multiplicidades

Si con Albert Lautman nos las habíamos con un egregio pensamiento filosófico *sobre* las matemáticas que permanecía, con todo, en el ámbito estrictamente filosófico, con Bernhard Riemann veremos una orientación más profundamente filosófica *desde* la investigación matemática misma. Y es que Riemann, a diferencia de Lautman, fue matemático de formación, lo que no impidió que, siguiendo los pasos de Dirichlet y Gauss, se erigiera como uno de los principales representantes de lo que hoy se conoce como el *enfoque conceptual* en matemáticas, uno de los descubrimientos más importantes del siglo XIX en relación con el desarrollo de las matemáticas contemporáneas y que tuvo considerables consecuencias para el pensamiento en general.²⁰⁷ Riemann es una figura única en la historia de las matemáticas. Aportó numerosas contribuciones importantes en ramas de la misma como el análisis o la teoría de funciones, pero sobre todo se le conoce por sus aportaciones a la geometría diferencial, siendo la geometría riemanniana uno de los capítulos más famosos de la historia de las matemáticas por contribuir a la posterior concepción y desarrollo de la teoría de la relatividad general por parte de Einstein.

El término « multiplicidad » o « variedad » (en alemán *Mannigfaltigkeit*, que también se traduce como « pluralidad » o « multiplicidad » y que en inglés se suele traducir como *manifold*) pertenece, pues, a la geometría diferencial inaugurada por Friedrich Gauss y Bernhard Riemann,

²⁰⁷ José Ferreirós, "La multi-dimensional obra de Riemann: estudio introductorio", en *Bernhard Riemann. Riemanniana selecta*, pág. 44.

misma que nació del mismo propósito que diera origen, con Descartes, Leibniz y Fermat, a la geometría analítica como herramienta para la solución de problemas referidos a las relaciones entre los cambios de dos o más cantidades en una superficie curva. El cálculo integral y el diferencial tendrán aquí nuevamente un papel principal. Como explica Manuel De Landa en su excelente libro sobre Deleuze *Intensive Science and Virtual Philosophy*, si la relación entre dos cantidades es expresada como la *tasa de cambio* de una cantidad relativa a otra, el cálculo permitía encontrar el valor instantáneo para esa tasa. Si, por ejemplo, las cantidades variables son 'posición en el espacio' y 'tiempo', el cálculo permite encontrar el valor instantáneo para la tasa de cambio de una con respecto a la otra, esto es, para la 'velocidad'. En geometría analítica esta misma idea se puede utilizar para la construcción de un objeto geométrico como la curva, pues la tasa de cambio en la que la curva cambia entre dos puntos también puede ser expresada en los términos del cálculo diferencial. Hablamos aquí, por supuesto, de una superficie bidimensional montada en un plano cartesiano (como las curvas que hemos estado viendo en apartados anteriores): los ejes del plano sirven para darle a cada punto de la figura sus coordenadas específicas y para expresar la relación entre estos puntos en términos algebraicos.²⁰⁸ Esto suponía que las coordenadas de cualquier figura en el plano estaban *codificadas* en relación al espacio que las contenía, por lo que su estudio atendía a un punto de vista *extrínseco*.

Friedrich Gauss, en un famoso trabajo de 1828 titulado "Disquisitiones generales circa superficies curva", dio origen a la geometría diferencial moderna al abrir el camino al estudio de las superficies geométricas desde un punto de vista *intrínseco*. Como comenta De Landa, Gauss se dio cuenta de que el cálculo, al enfocarse en los puntos infinitesimales de la superficie misma (esto es, operando enteramente con información local), permitía el estudio de la superficie sin hacer *ninguna referencia a un supuesto espacio global* en que se hallara contenida la superficie. Lo que hizo, pues, fue desarrollar un método para *implantar los ejes de coordenadas en la superficie misma*, o por decirlo de otro modo, para « coordinatizar » la superficie.²⁰⁹ Como explica Ferreirós, Gauss demostraba "rigurosamente que el concepto de curvatura es *intrínseco*: que solo depende de las características internas de la superficie, y no de la posición de esta relativa al espacio ambiente".²¹⁰ En palabras de Albert Einstein: "[Gauss] investigó en su teoría de superficies las propiedades métricas de una superficie inmersa en un espacio euclídeo tridimensional, y mostró que estas pueden ser descritas mediante conceptos que solo guardan

208 Manuel De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, pág. 11.

209 *Ibid.*, pág. 12.

210 José Ferreirós, *Op.cit.*, pág. 56.

relación con la propia superficie, y no con la inmersión [en el espacio]²¹¹". Tan importante le pareció a Gauss el resultado que lo denominó « teorema egregio », y sospechó que tendría enormes implicaciones para nuestra concepción del espacio en general. "Esta investigación — afirmó Gauss— está profundamente interrelacionada con mucho más, yo diría que con la metafísica del espacio, y encuentro difícil sacudirme las consecuencias de ello".²¹² Según Sartorius von Waltershausen, colega de Gauss, este le habría dicho que la tridimensionalidad podría ser una mera limitación de nuestras mentes. La teoría de la relatividad de Einstein y el descubrimiento del espacio curvo confirmarían esta sospecha.

El pensamiento de Riemann sobre el espacio prolonga las ideas de Gauss en lo que respecta a la geometría *interna* de las superficies curvas. Ahora bien, si Gauss se dedicó a trabajar con los casos de dos dimensiones, uno esperaría que su discípulo atendiera el siguiente paso, esto es, las superficies curvas de tres dimensiones. Sin embargo, Riemann fue mucho más lejos y postuló superficies o espacios de n -dimensiones definidas exclusivamente en términos de sus características intrínsecas. Son estos espacios de n -dimensiones a los que Riemann llamó variedades o multiplicidades. El audaz movimiento de Riemann lo llevó al extraño reino de los espacios abstractos con un número de dimensiones variable, mismas que podían ser estudiadas sin necesidad de incorporarlas (y, por ende, codificarlas) en un espacio de una dimensión superior ($n+1$). Esta es precisamente una de las principales características de la multiplicidad. Como afirma Deleuze en DR, "toujours la multiplicité est définie de manière intrinsèque, sans en sortir ni recourir à une espace uniforme dans laquelle elle serait plongée".²¹³ Esto es también a lo que se refiere en MP cuando se afirma del rizoma que este se define como una *multiplicidad plana de n -dimensiones* y en donde no hay ninguna dimensión superior a él. "Le multiple, il faut le faire, non pas en ajoutant toujours une dimension supérieure, mais au contraire le plus simplement, à force de sobriété, au niveau des dimensions dont on dispose, toujours $n-1$ ". Y más adelante:

Toujours l'unité opère au sein d'une dimension vide supplémentaire à celle du système considéré (surcodage). Mais justement, un rhizome ou multiplicité ne se laisse pas surcode, ne dispose jamais de dimension supplémentaire au nombre de ses lignes, c'est-à-dire à la multiplicité de nombres attachés à ses lignes. Toutes les multiplicités sont plates en tant qu'elles remplissent, occupent toutes leurs dimensions [...].²¹⁴

211 Citado por José Ferreirós, *Ibid.*, pág. 51.

212 Citado por José Ferreirós, *Ibid.*, pág. 55.

213 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 237.

214 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, pág. 13 y 15

Así pues, que el rizoma este a $n-1$ significa que al número (n) de dimensiones que conforma su multiplicidad particular, se le debe restar siempre cualquier unidad de alguna supuesta dimensión suplementaria que lo englobaría. La multiplicidad, de esta manera, se rige y determina por el número de sus dimensiones intrínsecas. Pero antes de analizar el uso del concepto de multiplicidad en Deleuze, haríamos bien en detenernos un poco más en el descubrimiento de Riemann.

1.9.1 La « hipótesis » de Riemann

Lo primero que hace notar Riemann en su famoso texto "Sobre las hipótesis que sirven de fundamento a la geometría" es que desde sus inicios "la Geometría admite como dado *a priori* no solo el concepto de espacio, sino también las primeras ideas fundamentales de las construcciones en el espacio".²¹⁵ Hasta qué punto este apriorismo (y los axiomas que de él se desprenden) este justificado, es un misterio —sostiene— que nadie entre los matemáticos y los filósofos ha aclarado nunca. Para subsanar esta falta, Riemann se plantea construir un « concepto de magnitud de dimensiones múltiples » que sea susceptible de adoptar diferentes relaciones métricas —o, dicho de otro modo, diferentes modos de determinación—, de manera que el espacio que nos es familiar no sea sino *un caso* particular de una magnitud de tres dimensiones. En otras palabras, Riemann se propone demostrar que la magnitud de tres dimensiones que nos es familiar supone un previo *concepto general* susceptible de adoptar una determinación de tres dimensiones, pero también de cuatro, o de seis... en fin, de n -dimensiones. "Los conceptos de magnitud no son posibles —sostiene Riemann— más que allí en donde un concepto general permite diferentes modos de determinación".²¹⁶ Lo que se plantea con la necesidad de desarrollar este concepto general que abarque la idea de espacio para analizar a profundidad los principios básicos de la geometría, es un punto de vista *abstracto* que, dicho sea de paso, muestra muy bien el carácter « conceptual » del acercamiento riemanniano a la geometría. Es para ello, pues, que Riemann propone el concepto topológico de variedad o multiplicidad de n -dimensiones' en tanto que noción o concepto matemático general más básico. "El autor —comenta Ferreirós—localiza el concepto requerido, con buen tino, en la idea de *variedad n-dimensional*, un concepto

215 Bernhard Riemann, "Sobre las hipótesis que sirven de fundamento a la geometría", pág. 1.

216 *Ibid.*, pág. 2.

esencialmente topológico".²¹⁷ Este concepto cambiaría radicalmente la forma en la que concebimos los espacios, el tiempo y, en definitiva, el universo entero.

La plena identidad entre el espacio real y el espacio euclídeo era algo que se daba por descontado, pues se consideraba que la geometría de Euclides, asentada en el sentido común, era la única posibilidad conceptual para la mente humana. Se consideraba esta geometría necesaria y evidente, por lo que su identidad con el espacio real parecía fuera de duda. Pues bien, el concepto de variedad n-dimensional implica para Riemann que los axiomas de la geometría euclídea no tengan ningún carácter de certeza y evidencia, sino que sean solo hipótesis. Para decirlo claramente, es la supuesta necesidad y apriorismo del espacio euclídeo lo que Riemann acabará por cuestionar pues, según sus tesis, el espacio euclídeo resultará ser una variedad tridimensional a la que se ha impuesto una métrica muy particular. La novedad esencial del planteamiento riemanniano consiste, así, en superar las barreras tradicionalmente impuestas por el sentido común según el cual era imposible ir más allá de la tercera dimensión. Hay que decir que Gauss, maestro de Riemann, ya había pensado que su nueva teoría sobre el espacio cuestionaba la ordinaria convicción de que nuestro conocimiento del espacio fuera *a priori*, pero fue la geometría diferencial de Riemann la que implantó definitivamente un nuevo y audaz enfoque a la cuestión de la naturaleza interna de nuestra idea de espacio.²¹⁸

El no-euclideanismo de Riemann es algo que a Deleuze siempre le atrajo. En MP los autores citan la bella descripción que hiciera Albert Lautman sobre los espacios riemannianos en "Los esquemas de estructura", primera parte de su influyente tesis *Ensayo sobre las nociones de estructura y de existencia en matemáticas* que ya hemos tenido ocasión de revisar en nuestro apartado anterior. Según Lautman, "[l]os espacios de Riemann se encuentran [...] desprovistos de toda especie de homogeneidad". En ellos —Lautman cita a su vez al matemático francés Élie Cartan—:

« dos observadores vecinos pueden localizar en un espacio de Riemann los puntos que se encuentran en su vecindad inmediata, pero no pueden, sin alguna convención adicional, localizar sus triedos de referencia uno con respecto al otro ». Cada vecindad es, entonces, —concluye ahora Lautman— como un pequeño trozo de espacio euclidiano, *pero el empalme de una vecindad con la vecindad siguiente no se define y puede efectuarse de una infinidad de maneras; el espacio de Riemann más general se presenta así como una colección amorfa de pedazos yuxtapuestos, sin*

217 José Ferreirós, *Op.cit.*, pág. 56.

218 *Ibid.*, pág. 53.

Habrá que aclarar un poco esta cita. El triedro se define como un anguloide de tres caras formado por tres rectas o aristas que nacen de un mismo punto. En la cita se hace referencia, evidentemente, al sistema de coordenadas cartesiano cuyos ejes x , y , z , partiendo del 0 como centro, forman el llamado triedro. El sentido es, pues, que los observadores en un espacio riemanniano tendrían cada uno su propio sistema de referencias euclidiano (o cartesiano) y no podrían localizar las referencias propias con respecto a las de otro observador en otra vecindad, pues no hay ningún espacio suplementario que los englobe a ambos. Cada entorno o vecindad en el que se asienta un observador es como un trozo de espacio euclidiano en el sentido de que tiene sus propios ejes de coordenadas, de manera que el espacio general acaba pareciéndose a un *patchwork* (o colcha de retazos), es decir, a una colección heterogénea de pedazos yuxtapuestos. Es a lo que Deleuze y Guattari llamarán en MP *espacio liso* por oposición al *estriado*: "Bref, si l'on suit cette tr s belle description de Lautman, l'espace riemannien est un pure patchwork [...] H t rog ne, en variation continue, c'est un espace lisse, en tant qu'amorphe, non pas homogène".²²⁰ En la meseta titulada "Le lisse et le stri ", Deleuze y Guattari comienzan por oponer el modelo del tejido al modelo del fieltro: el fieltro ya no es un tejido —dicen—, sino que es más bien un anti-tejido pues implica únicamente un enmarañamiento de las fibras que se obtiene por presión. Pero más significativa aún es la diferencia entre tejido y el dicho *patchwork*. En este último, a diferencia del tejido bordado, no hay centro sino que en él se ajustan y añaden *ad infinitum* piezas de talla, forma y color variables, jugando incluso con la textura de las telas. "C'est une collection amorphe de morceaux juxtapos s, dont le raccordement peut se faire d'une infinité de manières". Y agregan: "nous verrons que le patchwork est littéralement un espace riemannien".²²¹ De esta manera, al espacio liso pertenece una heterogeneidad de base como la del *patchwork*. Como comenta Duffy, el espacio riemanniano puede definirse como un ensamble de espacios locales, cada uno de ellos mapeado como un espacio euclídeo pero sin que ello determine la estructura de la multiplicidad como un todo.²²² De la misma manera, Arkady Plotnitsky afirma que el concepto de espacialidad riemanniano en tanto que variedad o multiplicidad nos permite definir ciertos espacios como si fueran ensamblajes de espacios locales al modo como lo vemos en una colcha de *patchwork*, sin que el espacio total posea el mismo tipo

219 Albert Lautman, *Ensayo sobre las nociones de estructura y de existencia en matemáticas*, págs. 145 y 146 (las cursivas son de Deleuze y Guattari).

220 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 606.

221 *Ibid.*, pág. 595.

222 Simon Duffy, *Op.cit.*, pág. 104.

de estructura que los subespacios locales, mismos que además difieren entre sí. Esto daría a los espacios de Riemann una heterogeneidad que, con todo, está interconectada en virtud de la superposición de los espacios locales. En esta multiplicidad de espacios heterogéneos los espacios euclídeos de dos o de tres dimensiones, que son comunes para nosotros, no serían sino casos triviales del espacio global que no forzosamente tiene la misma estructura.²²³ "Riemannian geometry is that of (continuous) manifoldness, an approach that makes both Euclidean and non-Euclidean spaces only particular cases of this more general understanding of space".²²⁴ Es, pues, en virtud de esta formulación que la geometría de Riemann es inclusiva y tiene un carácter mucho más general que la geometría de Euclides.

1.9.2 La Idea como multiplicidad riemanniana

A Plotnitsky le parece que Riemann es la influencia matemática más significativa en Deleuze. La conjunción de matemática riemanniana y filosofía deleuziana multiplicidad es —dice— un evento destacado en la filosofía del siglo XX. Según Plotnitsky —y coincido con él—, Deleuze habría aprovechado los conceptos matemáticos y filosóficos riemannianos para elaborar sus conceptos filosóficos propios. La relación Riemann-Deleuze sería —según los términos de *Qu'est-ce que la philosophie?*— una auténtica « amistad filosófica ».

Hay que insistir aquí en que para Deleuze no se trata simplemente de mudar una noción científica hacia el ámbito filosófico, sino que la filosofía tiene que crear para sí misma su concepto, así sea que la noción principal provenga de la ciencia. En el caso que nos ocupa, Deleuze sostiene en QPh que las funciones riemannianas de espacio nada nos dicen de un concepto de espacio riemanniano propio de la filosofía,²²⁵ sino que este concepto será filosófico en la medida en que la filosofía se vuelva apta para crearlo. Ahora bien, si la filosofía puede utilizar la noción científica para crear su propio concepto, ello se debe a que —como ya veíamos en un apartado anterior— hay nociones científicas que no son exactas por naturaleza, ni cuantitativas, ni ecuacionales, sino que son fundamentalmente inexactas y, no obstante, perfectamente rigurosas. Son el tipo de nociones de las que los científicos no pueden prescindir, "y que pertenecen al mismo tiempo a los científicos, a los filósofos y a los artistas".²²⁶ El

223 Arkady Plotnitsky, "Manifolds: on the concept of space in Riemann and Deleuze", en *Virtual mathematics: The logic of difference*, págs. 192.

224 *Ibid.*, pág. 199.

225 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pág. 152.

226 Gilles Deleuze, *Conversaciones*, págs. 49 y 50.

concepto de multiplicidad riemanniana sería de este tipo. Hay que recordar que, al igual que veíamos con Leibniz en el caso del concepto de singularidad, Riemann también desarrolla sus conceptos filosóficos principalmente a través de sus conceptos matemáticos. Y es que la multiplicidad riemanniana no es definida en términos precisamente matemáticos sino conceptuales. Recordemos la cita: "Los conceptos de magnitud —decía Riemann— no son posibles más que allí en donde un *concepto general* permite diferentes modos de determinación", etc. La noción de multiplicidad de Riemann acerca a este a la filosofía, pues "cuando el científico alcanza estas nociones —afirma Deleuze—, se convierte también en filósofo o en artista".²²⁷ En suma —como apunta Plotnitsky—, el pensamiento matemático de Riemann es *estructuralmente conceptual* y es precisamente eso lo que lo acerca al pensamiento filosófico.²²⁸ Según Deleuze y Guattari, la ciencia se topa frecuentemente con la posibilidad de estos conceptos, razón por la cual la filosofía tiene una necesidad fundamental de la ciencia que le es contemporánea.

En MP, Deleuze y Guattari hablan del « acontecimiento decisivo » que se produjo cuando Riemann sacó lo múltiple de su estado de predicado para volverlo un sustantivo. "C'est la fin de la dialectique —afirman—, au profit d'une typologie et d'une topologie des multiplicités".²²⁹ Hablan aquí, por supuesto, del fin de una dialéctica de corte platónico e incluso hegeliano, pues la teoría de la Idea como multiplicidad en sentido riemanniano nos habla —lo hemos estado viendo— de otra dialéctica muy diferente a la tradicional. En la dialéctica deleuziana (y a diferencia de la tradicional) las multiplicidades nunca requieren de la unidad para formar sistema ni para organizarse en tanto que multiplicidades:

Les Idées sont des multiplicités, chaque Idée est une multiplicité, une variété. Dans cet emploi riemanien du mot « multiplicité » [...] il faut attacher la plus grande importance à la forme substantive : la multiplicité ne doit pas désigner une combinaison de multiple et d'un, mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système.²³⁰

Así pues, tanto lo uno como lo múltiple del problema filosófico tradicional se vuelven inútiles en la teoría de las multiplicidades, pues —afirma Deleuze— aquellos son meros conceptos del entendimiento que funcionan como las mallas demasiado amplias, demasiado flojas, de una dialéctica que trabaja por oposiciones y que por ello « deja escapar hasta los peces más grandes ».

227 *Ibid.*

228 Arkady Plotnitsky, *Op.cit.*, pág. 199.

229 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, pág. 602.

230 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 236.

Para Deleuze la sustancia misma, el verdadero sustantivo, *es* la multiplicidad. Ahora bien, el concepto deleuziano de multiplicidad tiene evidentemente rasgos riemannianos, pero como en la ontología de la diferencia cumple un papel estrictamente filosófico, habrá que analizar a detalle la manera como Deleuze reubica el concepto matemático dentro de su propia filosofía.

El rasgo más característico de la multiplicidad es, por supuesto, su multidimensionalidad, una característica que definirá también a la Idea: « Une Idée —dirá Deleuze— est une multiplicité définie et continue, à n dimensions ». ²³¹ Cuando Riemann habla de dimensiones, se refiere evidentemente a dimensiones *espaciales*. ¿Qué entenderá Deleuze por dimensiones cuando se refiera a la Idea en tanto que multiplicidad n dimensional? Pues bien, en DR las dimensiones de la Idea serán también coordenadas, pero no ya de los objetos físicos en tanto que contenidos en un espacio, sino aquellas variables de las que depende todo fenómeno en general. "Par dimensions, il faut entendre les variables ou coordonées dont dépend un phénomène". ²³² Deleuze nos brinda un primer ejemplo: la Idea de color —dice— es una multiplicidad de tres dimensiones. Esto querría decir que los tres colores primarios (rojo, azul y verde) son las variables de las que depende cualquier otro color (este ejemplo es, con todo, un poco metafórico, veremos un poco más adelante por qué).

Deleuze habla de tres condiciones que debe cumplir la multiplicidad: 1) Es preciso —afirma— que sus elementos no tengan ni forma sensible ni significación conceptual. Tampoco tienen existencia actual, sino que son inseparables de una virtualidad que se define como potencial. En resumen, sus elementos no implican ninguna identidad previa pues son elementos indeterminados, lo que hace posible que la diferencia este libre de toda subordinación a lo uno o a lo mismo. 2) Los elementos se determinan recíprocamente y las relaciones recíprocas en las que se determinan son *ideales*, no localizables, y no dejan subsistir ninguna independencia. La multiplicidad —como quería Riemann— se define siempre de manera intrínseca, es decir, sin salir de ella para recurrir a un espacio uniforme en el que estaría sumergida (esto es, a $n-1$). 3) Por último, las relaciones ideales de una multiplicidad deben actualizarse en relaciones espacio-temporales diversas, lo mismo que sus elementos deben encarnarse actualmente en términos y formas variadas. ²³³ La Idea se define —como veíamos ya en un apartado anterior— como una estructura virtual que, conforme a los trabajos de Lautman, se concilia con un método genético según el cual esa estructura se encarna luego en las relaciones y los términos actuales de los entes y los estados de cosas (y es por ello que cada cosa, en tanto que encarna la Idea, es siempre

231 *Ibid.*

232 *Ibid.*

233 *Ibid.*, págs. 236-238.

también una multiplicidad). Y como veremos en lo que sigue con Bergson, la génesis nunca va de un término actual a otro, sino de lo virtual en la Idea a su actualización, de la estructura a su encarnación, de los problemas a los casos de solución.

Ahora bien, como ya mencioné, según Deleuze hay Ideas para todo tipo de órdenes: "Il y a des Idées qui correspondent aux réalités et relations mathématiques, d'autres, aux faits et lois physiques. Il y a d'autres, d'après leur ordre, qui correspondent aux organismes, aux psychismes, aux langages, aux sociétés [...]"²³⁴. Lo que hace Deleuze en DR es, como se puede ver, extender la idea de Riemann a espacios que son orgánicos, psíquicos, lingüísticos y sociales, e incluso estéticos, culturales, políticos y filosóficos. En otras palabras, Deleuze intentará mapear los procesos que definen la naturaleza, la vida, la sociedad, la cultura, la política o la filosofía en términos de espacios riemannianos.²³⁵ Podemos afirmar que *Mille plateaux* es, en ese sentido, uno de los proyectos filosóficos más ambiciosos elaborados en esa dirección. Cada meseta en ella es por sí misma un rizoma que funciona como una multiplicidad riemanniana. Hay que decir que el tema de la presente investigación está, por esta razón, directamente ligada con la teoría de la Idea en tanto que multiplicidad estructural, pues el constructivismo pragmático que veremos en nuestro último capítulo contiene (de manera implícita y explícita) todos los elementos de la teoría Idea, aunque circunscritos a un ámbito meramente lingüístico y conceptual. En cuanto al constructivismo filosófico, hay quien ha querido ver en el « concepto filosófico » que aparece en *Qu'est-ce que la philosophie ?* aquello que Deleuze llamaba simplemente « Idea » en *Différence et répétition*. Esto no es precisamente exacto: el concepto filosófico es una solución que refiere a los problemas de Ideas propias del ámbito filosófico (Ideas filosóficas), lo que hace al concepto filosófico solamente *un tipo* de multiplicidad entre otras. En este sentido, solo la filosofía trabaja con ese tipo de multiplicidades que son los conceptos, por lo que se puede afirmar que *Qu'est-ce que la philosophie ?* es una obra de metafilosofía escrita también en clave riemanniana. Lo veremos con mayor detenimiento en nuestro último capítulo.

El ejemplo de la Idea de color como multiplicidad de tres variables se queda —decía— en lo metafórico porque los tres colores primarios tienen todavía mucho de empírico y de sensible,

²³⁴ *Ibid.*, pág. 238.

²³⁵ En lo que concierne a las grandes contribuciones de Riemann a la filosofía de Deleuze, Plotnitsky menciona dos: 1) su concepto de espacialidad; y 2) su capacidad de combinar diferentes dominios para abordar problemas que aparentemente pertenecen a un único dominio: "This view suggests a new – horizontal – space of science itself, or a new space of thought and different ways to think, either within a given discipline, such as mathematics or philosophy, or [...] between and among disciplines. We can think of spaces or landscapes of thought and culture in an interactively heterogeneous way – in terms of distinct and varied but actually and potentially interactive maps, arranged and related horizontally rather than vertically or hierarchically", en Arkady Plotnitsky, *Op.cit.*, págs. 190-192, 206.

contraviniendo así la primera condición que debe cumplir toda multiplicidad mencionada líneas arriba. Deleuze nos ofrece en DR otros tres ejemplos para ilustrar su teoría de la Idea en tanto que multiplicidad. El primero es *el atomismo como Idea física*. Según Deleuze, el atomismo antiguo habría concebido las Ideas como multiplicidad de átomos, siendo el átomo el elemento objetivo del pensamiento. Los átomos formarían estructuras en las que, relacionándose cada átomo con otro, actualizarían de este modo los compuestos sensibles (siendo el *clinamen* algo análogo a una « relación entre diferenciales de átomos en movimiento »). Sin embargo —y al igual que con el ejemplo de la Idea de color—, el átomo epicúreo le parece a Deleuze que conserva demasiada independencia y tiene tanto actualidad espacio-temporal como figura, contraviniendo así las tres condiciones de la multiplicidad. La cuestión de si el atomismo contemporáneo de la física cuántica reúne las condiciones antes mencionadas, solo podría responderse —afirma Deleuze— atendiendo a las ecuaciones diferenciales que tratan de apresar las relaciones múltiples y no localizables entre las partículas y el carácter de potencialidad que se les reconoce.

El segundo ejemplo es el del *organismo como Idea biológica*. Como en el ejemplo del atomismo, Deleuze presenta primero una versión vetusta y luego una versión moderna del mismo punto de vista estructural que él defiende. La primera corresponde a Geoffroy Saint-Hilaire, un naturalista francés que en la primera mitad del siglo XIX reprochaba a sus predecesores y contemporáneos el hacer una repartición u organización empírica de las diferencias y las semejanzas entre los organismos. En su lugar, él postulaba ciertos « elementos abstractos », esto es, ciertos elementos anatómicos y atómicos « puros » unidos por relaciones ideales de determinación recíproca que se encarnarían luego en las diversas figuras animales y en los diversos órganos y funciones. Geoffroy pensaba en algo así como un « Animal en sí ». Ponía como ejemplo el hueso hioides, un hueso en forma de herradura situado en la parte anterior del cuello, por debajo de la lengua. Pues bien, el hueso hioides en el gato —observó Geoffroy— tiene nueve huesecillos, mientras que en el hombre, debido a su posición vertical, tiene solo cinco, encontrándose los cuatro restantes cerca del cráneo. La configuración del hioides en el gato y en el hombre serían distintas actualizaciones del mismo « Animal en sí », según velocidades y razones determinadas por el medio en el que ambos organismos se desarrollan. Podríamos relacionar esto con el tema (mucho más contemporáneo) de la *evolución divergente*, es decir, con aquellos procesos evolutivos en los que una forma ancestral común evoluciona y da origen a estructuras y funciones diferentes para lidiar con medios o ecosistemas distintos. Los biólogos saben, por ejemplo, que todos los tetrápodos conservamos la misma estructura básica de la especie ancestral original, misma que sin embargo experimentó variaciones con el paso de la

evolución. Ejemplo típico de ello son las extremidades de diferentes animales: nuestra mano, el ala del murciélago, la del águila, la pata del perro, la de la rana e incluso la aleta del delfín, tienen todas un mismo esquema de base, difiriendo solo en la disposición, forma y tamaño de sus elementos. En MP, Deleuze y Guattari retomarán la propuesta de Geoffroy y hablarán de un « Animal abstracto » en tanto que « unidad específica de composición » que se realiza (o actualiza) de distintas formas según el medio en el que surjan. "C'est pourtant le même Animal abstrait qui se réalise sur toute la strate, mais à des degrés divers, sous des modes divers, chaque fois aussi parfait qu'il peut l'être en fonction de l'entourage et du milieu".²³⁶ En el caso de la genética contemporánea —afirma Deleuze—, la estructura renace a un nivel distinto y encuentra una determinación completamente nueva de sus elementos diferenciales y las relaciones ideales entre ellos. Los genes serían en este caso los elementos diferenciales que de manera global caracterizan a un organismo, verdaderas singularidades o puntos notables que operarían mediante un proceso de determinación recíproca (pues un gen actúa solamente en relación con otros genes) y de determinación completa (pues su relación mutua determina la expresión de los caracteres del organismo), todo siempre de acuerdo a lo visto en los apartados precedentes. De esta manera, "l'ensemble constitue un virtuel, un potentiel ; et cette structure s'incarne dans les organismes actuels, tant du point de vue de leur spécification que de la différenciation de leurs parties, suivant des rythmes qu'on appelle précisément « différentiels », suivant des vitesses ou des lenteurs comparatives qui mesurent le mouvement de l'actualisation".²³⁷ La genética moderna tiene, así, ventajas con respecto a la propuesta de Geoffroy, pues cuando este postula como elementos diferenciales anatómicos cosas como los huesecillos, cae en el mismo problema en el que caía el atomismo antiguo. En este sentido —dice Deleuze—, quizá hay tanta diferencia entre la genética moderna y Geoffroy como entre el atomismo moderno y Epicuro.

El tercer caso es el de la *Idea social*, y qué mejor ejemplo que el análisis estructural que hacen Althusser y colaboradores de la obra de Karl Marx en *Lire le Capital*. Según la tesis principal de esta famosa obra, *El Capital* mostraría la presencia de una verdadera estructura que se encarnaría de diferentes formas en sociedades diversas. Estas encarnaciones darían cuenta de la Idea social en tanto que sistema de relaciones múltiples ideales y los elementos diferenciales que la componen. Hablaríamos aquí, entonces, de relaciones de producción y de propiedad, mismas que se establecerían no entre hombres concretos sino entre « átomos » portadores de fuerza de trabajo o representantes de la propiedad. La multiplicidad social —dice Deleuze—

236 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, pág. 62.

237 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 240.

estaría formada por las variedades de esas relaciones diferenciales y los puntos notables que les corresponden, mismos que se encarnan luego en las relaciones actuales de trabajo y capital en una sociedad concreta: "C'est telle variété de rapports, avec les points remarquables qui lui correspondent, qui s'incarne dans les travaux concrets différenciés qui caractérisent une société déterminée, dans les relations réelles de cette société (juridiques, politiques, idéologiques), dans les termes actuels de ces relations (par exemple capitaliste-salarié)".²³⁸ Así, lo « económico » designaría, en tanto que Idea social, una virtualidad diferencial a interpretar, una « problemática » —afirma Deleuze—, siempre recubierta por sus formas de actualización que siempre designan casos de solución. Como puede ver el lector, las tesis de Lautman (problema-solución) y las de Bergson (virtual-actual) están siempre implicadas en la consideración de la Idea social (o física, orgánica, lingüística, etc.) en tanto que multiplicidad. Pero lo mismo debe decirse de lo previamente expuesto en relación a Bordas-Demoulin, Maimon y Wrönski en la medida en que Deleuze afirma que "l'Idée sociale est l'élément de quantitabilité, de qualitabilité, de potentialité des sociétés".²³⁹ La Idea social se identifica así con la *dialéctica social* misma, es decir, con el conjunto de problemas que se plantean a una sociedad dada, campo problematizante de esa sociedad. Ahora bien, de acuerdo con las tesis de Lautman, son las condiciones del problema las que determinan la manera en que la sociedad encuentra sus soluciones. Así, el constructivismo deleuziano encuentra aquí toda su justificación y relevancia, pues es en el nivel de la multiplicidad virtual y problemática de la Idea en donde una exigencia de creación es indispensable para abrir nuevos cotos de libertad en nuestras sociedades (o en nuestras vidas, nuestras artes, nuestros lenguajes, etc.). En otras palabras, las « soluciones libertarias » solo pueden ser generadas a partir de las condiciones del problema delimitadas en la Idea en tanto que multiplicidad virtual. Es ahí y solo ahí en donde el acto de creación tiene algún sentido. De esto, sin embargo —advierte Deleuze—, no debemos extraer ningún sólido optimismo, pues las « soluciones » pueden también llevar consigo la estupidez, la crueldad y el horror de la guerra. Son soluciones opresivas, tiránicas y asesinas, más que libertarias, y Deleuze pone un ejemplo paradigmático: « la solución del problema judío ».²⁴⁰

En fin, regresando a Riemann —y para adelantar un poco a lo que vendrá después—, podemos ver que el no-euclideanismo riemanniano se extiende mucho más allá de las ideas que llevaron a las geometrías alternativas que se originaron de ahí. Como ya mencioné líneas arriba, el concepto filosófico en QPh tiene carácter riemanniano, pues de acuerdo a Deleuze y Guattari,

238 *Ibid.*, págs. 240 y 241.

239 *Ibid.*

240 *Ibid.*

este de ningún modo es una generalización de particulares ni una idea abstracta, sino que es una entidad con múltiples componentes, una multiplicidad. A este respecto, Plotnitsky afirma que no solo la arquitectura del concepto de « concepto filosófico » es definida en parte por Deleuze y Guattari como una espacialidad riemanniana en tanto que multiplicidad, sino que la invención de conceptos filosóficos está directamente vinculada con un concepto de espacio que sería también en gran parte riemanniano: el plano de inmanencia.²⁴¹ El espacio de funcionamiento de un concepto dado sería un espacio riemanniano en el sentido de que el concepto filosófico en tanto que multiplicidad es *antipoiético*, es decir, « se plantea a sí mismo en sí mismo », es « autoposición » y crea su propio espacio, su propio entorno, sus propias coordenadas. No necesita, pues, de ningún espacio suplementario que lo englobe: es siempre un rizoma a n-1.²⁴² Podríamos agregar también a modo de adelanto que los *enunciados*, tal y como Deleuze los analiza en su *Foucault*, son también multiplicidades seriales que regularizan singularidades. Tal y como cada espacio riemanniano tiene su propio sistema de referencias y su propio número de dimensiones, el enunciado foucaultiano « se rodea de un mundo propio » porque *es* una multiplicidad de *n*-dimensiones. Deleuze es bastante explícito cuando hace esta conexión del enunciado foucaultiano con la geometría topológica de Riemann. Dice: "Voilà ce qu'est un groupe d'énoncés, et déjà un énoncé tout seul : ce sont des multiplicités". Y un poco más adelante: "La multiplicité n'est ni axiomatique ni typologique, mais topologique" (en este sentido, a Deleuze le parece que *La arqueología del saber* representa el paso más decisivo en la teoría-práctica de las multiplicidades).²⁴³ Así pues, los enunciados crean su propio espacio y regularizan su Afuera imponiendo sus propias coordenadas. Poseen, como veremos más adelante, una potencia intrínseca que constituye e *individúa* los objetos, los sujetos y los conceptos del mundo que crea de acuerdo a los entornos que establece. En MP el enunciado formará parte de una de las mitades o caras del agenciamiento: por una parte, el agenciamiento maquínico o de cuerpos, por la otra, el agenciamiento de enunciación o régimen de signos. El agenciamiento es, así, una multiplicidad constituida por otras multiplicidades.

241 Arkady Plotnitsky, *Op.cit.*, pág. 194.

242 Es por este motivo que, según afirma Deleuze en QPh, los filósofos tienen escasa afición por las discusiones. Puesto que un verdadero filósofo es aquel que crea sus propios conceptos, discutir y criticar siempre está de más pues « nunca se está sobre el mismo plano ». Es decir, como podríamos decir con Riemann, nunca se está en el mismo entorno, nunca son las mismas coordenadas desde las que un filósofo y otro parten. Crear conceptos es crear espacios, mesetas, entornos o puntos de vista desde los cuales el acontecimiento se talla y se rubrica con la firma de su autor. En fin, volveremos a esto en nuestro último capítulo.

243 Gilles Deleuze, *Foucault*, págs. 22 y 23.

1.10 Henri Bergson y el duplo virtual-actual

Hemos estado haciendo alusión a dos nociones que son fundamentales para entender la ontología de la diferencia deleuziana: lo virtual y lo actual. Son importantes en la medida en que se encadenan con la distinción problema/solución lautmaniana que veíamos en nuestro apartado anterior. Dicho sumariamente, la dialéctica de los problemas en la Idea, con sus relaciones diferenciales y su distribución de puntos singulares, tendrá un estatuto virtual, mismos que entrarán en un proceso de actualización que se definirá como una diferenciación (*différenciation*) y que, como veremos en un apartado posterior, arrojará un campo de soluciones mediante operaciones ontogenéticas o de individuación. La dupla virtual/actual es por ello uno de los pilares fundamentales de la ontología de Deleuze y estará presente en todas sus obras, incluyendo aquellas que escribe junto a Guattari. Por ello es necesario realizar una exposición, así fuera breve, de estos conceptos que Deleuze toma de la filosofía de Bergson.

El concepto de virtual empieza a parecerle a Bergson una noción necesaria para la resolución del viejo problema de la relación entre la mente y la materia, en la medida en que para ello se requiere traer a cuento a la memoria y a la percepción. La memoria para Bergson es la conservación de un estado psicológico pasado en forma de imagen, una imagen que queda en estado virtual. De esta manera, un recuerdo sería una virtualidad en la memoria, siendo esta un « todo virtual ». Percibir conscientemente implica aislar, del todo que nos afecta, aquello que nos interesa para vivir. En otras palabras, percibir es aislar una imagen por un interés vital. ¿Y qué es lo que, al estar instalado en el mundo, posee intereses vitales? El cuerpo. Como comenta Moisés Barroso, ante la urgencia de actuar, el papel de nuestra memoria es ofertar a la acción imágenes-recuerdo virtuales de situaciones análogas al presente. Así, es gracias a la memoria que el cuerpo en su estado actual está como rodeado por una « zona de indeterminación » o, en un sentido lautmaniano, una « zona problemática » de acciones virtuales posibles. Estas imágenes-recuerdo virtuales requieren de una « llamada » del presente para actualizarse, de manera que, sin una solicitud de la percepción, no puede lo virtual insertarse en un esquema motor y provocar un movimiento del cuerpo (acción). Así, habría una relación continua entre el cuerpo y el espíritu, es decir, entre lo actual de la percepción y lo virtual del recuerdo, una relación que es necesaria para el imperativo de vivir.²⁴⁴ Lo virtual es entonces una especie de « nebulosidad » o « vaho espiritual

244 Moisés Barroso, "Bergson y la filosofía de lo virtual", en *Studivm, Revista de humanidades*, 10 (2004),

» más amplio que lo actual que, mediante una exigencia de acción, se « condensa », por así decirlo, en el cuerpo. Y no se trata exactamente de lo posible, sino de algo *real* aún no requerido por la vida, de manera que la realidad de lo virtual incluso causa efectos reales sobre lo actual pues es una realidad en espera de hacerse cuerpo. No está, por ello, en el presente, pues mientras que este pretende ser la totalidad de lo que puede ser presentado, lo virtual es una presencia aplazada o *diferida* en el tiempo. Como tal, lo virtual es siempre crítica de la totalidad.²⁴⁵

En *La evolución creadora* lo virtual abarcará ya no solo la memoria personal, sino la memoria del mundo o del universo mismo. Es aquí donde Bergson hablará de « impulso vital » (*élan vital*) ese « gran soplo de vida » que recorre todo lo vivo. Análogamente a la memoria personal, la vida actuaría como una gran memoria, pues cada tendencia evolutiva conservaría del pasado aquello que le interesa para sobrevivir. Así, a la vida la define Bergson como una « inmensidad de virtualidad », o como una « combinación de miles de tendencias ». Cuando Deleuze afirma que lo virtual se actualiza diferenciándose, esto tiene, por supuesto, su origen en la filosofía Bergson. Como comenta Barroso:

Ante el obstáculo que es la materia, la corriente vital tiende a desdoblarse en tendencias diversas. Cuando no puede seguir avanzando con las formas anteriores, la vida se divide para crecer. En cada uno de esos desdoblamientos da lugar a una línea evolutiva divergente, queriendo esto decir que la vida se actualiza diferenciándose en sí misma, creando nuevas especies e individuos en los que se continuará el impulso vital.²⁴⁶

Deleuze anotaba ya en 1956, en un artículo de juventud, que "Une virtualité qui se réalise est en même temps ce qui se différencie, c'est-à-dire ce qui donne des séries divergentes, des lignes d'évolution, des espèces".²⁴⁷ La biología nos muestra, así, el proceso de diferenciación vital en acción, de manera que *la vida misma es el proceso de la diferencia*. En palabras de Bergson: "La esencia de una tendencia vital consiste en desarrollarse en forma de haz, creando, por su mero crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se distribuirá el impulso".²⁴⁸ De esta manera, la virtualidad de la vida está obligada a diferenciarse o disociarse *para* actualizarse. Por ello la vida, que difiere siempre de sí misma, es la manifestación más directa del proceso de diferenciación de lo virtual, pues la vida encuentra procedimientos originales para cada línea de evolución

pág. 11.

²⁴⁵ *Ibid.*, pág. 8-14.

²⁴⁶ *Ibid.*, pág. 12.

²⁴⁷ Gilles Deleuze, "Bergson. 1859-1941", en *L'île déserte et autres textes*, pág. 37.

²⁴⁸ Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, pág. 313 (citado por Deleuze en "La concepción de la diferencia en Bergson", en *La isla desierta y otros textos*).

divergente por más que en cada línea encuentre, en muchas ocasiones, estructuras de órganos semejantes obtenidos por medios distintos (p.ej., las alas en las aves, en los insectos y en los mamíferos). "Quand la virtualité se réalise, c'est-à-dire se différencie, c'est par la vie et c'est sous une forme vitale; en ce sens il est vrai que la différence *est vitale*".²⁴⁹ Como comenta José Ezcurdia:

Lo virtual es vida que solo en tanto creación se actualiza y se determina como tal. Virtualidad y actualidad expresan la forma de una duración que es en la medida que se hace, trayendo al mundo formas impredecibles y novedosas en las que expresa su naturaleza como poder creativo [...] La vida es creación, en la medida que aparece como una forma virtual que da lugar a una manifestación espontánea y singular en la que se actualiza y se afirma como intensidad creativa [...] La vida no se despliega como la realización de lo posible, sino como un impulso creativo que se sobrepasa permanentemente a sí mismo al actualizarse en un impredecible abanico de ilimitadas formas vivas e inéditas.²⁵⁰

Así pues, la noción de diferenciación supone a la vez —dice Deleuze— la *simplicidad* de lo virtual, la *divergencia* de las series en las que se realiza, y la *semejanza* de ciertos resultados fundamentales que produce en dichas series.²⁵¹ Se puede ver entonces que la actualización de lo virtual es la expresión de la Vida misma en tanto que *crea* en su devenir (duración) formas novedosas de vida que la hacen sobrepasarse constantemente a sí misma. Es en este sentido que para Bergson la semejanza nos da la prueba de que en la divergencia de las series se trata siempre de una misma virtualidad que se realiza. Si recordamos lo que dijimos ya en nuestro apartado sobre las singularidades y los puntos ordinarios, podríamos decir que las diferentes especies con capacidad de volar, partiendo de series evolutivas divergentes, han atravesado todas —en algún punto de su evolución y para actualizar esa capacidad— la misma singularidad virtual "volar". Desde ahí, desde ese mismo punto singular, nacerán luego otras series de ordinarios que vuelven a divergir, pues cada forma de vida atraviesa la singularidad virtual "volar" desde una estructura virtual propia que la hace resolver el problema del vuelo de una forma distinta y novedosa. Por ello el ala del murciélago no es la misma que el ala de la mosca, o la del ave, o la del pterodáctilo, aunque todos los tipos de alas son (o fueron o serán) *soluciones distintas para una misma problemática virtual*. Es en ese sentido, pues, que los problemas virtuales de la Idea se actualizan en soluciones diferenciadas. Cada una resuelve a su modo el problema singular virtual que le

249 Gilles Deleuze, "La conception de la différence chez Bergson", en *L'île déserte et autres textes*, pág. 61.

250 José Ezcurdia, *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*, pág. 196-198.

251 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 56.

plantea la estructura ideal vital en la que cada organismo está sumergido. Así pues, mientras que en sus estudios sobre Bergson Deleuze caracteriza lo virtual en tanto que *durée* y *élan vital*, en DR lo virtual estará poblado de las Ideas/estructuras en tanto que ámbito de los problemas, ámbito a partir del cual se entenderán las actualizaciones de lo virtual como las soluciones a esos problemas. Todo esto, como veremos luego, es por supuesto de una importancia inmensa de cara al constructivismo filosófico que intentamos defender, pues la estructura problemática virtual de la Idea, referida al ámbito del pensamiento, se actualizará en sistemas conceptuales filosóficos diferentes que, no obstante, tendrán todos más o menos validez en la medida en que resuelvan de manera novedosa, interesante y eficaz las problemáticas de donde surgen. El constructivismo filosófico se definirá, por esta razón, como esencialmente pragmatista.

Dicho esto, es importante insistir en que lo virtual tiene tanta realidad como lo actual: "Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel".²⁵² La realidad de lo virtual es como el « tiempo perdido » de Proust. Según el famoso novelista francés, el pasado se nos escapa —es decir, es « tiempo perdido »— en la medida en que lo buscamos en el mundo exterior (por ejemplo, yendo nuevamente a algún lugar que frecuentábamos en nuestra infancia) y no dentro de nosotros mismos, en nuestra memoria. Ahora bien, no se trataba para él de un recuerdo voluntario, cerebral y frío, sino de una rememoración *involuntaria* (como el célebre ejemplo de la madalena) que, tal y como lo explicaba Bergson, es activada por un acontecimiento presente que es análogo a ese pasado y que por ello provoca una resonancia con este que lo rescata (o lo actualiza) para nosotros:

Pero que un ruido escuchado ya, o un olor ya respirado, vuelvan a presentarse, a la vez en el presente y en el pasado, *reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos*; en el mismo instante queda liberada la esencia permanente y habitualmente escondida de las cosas, y nuestro verdadero yo —a veces muerto, al parecer, hace tanto tiempo, sin estarlo— despierta, se anima al recibir el alimento celestial. Un minuto liberado del orden del tiempo, ha recreado en nosotros al hombre liberado del orden del tiempo, destinado a sentir ese minuto.²⁵³

Pues bien, Deleuze afirma que de lo virtual, "il faut dire exactement ce que Proust disait des états de résonance: « *Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits* ». Lo veíamos ya en el apartado sobre el carácter estructural de la Idea en dónde analizábamos el concepto de singularidad. Los puntos singulares son puntos críticos, puntos de inflexión en donde algo cambia

252 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 269.

253 Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. Por los caminos de Swann*, pág. 16 (las cursivas son mías).

o modifica su comportamiento, esto es, puntos en los que se expresa el acontecimiento como tal. Como dice Deleuze textualmente, citando a Péguy, hay puntos críticos del acontecimiento como hay puntos críticos de temperatura, de fusión, de congelación, de ebullición, de condensación, de cristalización, etc.²⁵⁴ Son estos puntos singulares aquello que puebla lo virtual: "La réalité du virtuel —subraya Deleuze— consiste dans les éléments et rapports différentiels, et dans les points singuliers qui leur correspondent. La structure est la réalité du virtuel".²⁵⁵ Ya lo ilustrábamos con algunos ejemplos líneas atrás: no porque en este momento el agua en mi vaso esté en su estado líquido significa que su estructura virtual no contenga puntos críticos de congelación y de evaporación. Pero estos puntos críticos no tienen nada de abstracto; son puntos de inflexión virtuales tan reales como su estado actual. En este momento me encuentro serio, concentrado, escribiendo esta tesis, pero hay un yo virtual que está llorando, que está durmiendo, que está molesto, que está enamorado, todo al mismo tiempo en un régimen propiamente virtual. De esta manera, todo objeto presente (y, por ende, todo estado de cosas) está rodeado por una nube de puntos singulares que caracterizan su estructura virtual. "Le virtuel doit même être défini comme une stricte partie de l'objet réel —comme si l'objet avait une de ses parties dans le virtuel, et y plongeait comme sans une dimension objective".²⁵⁶ Es esta otra mitad del objeto aquella a la que Bergson se refería cuando hablaba de una « nebulosidad » o un « vaho espiritual » que rodea a los cuerpos y que es más amplia que su parte actual. Si queremos ser menos metafóricos, hay que decir que la mitad virtual del objeto es lo que lo hace estar rodeado por una « zona de indeterminación » o, en un sentido lautmaniano, una « zona problemática » de acciones virtuales posibles. La actualización de cada uno de estos puntos virtuales tiene para el objeto un significado preciso: precipitarlo en un acontecimiento específico.

En efecto, todos estos puntos de inflexión son ya acontecimientos por sí mismos, y la Idea en donde coexisten virtualmente es estructural, es decir, *multiserial* (« La forme sérielle est donc essentiellement multisérielle »). Por ello se presenta como esa nube-estructura virtual de singularidades interconectadas de la que hablábamos. El cálculo diferencial —tal y como hemos visto Deleuze lo interpreta hasta aquí— está ligado a la teoría de lo virtual de Bergson en la medida en que las relaciones diferenciales en la Idea y las singularidades que les corresponden son precisamente aquello que es real *en* lo virtual. En efecto, veíamos que en la Idea había un doble proceso: el de la *determinación recíproca* de los elementos de la relación diferencial dx/dy , y el de su *determinación completa* en la especificación de los puntos singulares que de esa

254 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 245.

255 *Ibid.*, págs. 269 y 270.

256 *Ibid.*

relación resultan (así como los ordinarios en los que se prolongan). Pues bien, lo virtual está ya completamente determinado gracias a estos dos procesos, pero también lo estará su actualización. Así pues, hay que distinguir —advierte Deleuze— al objeto como *completo* y al objeto como *entero*. La parte del objeto denominada entera es aquella que, precisamente, será determinada por su actualización. Se refiere, pues, al objeto empírico, actual y presente y a los estados de cosas tal y como los experimentamos. Cuando nos referimos, en cambio, al objeto como completo, hemos de entender por ello su parte ideal o virtual, misma que participa con otras partes de objetos en la Idea. Recordemos, para ilustrar esto, el ejemplo que elaboraba Gonzalo Santaya sobre las diferencias empíricas y actuales de una hoja de papel y las determinaciones virtuales que las constituyen. Su blancor, su textura celulósica, sus cambios de color a lo largo del tiempo, así como sus propiedades generales que explican sus posibles relaciones causales con el entorno (el ser adecuada para escribir sobre ella, su ser flamable, etc.)... todo lo que hace, pues, que esta hoja de papel posea determinadas características, se debe a "una estructura de diferencias virtuales cuya interconexión constituye su condición trascendental de posibilidad".²⁵⁷ Así, la totalidad de determinaciones reales y posibles de cualquier objeto son virtualmente infinitas, pues recordemos que las Ideas establecen relaciones con otras Ideas de otros órdenes (matemáticos, físicos, orgánicos, psíquicos, lingüísticos, sociales...) con los que coexisten o —para utilizar la expresión de Deleuze— *co-insisten*. De esta manera, la Idea de papel establece una serie de relaciones con elementos análogos de otros órdenes de Ideas (elementos biológicos vegetales en tanto que materia prima de la hoja; elementos físico-químicos de su composición atómica, molecular y celular; elementos técnicos relacionados con los procesos sociales de producción y consumo, etc.). La hoja de papel empírica (el objeto en tanto que entero) no es sino la actualización de toda esta multiplicidad de elementos distintos que la Idea determina primero en su estructura virtual (objeto completo).

En suma —afirma Deleuze—, lo que falta a la determinación completa es el conjunto de determinaciones propias de la existencia actual, lo que quiere decir que esa otra parte del objeto se halla determinada por la actualización. Nos encontramos aquí con un pie ya en lo que en DR será la parte dedicada a la estética de las intensidades, pues es siempre en un campo intenso que lo virtual de la Idea encuentra sus modos de actualización. La Idea, como decíamos, está ya plenamente determinada por las relaciones diferenciales y los puntos singulares virtuales que conforman su estructura. Es gracias a estos elementos diferenciales y singularidades en la Idea problemática que se puede decir que la Idea, en tanto que determinada, está completamente

²⁵⁷ Gonzalo Santaya, *Op.cit.*, pág. 183.

diferenciada. Pero también lo están sus actualizaciones en tanto que soluciones a los problemas en la Idea. Es debido a esta doble determinación del objeto que Deleuze jugará con el término « diferenciación » intercambiando (en francés) la *t* con la *c*. Así, la *différentiation* corresponderá al contenido virtual en la Idea, mientras que la *différenciation* expresará la actualización de lo virtual. "Tandis que la *différentiation* détermine le contenu virtuel de l'Idée comme problème, la *différenciation* exprime l'actualisation de ce virtuel et la constitution des solutions".²⁵⁸ De este modo, la *différenciation* será como la segunda parte de la diferencia, la parte que le corresponderá al objeto en tanto que entero, es decir, en tanto que es actual. Si queremos hablar del objeto en tanto que completo y entero, esto es, en su *integridad*, entonces será preciso —dice Deleuze— formar la noción compleja *différent/ciation*, misma con la que referiríamos a sus dos mitades dispares.

Lo fundamental aquí, habiendo dicho todo lo que precede, es señalar que el proceso de actualización es principalmente una *resolución diferencial* de los problemas que pueblan lo virtual. Así —de acuerdo a Deleuze—, hay que considerar como sinónimos estos cuatro términos: actualizar, diferenciar, integrar, resolver. "Chaque *différenciation* est une intégration locale, une solution locale, qui se compose avec d'autres dans l'ensemble de la solution ou dans l'intégration globale".²⁵⁹ En el organismo viviente, por ejemplo, cada una de sus partes debe ser considerada una diferenciación local de su proceso de actualización, siendo cada parte del ser vivo la solución a un problema que le plantea el campo en el que se constituye. "L'organisme ne serait rien s'il n'était la solution d'un problème, et aussi chacun de ses organes différenciés, tel l'œil qui résout un « problème » de lumière".²⁶⁰ Vemos aquí con bastante claridad la posición estrictamente *vitalista* de Deleuze, que insiste en considerar la vida como posición y resolución de « problemas ».²⁶¹ Su vitalismo es, pues, un *vitalismo pragmático*. Ha de recordarse —ya lo mencionábamos líneas atrás— que un mismo problema físico-biológico general puede y comúnmente se resuelve de diferentes maneras. Así, los diferentes tipos de ojos en el reino animal resuelven cada uno a su manera el mismo problema físico-biológico de la visión lumínica. Esto es precisamente en lo que consiste esa *resolución diferencial* de la que hablábamos al considerar el proceso de actualización de lo virtual: cada actualización de lo virtual, cada solución al problema virtual, es una diferenciación. Esto es lo que explica que en el reino animal existan tantos ojos diferentes unos

258 *Ibid.*, pág. 270.

259 *Ibid.*, pág. 272.

260 *Ibid.*

261 Deleuze alude aquí, para apoyar esta tesis vitalista, a la obra del paleontólogo estadounidense Henry Fairfield Osborn, *L'origine et l'évolution de la vie*.

de otros y que sin embargo todos resuelvan a su modo un mismo « problema » de luz. Y en esto reside la importancia de no confundir lo virtual con lo posible. ¿En qué se distinguen? En primer lugar, en que lo posible se opone a lo real, por lo que, en este sentido, el proceso de lo posible es el de la « realización ». Lo virtual, en cambio, posee plena realidad por sí mismo, siendo su proceso el de la « actualización ». En segundo lugar —y más importante aún—, lo posible remite a la forma de identidad en el concepto, pues su « realización » no es otra cosa que *traer a la existencia* algo que se concibe a semejanza de aquello que ya mienta su concepto. Por el contrario, la actualización de lo virtual —como en el ejemplo de los diversos ojos del reino animal— siempre se hace por divergencia, esto es, por *différenciation*. La actualización — sostiene Deleuze— rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. Y es por esto que en la actualización se trata de una verdadera *creación*: creación de soluciones divergentes a partir de una multiplicidad problemática virtual que excluye lo idéntico como condición. Cito *in extenso* a Deleuze:

Jamais les termes actuels ne ressemblent à la virtualité qu'ils actualisent : les qualités et les espèces ne ressemblent pas aux rapports différentiels qu'elles incarnent ; les parties ne ressemblent pas aux singularités qu'elles incarnent. L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une véritable création [...] S'actualiser, pour un potentiel ou un virtuel, c'est toujours créer les lignes divergentes qui correspondent sans ressemblance à la multiplicité virtuel. Le virtuel a la réalité d'une tâche à remplir, comme d'un problème à résoudre ; c'est le problème qui oriente, conditionne, engendre les solutions, mais celles-ci ne ressemblent pas aux conditions du problème.²⁶²

Así pues, a la identidad y la semejanza de lo posible las sustituye la diferencia y la repetición de lo diferente en el movimiento de actualización de lo virtual, movimiento que define la diferenciación como creación. Esto, como veremos con más detalle en su momento, tiene enormes consecuencias de cara a la práctica filosófica misma, pues cuando Deleuze sostenga explícitamente en QPh que la filosofía es la disciplina que consiste en *crear* conceptos, esta afirmación deberá entenderse en el sentido diferencial, vitalista y pragmático que, como acabamos de ver, tiene todo proceso de actualización. Esto, por supuesto, implica abandonar toda postura filosófica que pretenda postular una teoría del conocimiento que fundamente una única « verdad » con carácter de necesidad y universalidad. Y esto es lo que hace precisamente la filosofía de la representación, que, en sus diferentes versiones, de Platón a Husserl, deja escapar

262 *Ibid.*, págs. 273 y 274.

el mundo de la diferencia. Pues —sostiene Deleuze— "[l]a représentation n'a qu'un centre, une perspective unique et fuyante [...]", mientras que el movimiento de la diferencia "implique une pluralité de centres, une superposition de perspectives, un enchevêtrement de points de vue, une coexistence de moments qui déforment essentiellement la représentation".²⁶³ Como veremos en un apartado posterior, será la Idea problemática estructural y virtual la que recorra todas las facultades del sujeto cognoscente y constituya luego el *sentido* de lo que conoce, por lo que la verdad, en todos sus aspectos, será para Deleuze un asunto "de production, non pas d'adéquation",²⁶⁴ esto es, un asunto de *genitalidad*. Esto es así porque el sentido, que se constituye en la problemática estructural de la Idea, « sale de sí » para alcanzar al objeto, de manera que este último ya no podrá ser planteado como exterior al sentido sino como « el límite de su proceso ». El constructivismo deleuziano se definirá por ello como un *perspectivismo* en donde ni la cosa ni el sujeto vidente podrán ser ya nada idéntico, sino que serán diseminados en la diferencia que los desvanece. Pues es preciso —afirma Deleuze— que cada punto de vista sea él mismo la cosa, o que la cosa le *pertenezca* al punto de vista (« que chaque point de vue soit lui-même la chose, ou que la chose appartienne au point de vue »).²⁶⁵ Esto es precisamente lo que, en opinión del filósofo francés, hace la obra de arte moderna en la medida en que abandona el campo de la representación para convertirse en un verdadero *teatro* de las metamorfosis y de las permutaciones, es decir, en « experiencia », en empirismo trascendental o « ciencia de lo sensible » (explicaremos esto más adelante). Por ello hace falta todavía analizar los elementos de la estética deleuziana, ciencia de las intensidades en tanto que ser de lo sensible que desarrollará cada uno de sus momentos en correspondencia con la dialéctica de las Ideas y que establecerá con ella toda una corriente de intercambios. Veremos allí que el proceso esencial de las cantidades intensivas será la *individuación* pensada como procesos de ontogénesis. En efecto, será la teoría ontogenética de la individuación la última pieza del constructivismo filosófico que el filósofo francés defenderá a lo largo de toda su obra, pues, como se verá más adelante, la construcción de sistemas filosóficos y de conceptos no pueden sino depender de sus propios procesos ontogenéticos o individuantes para constituirse como tales sistemas y conceptos.

263 *Ibíd.*, pág. 78.

264 *Ibíd.*, pág. 200.

265 *Ibíd.*, pág. 79.

Capítulo 2: Una nueva estética

2.1 El materialismo de la intensidad

En los capítulos IV y V de DR Deleuze confecciona una nueva dialéctica y una nueva estética que pretende subsanar las insuficiencias de la filosofía crítica kantiana en el sentido de no haber atendido al momento de la génesis de la razón y sus categorías, esto es, por haber ofrecido únicamente condiciones para la experiencia posible y no responder a la pregunta por las condiciones de la experiencia real. Como ya mencioné en un apartado anterior, esta búsqueda de las condiciones de la experiencia real irá de la mano con un ascenso del Ser en tanto que verdadero campo trascendental poblado de diferencias intensivas y de multiplicidades virtuales (Ideas). Que el capítulo sobre la estética sea posterior al de la dialéctica —en evidente contraste con la *Crítica de la razón pura*— no es algo gratuito: Deleuze hablará de un « orden » en el proceso genético que pone del revés la estructura de la *Crítica* kantiana, dándole a la Idea virtual un papel genético principal. No obstante —como intentaré demostrar más adelante estableciendo un contraste con algunas interpretaciones erróneas o sesgadas—, la dialéctica de las Ideas virtuales no sería nada si no tuviera como su correlato y soporte la profundidad intensiva de la estética, verdadera matriz material de todo lo que existe. En este capítulo analizaré la importancia que, de cara al constructivismo pragmático, tiene la noción de intensidad y el tipo de procesos que le son propios: los procesos de individuación. Al finalizar el mismo, veremos que existe una seria confusión y varios errores de interpretación en la literatura pertinente con respecto a, por un lado, el tipo de relación que se juega entre la dialéctica y la estética deleuzianas, y, por el otro, con el problema de la prioridad ontológica que se le pudiera otorgar a una u a otra, confusión y errores que habremos de corregir de una vez por todas.

2.1.1 La noción de intensidad llevada al plano trascendental

Hemos visto en la exposición y comentario de la dialéctica de la Idea que Deleuze no solamente establece fructíferas relaciones con grandes filósofos de la historia de la filosofía (Spinoza, Nietzsche, Bergson, Leibniz), sino que además existe en ese capítulo una considerable cantidad de fuentes científicas y matemáticas. Pues bien, la estética de las intensidades elaborada en el capítulo V, titulada "Síntesis asimétrica de lo sensible", no será la excepción. Si tenemos en cuenta que en ambos capítulos nos las habemos con lo que quiere ser una filosofía de corte trascendental —esto es, con un análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia real—,

podemos afirmar que en ambos la estrategia general de Deleuze consiste, como decíamos líneas atrás, en llevar a la filosofía y, en específico, al plano trascendental nociones que, tomados en su propio dominio, no poseían ese papel. Vimos que en la dialéctica de la Idea la noción principal — aunque no la única— era la de diferencial (dx), tomada de un área específica de las matemáticas: el cálculo diferencial. En la estética, la noción central será la de *intensidad*, tomada esta vez de un campo de las ciencias físicas: la energética, a lo que deberemos añadir la noción de individuación en tanto que proceso esencial de las cantidades intensivas y que Deleuze retoma de Gilbert Simondon y —tal vez en menor medida— de Raymond Ruyer.

No es extraño que lo primero que nos encontramos al inicio del capítulo dedicado a la estética de las intensidades sea, una vez más, una suerte de declaración de guerra contra Kant, misma que se inscribirá dentro de la desobediencia principal a la prohibición kantiana de decir cualquier cosa sobre el ser, noúmeno o cosa en sí: "La raison du sensible —sostiene Deleuze—, la condition de ce qui apparaît, ce n'est pas l'espace et le temps, mais l'Inégal en soi, la *disparation* telle qu'elle est comprise et déterminée dans la différence d'intensité, dans l'intensité comme différence".²⁶⁶ Así pues, ya no serán el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad la condición meramente formal de los fenómenos: la condición de lo que aparece, la razón suficiente del fenómeno, será para el filósofo francés la *diferencia de intensidad*. Esto no quiere decir que la diversidad fenoménica que se nos da a la sensación sea identificada por Deleuze con la diferencia de intensidad, sino que esta última será *aquello gracias a lo cual lo dado nos es dado como diversidad de fenómenos*. De modo que —afirma— "[l]a différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche *noumène* du phénomène".²⁶⁷ Vemos aquí, pues, como Deleuze, en esta suerte excavación trascendental que realiza ahora en el ámbito de lo sensible, infringe la prohibición kantiana y atraviesa el fenómeno para darle un nombre al noúmeno: intensidad, diferencia de intensidad. El Ser asoma así su rostro desde la profundidad intensa, y lo que nosotros percibimos sería ese rostro, aunque enmascarado ya por el fenómeno. "Tout phénomène renvoie à une inégalité qui le conditionne. Toute diversité, tout changement renvoient à une différence que en est la raison suffisante. Tout ce qui se passe et qui apparaît est corrélatif d'ordres de différences: différence de niveau, de température, de pression, de tension, de potentiel, *différence d'intensité*".²⁶⁸ De modo que para Deleuze la expresión « diferencia de intensidad » es una tautología: "L'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible.

266 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 287.

267 *Ibid.*, pág. 286 (la cursiva es mía).

268 *Ibid.*

Toute intensité est différentielle, différence en elle-même".²⁶⁹ ¿De dónde toma Deleuze estas tesis? ¿De qué dominios extrae su noción para llevarla luego al plano trascendental? Ya lo decíamos líneas arriba: de la energética y las disciplinas con ella relacionadas, especialmente de la termodinámica.

La primera referencia científica en la estética de Deleuze es *Les sciences et le pluralisme*, de J.H. Rosny aîné, seudónimo del autor francés de origen belga Joseph Henri Honoré Boex (1856-1940). Se trata, a grandes rasgos, de una obra de divulgación científica en cuyo capítulo principal Rosny se ocupa de los flujos y transformaciones de energía, esto es, de la energética. La energética es una disciplina muy amplia, pues los flujos de energía se dan en todas las escalas, desde el nivel cuántico hasta la biósfera y el espacio exterior. A tal grado está implicada la energética en todo lo que vemos, que, tomando parte de otras disciplinas como la química, la bioquímica, la biología, la ecología o la termodinámica, existe actualmente un debate sobre dónde terminan estas disciplinas y dónde comienza la energética. Pues bien, el libro de Rosny da cuenta precisamente del amplio rango de fenómenos que abarca esta rama de la ciencia y extiende todavía más su alcance hasta la conciencia y la existencia psíquica. Rosny estaba enterado de las más recientes investigaciones científicas de la física cuántica que sugerían que incluso la materia es producto de una formación energética.²⁷⁰ Pero antes de ello, ya la termodinámica mostraba que todo trabajo, incluido el que se realiza en el nivel de las reacciones biomoleculares, es el resultado de intercambios energéticos diferenciales. "L'énergétique montre —cita Deleuze a Rosny en una nota— que tout travail dérive de différences de température, de potentiel, de niveau [...]"²⁷¹, de manera que una de las tesis que Deleuze encuentra y recoge en "ce très beau livre" de Rosny es la siguiente: *la sola diferencia hace concebir al ser*. En efecto, las célebres investigaciones de Sadi Carnot (1796-1832), pionero de la termodinámica, establecían el principio según el cual todo intercambio de temperatura solo puede darse desde una fuente caliente hacia una fuente fría (segundo principio de la termodinámica). Y lo mismo se puede decir de sistemas energéticos que involucren presión, fuerzas gravitatorias, voltajes, etc. De ahí que todo trabajo derive de diferencias de potencial, de nivel... en fin, de diferencias de intensidad. Este principio puede formularse, pues, como un principio de causalidad: la condición necesaria para que un fenómeno se produzca en un medio dado es que exista, entre dos regiones de ese

269 *Ibid.*, pág. 287.

270 Solange Heffesse, "Intensidad y pluralismo científico: reseña de un encuentro entre Gilles Deleuze y J.H. Rosny aîné", en Verónica Kretschel y Andrés Osswald (Eds), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, pág. 81.

271 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 287.

medio, una diferencia de intensidad, esto es, una *disimetría* en la estructura de ese medio. Pues bien, es esta heterogeneidad intrínseca de la intensidad, junto con su capacidad para *generar* algo (un cambio, un movimiento, un trabajo) lo que le interesará a Deleuze.

Considérese como ejemplo el fenómeno del relámpago, fenómeno que se produce por una diferencia de voltaje entre los diferentes estratos de la nube. Tenemos aquí dos series heterogéneas, es decir, una disparidad entre dos órdenes inconexos que entran de pronto en comunicación, produciendo entonces el fulgor del fenómeno-relámpago. Pues bien, Deleuze quiere llevar esto al nivel trascendental, quiere dar un salto de la física a la ontología, de manera que sea esa disparidad, esa diferencia de intensidad, la razón de lo sensible *en general*, la condición universal de todo lo que aparece, o, en pocas palabras, el noúmeno detrás de todo fenómeno: "La disparité, c'est-à-dire, la différence ou l'intensité (différence d'intensité), est la raison suffisante du phénomène, la condition de ce qui apparaît".²⁷² Tenemos aquí el ascenso del Ser, y, con ello, nuevamente la posibilidad de la ontología —eso sí, de la mano de la energética.

El procedimiento es, por lo menos, controvertible. De ahí que Deleuze se apresure a afirmar que "la quantité intensive est un principe transcendantal et non un concept scientifique",²⁷³ y, para sustentarlo, se asegura de ponerla en conexión con otros componentes tales que, al final, le confeccionen a la intensidad un concepto propio que termine por establecer una nueva repartición de los principios empíricos y los trascendentales. Y lo primero que le añade al concepto de intensidad es una de las tesis que encontramos en el libro de Rosny: a la intensidad le es intrínseca la *heterogeneidad*, lo que se traduce en su falta de identidad.

Recordemos que en la dialéctica de la Idea, Deleuze llevaba también a la noción y símbolo del diferencial (dx) al plano trascendental, pues ello le permitía pensar un concepto de la diferencia *en sí* que no solo no estuviera sometida a la identidad, sino que fuera además constitutiva de la misma. Pues bien —y esto no fue advertido por estudiosos como Heffese, quien le dedica un artículo a la influencia de Rosny en Deleuze—, la tesis de Rosny sobre la heterogeneidad intrínseca de la intensidad le permite a Deleuze robustecer y consolidar —esta vez del lado de la estética— este pensamiento sobre la diferencia en sí como constitutiva de toda identidad. En efecto, nada ganaría la filosofía de la diferencia si, en una disparidad entre dos órdenes de intensidad, se le otorgara a cada uno de los términos de la relación una identidad, pues entonces la identidad como principio se le habría colado a Deleuze —como diríamos coloquialmente— por la puerta trasera. Pero nuestro filósofo se mantuvo siempre atento a esa

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*, pág. 310.

posibilidad y es por ello que en este caso recurre a Rosny, quien sostuvo en su libro que "vraisemblablement toute énergie calculable implique des facteurs de la forme E-E', dans lesquels E et E' cachent eux-mêmes des facteurs de la forme e-e' [...]"²⁷⁴. Así pues, cada uno de los términos de la disparidad está a su vez constituido por otra disparidad de otro orden... *ad infinitum*. En breve, la disparidad como razón de lo sensible no lo será de dos términos que posean cada uno su propia identidad, sino que cada término dispar estará a su vez constituido por una disparidad de intensidades de otro orden, de otro nivel. "Nous appelons *disparité*, cet état de la différence infiniment dédoublée, résonnant à l'infini".²⁷⁵ En definitiva, nos volvemos a encontrar en la estética lo que ya encontrábamos en la dialéctica cuando analizábamos, con Bordas-Demoulin, el concepto de *continuum*: el recurso al infinito. En efecto, veíamos en un apartado anterior cómo Bordas-Demoulin, del lado de la Idea, pensaba que lo individual, en tanto que cantidad finita y unidad, lo era en la medida en que envuelve en sí una infinitud y es, al mismo tiempo, envuelta por infinitos órdenes de infinitos imbricados entre sí. El mundo aparecía entonces como una multiplicidad de órdenes de infinito, infinitos que envuelven infinitos sin término. Del lado de la estética nos encontramos con el mismo esquema: la disparidad de la intensidad no remite nunca a una unidad constitutiva, sino que remitirá a una diferencia infinitamente desdoblada o una diferencia que resuena al infinito. Y así como el diferencial dx no era estrictamente nada en relación con x , ni dy en relación con y , y sin embargo la relación diferencial (dx/dy) era, con todo, perfectamente determinable y se determinaba completamente como puntos singulares (o singularidades), así también la disparidad de intensidad se determinará en primer lugar —lo veremos a continuación— como extensión y como cualidad, esto es, como fenómeno, de manera que sea la intensidad, como decíamos, la condición de lo que aparece o la razón suficiente del fenómeno.

Deleuze ha dado nombre, pues, al noúmeno: intensidad, diferencia de intensidad. No obstante, nosotros solo conoceríamos la intensidad ya desarrollada en la extensión y recubierta por cualidades, de manera que la intensidad es diferencia, pero —como en el ejemplo del relámpago— esa diferencia tiende a negarse o a anularse en la extensión y bajo la cualidad. A esto le llama Deleuze el proceso de explicación (*explication*) de la intensidad, proceso mediante el cual esta aparentemente se anula en la extensión y la cualidad. Pero este desvanecimiento de la diferencia de intensidad es —dice Deleuze— la *ilusión física trascendental* propia de la intensidad. Y es una ilusión porque si la diferencia se anula en el sistema cualitativo-extenso al

274 J.H. Rosny aîné, *Les sciences et le pluralisme*, citado por Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 287.

275 *Ibid.*

que da origen, esto no puede significar, sino que este sistema así creado *implica* la diferencia de intensidad. De este modo, la anulación de la diferencia de intensidad significa que "la différence est essentiellement impliquée, que l'être de la différence est l'implication".²⁷⁶ De manera que, para Deleuze, donde quiera que haya extensión y cualidad hay una diferencia de intensidad (disparidad) involucrada e implicada. Por ello todo fenómeno es para Deleuze un *signo* que forzosamente remite a por lo menos dos series heterogéneas, dos órdenes inconexos capaces de entrar en comunicación (en el ejemplo del rayo, las dos zonas de la nube con voltajes diferentes). A estos dos órdenes heterogéneos Deleuze les llama *señal*, no en el sentido de un símbolo, sino más bien en el sentido de una señal eléctrica, es decir, de una corriente de intercambio energético, de un flujo de intensidad. De manera, pues, que al signo lo constituye la señal, o, en otras palabras, al fenómeno lo constituye la comunicación entre intensidades dispares: "le phénomène est un signe, c'est-à-dire ce qui fulgure dans ce système à la faveur de la communication des disparates".²⁷⁷ Creadora, pues, de la extensión y de la cualidad, la intensidad es considerada por Deleuze una instancia más « profunda » que aquellas, o, mejor dicho, es *la* profundidad misma. Pero no habla aquí el filósofo francés de la profundidad en tanto que tercera dimensión del espacio, cantidad extensiva que se añadiría a lo ancho y a lo largo. La profundidad de la intensidad es en DR una dimensión heterogénea con respecto a las dimensiones de la extensión; una dimensión, pues, última y original, matriz de la extensión, de sus tres dimensiones e independiente de ellas; puro *spatium* del cual surgen la *extensio* y la *qualitas*.

El nómeno deleuziano, creador de todo fenómeno extenso y cualificado, tiene, pues, varios nombres que mientan lo mismo: Ser, intensidad, diferencia, profundidad. "De l'intensité à la profondeur, se noue déjà la plus étrange alliance, celle de l'Être avec soi dans la différence [...] *Dans l'être, la profondeur et l'intensité sont le Même —mais le même qui se dit de la différence. La profondeur est l'intensité de l'être, ou inversement*".²⁷⁸ De modo que la intensidad en tanto que nómeno no es extenso, no tiene cualidad y es imposible que sea sentida desde el punto de vista del ejercicio empírico. Sin embargo, desde el punto de vista trascendental, no puede dejar de ser sentida puesto que la intensidad es *el ser de lo sensible*. Este es el carácter paradójico de la intensidad: es a la vez lo que no puede ser sentido —pues está siempre recubierta por una cualidad y distribuida en una extensión—, pero también es lo que no puede ser sino sentido —pues *da a sentir* el sistema cualitativo-extenso en el que ella queda como implicada.

Reflexionemos ahora sobre el significado general de lo que se ha dicho hasta aquí en

276 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 293.

277 *Ibid.*, pág. 286.

278 *Ibid.*, págs. 297-298 (las cursivas son mías).

relación al tema de la intensidad. Lo primero que hay que dejar muy claro es lo siguiente: la estética de las intensidades es una *defensa sin concesiones de la tesis materialista en filosofía*. Las tesis de Deleuze respetan el sentido original de la doctrina materialista según la cual la realidad en su totalidad puede ser explicada en términos de materia que, en este caso, es una « materia intensa ». Esto y no otra cosa significa que la intensidad sea el más cercano nómeno del fenómeno, o que Deleuze afirme que Ser e intensidad son *lo mismo* que se dice de la diferencia. En este sentido —lo he señalado ya varias veces— el materialismo deleuziano se opone a todo tipo de idealismo, sea este metafísico, gnoseológico, o ambas cosas a un tiempo. De Platón a Hegel, no hay cabida para el idealismo en la filosofía de la *différence*. El idealismo subjetivo trascendental kantiano, lo hemos visto, es (junto con el de Platón y Hegel) uno de los principales enemigos en DR. El lector se estará preguntando por qué le dedica entonces Deleuze un capítulo entero —y sin duda es uno de los más importantes— a la dialéctica de la Idea en esta obra. La respuesta vendrá en su momento, pero podemos decir por lo pronto que —según la tesis que aquí proponemos y en contra de varias interpretaciones que criticaremos después— la dialéctica dependerá en última instancia de la estética, teniendo por ello el materialismo siempre la última palabra. En breve, el idealismo de Deleuze será un idealismo puesto del revés, un idealismo —digámoslo así— materialista.

Como veremos a detalle en el siguiente apartado donde revisaremos las tesis sobre la individuación, la de Deleuze es una ontología materialista en el sentido de que las sustancias corpóreas y sus estructuras fundamentales existen con independencia del sujeto que las piensa. Esto significará principalmente que la referencia a un principio explicativo externo para esclarecer el mundo objetivo —sea este Dios o una subjetividad trascendental de corte kantiano— estará del todo excluido. Deleuze está pensando mediante el concepto de intensidad las condiciones de *realización* de los objetos dados a la experiencia, por lo que sus condiciones no son, como en el kantismo, condiciones de la experiencia posible, sino las de una experiencia *real*. "Et s'il est vrai que les conditions de l'expérience possible se rapportent à l'extension, il n'y en a pas moins des conditions de l'expérience réelle qui, sousjacentes, se confondent avec l'intensité comme telle".²⁷⁹ En otras palabras, el ámbito de la intensidad como condición de los objetos reales, junto con los procesos de individuación que dramatizan la Idea y que veremos a continuación, *subyacen* y, por lo tanto, explican todos los elementos kantianos *a priori* en tanto que condiciones meramente formales de la experiencia posible. Deleuze es muy claro en esto: la intensidad como principio trascendental es el origen de una génesis que incluye la extensión

279 *Ibid.*, pág. 299.

como magnitud extensiva, la materia que ocupa esa extensión, y la cualidad que recubre esa materia.²⁸⁰ Como veremos en un apartado próximo, lo que Deleuze busca en último término es la afirmación de la materia en tanto que origen último de todo lo que existe, incluyendo, por supuesto, el mundo de la representación (con todo y sus categorías y formas *a priori*) e incluyendo incluso al propio sujeto, ya sea este empírico o trascendental.

Ahora bien, ¿qué tipo de materialismo es exactamente el que Deleuze defiende en DR? Sabemos que a lo largo de la historia de la filosofía encontramos diversos tipos de materialismos, desde el atomismo griego, hasta el materialismo del siglo XX en donde el pensamiento científico adquiere una primacía casi incuestionable. Por supuesto, el de Deleuze no es un materialismo, como dijera Lenin, « vulgar » —como el de los atomistas griegos (Demócrito, Epicuro) o el de los ilustrados (La Mettrie, Diderot, d'Holbach)—; uno podría pensar que sus tesis se pliegan más bien a las de la ciencia contemporánea, pues cuando Deleuze afirma que la extensión y la cualidad tienen su origen en la intensidad, sin duda podríamos entender esto en sintonía con la fórmula de Einstein $E=mc^2$, que postula la equivalencia entre masa y energía. En efecto, lo que Deleuze quiere decir por 'extensión' y 'cualidad' es, dicho simple y llanamente, la materia, la extensión y la cualidad *de* la materia, de los estados de cosas, mismos que se reducen finalmente, según Deleuze, a intensidades implicadas o envueltas. ¿Y no es precisamente eso lo que, en términos generales, nos dice la célebre ecuación $E = mc^2$? Como nos explican Brian Cox y Jeff Forshaw, antes de Einstein la masa y la energía parecían entidades completamente inconexas, por lo que nadie había pensado que la masa pudiera destruirse y convertirse en energía. Pero después de Einstein, todo el mundo tuvo que aceptar que masa y energía son manifestaciones diferentes de la misma cosa. En ese sentido, ahora sabemos que la masa de un objeto, por más minúsculo que sea, constituye una fuente potencial de energía,²⁸¹ de la misma manera que la materia extensa y calificada en la estética de Deleuze supone cantidades intensivas en estado de implicación.

Las similitudes son, pues, notables, y sin embargo hay que recordar lo que ya citara líneas arriba: « la quantité intensive est un principe transcendantal et non un concept scientifique ». Esto quiere decir principalmente que la noción de intensidad no se reducirá a su sentido energético-físico, sino que la energía será más bien una de tantas expresiones de la intensidad. Como lo explicará veintitrés años después en QPh junto a Guattari: "l'énergie n'est pas l'intensité, mais la manière dont celle-ci se déploie et s'annule dans une état de choses extensif".²⁸² La intensidad es para Deleuze, pues, una noción ontológico-trascendental, y, como tal, jugará un papel no solo en

280 *Ibid.*, pág. 298.

281 Brian Cox y Jeff Forshaw, *¿Por qué $E = mc^2$? (¿y por qué debería importarnos?)*, págs. 95 y ss.

282 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, pág. 26.

el ámbito físico, sino también en el lenguaje, en el arte, en lo social y por supuesto en el pensamiento.

¿De dónde surge esta noción? Parecería que de todos estos campos a la vez. En una entrevista de 1980 para la revista *L'Arc*, Catherine Clément le pregunta a Deleuze sobre el origen de la noción de intensidad que utiliza en *Mille plateaux*, a lo que nuestro filósofo responde que la intensidad era ya una noción muy viva en la física y en la filosofía de la Edad Media, pero quedó de pronto relegada por la importancia dada a las cantidades extensivas y a la geometría de la extensión. La recuperación de la noción de intensidad ocurre —según Deleuze— gracias, precisamente, a la ciencia física y —lo veremos pronto— a la biología de la embriología, por lo que se comprende que en DR sean estos dos campos de la ciencia los que en mayor medida definan los contornos conceptuales de la estética de las intensidades ahí desarrollada. Así, después del relativo olvido en el que se tenía a las intensidades, "[...] la physique n'a pas cessé de retrouver à sa manière les paradoxes des quantités intensives, les mathématiques ont affronté les espaces non étendus, la biologie, l'embryologie, la génétique ont découvert tout un domaine de « gradients »".²⁸³ Ahora bien, no se crea que la noción de intensidad conservará su lugar frente a las otras nociones con las que Deleuze la conecta en DR. Es más, nuestro filósofo parece no haber quedado del todo satisfecho, pasados los años, con la relación que estableció en esta obra entre la noción de intensidad y la de profundidad. Así nos lo hace saber en una nota que escribe en 1974 para la edición italiana de *Logique du sens*:

Aunque, por lo que a mí respecta, no me sentía muy satisfecho con la historia de la filosofía, mi libro *Diferencia y repetición* aspiraba aun, pese a todo, a una especie de altura clásica e incluso a una profundidad arcaica. El esbozo de una teoría de la intensidad que yo presentaba en ese libro estaba marcado por una profundidad, ya fuera falsa o verdadera: la intensidad aparecía como algo que surge de las profundidades (lo cual no significa que no me gusten algunas páginas de ese libro [...]).²⁸⁴

En *Logique du sens*, en cambio —sigue diciendo la nota—, la novedad para él consistía en aprender algo sobre las superficies, razón por la cual las nociones de este libro, si bien seguían siendo las mismas que las de DR (multiplicidad, singularidad, intensidad, acontecimiento, problema, etc.), quedaban ahora reorganizadas de acuerdo a la dimensión de la superficie, o, para

283 Gilles Deleuze, "Huit ans après : entretien 890", en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975 - 1995*, pág. 165.

284 Gilles Deleuze, "Prólogo a la edición italiana de *Lógica del sentido*", en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, pág. 74.

ser exactos, del *sentido* en tanto que superficie incorporal. Volvemos a ver aquí, pues, el procedimiento típico deleuziano de reelaboración de conceptos mediante la reorganización y/o cambio de sus componentes. Es —lo había adelantado ya en un apartado anterior— el procedimiento de pick-up que piensa con 'Y' en lugar de pensar con 'ES', una « técnica » de pensamiento que opera mediante la conexión de nociones (que en muchos casos provienen de dominios ajenos a la filosofía) en lugar de tratar de pensar, con la tradición filosófica, la esencia. Se trata siempre de desterritorializar ideas o nociones de un territorio teórico para reterritorializarlas luego en conceptos nuevos que estén constituidos por una multiplicidad diferente. Pues bien, la noción de intensidad no será la única en la obra de Deleuze que no tenga un significado estable, sino que poseerá la movilidad y evolución que le otorgarán las sucesivas conexiones que el filósofo decide establecer con otras nociones y en relación a otros problemas. En *El AntiEdipo* —nos explica en la misma nota—, ya no hay ni altura, ni profundidad, ni superficie, sino que ahí todo está hecho a partir de un « Cuerpo sin órganos » ocupado o poblado por intensidades que circulan en él. En MM —un texto muy posterior a la nota que nos ocupa— no se menciona nunca la noción de profundidad en un sentido que sea filosóficamente relevante, y sin embargo Deleuze parece volver a las tesis de DR en la medida en que ahí piensa el CsO como un *spatium* de materia intensa sin extensión, es decir, algo muy similar a lo que ya dijera doce años antes en su tesis doctoral.

Le CsO fait passer des intensités —afirma en *Mille plateaux*—, il les produit et les distribue dans un spatium lui-même intensif, inétendu . Il n'est pas espace ni dans l'espace, il est matière qui occupera l'espace à tel ou tel degré — au degré qui correspond aux intensités produites . Il est la matière intense et non formée, non stratifiée, la matrice intensive, l'intensité = 0 [...].²⁸⁵

En fin, las nociones son las mismas en todas las obras, y, sin embargo, *ya no son las mismas*, tienen otro sentido, cumplen otra función, cambian su naturaleza (así sea en pequeños grados), pues están reorganizadas de otro modo. La puesta en conexión con otras nociones hace que cambie el lenguaje mismo en el que se hace filosofía, "un lenguaje —dice Deleuze en la nota— que me habría gustado que fuese cada vez más *intensivo*".²⁸⁶ Y es que es fundamental señalar que el concepto de intensidad tendrá en la obra de Deleuze un papel de suma importancia y estará siempre en relación a un materialismo de base, al grado que en el constructivismo filosófico

285 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, pág. 189.

286 Gilles Deleuze, "Prólogo a la edición italiana de *Lógica del sentido*", en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, pág. 74.

desarrollado en QPh se afirmará que cada componente del concepto filosófico es un rasgo intensivo, una ordenada intensiva que no debe ser considerada como general ni como particular, sino como una mera singularidad. Esto nos permitirá hablar del constructivismo filosófico en los términos de una « materialidad del concepto », pero a esto volveremos en nuestro próximo capítulo.

La intensidad, pues, desempeña un papel crucial en la ontología de Deleuze, pero tiene además una importancia gnoseológica fundamental en la medida en que juega un rol principal en dos de los temas, a mi parecer, más importantes de DR: el del rol que tiene la intensidad en la génesis del pensamiento —concurrente con la producción de sentido y la creación de conceptos, tema que se desarrolla en LS y QPh respectivamente—, y el del proceso esencial de las cantidades intensivas: la individuación, un proceso que será también sumamente relevante en el constructivismo pragmático de las últimas obras.

2.2 Gilbert Simondon y Raymond Ruyer: los modelos físico y biológico en la teoría de la individuación

Como hemos visto hasta ahora, cada parte de la compleja ontología que Deleuze elabora en DR, cada nuevo eslabón que nuestro filósofo forja en la cadena de este pensamiento que tiene por principio la *différence*, es por lo general una noción desterritorializada, es decir, una noción extraída de su dominio o territorio de origen y engastada de nuevo en una nueva multiplicidad conceptual. Pues bien, el asunto de la individuación en DR no será la excepción. Lo relativo a la ontogénesis o los procesos de individuación en el pensamiento de Deleuze está fuertemente influenciado por las tesis que Gilbert Simondon le dedico al tema, mismas que Deleuze completa y afina con los trabajos sobre embriogénesis de Raymond Ruyer. En lo que sigue analizaremos las tesis de Simondon con respecto al problema de la individuación, revisando para ello su propuesta de usar el modelo físico de la cristalización como paradigma para pensar al ser en tanto que ontogénesis. Analizaremos luego los trabajos de Ruyer sobre embriología, estudios que Deleuze utiliza como modelo para pensar la actualización de las Ideas en el mundo concreto mediante lo que él llama « dramas », mismos que tendrán su « teatro » en esos procesos de individuación intensiva que recoge de Simondon. Al final del capítulo estaremos en condiciones de evidenciar y corregir varios errores graves de interpretación de parte de algunos de los

comentaristas más reputados de Deleuze.

2.2.1 Preliminares: la individuación como proceso esencial de las cantidades intensivas

Habíamos visto en nuestro capítulo anterior que el proceso propio de lo virtual en la Idea es la actualización, misma que se hace por diferencia, divergencia o (para usar el término de Deleuze) *différenciation*. En la actualización, las relaciones diferenciales en la Idea se encarnan en cualidades y especies actuales, mientras que las singularidades lo hacen en las partes específicas que componen a todo ente concreto (sea animado o inanimado). Mas en la medida en que lo hacen por divergencia, los términos en los que se encarna no se asemejan a la multiplicidad virtual que actualizan. Por ello Deleuze afirma que, a diferencia de la Idea platónica, la Idea virtual no tiene como principio la identidad y su proceso genético no pasa por la semejanza: "L'actualisation ne rompt pas mois avec la ressemblance comme processus qu'avec l'identité comme principe".²⁸⁷ Es en este sentido que la actualización, como vimos previamente, es siempre una verdadera *creación*, pues si a lo virtual —como dice Deleuze parafraseando a Bergson— le corresponde la realidad de una tarea por cumplir o de un problema por resolver, actualizarse es siempre crear líneas divergentes de soluciones que, aun asemejándose entre sí, no se asemejan a las condiciones que plantea el problema en la Idea y que aquellas vienen a recubrir. Poníamos el ejemplo de los distintos tipos de ala en el reino animal, soluciones todas al mismo problema de "volar", un problema vital para cientos de especies en la Tierra. En este ejemplo, es la Idea de "ala" la que se actualiza en el ala del murciélago, del águila, de la mosca, del pez volador, etc. La Idea, como hemos visto, está diferenciada (*différentié*), lo que quiere decir que está completamente determinada por las relaciones diferenciales y las singularidades que pueblan su estructura virtual. ¿Qué podríamos decir que contiene —siguiendo con nuestro ejemplo— la Idea de ala? En un apartado anterior (nuestro ejemplo ahí era una hoja de papel) decíamos que la totalidad de determinaciones reales y posibles de cualquier objeto son virtualmente infinitas, pues las Ideas establecen relaciones con otras Ideas de otros órdenes (matemáticos, físicos, orgánicos, psíquicos, lingüísticos, sociales, etc.) con las que coexisten. En este sentido, a partir de aquel « Animal en sí » del que hablaba Deleuze en referencia a Geoffroy Saint-Hilaire, tendríamos en la Idea de Animal algunos elementos anatómicos puros tomados independientemente de sus formas

²⁸⁷ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 273.

y funciones. En el caso del ala, tales elementos serían la serie de huesecillos que todo vertebrado muestra en sus extremidades anteriores, elementos que están unidos por relaciones ideales de determinación recíproca y que en el caso de los animales con alas se determinan en relación a otros órdenes —físicos (fuerza de gravedad, densidad del aire, presión atmosférica...), orgánicos (peso de la estructura ósea, aerodinamicidad...), etc.— siempre en respuesta a los problemas vitales que cada especie voladora encuentra en su evolución. Así, cada ala en el reino animal, cada especificación y composición de partes en un organismo cualificado, no sería sino la efectuación o actualización de toda esa multiplicidad de elementos distintos que la Idea determina primero en su estructura virtual.

Hace falta explicar, pues, cómo es que se produce la actualización en las cosas mismas y por qué la *différenciation* es correlativa a una especificación y una composición que, valga la redundancia, cualifican y componen las partes de toda cosa existente. Y es aquí donde Deleuze recurre a ciertas teorías físicas y biológicas para explicar esta parte del proceso de la génesis de lo real. En general, aquello que determinará la actualización de la Idea serán los procesos dinámicos espacio-temporales a los que Deleuze dará el nombre de *dramas*. Serán ellos los que crearán o trazarán un espacio correspondiente a las relaciones diferenciales y a las singularidades por actualizar.

Antes de explicar con más detalle lo que es la dramatización de la Idea, hay que aclarar que seguimos aquí en el ámbito de la intensidad, pues la actualización en tanto que proceso que dramatiza las Ideas es ante todo un proceso intensivo: "Qu'est-ce qui détermine les rapports coexistent dans l'Idée à se différencier dans des qualités et des étendues? La réponse est précisément donnée par les quantités intensives. C'est l'intensité, le déterminant dans le processus d'actualisation. C'est l'intensité qui *dramatise*".²⁸⁸ En efecto, habíamos visto en el apartado anterior que la explicación de la intensidad consistía en que ella daba origen a la extensión y a la cualidad, quedando con ello aparentemente anulada (ilusión física trascendental) e implicada en aquellas. Es por ello que es la intensidad la que lleva a una relación diferencial en la Idea (una relación de carácter virtual) a encarnarse en una cualidad distinta y en una extensión. Esto para Deleuze significa que, de cierto modo, el movimiento y las categorías de la *différenciation* (actualización) se confunden con las de la *explication* de la intensidad. Es, pues, como si viéramos un mismo proceso desde dos perspectivas distintas: "Nous parlons de différenciation par rapport à l'Idée qui s'actualise. Nous parlons d'explication par rapport à l'intensité qui se «

288 *Ibid.*, pág. 316.

développe », et qui, précisément, détermine le mouvement d'actualisation".²⁸⁹ O, en otras palabras, el proceso de actualización de la Idea se lleva a cabo mediante el proceso por el cual la intensidad se explica en extensiones y cualidades, dramatizando así la Idea y encarnándola en líneas divergentes de creaciones actuales. Ahora bien, esto no es completamente exacto. Si decíamos que de cierto modo el movimiento y las categorías de la *différenciation* se confunden con las de la *explication* de la intensidad, hay que aclarar inmediatamente que esto es solo de cierto modo, pues a cada una pertenece un proceso que le es propio: mientras que el proceso propio de las Ideas virtuales es el de la actualización, el proceso que le corresponde a las cantidades intensivas será la *individuación*: "Le processus essentiel des quantités intensives est l'individuation. L'intensité est individuante, les quantités intensives sont des facteurs individuels [...] Toute individualité est intensive".²⁹⁰ Entramos así al complejo y fascinante tema de la individuación que Deleuze recoge de los estudios de Gilbert Simondon y cuyas tesis estarán presentes en el resto de su obra. A mi juicio, las tesis sobre la individuación de Simondon tendrán siempre uno de los papeles principales en el pensamiento de Deleuze, ya se trate de explicar con ellas la teoría estratológica presente en *Mille Plateaux* (con los agenciamientos maquínicos y de enunciación que en él se forman), ya formen una parte indispensable del constructivismo filosófico que desarrolla junto a Guattari en *Qu'est-que la philosophie?* En este sentido, las tesis sobre la individuación responden a una pregunta de carácter estrictamente ontológico, por lo que tendrán también profundas consecuencias de carácter epistemológico.

En términos generales, la teoría de la individuación en la ontología deleuziana busca coadyuvar al mismo propósito que aquellas tesis que ya revisábamos con relación al diferencial dx y a la intensidad: cuestionar la identidad como principio y atacar frontalmente a la filosofía de la representación. Y es que, como ya he mencionado en varias ocasiones, la teoría de la individuación cumple un papel en extremo relevante de cara al constructivismo pragmático que aquí estamos analizando. En lo que sigue, veremos cómo las tesis sobre los procesos de individuación en la obra de Simondon sirven a ese propósito general que Deleuze busca satisfacer, de manera que no solo la intensidad en sí misma pierde todo carácter de identidad, sino también los individuos que ella dramatiza en los procesos de individuación que le son propios. Estamos aquí, como el lector lo debe haber advertido ya, en el nivel de los individuos actuales que nosotros percibimos como fenómenos empíricos, encuadrados ya en un marco espacio-temporal, cualificados y determinados específicamente. Nos encontramos, pues, en el horizonte

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, pág. 317.

de lo actual, del mundo *frente a nosotros*.

En efecto, una de las características más evidentes de nuestro Universo es que está poblado de seres individuados. Galaxias, estrellas, planetas, lagos, árboles, abejorros, orquídeas, manzanas, personas... Nuestra realidad cotidiana parece estar poblada principalmente por individuos, por entes bien delimitados y que por ende se diferencian unos de otros y se relacionan unos con otros. Para el pensamiento que se representa las cosas frente a él, lo más natural, lo más sencillo, es pensar en individuos. ¿Cómo podría ser de otra manera, si lo contrario solo podría consistir en un caos indiferenciado en donde, en ausencia de términos estables, ninguna relación sería posible? Una realidad cotidiana carente de entes individuados es difícilmente pensable. Sería —como decía Kant en su primera crítica— como un torrente de fenómenos invadiendo nuestra alma sin que jamás surgiera de este hecho conocimiento alguno. Nuestra realidad es, pues, una realidad fuertemente individuada, y a este hecho bien evidente se ha dirigido el pensamiento filosófico desde sus albores. ¿Por qué hay individuos? O mejor, ¿qué es lo que hace que un ente individuado sea tal, que experimentemos a los entes como individuos? La respuesta de Kant en la primera *Crítica* es bien conocida: el « Yo pienso » en tanto que originaria unidad sintética de la apercepción, base y fundamento de todas las categorías del entendimiento, es la condición *a priori* de la unificación de lo diverso en una intuición dada, esto es, aquello que en último término unifica lo diverso en un concepto de *objeto* (se entiende, individuado). Pues bien, desde el punto de vista de la teoría de la individuación postulada por Simondon, la reacción ante el kantismo de la primera *Crítica* tendría que ser la misma que la del personaje de Iturrioz en la conocida novela de Pío Baroja. Cuando su sobrino Andrés Hurtado, emocionado por el kantismo, le explica que el mundo no tiene realidad y que todo lo que vemos en él no son sino formas y categorías que están solo dentro de nosotros, el tío Iturrioz le responde con un "Bah. Eso es absurdo. Ingenioso si se quiere, pero nada más".²⁹¹ Se podría decir que la actitud de Deleuze frente a la solución kantiana —a pesar de algunas interpretaciones bastante desencaminadas que pronto habremos de corregir— es en el fondo la misma que la de Iturrioz. Incluso habría que decir que el mismo Kant se vio en apuros al final de su vida cuando consideró la posibilidad teórica de cierto tipo de entes: los organismos vivos. En lo que respecta al problema de la individuación, Alberto Toscano ha mostrado de qué manera es la irrupción del problema de lo orgánico lo que provocó que el pensamiento de Kant se viera constreñido por la constitución de un nuevo problema que el proyecto crítico no podía resolver: el problema de la individuación *qua* auto-organización, una evidencia empírica que hablaba de una suerte de « propósito natural » en

291 Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, pág. 160.

la vida organizada.²⁹² Esto, por supuesto, representaba una amenaza a la hegemonía del principio de individuación representacional (u objetivo) de la *Crítica de la razón pura*. Como lo pone dramáticamente Pierre Kerszberg, en ese momento "the explosion of reason's sphere makes its limits themselves burst into pieces... Kant discovers that there are certain kinds of sensible objects which, as particulars, are presented to us in such a way that they completely escape the grip of reason".²⁹³ Es la inhabilidad de incorporar el problema de lo orgánico dentro del sistema de la crítica lo que llevará a Kant, en lucha consigo mismo, a pensar de otro modo esta nueva problemática en el *Opus postumum*, una lucha que a juicio de Toscano terminará en fracaso pero que abrirá una veta fecunda en varios pensadores post kantianos. Así, filósofos como Schelling, Nietzsche o Peirce intervendrán en el problema, pero no será hasta Simondon y Deleuze que las presuposiciones de las Críticas y el concepto de lo trascendental cambie radicalmente, confiriéndole plenos derechos a la modalidad *genética* de la individuación. Lo más importante en este « giro genético » en lo que al problema de la individuación se refiere, son las consecuencias inesperadas de la nueva filosofía de la individuación, pues —como veremos en nuestro próximo capítulo— las tesis sobre la individuación cuestionarán la naturaleza misma del pensamiento.²⁹⁴ En este sentido, la crisis del sistema crítico kantiano se verá relevada por la constitución de una nueva problemática sobre la individuación, que, en las filosofías de Simondon y Ruyer reelaboradas por Deleuze, tomarán la forma de una nueva metafísica que no presuponga lo individual y que mire en cambio a lo *preindividual*, un ámbito del ser cuyas coordenadas principales serán los conceptos de diferencia, singularidad, intensidad y virtualidad.

2.3 Los procesos de individuación en la filosofía de Gilbert Simondon

Las preguntas sobre el por qué y el cómo de la existencia de individuos se han recogido en la tradición filosófica en investigaciones encabezadas por la venerable rúbrica de « Principio de individuación » (*principium individuationis*). ¿A qué se refieren los filósofos cuando hablan de principio de individuación? Según la más antigua tradición, se llama principio de individuación al principio que da razón de por qué algo es un ente singular, un individuo. Según Simondon, en la

292 Cfr. Alberto Toscano, *The Theatre of production*, págs. 19 y ss.

293 Pierre Kerszberg, *Critic and Totality*, pág. 186, citado por Alberto Toscano, *Op.cit.*, pág. 21.

294 Alberto Toscano, *The Theatre of production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, págs. 1 - 19.

tradición filosófica existen dos vías según las cuales la realidad del ser individual puede ser abordada: la sustancialista y la hilemórfica. Por sustancialismo Simondon entiende aquella doctrina monista que considera al ser individual como algo consistente en su unidad, inengendrado y por lo tanto fundado sobre sí mismo (una vía que hace pensar en Spinoza, pero en realidad Simondon está pensando más en el atomismo e incluso en las mónadas de Leibniz). El hilemorfismo, por el contrario, considera el individuo como un compuesto de materia y forma, lo que lo hace una vía dualista. Con ser la primera monista y la segunda dualista, Simondon denuncia un supuesto que ambas comparten: *el supuesto de que existe un principio de individuación que es anterior a la individuación misma*. ¿Cómo surge este supuesto? Como se puede ver de entrada, la constatación de que hay individuos ya formados es una actitud perfectamente natural. Pero una actitud más exigente, más filosófica, tiene que explicar las *condiciones de existencia* de este individuo ya constituido. Ahora bien, en el intento de explicar las condiciones de existencia de todo individuo, la tradición ha optado por otorgarle un privilegio ontológico al individuo *ya constituido*. Sin embargo Simondon argumenta que esto es un error, pues se corre con ello el riesgo de ignorar otros aspectos del ser que podrían ser correlativos a la aparición de un real individuado y que en el individuo ya formado no se muestran. En otras palabras, partir del individuo podría implicar pasar por alto "le système de réalité en lequel l'individuation se produit".²⁹⁵ Esta es la principal crítica de Simondon al principio de individuación: el arriesgarse a no considerar la realidad que *precede* a la individuación, es decir, arriesgarse a pasar por alto la *ontogénesis*.

Lo que suponen entonces las dos vías tradicionales según las cuales la realidad del ser individual puede ser abordada, la sustancialista y la hilemórfica, es que la individuación tiene un principio, mismo que se reduce en último término a las condiciones de existencia de un real ya individuado. El principio, en tanto condición, sería en este sentido *anterior* a la individuación. El que sea anterior significa que, primero, se infieren a partir de un individuo ya constituido las condiciones de su existencia, y, segundo, se postulan estas condiciones como principio o razón (suficiente y necesaria) de todo ente individual. Una operación de individuación debe entonces hacer *intervenir* este principio si se quiere hacer aparecer un individuo constituido. De esta manera —afirma Simondon— a la operación no se la considera capaz de *aportar* el principio mismo sino solo de *emplearlo*, pues el principio preexiste a la operación. Veámoslo más detenidamente.

En el hilemorfismo, por ejemplo, a partir de cierto individuo constituido, lo primero que

295 Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, pág. 23.

se constata es que dicho individuo tiene una materia y presenta una forma. Es así como el hilemorfismo concluye que la condición para que un individuo pueda constituirse es que una materia y una forma se encuentren. Lo que constituye el principio es, según las diferentes interpretaciones, o bien la materia, o bien el compuesto de materia y forma. Pero, como quiera que sea, el principio no es captado en tanto que operación sino como aquello de lo que la operación tiene necesidad para existir (esto es, una materia y una forma). En el sustancialismo pasa algo similar. Considérese el atomismo antiguo, vía sustancialista de lo infinitamente pequeño. Para el atomismo antiguo, el verdadero individuo es únicamente el átomo, inengendrado, indestructible y eterno. Los cuerpos vivientes son solo compuestos de átomos que poseen una unidad precaria y perecedera, de manera que todo compuesto se disolverá en sus elementos últimos una vez que la fuerza de cohesión, que en un principio los unió, sea superada por otra fuerza más grande que se imponga y ataque al compuesto. Según Simondon, las fuerzas de cohesión, tanto como los átomos reunidos, podrían considerarse, en su conjunto, como el principio de individuación del individuo *compuesto*. Pero el individuo simple —el átomo— es ya un hecho; está ya dado cuando el pensamiento quiere tomar conciencia de su naturaleza. Pasa lo mismo con el sustancialismo *monádico* en donde el individuo está ya dado como esencia única y contenida por entero en su propio principio. Estas dos maneras de considerar la realidad del individuo parten, pues, del individuo mismo; no reparan nunca en la operación de individuación de la que surge el real individuado ni tampoco la realidad que precede a la individuación, lo que acaba empobreciendo la misma noción de individuo de la cual parten.

Volvamos ahora a la vía hilemórfica para revisarla más detenidamente. Según los intérpretes de Aristóteles —uno de los primeros filósofos que se ocupó ampliamente de esta cuestión— a la pregunta '¿qué es lo que hace que algo sea un individuo?' se pueden dar dos respuestas. La primera: que el principio de individuación está constituido por la forma y por la materia, esto es, por el « individuo concreto » o, en otras palabras, por « el compuesto (de materia y forma) » (en griego, τὸ σύνολον). La segunda (la más influyente): que el principio de individuación solo puede ser la materia, dado que la forma, en tanto que es universal, no puede explicar por qué un individuo particular es ese individuo particular y no otro. En efecto, la forma es *la misma* en una clase de individuos. Pedro, Juan, Luis son todos *lo mismo* desde el punto de vista de la forma: todos son hombres. Así pues, según esta interpretación de los textos aristotélicos, sería entonces la materia el verdadero principio de individuación. Sin embargo, Simondon señala que el principio de individuación ha sido aquí derivado sin haber asistido previamente a la operación de adquisición de forma. En otras palabras, no se ha captado la

individuación en tanto que operación. Como decíamos líneas arriba, en el hilemorfismo (tanto como en el sustancialismo) *el principio preexiste a la operación*. Es como si existiera primero el principio (materia), luego el principio interviniera en la operación de individuación (encuentro de materia y forma) y, finalmente, apareciera el individuo constituido. Pero —se pregunta Simondon—, ¿qué ocurriría si la operación de individuación no produjera solamente al individuo, sino que dejara, como adyacente a él, algo todavía no individuado? ¿No nos estaríamos precipitando al pasar tan rápido de esta operación de individuación para llegar al individuo? ¿No estaríamos tratando de conocer la individuación a través del individuo y no, como quiere Simondon, el individuo a través de la individuación?

En líneas generales la tesis principal de Simondon es, pues, la siguiente: "*connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu*".²⁹⁶ Aquello que le interesa a Simondon es el sistema de realidad en el cual se produce la individuación, el estado del ser en el cual el individuo se engendra, estado que por lo tanto será necesariamente *pre-individual* y cuya característica principal será poseer energía potencial disponible para generar individuaciones. De este estado del ser preindividual hacia el individuo constituido se opera una ontogénesis, y es esta ontogénesis la que queda en el punto ciego del principio de individuación desde el punto de vista del hilemorfismo y el sustancialismo.

El problema, pues, con el principio de individuación de estas dos vías es que con la noción de principio que utilizan se prefigura la individualidad constituida, y se prefigura precisamente porque se parte de ella. El principio de individuación, buscando las condiciones de existencia de un real individual, es en realidad un calco de este individual que olvida la génesis de su constitución. Para Simondon, como decíamos, el individuo se constituye a partir de una realidad preindividual energética que le precede, y esta constitución del individuo es precisamente la ontogénesis. "*Rechercher le principe d'individuation en une réalité qui précède l'individuation même, c'est considérer l'individuation comme étant seulement ontogénèse*",²⁹⁷ — afirma. Y lo que tanto el hilemorfismo como el sustancialismo olvidan, es esta descripción directa de la ontogénesis mediante la cual un individuo es constituido.²⁹⁸ En suma, si para Simondon la

²⁹⁶ *Ibid.*, pág. 24.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Como veremos más adelante, para Simondon nada puede ser *principio* de individuación sino la *operación* de individuación misma, proceso que depende en cada caso de una singularidad que *inicia* la individuación, por lo que cada proceso particular es siempre diferente a cualquier otro. Diríase que la individuación en Simondon es estrictamente *diferencial*, siendo cada singularidad un acontecimiento único para cada operación de individuación (lo que a su vez hace que también cada operación en su desarrollo sea ella misma un acontecimiento único). Es en este sentido que el principio de individuación para Simondon nunca puede ser anterior a la individuación: esta siempre se gesta en el *hic et nunc* de

noción de forma pertenece al mismo sistema de pensamiento que la de sustancia, esto se debe a que son nociones que han sido elaboradas a partir de los *resultados* de la individuación, por lo que no pueden captar más que un real empobrecido, sin potenciales, y, en consecuencia, incapaz de transformarse mediante nuevas individuaciones.

Lo que Simondon se propone es invertir la búsqueda del principio de individuación y considerar como principal ya no al individuo, sino la *operación* de la que surge. Este cambio de perspectiva tiene dos consecuencias principales: 1) despejará para el pensamiento la realidad de lo preindividual desde la cual acontece cualquier individuación; y 2) volverá relativo al individuo constituido en la medida en que esa realidad preindividual de la que surge (su medio) quedará siempre como adherida a él, imposibilitando que se piense al individuo engendrado como la única y sola realidad. Esta segunda consecuencia es de la mayor importancia, pues es el régimen preindividual energético del que surge la individuación el que explicará las transformaciones de los seres individuados, es decir, su devenir. De hecho el individuo será solamente una resolución transitoria de ese estado preindividual energético tenso, resolución que exigirá futuras individuaciones a medida que la estabilidad relativa del individuo constituido entre en nuevas problemáticas a resolver. Cito *in extenso* a Simondon:

Nous voudrions montrer qu'il faut opérer un retournement dans la recherche du principe d'individuation, en considérant comme primordiale l'opération d'individuation à partir de laquelle l'individu vient à exister et dont il reflète le déroulement, le régime, et enfin les modalités, dans ses caractères. L'individu serait alors saisi comme une réalité relative, une certaine phase de l'être qui suppose avant elle une réalité préindividuelle, et qui, même après l'individuation, n'existe pas toute seule, car l'individuation n'épuise pas d'un seul coup les potentiels de la réalité préindividuelle, et d'autre part, ce que l'individuation fait apparaître n'est pas seulement l'individu mais le couple individu-milieu. L'individu est ainsi relatif en deux sens: parce qu'il n'est pas tout l'être, et parce qu'il résulte d'un état de l'être en lequel il n'existait ni comme individu ni comme principe d'individuation.²⁹⁹

Por supuesto, previa a esta *pars construens*, Simondon se dedica a deconstruir el principio de individuación tal y como la tradición lo ha pensado a partir de las vías sustancialista e hilemórfica. Ahora bien, la razón de que Simondon le dedique más páginas a la crítica del hilemorfismo no solo se debe a que en el sustancialismo la decisión de partir del individuo es más

cada operación particular por lo que, dicho con toda propiedad, no necesita de ningún *principio* (aunque sí de un *inicio*).

299 *Ibid.*, págs. 24 y 25.

evidente; también le interesa mostrar que el hilemorfismo se origina en la utilización de un modelo técnico que, según él, no puede servir de paradigma a la individuación de los seres por no tomar en cuenta las verdaderas relaciones que constituyen la operación técnica de adquisición de forma. En lo que sigue veremos de manera sucinta la crítica de Simondon a este modelo, para pasar después a detallar el modelo de su elección para pensar la operación de individuación en los seres: el modelo físico de la cristalización.

2.3.1 La utilización del modelo técnico en el hilemorfismo

Para Simondon es casi evidente que las nociones de materia y forma en el hilemorfismo nacen de la contemplación y posterior generalización de una operación tecnológica como puede ser la fabricación de un ladrillo. En este caso, según el hilemorfismo, la materia-arcilla recibiría, en su encuentro con la forma-molde, el origen que la individualizará como ladrillo. Simondon no niega la notable capacidad de generalización que poseen estas nociones. No solo el ladrillo o la estatua pueden ser pensados según el esquema hilemórfico, sino que una gran cantidad de fenómenos de formación y génesis, tanto en el mundo viviente como en el psíquico, se pueden ver a la luz del mismo (al grado que incluso el alma y el cuerpo han sido pensadas según este esquema). "La force logique de ce schème est telle qu'Aristote a pu l'utiliser pour soutenir un système universel de classification qui s'applique au réel aussi bien selon la voie logique que selon la voie physique, en assurant l'accord de l'ordre logique et de l'ordre physique, et en autorisant la connaissance inductive".³⁰⁰ Sin embargo, a Simondon le parece sospechoso que una base tan estrecha como la de la operación tecnológica pueda sostenerse realmente como paradigma con una fuerza tal de universalización. Es por ello que dedica el primer capítulo de *L'individuation* a examinar el alcance de la operación técnica en tanto que fundamento del esquema hilemórfico, observando a detalle la fabricación de un ladrillo.

No hace falta dedicar muchas líneas a la crítica que hace Simondon a la utilización del modelo técnico que hace el hilemorfismo; bastará con decir que, para él, la operación técnica que le sirve de modelo (fabricar un ladrillo, esculpir una estatua, etc.) dista mucho de poder ser representada por el mero encuentro de una materia y una forma, pues forma y materia son en el esquema hilemórfico nociones —dice— demasiado abstractas. ¿Por qué? En la fabricación de un

300 *Ibid.*, pág. 39.

ladrillo, por ejemplo, el ladrillo concreto no resulta del solo encuentro de la arcilla con el molde, sino que son necesarias dos cadenas de *operaciones* previas: la preparación de la arcilla y la fabricación del propio molde. Empezando por el último, al molde no solo se lo tiene que fabricar con un material que sea apropiado a la forma que tomará; también hay que prepararlo, por ejemplo, con cierto espolvoreado seco que evitará que la arcilla se adhiera a las paredes a la hora del desmolde. "Pour donner une forme, il faut construire *tel* moule *défini*, préparé de *telle* façon, avec *telle* espèce de matière".³⁰¹ En pocas palabras, Simondon nos habla aquí de la *materialidad de la forma*, aspecto que el hilemorfismo pasa por alto y que provoca que su concepto de forma resulte ser poco más que una grosera abstracción. En cuanto a la arcilla, también está sometida a una preparación. Uno no hace ladrillos con arcilla en bruto extraída del pantano, llena de raíces, piedrecillas e impurezas. Hay que secarla, molerla, tamizarla y amasarla por largo tiempo antes de que pueda convertirse en esa masa homogénea y plástica, idónea para fabricar ladrillos. Esta cualidad resultante en la arcilla está directamente relacionada con las propiedades coloidales de los hidrosilicatos de aluminio que la constituyen a nivel molecular. Es la forma y distribución de las moléculas las que hacen que la arcilla, después de su preparación, pueda ser finalmente moldeable, por lo que en la preparación de la arcilla hablamos de una *formación de la materia*. De hecho el hilemorfismo ignora la enorme variedad de lo que Simondon llama « formas implícitas de la materia ». En efecto, antes de toda elaboración humana, en su estado natural, es preciso —dice Simondon— que la materia esté estructurada de una cierta manera, es decir, que ya posea propiedades que sean la condición de la adquisición de forma. Para elaborar una mesa de madera, no es lo mismo un tronco de pino que un tronco de abeto. Y no es lo mismo, si se quiere que la madera conserve su resistencia, aserrar respetando la continuidad de las fibras, que cortarlas perpendicularmente. Pero el hilemorfismo abstrae e ignora todavía un tercer aspecto, tal vez el más importante. Para que la arcilla llene el molde no basta con que sea plástica: hace falta que transmita la presión que le imprime el obrero. Por ello la masa formada es, cuando menos por un instante, depositaria de fuerza. Las paredes del molde, a su vez, oponen punto por punto una fuerza igual y en sentido contrario a la presión que la arcilla ejerce sobre ellas. Así pues, entre materia y forma existe operación común en un mismo nivel: el de la fuerza, que proviene de una energía momentáneamente vehiculizada por la materia, pero extraída de un estado de sistema interelemental de dimensión superior: el obrero. "C'est en tant que *forces* que *matière* et *forme* sont mises en présence",³⁰² afirma Simondon.

301 *Ibid.*, pág. 40.

302 *Ibid.*, pág. 44.

Ahora bien, utilizar la operación técnica de adquisición de forma como paradigma es algo a lo que Simondon, en principio, no se opone, siempre y cuando esta operación tome en cuenta las verdaderas relaciones que la constituyen. Tal y como ha sido finamente descrita por Simondon, esta operación se muestra, sin embargo, bastante sumaria e infiel en el esquema hilemórfico. En otras palabras, el hilemorfismo no da cuenta de las verdaderas relaciones de la operación técnica de adquisición de forma, pues su punto de vista —opina Simondon— corresponde al conocimiento de un hombre que permanece fuera del taller y que solo considera lo que allí entra y lo que de allí sale.³⁰³

Es así que el verdadero principio de individuación no puede ser buscado ni en lo que preexiste a la individuación (es decir, en la materia o en la forma), ni en el resultado luego de que la individuación se consuma (esto es, en el compuesto, τὸ σύνολον). Valga decir que la controversia que suscitaban los textos de Aristóteles y que ponía, de un lado, a la materia como principio de individuación, y, por el otro, al σύνολον ya consumado como el mismo principio, queda de esta manera suprimida. El principio de individuación no puede ser lo que está antes ni lo que queda después de la misma —*el verdadero principio es la propia génesis mientras se actualiza*. Es el proceso mismo de la individuación en marcha, su operación. "Le principe d'individuation est une opération —sostiene Simondon—, [...] le principe d'individuation est l'opération qui réalise un échange énergétique entre la matière et la forme, jusqu'à ce que l'ensemble aboutisse à un état d'équilibre".³⁰⁴ El hilemorfismo ignora todo esto.

El paradigma tecnológico podría ser salvado de sus imprecisiones si atendiera a la condición de ser fiel a las relaciones reales de la operación, y si los conceptos de ellas derivados pasaran enteros al esquema abstracto. Sin embargo, para Simondon aún esto no sería suficiente pues el paradigma tecnológico seguiría encontrando problemas para extenderse de manera analógica a la génesis de otros seres. La principal razón de esta impotencia analógica es que la operación técnica se completa en un tiempo limitado: al salir del horno, el ladrillo ha completado su individuación y permanece como un individuo más o menos estable que solo espera convertirse, al paso de tal vez cientos o miles de años, en el polvo de arcilla que lo vio nacer. En cambio, como veremos más adelante, la individuación del ser viviente no es una operación única ni produce un individuo acabado. Poseyendo parcialmente en sí mismo su propio principio de individuación, el ser viviente perpetúa su individuación en el tiempo. No se apresura a

303 *Ibid.*, pág. 46. Es en este sentido que Pascal Chabot afirma que el hilemorfismo sería, más que un esquema que nace de la experiencia directa del proceso técnico, una simple "manera de ver", una "mentalidad" (Cfr. Pascal Chabot, *The Philosophy of Simondon*, pág. 88).

304 *Ibid.*, pág. 48.

desintegrarse, sino que cada nueva individuación es el principio y asiento de una nueva individuación. "L'être vivant, après avoir été amorcé, continue à s'individualiser lui-même; il est à la fois système individualisant et résultat partiel d'individuation".³⁰⁵ El paradigma tecnológico no podría dar cuenta de este modo de la individuación, como tampoco sería útil en los órdenes psíquicos y sociales. Es por ello que Simondon recurrirá a otro esquema, esta vez extraído de las ciencias físicas, que, según él, sí puede ser utilizado como paradigma en otros dominios del ser. Este esquema es el de la cristalización, noción fecunda que tiene hoy varios seguidores y que el mismo Deleuze menciona en varias de sus obras. Expondremos, pues, en lo que sigue lo concerniente a la génesis de los cristales y reportaremos las ventajas que el modelo tiene, de modo que pueda servir de paradigma para explicar los procesos de ontogénesis en general.

2.3.2 El modelo físico de la cristalización como paradigma de la individuación

Una de las decisiones fundamentales que tomó Simondon fue, pues, la de valerse de un esquema físico para emplearlo como modelo y transponerlo luego a los órdenes biológico, psíquico y social. El esquema utilizado es, como dijimos, el de la génesis de los cristales, y el valor paradigmático que Simondon ve en él estriba en que nos permite captar a una escala macroscópica (que puede ser biológica, psíquica o social) un fenómeno que aparece en estados de sistema que pertenecen al dominio microfísico y molecular. "La cristallisation est riche en notions bien étudiées et qui peuvent être employées comme paradigmes en d'autres domaines".³⁰⁶ Las nociones que Simondon toma de los estudios físicos sobre la cristalización son numerosas (transducción, modulación, fase...), pero tal vez una de las más importantes es la de « metaestabilidad », noción directamente ligada a la de « energía potencial » del sistema.³⁰⁷

305 *Ibid.*, pág. 49.

306 Gilbert Simondon, *Op.cit.*, pág. 26.

307 Estas nociones introducidas por Simondon para desarrollar su teoría de la individuación son los componentes imprescindibles de su teoría de la ontogénesis, esto es, funcionan como un todo y se requieren mutuamente. Como señala Bardin, en la habilitación de estas nociones y esquemas consiste la principal aportación filosófica de su tesis. "Thus, the genuinely philosophical performance of Individuation lies in the attempt to enable different 'schemas' – modulation, crystallisation, phase, metastability, transduction, and many other conceptual tools – for the analysis of the different domains of being, of their structural conditions and operational status", (Andrea Bardin, *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon. Individuation, Technics, Social Systems*, pág. 16). Con relación a esto (y lo mismo tendríamos que afirmar de Deleuze), hay que decir que gran parte de la originalidad del pensamiento de Simondon se debe a su afán de permanecer siempre cerca de los últimos avances de la ciencia y de las nuevas nociones que esta ha necesitado emplear para nombrar fenómenos que antes nos eran desconocidos. Así, uno de los conceptos claves de *L'individuation* es este de 'metaestabilidad', noción

Simondon define al inicio del segundo capítulo de *L'individuation* el concepto de energía potencial: "elle est la fraction de l'énergie totale du corps qui peut donner lieu à une transformation, réversible ou non".³⁰⁸ Considérense los ejemplos de la termodinámica que ya veíamos en el apartado anterior: un cuerpo caliente posee energía potencial en la medida en que, si se lo pone en contacto con otro cuerpo más frío, la heterogeneidad de las temperaturas (intensidades) entre ambos sistemas producirá una actualización de la energía potencial como transporte de energía del primero hacia el segundo, alcanzando, luego de cierto tiempo, el equilibrio térmico. Por esta razón Simondon afirmaba —de la misma manera que, según vimos líneas atrás, lo hacía J.H. Rosny— que "[l]a capacité pour une énergie d'être potentielle est étroitement liée à la présence d'une relation d'hétérogénéité, de dyssymétrie relativement à un autre support énergétique".³⁰⁹ Aparecen aquí nuevamente, pues, las nociones de heterogeneidad, disimetría y energía, por lo que se habrá dado cuenta ya el lector de las resonancias tan cercanas que tiene el pensamiento de Simondon con lo visto hasta ahora en relación al tema de la intensidad. En fin, la génesis del cristal se muestra, en principio, como "une résolution surgissant au sein d'un système métastable riche en potentiels".³¹⁰ En primer lugar, pues, la noción de 'sistema' estará estrechamente ligada a la de 'energía potencial', pues le será necesaria en tanto que definirá la condición energética que hará posible todo cambio. En otras palabras, la energía potencial será la condición de las transformaciones posibles de un sistema definido y, por ende, este sistema será el soporte de esa energía potencial. Debido a que Simondon toma el esquema físico de la génesis de los cristales como paradigma, es conveniente que sigamos la descripción que él hace de este fenómeno y lo resumamos con el mayor detalle posible.

que no era conocida por los antiguos debido a que, por su rudimentario desarrollo técnico, no les era posible observar todavía ningún fenómeno físico que justificara su empleo. Los antiguos, pues, no conocían clara y objetivamente la metaestabilidad; solo conocían —afirma Simondon— la inestabilidad y la estabilidad, el movimiento y el reposo. Suponían implícitamente al ser en estado de equilibrio estable y de esta manera se topaban inmediatamente con el problema de la oposición entre ser y devenir. Esta antigua oposición se da porque ciertamente el equilibrio estable excluye el devenir. Como vimos en el apartado anterior, esto también lo demuestra la termodinámica desde un punto de vista energético, pues al equilibrio de un sistema le corresponde siempre el nivel más bajo posible de energía potencial. En otras palabras, el equilibrio es un estado que se alcanza en un sistema cuando todas las transformaciones posibles fueron realizadas y ya no existe ninguna fuerza disponible; es decir, cuando todos los potenciales se han actualizado y el sistema, habiendo alcanzado su nivel energético más bajo, no puede transformarse de nuevo (Gilbert Simondon, *Op.cit.*, pág. 26.). Es en este sentido que el concepto de metaestabilidad es clave para que la individuación, con su serie de transformaciones posibles, pueda ser pensada y descrita apropiadamente.

308 Gilbert Simondon, *Op.cit.*, pág. 67.

309 *Ibid.*

310 *Ibid.*, pág. 27.

2.3.3 La génesis del cristal

Una sustancia como el azufre tiene distintas formas alotrópicas cristalinas. ¿Qué significa esto? La alotropía es la "propiedad de algunos elementos químicos, debido a la cual pueden presentarse con estructuras moleculares distintas, como el oxígeno, que existe como oxígeno divalente y como ozono; o con características físicas diversas, como el carbono, que puede aparecer en forma de grafito o de diamante".³¹¹ La alotropía tiene que ver, pues, con las diferentes formas estructurales a nivel molecular que puede adoptar una misma sustancia. El azufre en estado sólido tiene varias formas alotrópicas, dos de las principales son el azufre octaédrico y el prismático. En el caso de este conocido mineral, aquello de lo que depende que en la naturaleza se den estas dos formas del mismo elemento es la temperatura: el azufre octaédrico es estable a temperatura ambiente, el prismático solo lo es a temperaturas que van de los 95.4° hasta 115°.

Cuando el azufre octaédrico es estable, el prismático se encuentra en estado metaestable, y viceversa. Por ejemplo, cuando se prepara azufre octaédrico a temperatura ambiente, el cristal queda traslúcido por tiempo indefinido, mientras que, si se prepara azufre prismático a temperatura ambiente, se puede ver cómo en pocos minutos pasa de traslúcido a opaco. La razón de este cambio es revelada por un examen microscópico de su superficie: el cristal de azufre prismático a temperatura ambiente se fragmenta pronto en un mosaico de cristales octaédricos yuxtapuestos. En pocas palabras, *su metaestabilidad se resuelve pronto en estabilidad*. Esto es lo que sucede a temperaturas inferiores a 95.4°. Cuando la temperatura está entre los 95.4° y los 115° la relación se invierte. A estas temperaturas es el azufre prismático el que permanece estable mientras que el octaédrico se vuelve metaestable.

Una característica importante del estado de metaestabilidad es que en muchas ocasiones tiene necesidad de un *germen* que funciona como detonador para operar una cristalización que resulte en un cristal (forma) estable. Esto se observa con especial claridad en el siguiente experimento: se mete azufre sobrefundido líquido (que por ello se encuentra en estado metaestable) en un tubo en forma de U. En seguida se "siembra" cada una de las ramas de la U con un pequeño cristal que funciona como germen: en un lado se coloca un germen octaédrico, en el otro, uno prismático. El azufre sobrefundido se cristaliza entonces según el sistema cristalino del germen depositado, llegando la propagación hasta la mitad de la U, en donde quedan en contacto perfecto. Entonces pueden suceder dos cosas: si la temperatura es de menos de 95.4°, el lado octaédrico permanece transparente mientras que el lado prismático se vuelve opaco. Si la

311 "Alotropía", en *Diccionario de la Real Academia Española*, <https://dle.rae.es/?w=alotrop%C3%ADa>

temperatura está entre los 95.4° y los 115°, el sentido de la transformación se invierte: el lado prismático permanece traslúcido mientras que el octaédrico se vuelve opaco. De esta manera, la metaestabilidad de un sistema puede ser rota por el aporte de un germen (al que Simondon llama, por cierto, *singularidad*), y la acción de ese germen se propaga luego en todo el sistema. En palabras de Simondon:

Tout se passe comme si l'équilibre métastable ne pouvait être rompu que par l'apport local d'une singularité contenue dans un germe cristallin et capable de rompre cet équilibre métastable ; une fois amorcée, la transformation se propage, car l'action qui s'est exercée au début entre le germe cristallin et le corps métastable s'exerce ensuite de proche en proche entre les parties déjà transformées et les parties non encore transformées.³¹²

Lo primero que los experimentos con cristales de azufre nos enseñan es que la individuación, más que estar ligada a la identidad de una materia o sustancia, tiene que ver con una *modificación de estado*: la individuación es el paso de un estado metaestable a un estado de equilibrio. También podemos ver en el ejemplo de los cristales de azufre que la energía potencial está aquí ligada al estado de disimetría del sistema completo. El azufre en estado metaestable contiene energía potencial en la medida en que no está en su estado de mayor equilibrio. Es un estado, pues, heterogéneo o no simétrico en relación a los gérmenes de cristal sembrados en él. Cuando se siembran los lados del tubo en U, cada lado adquiere más o menos estabilidad, dependiendo del tipo de germen y de la temperatura del sistema. En el caso en el que el azufre sofrefundido metaestable se convierte, por la acción del germen, en azufre prismático a temperatura ambiente, su estructura seguirá teniendo un carácter energético potencial o metaestabilidad que se modificará hasta alcanzar el estado estable, opacándose (esto es, tornándose octaédrico). El octaédrico, por su parte, ha encontrado su estabilidad y por lo tanto cesa para él la posibilidad de transformarse (a menos, claro, que subamos la temperatura más allá de los 95.4°). Así, "toute structure est liée un caractère énergétique", y como consecuencia "à toute modification des conditions énergétiques d'un système physique peut correspondre une modification du caractère structural de ce système".³¹³ En pocas palabras, estando toda estructura ligada a un carácter energético, *modificar su energía implicará modificar su estructura*. Ahora bien, el estado energético no basta para producir la estructura. Como vimos, la *activación* de la estructura es decisiva. En el caso de los cristales, los gérmenes aportados desde fuera suelen ser la regla, razón

312 *Ibid.*, pág. 78.

313 *Ibid.*, pág. 76.

por la cual existe un aspecto histórico en el advenimiento de una estructura: es necesario que un germen estructural incida y se comunique en el sistema metaestable para que la nueva estructura comience a existir.

El comienzo de la individuación estructurante es, en este sentido —dice Simondon—, un *acontecimiento* para el sistema en estado metaestable: "Le début de l'individuation structurante est un événement pour le système en état métastable".³¹⁴ Así, incluso en la individuación más simple existe una relación del cuerpo considerado con la existencia de seres exteriores a él, que intervienen como condiciones acontecimentales de su estructuración. El individuo constituido encierra en sí la síntesis entre las condiciones energéticas y materiales, y, además, una condición *informativa* (esto es, formadora de estructura), por lo general no inmanente. Si este encuentro entre las tres condiciones no ha tenido lugar, la sustancia no podrá alcanzar un estado estable, permaneciendo entonces en estado metaestable. De esta manera, de acuerdo con Simondon, una individuación es completa cuando la energía potencial del sistema ha sido totalmente empleada en el proceso de estructuración, desembocando en un estado estable. En cambio, cuando la estructuración no ha absorbido toda la energía del estado inicial, se dice que la individuación es incompleta y desemboca en un estado todavía metaestable. Con todo, hay que decir que para Simondon una individuación nunca puede ser completa de manera perenne: incluso un cristal que ha utilizado toda la energía potencial puede devenir metaestable si las condiciones cambian.

Dicho esto, hay que señalar que para que el germen pueda desencadenar una orientación activa de los elementos del estado metaestable, tiene que tener él mismo una estructura que, sin embargo, puede ser bastante pequeña. Esta estructura del germen es lo que Simondon llama también una singularidad, elemento imprescindible en muchas operaciones individuantes. El germen comunica su singularidad estructural al cuerpo amorfo metaestable, lo que implica la *amplificación* de esa información estructural en ese medio amorfo. Así pues, para que el germen pueda acarrear positivamente la cristalización del cuerpo amorfo, es necesario que este se encuentre en estado metaestable, es decir, hace falta que posea cierta energía potencial que el germen pueda someter y conducir. Si la condición de metaestabilidad está dada, el germen, desde que se hace presente, posee valor de principio: su estructura y su orientación someten la energía del estado metaestable y el cristal comienza a nacer. Ahora bien, no importa que el germen sea muy pequeño y que contenga una energía muy débil: la información contenida en él es capaz de conducir la estructuración de una masa de materia varios billones de veces superior a la suya. Esto sin duda es posible porque cada nueva capa de estructura constituida sirve de principio a la

314 *Ibid.*, pág. 79.

constitución de las regiones siguientes. Con todo, el inicio histórico del cristal queda siempre a cuenta del germen primero. Es, pues, en este sentido que un cristal está provisto de un poder de crecimiento indefinido. Puede sin duda haber *detenido* su crecimiento por no haber más materia amorfa metaestable que pueda estructurar, pero jamás puede *acabar* su crecimiento.

En síntesis, es el encuentro entre un estado energético metaestable y una condición o principio estructurante (germen) aquello que hace surgir toda individuación: "L'individuation d'un système résulte bien de la rencontre d'une condition principalement structurale et d'une condition principalement énergétique".³¹⁵ Pero este encuentro puede todavía no ser fecundo, pues hace falta aún que la energía del estado amorfo pueda ser actualizada por la estructura. En otras palabras, *no todo germen es viable para iniciar una estructuración nueva en un estado metaestable*. Para que el encuentro sea fecundo debe haber cierta compatibilidad entre el sistema cristalino del germen y el sistema de la sustancia metaestable que será su medio. Es evidente que cuando el germen y la sustancia metaestable son de la misma naturaleza química (como en el caso del azufre), esta condición se cumple necesariamente. Pero Simondon afirma que esto no es condición necesaria. Ambos pueden tener naturalezas químicas distintas y, sin embargo, la cristalización ser fecunda. La posibilidad no depende, pues, ni de la condición estructural sola, ni de la condición energética sola, sino de cierta relación de compatibilidad entre ambas que Simondon llama 'analógica' o, más adelante, simplemente 'información'. Esto quiere decir que el germen solo contiene información (estructural) en el momento en que se vuelve principio efectivo en su medio, nunca antes. La información es, pues, un concepto estrictamente relacional.

Como se verá en lo que sigue, toda la intención del trabajo de Simondon se encamina a estudiar las formas, modos y grados de la individuación según los tres niveles físico, biológico y psicosocial. Correspondiente al nivel físico, la cristalización, con todas las nociones que su estudio requirió, servirá a Simondon como paradigma para el estudio de los otros dos niveles. Era sin embargo necesario detenerse puntualmente en el esquema de la cristalización para hacernos de tierra firme en lo que resta de este estudio.

2.3.4 Las fases del Ser: la individuación en lo vital, lo psíquico y lo colectivo

Dado que el principio de individuación en el sustancialismo y el hilemorfismo surge en cierta

315 *Ibid.*, pág. 87.

medida de una « génesis a contrapelo », para Simondon es necesario operar una inversión en la búsqueda del principio de individuación. En líneas generales su propuesta será, como decíamos, la de intentar conocer al individuo a través de la individuación antes que conocer la individuación a partir del individuo. Lo primordial, la realidad interesante a observar, ya no será el individuo constituido, sino la operación de individuación a partir de la cual el individuo llega a existir. Y tal vez la razón principal por la que esta inversión es obligada es que —según Simondon— en los caracteres del individuo ya constituido se seguirán reflejando el desarrollo, el régimen y las modalidades de la operación de individuación que le dio origen.

Veámos previamente que lo que a Simondon interesaba es el sistema de realidad en el cual se produce la individuación, esto es, el estado del ser en el cual el individuo se *engendra*, estado necesariamente *pre-individual*. Pues bien, esta realidad preindividual se caracterizaría por contener la energía potencial necesaria para la individuación, por lo que, si el individuo ya constituido sigue reflejando de cierta forma en sus caracteres la operación de individuación que le dio origen, esto significará que la individuación no consume de golpe los potenciales de la realidad preindividual. Es por ello que después de operada la individuación, esta no hace aparecer solamente al individuo, sino que el resultado completo será la pareja individuo-medio.

Tenemos, pues, hasta ahora dos estados del ser, uno preindividual, sistema tenso y colmado de potenciales; y otro específicamente individual, estado del ser que de ninguna manera queda solo después de la operación de individuación, sino que conserva, como adherido a él, el régimen preindividual que le dio origen y que será la fuente de futuras transformaciones en el individuo (esto es, de futuras individuaciones). Habrá que decir, pues, que lo preindividual es una suerte de punto cero o ser-sin-fase (« l'être préindividuel est l'être en lequel il n'existe pas de phase »),³¹⁶ siendo la ontogénesis el paso de este ser-sin-fase, hacia el individuo, primera fase del ser. En suma, el concepto de ontogénesis no tendrá para Simondon únicamente el sentido de « génesis del individuo », sino que designará precisamente el carácter de devenir del ser. A diferencia de las doctrinas que suponen que el modelo del ser es la sustancia, doctrinas en las que ser y devenir están siempre en oposición, Simondon sostiene que "[...] le devenir est une dimension de l'être, correspond à une capacité que l'être a de se déphaser par rapport à lui-même, de se résoudre en se déphasant".³¹⁷ El devenir es entonces una individuación desarrollándose y consumándose en el ser sin fases, esto es, en el ser preindividual, siendo la individuación una resolución de una incompatibilidad inicial rica en potenciales. En palabras de Simondon:

316 *Ibid.*, pág. 25.

317 *Ibid.*

*L'individuation correspond à l'apparition de phases dans l'être qui sont les phases de l'être; elle n'est pas une conséquence déposée au bord du devenir et isolée, mais cette opération même en train de s'accomplir; on ne peut la comprendre qu'à partir de cette sursaturation initiale de l'être sans devenir et homogène qui ensuite se structure et devient, faisant apparaître individu et milieu, selon le devenir qui est une résolution des tensions premières et une conservation de ces tensions sous forme de structure; on pourrait dire en un certain sens que le seul principe sur lequel on puisse se guider est celui de la conservation d'être à travers le devenir; cette conservation existe à travers des échanges entre structure et opération, procédant par sauts quantiques à travers des équilibres successifs.*³¹⁸

Las fases que aparecen enseguida del ser preindividual serán, como el lector lo puede imaginar, los diferentes dominios en los que existen seres individuales. Y nunca se podrá insistir demasiado en la importancia que tiene para la correcta comprensión del pensamiento de Deleuze el hecho de que este sigue los pasos de Simondon en una cuestión que es fundamental: las tesis sobre la individuación abarcan todos los dominios de la existencia. En pocas palabras, el modelo de la cristalización y las nociones que de él se desprenden le servirá a Simondon como paradigma para pensar otros dominios ónticos más allá del meramente físico. "La cristallisation —citábamos líneas arriba— est riche en notions bien étudiées et qui *peuvent être employées comme paradigmes en d'autres domaines*".³¹⁹ Así, la misma noción de metaestabilidad es utilizable —argumenta Simondon— para caracterizar la individuación también en el dominio de lo viviente. Habrá, por supuesto, algunas diferencias entre las individuaciones de ambos dominios. En el ámbito de lo físico la individuación suele producirse de una forma instantánea, brusca y definitiva, dejando tras de sí una dualidad entre el medio y el individuo en tanto que resultado acabado. La razón de esto estriba en que la aparición de un individuo físico hace desaparecer, por lo menos temporalmente, su estado metaestable, disminuyendo las tensiones del sistema en el cual aparece. Pero en lo viviente se puede decir que existe una *individuación perpetuada*, pues aquí el individuo no destruye el potencial de metaestabilidad del sistema de modo que "*le vivant conserve en lui une activité d'individuation permanente*".³²⁰ Habría, pues, en lo viviente una *individuación a través del individuo* que se traduce en una serie de estructuraciones sucesivas nuevas, y ya no solamente un individuo resultante de una individuación consumada. Aquí nos volvemos a encontrar con la noción de problema tan cara a Deleuze, pues para Simondon —quien

318 *Ibid.*

319 *Ibid.*, pág. 26 (las cursivas son mías).

320 *Ibid.*, pág. 27.

aquí por cierto se acerca mucho a Bergson— el individuo vivo continúa *individuándose* en la medida en que no solo se adapta al medio, modificándolo, sino que también se modifica constantemente a sí mismo para resolver las problemáticas que la vida le va planteando.

Il y a dans le vivant *une individuation par l'individu* et non pas seulement un fonctionnement résultant d'une individuation une fois accomplie, comparable à une fabrication; le vivant résout des problèmes, non pas seulement en s'adaptant, c'est-à-dire en modifiant sa relation au milieu [...], mais en se modifiant lui-même, en inventant des structures internes nouvelles, en s'introduisant lui-même complètement dans l'axiomatique des problèmes vitaux.³²¹

Y es en este mismo sentido que el psiquismo es otra individuación más que llega luego de la individuación vital y que responde a la misma necesidad de resolver los problemas vitales que se le van planteando al individuo vivo. Se trata aquí, propiamente hablando, de la individuación del *sujeto* en tanto que agente que establece una relación pendular entre él y su medio. De ahí la importancia que Simondon le otorga al aprendizaje, función vital que responde a la exigencia de operar constantemente estructuraciones internas en el individuo para adaptarse al medio. (Como veremos en el siguiente capítulo, el aprendizaje será también para Deleuze un concepto principal que estará en estrecha relación con los procesos de individuación en el pensamiento y, por ende, con la creación de conceptos en él).

Ahora bien, el psiquismo al nivel del individuo no puede resolverse solo, sino que participa de una individuación más vasta: la de lo colectivo. En otras palabras, la individuación psíquica no puede pensarse sin la individuación colectiva, y la reciprocidad entre las individuaciones psíquica y colectiva le obliga a Simondon postular la categoría de *transdividual*, de manera que lo colectivo interviene como la base de realidad preindividual que le permite al individuo resolver sus problemáticas propias.

2.3.5 La influencia de Simondon en Deleuze

Deleuze escribe una reseña del texto de Simondon en 1966, un periodo en el que precisamente se encontraba realizando la investigación para su tesis principal de doctorado que acabaría publicándose en 1968 bajo el título de *Différence et répétition*. Podemos suponer, por lo que hasta

321 *Ibid.*, pág. 28.

aquí hemos visto, el tipo de lectura que privilegiará y las nociones que le interesará subrayar. Menciona, en primer lugar, la crítica simondiana a lo que tradicionalmente se entendía por « principio de individuación » —principio que, como vimos, remite a un individuo ya constituido—, y la propuesta de Simondon de considerar al individuo como contemporáneo de su individuación, de manera que el principio sea auténticamente genético y no un mero principio de reflexión. Repare aquí el lector en que la crítica de Simondon al principio de individuación refuerza y completa la crítica que hace Deleuze a Kant en el sentido de no haber atendido al momento de la génesis de sus conceptos y categorías. Como ya vimos líneas arriba, en la *Crítica de la razón pura* el principio de individuación es referido en última instancia a la unidad sintética de la apercepción, esto es, al « Yo pienso » que acompaña y reúne todas mis representaciones en el concepto de un objeto. Es, pues, un principio de reflexión (regla) para toda experiencia *possible*, pero no un principio genético —como el que postula Simondon— en tanto que condición de *realización* del objeto o individuo en cuestión. En segundo lugar, Deleuze recoge lo relativo a lo pre-individual y la metaestabilidad en tanto que condición previa de y aquello desde donde se transita hacia la individuación. Y, por supuesto, subraya la noción de « disparidad », esto es, de una « *différence fondamentale* » que se da en el sistema como *energía potencial*, concepción que Deleuze considera próxima a la teoría de las cantidades intensivas: "La conception de Simondon, nous semble ici pouvoir être rapprochée d'une théorie des quantités intensives; car c'est en elle-même que chaque quantité intensive est différence".³²² Insiste además en la importancia de la distinción que hace Simondon entre singularidad e individualidad, siendo la primera condición de la segunda: "Car le métastable, défini comme être pré-individuel, est parfaitement pourvu de singularités qui correspondent à l'existence et à la répartition des potentiels".³²³ La metaestabilidad y las singularidades de las que está poblada son, pues, el primer momento del ser. En seguida Deleuze relaciona el proceso mismo de la individuación con las nociones de « problema/solución » —que vimos en relación a las tesis de Lautman— y las de « virtual/actual » —que toma de Bergson—, de manera que de la individuación se dirá que es, en esencia,

[...] une communication interactive entre les ordres de grandeur ou de réalité disparates; qu'elle actualise l'énergie potentielle ou intègre les singularités; qu'elle *résout le problème* posé par les disparates, en organisant une dimension nouvelle dans laquelle ils forment un enemble unique de degré supérieur [...]

322 Gilles Deleuze, "Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique", en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, pág. 121. Aquí Deleuze inserta el tema de la cantidad intensiva en tanto que diferencia que contiene factores del tipo E-E' al infinito, algo que no se encuentra en el texto de Simondon.

323 *Ibid.*

L'individuation est donc l'organisation d'une solution, d'une « résolution » pour un système objectivement problématique.³²⁴

Esto es, pues, lo que la lectura de Deleuze privilegia en la reseña que escribe del libro de Simondon: la individuación es la organización de una solución producida por la actualización de una energía potencial que integra singularidades en respuesta a un sistema metaestable objetivamente problemático. Y esto que escribe Deleuze en la reseña de 1966 pasará casi tal cual a DR. Aquí nuestro filósofo reconoce deberle a Simondon prácticamente todo lo referente a la individuación en tanto que proceso esencial de las cantidades intensivas: la postulación de un estado metaestable pre-individual en tanto que disparidad potencial fundamental; la existencia de singularidades en donde se reparten los potenciales; la determinación de un campo « problemático » objetivo; y, finalmente, la individuación que surge como el acto de solución a un problema semejante mediante la actualización de ese potencial, integrando, así, los elementos de la disparidad. Siempre dejando en claro, por supuesto, que al individuo así constituido le queda como adherida una mitad preindividual en tanto que reservorio de sus singularidades, algo que hace eco de aquella mitad virtual que pertenece a todo objeto actual, según veíamos con Bergson. Escuchemos a Deleuze:

L'acte d'individuation consiste, non pas à supprimer le problème, mais à intégrer les éléments de la disparation dans un état de couplage qui en assure la résonance interne. L'individu se trouve donc accolé à une moitié pré-individuelle, qui n'est pas l'impersonnel en lui, mais plutôt le réservoir de ses singularités. Sous tous ces aspects, nous croyons que l'individuation est essentiellement intensive, et le champ pré-individuel, idéal-virtuel, ou fait de rapports différentiels [...] L'individuation, c'est l'acte de l'intensité qui détermine les rapports différentiels à s'actualiser, d'après des lignes de différenciation, dans les qualités et les étendues qu'elle crée.³²⁵

Podemos ver, pues, que muchas de las nociones vistas en el capítulo anterior parecen desembocar naturalmente en las tesis de Simondon, y de ahí la importancia del tema de la individuación para el desarrollo de la filosofía de la diferencia. Igualmente importante es la recuperación por parte de Deleuze de la teoría simondiana de un *ser fásico*, así como su insistencia en que Simondon no quiere atenerse a una determinación física de la individuación (como la del cristal), sino que precisará sus « niveles de complejidad creciente ». Y es que, como vimos (y Deleuze lo resume

324 *Ibid.*, pág. 122.

325 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 317.

en unas pocas líneas), para Simondon habría también una individuación biológica o vital, una propiamente psíquica, y esta se abriría a su vez a un « colectivo transindividual».³²⁶ En otras palabras, los procesos de individuación ocurrirían a varios niveles y en dominios distintos, empalmándose unos con otros para formar las estructuras complejas que nosotros vemos en la naturaleza o en la sociedad. Esto, por supuesto, le hace eco a la dialéctica de la Idea en la medida en que, como el lector recordará, las Ideas también rigen en toda suerte de dominios: "Il y a des Idées —decía Deleuze— qui correspondent aux réalités et relations mathématiques, d'autres, aux faits et lois physiques. Il y en a d'autres, d'après leur ordre, qui correspondent aux organismes, aux psychismes, aux langages, aux sociétés...".³²⁷ De esta manera, la determinación de la Idea problemática virtual se prolonga en la actualización de soluciones que pasan por un proceso de individuación intensiva. Se podrá decir entonces que cada ente individuado (e incluso cada parte de ese ente) es una solución a un problema planteado por su Idea. Por ello —dice Deleuze— la « noción total » que requiere la filosofía de la diferencia para sintetizar los procesos genéticos del Ser será la de *indi-diferent/ciación*, noción que reúne un proceso que va desde la multiplicidad virtual en la Idea, hasta la producción (o actualización) material-intensiva de un individuo concreto. Esto, repetimos, funciona a todos los niveles, desde las capas sedimentarias de la Tierra hasta los psiquismos, los lenguajes y las instituciones humanas.³²⁸ Se trata, pues, de un esquema fásico y ascendente como el que encontramos en el texto de Simondon. En efecto, como ya adelantábamos líneas atrás, *L'individuation* se divide en dos partes principales: I) la individuación física y II) La individuación de los seres vivos, teniendo esta última tres capítulos: 1) la individuación vital, 2) la individuación psíquica, y 3) la individuación colectiva o social. El capítulo V de *Différence et répétition* que estamos analizando utiliza el mismo esquema ascendente, empezando por explicar la intensidad en su relación con la cualidad y la extensión (individuación física), siguiendo luego con los ejemplos biológicos y finalizando con la individuación del Yo y su relación con el Otro. Deleuze utilizará las tesis sobre la individuación en la mayoría de sus obras, siendo la teoría de estratos que encontramos en *Mille plateaux* uno de los homenajes más elaborados, bellos y complejos que nuestro filósofo rendirá (junto a Guattari)

326 Gilles Deleuze, "Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique", en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, pág. 124.

327 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 238.

328 Como comenta Lapoujade acertadamente: "este proceso vale para los minerales tanto como para los vegetales, para los animales como para los psiquismos, para todos los cuerpos que pueblan la Tierra. En todas partes Ideas como otros tantos campos preindividuales problemáticos, en todas partes cuerpos que intentan resolver esos problemas en función de la distribución de sus potenciales y de las singularidades que los afectan, encuentros que redistribuyen esas potencias, según espacios-tiempos variados" (Cfr. David Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, pág. 119).

a la figura de Gilbert Simondon.

Hay que decir que, con todo, el modelo físico de la cristalización utilizado por Simondon será en la filosofía de Deleuze únicamente (por decirlo así) el esqueleto teórico más general de la individuación, mismo que estará todavía aderezado con otro modelo que fungirá de suplemento y remate a la teoría de la individuación en DR: el modelo biológico de la embriología.

2.4 El modelo biológico de Raymond Ruyer: « El mundo es un huevo »

Casi al final de la reseña a *L'individuation* que Deleuze escribe en 1966, este hace la observación de que es extraño que Simondon no hubiese utilizado, en el dominio de la biología, los trabajos de la escuela de Child sobre los sistemas de resolución en el desarrollo del huevo, pues — sostiene— son trabajos que sugieren la idea de una individuación por intensidad, esto es, mediante un campo intensivo de individuación; algo, pues, que confirma en muchos puntos las tesis de Simondon. Nuestro filósofo supone que ello se debió a que Simondon no quiso atenerse a una determinación biológica de la individuación, sino que la extendió a los niveles psíquico y social.³²⁹ Estamos en condiciones de darle mayor precisión a esta afirmación. Como vimos líneas arriba, el requisito que Simondon establece para utilizar un modelo como paradigma para otros dominios consiste en que tiene que ser fiel a las relaciones reales de la operación, de modo que los conceptos de ella derivados pasen enteros al esquema abstracto. En el caso del modelo técnico que sirvió de origen al hilemorfismo, vimos que esto no ocurría. Olvidando aspectos clave de la operación tales como la *formación de la materia* (características de la arcilla) y la *materialidad de la forma* (características del molde), la descripción de la operación en el hilemorfismo se mostraba bastante sumaria e infiel. En suma, el hilemorfismo no daba cuenta de las verdaderas relaciones de la operación técnica de adquisición de forma, pues su punto de vista —opinaba Simondon— correspondía básicamente al conocimiento de un hombre que permanece fuera del taller y que solo considera lo que allí entra y lo que de allí sale. En este sentido, Simondon juzgó que el modelo de la cristalización era un modelo lo suficientemente fiel a las relaciones reales de la operación como para usar su esquema de manera analógica a la génesis de otros seres. No sabemos si hubiera pensado lo mismo del modelo embriológico al que se refiere Deleuze, pero

329 Gilles Deleuze, "Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique", en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, pág. 123.

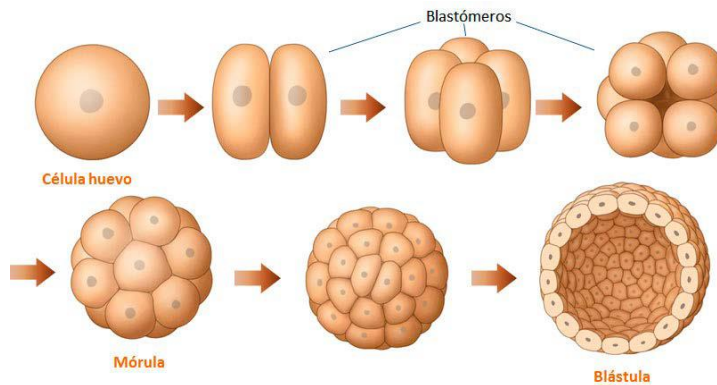
suponemos que lo hubiera juzgado inapropiado para dar cuenta, por ejemplo, de las individuaciones físicas, tal vez por considerarlo demasiado complejo como para utilizarlo en este dominio en donde el nivel de complejidad no es todavía tan elevado. O tal vez lo juzgó inapropiado para usarlo como paradigma de las individuaciones psíquicas y sociales. Deleuze, como veremos enseguida, no tuvo ningún reparo en trasladar las nociones de la embriología a estos dominios.

En efecto, Deleuze echará mano de la biología en tanto que « modelo técnico », pues — dice— permite explorar la mitad actual o estética de la diferencia. Podríamos decir que con el modelo embriológico Deleuze afina el modelo de Simondon para contestar a la pregunta de cómo se produce la actualización *en las cosas mismas* (« Comment se fait l'actualisation dans les choses mêmes? »; retomaremos la importancia de la expresión « en las cosas mismas » más adelante). Según Deleuze —y siempre en consonancia con el tema de la intensidad—, existe una instancia más profunda que las cualidades y las extensiones, que las especies y las partes, y esta instancia es la de los dinamismos espacio-temporales que ya veíamos en sus líneas generales líneas atrás. Pues bien, estos dinamismos los toma Deleuze de la embriología, pues es esta disciplina la que mostraría que la división de un huevo depende de dinamismos morfogénicos (como el estiramiento de capas celulares, las invaginaciones, los desplazamientos regionales, etc.) que poseen una significación muy particular, pues sus determinaciones son distintas de y preceden a las extensiones y las cualidades que vienen a formar. Deleuze tiene en mente la obra del embriólogo Albert Dalcq, *L'oeuf et son dynamisme organisateur*.³³⁰ En este texto de 1941, Dalcq se opone a la posición, muy extendida en su momento, que afirmaba que cada órgano se iría formando por la progresiva asimilación de células a su estructura (como si se tratara, por ejemplo, de un hígado en miniatura que poco a poco va creciendo). Si bien este tipo de crecimiento extensivo por asimilación de células es propio de las fases terminales del desarrollo del embrión, dista mucho de dar cuenta de lo que para Dalcq es lo verdaderamente importante: la *génesis* de las partes del embrión. Lo que Dalcq nos demuestra en su libro —y hoy todo embriólogo coincide con él— es que en el desarrollo del embrión se distinguen tres fases: la segmentación, la gastrulación y la organogénesis. La primera es la fase en la que la célula primigenia, producto de la unión entre los gametos masculino y femenino, se divide y multiplica a sí misma por un proceso conocido como mitosis. Las células obtenidas por mitosis se conocen

330 A falta del texto original, para la siguiente explicación sigo de cerca el texto de María de los Ángeles Ruiz y Sebastián Amarilla, "Resonancias de diferenciación a partir de las profundidades intensivas individuantes del huevo", en Rafael Mc Namara y Gonzalo Santaya (Eds), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, págs. 129-139.

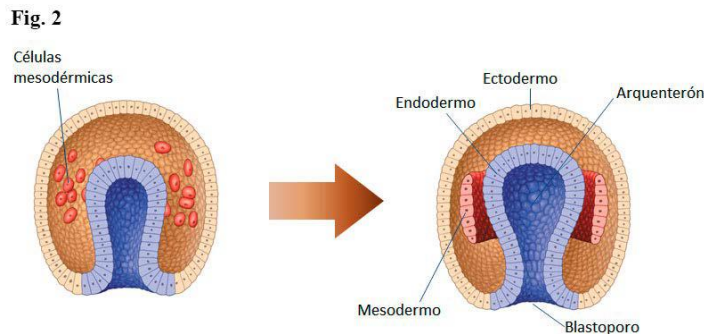
como blastómeros, mismos que comienzan a formar una bola conocida como mórula que pronto comienza a formar una cavidad en el interior, formando la blástula.

Fig. 1



En la segunda fase, la de la gastrulación, una parte de los blastómeros se invagina, produciendo así una reorganización de las células de la blástula que Dalcq llama 'segregación', un proceso definido por la aparición de tres capas diferenciadas de células —la capa externa o ectodermo, la media o mesodermo, y la interna o endodermo— y la nueva cavidad producida por la invaginación llamada arquenterón.

Fig. 2



Es en la tercera fase de la organogénesis en donde las células, aún indiferenciadas, se transforman *diferenciándose*, adquiriendo para ello nuevas estructuras que les permitirán realizar una función específica en el organismo. La concepción ontogenética que postula Dalcq depende sobre todo de este momento, y su importancia radica en que la trama celular que se observa en la blástula es completamente homogénea, y sin embargo se demarcan en él *territorios* diferenciados portadores de un potencial morfogenético que conformarán los bocetos más primigenios de los futuros

órganos. A esta demarcación de territorios en la segregación, los embriólogos le dan el nombre de *diferenciación*, aunque Dalcq se apresura a aclarar que no se trata aquí de la diferenciación de estructuras celulares que ya den cuenta de una función específica, sino de una mera demarcación territorial de grupos celulares primigenios. Es en este sentido que la segregación es el lugar de un *dinamismo* (podríamos agregar aquí, 'espacio-temporal') que rompe con la continuidad homogénea del huevo y que será el asiento de la *individuación*, un "neologismo —dice Dalcq— [que] designará la adquisición, de parte de los órganos, de su individualidad [y que] englobará todo lo que confirma esa individualidad: la complicación de la médula y, sobre todo, del cerebro, la aparición de los órganos sensoriales, del corazón y los vasos sanguíneos, los órganos excretorios, la diversificación gradual del tracto entérico, etc".³³¹ De esta manera, el huevo en sus fases precoces es un « campo de individuación » en el que acontecen dinamismos espaciales a ritmos distintos, dinamismos que derivan en la demarcación de territorios que se influyen y se determinan recíprocamente para generar las partes del organismo.

Lo que es importante subrayar aquí es que las intensidades que operan en el huevo no guardan relación de semejanza con la especie y las partes del organismo ya formado, por lo que el huevo destruye el modelo de la similitud. Y es que, según los embriólogos, los tipos de huevos se distinguen por orientaciones, ejes de desarrollo, velocidades y ritmos diferenciales, determinaciones que solo pueden ser vividas y soportadas por el individuo-embrión en su campo de individuación. Así —sostiene Deleuze—, "avant l'embryon comme support général de qualités et de parties, il y a l'embryon comme sujet individuel et patient de dynamismes spatio-temporels, le sujet larvaire".³³² Lo que los embriólogos nos quieren decir es que la diferenciación en especies y en las partes corporales que corresponden a cada especie, suponen o dependen de estos dinamismos espacio-temporales que ocurren en el desarrollo del huevo y que el embrión o sujeto larvario soporta. Deleuze recurre aquí, para explicar su punto, a varias personalidades del mundo de la biología: Louis Vialleton, Edmond Perrier, el ya mencionado Albert Dalcq, pero es del filósofo de la biología Raymond Ruyer de quien Deleuze tomará algunas de las tesis más importantes con relación al tema de la individuación en DR.

Raymond Ruyer (1902 - 1987) fue un filósofo francés cuyo pensamiento era, a grandes rasgos, una rara síntesis de pansiquismo, panteísmo, vitalismo e inmanentismo. En la obra que cita Deleuze en DR, *La gènesis des formes vivantes*, el propósito principal de Ruyer es vindicar teóricamente un tipo de causalidad distinta de la mecánica. Así, Ruyer nos habla de la diferencia

331 Albert Dalcq, *L'oeuf et son dynamisme organisateur*, pág. 208 (citado por Ángeles Ruiz y Sebastián Amarilla, *Op.cit.*, pág. 135).

332 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 278.

entre esquemas de causalidad horizontales y esquema de causalidad verticales. Los primeros son aplicables a los comportamientos de formas ya hechas y que corresponden a una causalidad de tipo eficiente o mecánica que es posible predecir. Los segundos, en cambio, dirigen su atención a los procesos de *formación*, y se caracterizarían por una « ontología eventual » en donde no siempre es permisible adivinar el devenir futuro del sistema. Si los primeros son los que corresponderían a las máquinas en funcionamiento, los últimos son propios de los organismos biológicos, mismos que podrían pensarse como fábricas de máquinas, esto es, como fábricas autosuficientes, autónomas y autodeterminantes, capaces de regular su propio funcionamiento y de trastocar su producción mediante una causalidad intrínseca que es irreductible a las interacciones mecánicas con el entorno.³³³ Si la morfología puede contentarse con la causalidad horizontal, la *morfogénesis*, en cambio, no puede evitar considerar la causalidad vertical.

Veamos más de cerca cómo funciona esta dentro del campo de la embriología experimental. Existen algunas técnicas bastante intrépidas —dice Ruyer— en donde, por ejemplo, en las fases precoces de una diferenciación se pueden hacer injertos en los que éstos prevalecen sobre alguna otra parte del organismo en desarrollo, o sobre otro organismo de la misma especie, o sobre un organismo de una especie vecina. Así también, el organismo que porta el injerto (portainjerto) puede imponer al injerto su propia forma de diferenciación, o puede ser el caso que el injerto no obedezca por completo las inducciones del portainjerto y se desarrolle como si se hubiese desarrollado en su lugar original.³³⁴ Para poner un ejemplo, en el embrión de los anfibios existe un umbral en su desarrollo antes del cual, si un pedazo de tejido que normalmente se desarrollaría en un tubo neural se injerta en la región donde se crearán las branquias, el resultado serán branquias. Pero si el procedimiento se hace un poco más tarde, pasando ese umbral, esa plasticidad aparentemente milagrosa se habrá perdido y los injertos se desarrollarán como lo hubieran hecho en su lugar de origen. "Mais un peu plus tard —dice Ruyer—, après ce « quelque chose » que l'on appelle détermination, cette plasticité d'apparence miraculeuse est perdu".³³⁵ De esta manera, existen en el embrión *etapas de la determinación*, una sucesión de umbrales en la que, por ejemplo, la determinación de las células epidérmicas conduce a distintos tipos de piel, que después conducen a la formación de orejas, labios, etc., según sea el caso. Ahora bien, esta sucesión de determinaciones es —dice Ruyer— "comme un série de

333 Cfr. Pablo Pachilla, "El mundo entero es un huevo. Ruyer, Deleuze y la génesis ideal como embriología", en Verónica Kretschel y Andrés Osswald (Eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, pág. 46.

334 Raymond Ruyer, *La gènesis des formes vivantes*, pág. 16.

335 *Ibid.*, pág. 24.

passages à des états d'équilibre de moins en moins instable",³³⁶ lo que nos remite a Simondon y su idea de la individuación como un paso de un estado metaestable a uno más estable. En ese sentido, si leemos a Ruyer a través de Simondon, diríamos que la individuación de un ser biológico no sería otra cosa que la transición de un estado intenso metaestable y preindividual, mediante una sucesión de etapas o umbrales de determinación, hacia un estado de equilibrio cada vez más estable e individuado.

Ruyer afirma que el órgano no tiene que estar completamente formado para poder funcionar. En la morfogénesis, función y formación van casi siempre mezcladas. "Le schema du verticalisme ne doit pas faire croire que la constitution de l'organe, puis que le fonctionnement de l'organe, soient toujours deux phases nettement successives et distinctes".³³⁷ En ocasiones la constitución sí que precede al funcionamiento: en el embrión —acepta Ruyer—, la arteria pulmonar, así como el pulmón y otros órganos, se tienen que formar antes de que puedan empezar a funcionar. Pero mucho más a menudo el funcionamiento está estrechamente mezclado con la formación: la arteria umbilical o el corazón comienzan a funcionar ya desde sus primeras etapas de formación. De hecho la mayor parte de los órganos que comienzan a funcionar tras las primeras fases de su formación, continúan desarrollándose al tiempo que se forman. Es bien sabido, por ejemplo, que el cerebro humano no deja de desarrollarse hasta bien entrada la adolescencia. Así, en el ejemplo que pone Ruyer, las manos adultas funcionan sin formarse; las manos de un embrión se forman sin funcionar; pero las manos de un recién nacido (así como sus ojos o su sistema nervioso) se desarrollan al tiempo que empiezan a servir. Esto incluso *debe* ser así, pues es bien conocido el desastroso efecto que produce en el órgano en desarrollo la privación temprana de su funcionamiento (por ejemplo, cubrirle los ojos a un animal joven provocará daños irreversibles en su visión en la edad adulta).

Existiría, pues, en los seres vivos una síntesis de formación y funcionamiento, síntesis a la que Ruyer llama « comportamiento »: "Le comportement peut être considéré comme un synthèse de fonctionnement et de formation".³³⁸ Como se puede ver en el ejemplo del cerebro joven en desarrollo, el comportamiento no depende exclusivamente de la estructura del cerebro ya formado, sino que es también improvisación de estructura. El comportamiento es, en este sentido, principio de formación. Así, en los animales superiores el comportamiento está claramente ligado a su sistema nervioso en tanto que órgano especializado de auto-conducción —dice Ruyer—, de manera que el resto del cuerpo se mueve según la guía de aquél. "Quand un animal supérieur se

336 *Ibid.* pág. 25.

337 *Ibid.*, pág. 23.

338 *Ibid.*, pág. 17.

comporte, son système nerveux seul manifeste la composante d'improvisation formative qu'il y a dans tout comportement".³³⁹ Pero también un protozario se comporta, y, cuando lo hace, es su organismo entero el que a la vez funciona e improvisa. Así —explica Ruyer—, en caso de necesidad, lo unicelular improvisa pseudópodos³⁴⁰ para avanzar, o una boca y un tubo digestivo para deglutir, de modo que el desarrollo y la improvisación de estructura se vuelven indiscernibles del comportamiento del ser vivo en cuestión. Ahora bien, esto no significa que el organismo sea omnipotente: un organismo unicelular no puede desarrollar alas y salir volando. Pero sí que tiene una potencia en un sentido radicalmente *no* aristotélico pues, lejos de tener un *τέλος* fijo, se modifica a sí mismo y trastoca sus propias metas; se encuentra con problemas e improvisa soluciones con los elementos a su disposición. Como comenta Pablo Pachilla, el ser vivo es

como un dios autocreador, padre e hijo de sí. "Je ne crois à ni père / ni mère / Ja na pas / à papa-mama", decía Artaud. "Yo, Antonin Artaud, soy mi hijo, mi padre, mi madre y yo". Vale la pena insistir sobre esto una vez más: no se trata de Dios El Todopoderoso que ejerce su dominio sobre un mundo al que trasciende, sino de dioscecitos inmanentes [...] sin ningún apego por la identidad, dispuestos a comprometer su cuerpo entero y convertirse en un intestino si es lo que mejor se les ocurre —devenir-culo en la gastrulación.³⁴¹

Para Deleuze la realidad entera, vista a partir de los principios de individuación, pueden ser vista precisamente como eso: una infinidad de dioscecitos inmanentes sin ningún apego por la identidad y sin ningún interés en asemejarse a supuestos modelos trascendentes. Ahora bien, aunque no caben aquí las Ideas o Formas en un sentido platónico, sí que existen ciertas estructuras a partir de las cuales el organismo se gesta y desarrolla. En este sentido, un señalamiento importante por parte de Ruyer —y que Deleuze incorpora a su ontología— es que las etapas de determinación del embrión sugieren la existencia de cierto « tematismo » en el proceso de su desarrollo. En el huevo del erizo de mar, por ejemplo, si separamos y aislamos una de sus mitades antes de cierto umbral, cada una de las mitades se desarrollará como un erizo completo. Así también, si unimos artificialmente dos embriones de erizo antes del mismo umbral, el resultado no serán dos erizos, sino uno solo.³⁴² El desarrollo parece, pues, seguir « regulaciones temáticas » que impiden

339 *Ibid.*

340 Un pseudópodo o pseudópodo (del griego ψευδός, *pseudós*, «falso» y ποῦς, *poús*, «pie») es una prolongación del citoplasma de algunos organismos unicelulares tales como las amebas, que los utilizan para alimentarse o desplazarse.

341 Pablo Pachilla, *Op.cit.*, pág. 48.

342 Raymond Ruyer, *Op.cit.*, pág. 30.

aberraciones y malformaciones (como tener, al término del desarrollo, una sola mitad de erizo, o tener dos erizos pegados), mismas que sin embargo ocurren cuando el accidente acontece después de ciertos umbrales, pues entonces será ya demasiado tarde para que se opere la « corrección temática ». Cabe decir que esto no solo sucede con ejemplos extraídos de la biología, sino que los cristales naturales (como los que estudiaba Simondon) se comportan de forma similar. Un cristal que se quiebra, se puede regenerar —siempre que exista, claro, cierto potencial morfogenético disponible (aguamadre)—, o se pueden fusionar si se los acopla, pero siempre respetando el « tema » al que, en este caso, la orientación de sus moléculas obligan a seguir.

Así pues, sean ejemplos físicos o biológicos, se trata siempre de un « tema estructural » a actualizar: "c'est l'exigence —comenta Deleuze— d'un « rôle » en fonction du « thème » structural à actualiser, qui détermine la situation et non pas l'inverse".³⁴³ Estos temas recorrerían la superficie total del embrión en un estado que Ruyer llama de « sobrevuelo », un término que Deleuze recogerá y que utilizará en varias de sus obras posteriores. Como ya habrá anticipado el lector, el asunto del tematismo en Ruyer es importante para Deleuze en la medida en que esos « temas » que dirigen la individuación serán precisamente las Ideas virtuales.

En fin, las tesis de Ruyer le hacen decir a Deleuze que « el mundo entero es un huevo » (« *Le monde entier est un oeuf* », una frase en donde ‘huevo’ es evidentemente una sinécdoque que designa al embrión dentro de él). El mundo entero se comportaría, pues, como un embrión; esto es en esencia lo que nos quiere decir Deleuze. La frase « el mundo entero es un huevo » quiere decir que el mundo, por más individuado que esté, por más actualizado y acabado que parezca, permanece siempre en estado embrionario. O, diciéndolo con Simondon, significa que todo ente ya individuado y aparentemente estable lleva indefectiblemente cierta metaestabilidad adherida a él que lo hace capaz de futuras individuaciones y transformaciones. La filosofía de la embriología le sirve, pues, a Deleuze para completar su concepción del mundo como un continuo *performance* creador, pues al atribuirle la causalidad vertical de la que habla Ruyer, ello implicará la presencia de una potencialidad inmanente que se diferencia e improvisa creativamente al actualizarse. "La postulación de esta vida embrionaria del mundo —comenta Pachilla— posibilitaría pensar, más allá de las formas constituidas pero no por ello negándolas, la posibilidad inherente de transformaciones impensables".³⁴⁴ Es, en fin, esa plasticidad « milagrosa » del embrión de la que habla Ruyer lo que interesa a Deleuze y lo que le sirve para pensar el modo de ser del mundo en general. El mundo entero —esto es, la producción de lo real, la actualización *en las cosas*

343 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 279.

344 Pablo Pachilla, *Op.cit.*, pág. 51.

mismas— supone en todo momento, como el embrión, dinanismos espacio-temporales que determinan la actualización de las Ideas virtuales. Es en ese sentido que los procesos dinámicos son *dramas*: dramatizan la Idea, pues trazan un espacio que corresponde a las relaciones diferenciales y a las singularidades por actualizar. El mundo es, pues, como un *teatro* en donde los papeles (los temas o los roles) son más importantes que los actores o sujetos que los encarnan. Estos sujetos —dice Deleuze— son larvas (embriones), *sujetos larvarios* que son los únicos capaces de soportar los trazados, los desplazamientos y las rotaciones que implica cualquier proceso de individuación. Después —dice Deleuze, haciéndose eco de Ruyer— es ya demasiado tarde.

Las Ideas virtuales son, pues, para Deleuze los « temas » de los que habla Ruyer y que se encarnan o actualizan luego en los entes actuales: "L'Idée se définit ainsi comme structure. La structure, l'Idée, c'est le « thème complexe », une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaison multiple non localisable entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et des termes actuels".³⁴⁵ La Idea hace de nosotros larvas que solo después, al final del proceso, producen la identidad del Yo —un Yo que, por cierto, Kant tenía como primer principio—, de la misma manera que el embrión deviene finalmente animal formado. Así, a la Idea *la padecemos*, la llevamos, en tanto larvas, en nuestra carne: "Pour ce qui est de l'Idée on est toujours un patient [...] les larves portent les Idées dans leur chair".³⁴⁶ La padecemos en tanto que hace de nosotros seres inacabados, es decir, en tanto que permanecemos o volvemos a ser embriones. Esto, por supuesto, aplica no solo a los cuerpos y subjetividades humanas o animales, sino a los entes del mundo en general, incluido el mundo social e institucional humano. Es por ello que ponía Deleuze el ejemplo de las Ideas sociales en un sentido marxista. En efecto, Althusser y sus colaboradores habrían mostrado la presencia en *El capital* de una verdadera estructura, esto es, de un « tema » que encarna sus variedades en sociedades diversas como casos de solución (p.ej., el comunismo ruso, el chino, el cubano): "c'est pourquoi « l'économique » n'est jamais donné à proprement parler, mais désigne une virtualité différentielle à interpréter, toujours recouverte par ses formes d'actualisation, un thème, une « problématique » toujours recouverte par ses cas de solution".³⁴⁷ Es, pues, en este sentido que el mundo entero es como un embrión en desarrollo continuo, un embrión cuyos órganos son la encarnación de casos de solución a los problemas exigidos por una Idea temática estructural y genética.

Existe, así, un orden en los procesos de génesis que el modelo del huevo nos proporciona

345 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 237.

346 *Ibid.*, pág. 283.

347 *Ibid.*, pág. 241.

a cabalidad: "[...] l'oeuf nous donne, en effet, le modèle de l'ordre des raisons : différenciation-individuation-dramatisation-différenciation".³⁴⁸ Lo primero es, pues, la determinación completa de la Idea, es decir, su *différenciation*, su caracterización en tanto que estructura virtual de relaciones diferenciales y de puntos singulares. Después —y considerando el huevo como un *spatium* en tanto que profundidad intensiva— la actualización (*différenciation*) de lo virtual mediante procesos de individuación que dramatizan esas Ideas, encarnándola en especies que se corresponden con esas relaciones, y en partes orgánicas que se corresponden a los puntos singulares.

Nous considérons que la différence d'intensité, telle qu'elle est impliquée dans l'oeuf, exprime d'abord des rapports différentiels comme une matière virtuelle à actualiser. Ce champ intensif d'individuation détermine les rapports qu'il exprime à s'incarner dans des dynamismes spatio-temporels (dramatisation), dans des espèces qui correspondent à ces rapports (différenciation spécifique), dans des parties organiques qui correspondent aux points remarquables de ces rapports (différenciation organique). C'est toujours l'individuation qui commande l'actualisation [...]³⁴⁹

Tenemos, pues, tres fases o etapas en la génesis o producción de lo real: 1) el de la Idea virtual; 2) el de los campos intensos en el que acontecen los procesos de individuación; que 3) actualizan las Ideas en las especies y partes de los individuos concretos. Deleuze sostiene que *es siempre la individuación la que rige y dirige la actualización*. Podemos decir, pues, que los procesos de individuación tienen un papel intermedio entre la Idea y los estados de cosas tal y como aparecen en lo empírico-fenoménico. Dicho esto, hay que insistir en que la especie no se parece a las relaciones diferenciales que se actualizan en ella, ni las partes orgánicas se parecen a los puntos relevantes que corresponden a esas relaciones. De acuerdo a lo visto previamente cuando analizábamos las nociones de virtual y actual, la actualización rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. Y es por esto que en la actualización se trata siempre de una verdadera *creación*: creación de soluciones divergentes a partir de una multiplicidad problemática virtual que excluye lo idéntico como condición. Esto, dicho sea de paso, se inscribe dentro de los esfuerzos de Deleuze por proseguir con la « inversión del platonismo » en tanto que tarea de la filosofía moderna. En efecto, el modelo platónico de la participación exigía que la Idea, con la Identidad como principio, tomara el papel de fundamento.

³⁴⁸ *Ibid.*, pág. 323.

³⁴⁹ *Ibid.*

Es desde este que se evaluaba luego a los pretendientes que participaban, en grados variables, de la cualidad que la Idea daba a participar. En este sentido, el platonismo instauraba un orden jerárquico en el que se tomaba a la Idea como modelo u original, siendo lo que participaba de ella meras *copias* que se subordinaban a la Idea mediante una semejanza con ella siempre más o menos espuria, y dónde en último término, expulsado al reino maldito de lo desigual en sí, estaba el simulacro.

Pues bien, en el modelo que propone Deleuze no hay tal cosa, los entes de ningún modo son copias de un patrón ideal-trascendente. En el modelo deleuziano la identidad y la semejanza son sustituidas por la diferencia y la repetición de lo diferente en el movimiento de actualización de lo virtual, movimiento que define la diferenciación como creación. Como vimos, la filosofía de Bergson contribuye en gran medida a ello, pero también es el modelo embriológico lo que le permitirá una vez más a Deleuze atacar el modelo platónico desde sus cimientos: "C'est l'ouef qui détruit le modèle de la similitude".³⁵⁰ Deleuze cita aquí a Albert Dalcq, quien en la obra que mencionábamos líneas atrás explicaba que cuando un apéndice caudal se induce de su proximidad intensiva, ese apéndice depende de un sistema donde « nada es caudal *a priori* », y responde a un cierto nivel del potencial morfogenético.³⁵¹ Es, pues, en ese sentido que la especie y las partes no se parecen a las intensidades que las determinan a pasar a lo actual. Pero, ¿cuál es exactamente el ámbito o el dominio en el que acontece la actualización de lo virtual? ¿Y qué podemos decir de los procesos de actualización con relación al pensamiento? En lo que sigue corregiré algunos de los errores de interpretación más graves con respecto a la ontología de la diferencia en DR, y con ello nos abriremos el camino hacia la verdadera comprensión del constructivismo pragmático que Deleuze hace explícito en QPh.

2.5 Argumentos en contra de la « tesis subjetivista de la Idea »: corrigiendo un grave problema de interpretación

Por lo que hemos visto hasta ahora, tendría que haber quedado claro que los aspectos lógicos, ontológicos y trascendentales de la dialéctica de las Ideas requiere de la estética de las intensidades para conformar, en conjunto, un principio inmanente de producción de lo real,

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Albert Dalcq, *L'ouef et son dynamisme organisateur*, págs. 194 y ss, citado por Deleuze, *Op.cit.*, pág. 324.

incluyendo en ello todo lo existente, lo experimentable y lo pensable. En relación a ello, existen, sin embargo, varios errores de interpretación que yo considero de gravedad en la literatura reciente y que no podemos dejar de enmendar. Estos errores, dicho sea de paso, son — desafortunadamente para mal— la excepción a una reserva muy generalizada en el pronunciamiento sobre el estatuto ontológico del objeto que se actualiza a partir de la Idea, silencio nada extraño si se considera la muchas veces ambigua complejidad de la ontología desarrollada en DR. Sin embargo, este silencio es también sumamente preocupante si consideramos que en ello se juega lo que en la filosofía de Deleuze es lo primordial. Joe Hughes es consciente de esto cuando afirma en *Deleuze and the Genesis of Representation* que "It is well established in the current literature on Deleuze that actualization is the movement from virtual to actual, but the relation of this to *objects* is rarely elaborated".³⁵² Ahora bien, para responder a esta bien justificada pregunta, Hughes aventura la tesis según la cual las Ideas y los procesos de actualización que las acompañan *no* son independientes de nuestro pensamiento, sino que el estatuto de dichos procesos sería solamente subjetivo, esto es, pertenecientes a la sola conciencia humana y nada más. De esta manera, toda la batería de nociones relacionadas con los procesos de actualización de la Idea —actual, solución, cualidad/extensión, etc.— corresponderían únicamente al ámbito de la representación humana, por lo que el estatuto del objeto que deriva del proceso de actualización de la Idea sería simple y llanamente un objeto representacional. Así, según Hughes, "the actual object is the representation of an object for an empirical-psychological-human consciousness".³⁵³ De manera que la tesis de Hughes sostiene que la teoría de la actualización es *solamente* una teoría que da cuenta de la génesis de los fenómenos, pues la actualización sería el proceso por el cual lo virtual de la Idea se vuelve una representación de la cosa en nuestra conciencia empírica:

[...] actualization, or the determination of solutions constitutes consciousness, and the solutions populating consciousness are determinate pieces of knowledge. The expressions 'actual', 'solution', 'representation', 'quality/extensity', the 'perceptual world' all define the inhabitants of the world of representation, the rules and regulations of which are defined by the human game. There can be no question about it: *the actual is an empirical and human actual*. Actualization is the process which leads from the virtual Idea to the *representation* of a thing in an empirical consciousness. We can now see the truth of an early definition of the Idea as '*the structure of phenomena as such*' (47; cf. 182; my emphasis). The theory of actualization is thus a theory of

352 Joe Hughes, *Deleuze and the Genesis of Representation*, pág. 115.

353 *Ibid.*, pág. 117.

La gravedad del error reside principalmente en que esta « tesis subjetivista » sobre la teoría de la Idea en DR da al traste no solo con las premisas materialistas de la filosofía de Deleuze, sino también con los fundamentos teóricos del constructivismo filosófico que nuestro filósofo explicita posteriormente en *Qu'est-ce que la philosophie ?* Veamos con más detenimiento el argumento de dicha interpretación.

Hughes afirma que esta tesis está justificada por lo que Deleuze afirma en "La méthode de dramatisation", un texto que recoge la exposición que, ante los miembros de la Société française de philosophie, hace Deleuze en 1967 de algunos de los temas de DR, específicamente aquellos concernientes a los capítulos IV y V que tienen que ver con los procesos de actualización o dramatización de la Idea. Aquí Deleuze efectivamente dice —como señala Hughes en su libro— que el rasgo característico o distintivo de una cosa en general es doble: las cualidades que posee y la extensión que ocupa, y Deleuze parece efectivamente kantiano cuando afirma que estas serían las condiciones de la *representación* de las cosas en general: "Tels sont les deux aspects corrélatifs de la *différenciation*: espèce et parties, spécification et organisation. Ils constituent les conditions de la *représentation* des choses en général".³⁵⁵ Sin embargo, Hughes realiza una lectura bastante superficial y se apresura al sostener que esto significaría que la actualización de la Idea ocurriría solamente en nuestra conciencia. Lo que Hughes parece pasar por alto es el "pero" que Deleuze pone inmediatamente después de esta afirmación y todo el desarrollo que le sigue, pues Deleuze pregunta por el verdadero *agente* de esta complementariedad de aspectos como condición de la representación de las cosas en general. Y es aquí donde Deleuze recurre al tema de los dinamismos espacio-temporales que revisábamos en nuestro apartado anterior cuando veíamos el modelo embriológico del huevo.

*Mais si la différenciation a ainsi deux formes complémentaires, quel est l'agent de cette distinction et de cette complémentarité ? Sous l'organisation comme sous la spécification, nous ne trouvons rien d'autre que des dynamismes spatiotemporels: c'est-à-dire des agitations d'espace, des creusées de temps, de pures synthèses de vitesses, de directions et de rythmes.*³⁵⁶

Así pues, Deleuze trae a cuento aquí las instancias dinámicas del huevo, sus migraciones

354 *Ibid.*, pág. 118.

355 Gilles Deleuze, "La méthode de dramatisation", en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, pág. 134 (la cursiva es mía).

356 *Ibid.* (las cursivas son mías).

celulares, sus plegamientos e invaginaciones, sosteniendo luego ante sus oyentes la conocida frase: « A cet égard le monde entier est un oeuf ». Lo que Deleuze nos quiere decir es que la representación de las cosas —esto es, las divisiones lógicas de los conceptos que nuestra representación realiza de acuerdo a una clasificación en géneros y especies y que se basa, efectivamente, en la extensión que ocupan los cuerpos y en las cualidades que recubren esa extensión— depende por entero de estos dinamismos, subrayando que los mismos tienen un carácter *sub-representativo*: "Aucun concept ne recevrait une division logique dans la représentation, si cette division n'était déterminée par des dynamismes *sub-représentatifs*".³⁵⁷ Por supuesto, estos dinamismos presuponen, como vimos, un campo intensivo en el cual se producen y fuera del cual no podrían tener lugar, campo que constituye a su vez un entorno de individuación. Toda especificación, toda partición o composición de un sistema dado tiene como condición previa la individuación intensiva: "L'individuation est la condition préalable sous laquelle la spécification, et la partition ou la composition, opèrent dans un système. L'individuation est intensive, et se trouve supposée par toutes les qualités et espèces, par toutes les extensions et parties qui viennent remplir ou développer le système".³⁵⁸ La intención de Deleuze es clara: debajo del mundo de la representación y sus conceptos, están presupuestos los sistemas *materiales* de los cuales dependen. Toda clasificación en la representación, toda división del concepto en categorías, géneros y especies, depende y presupone estos dinamismos, dramas o procesos sub-representativos por los que se actualiza la Idea y que tienen un carácter estrictamente material-intensivo. "Un concept étant donné, on peut toujours en chercher le drame, et *jamais le concept ne se diviserait ni ne se spécifierait* dans le monde de la représentation sans les dynamismes dramatiques qui le déterminent ainsi dans un *système matériel* sous toute représentation possible".³⁵⁹ En la discusión posterior con los miembros de la Société française de philosophie, en respuesta a una pregunta de Noël Mouloud, Deleuze es aún más claro: no le parece —dice— que los conceptos gobiernen la dramatización sino que más bien *la sufren*, diferenciándose mediante procedimientos que *no son exactamente conceptuales*, sino que remiten más bien a Ideas.³⁶⁰ Lo que quiere Deleuze es —insistimos en esto— defender el materialismo en filosofía, un materialismo que, como vimos, tiene un carácter intensivo del que surgirán, primero, los cuerpos-individuos mediante procesos de individuación en los diversos órdenes de realidad, y, posteriormente, los sistemas conceptuales que ordenan dichos cuerpos en la representación.

357 *Ibid.* (la cursiva es mía).

358 *Ibid.*, pág. 135.

359 *Ibid.*, pág. 137 (las primeras cursivas son de Deleuze, las segundas son mías).

360 *Ibid.*, pág. 147.

Así pues, con relación a la tesis subjetivista de Hughes según la cual la actualización de la Idea se produciría solamente en una conciencia humana, hay que decir que si la especificación y la cualificación son, efectivamente, los dos aspectos correlativos de la *différenciation* (actualización) de la Idea que constituyen las condiciones de la representación de las cosas en general, estas condiciones suponen en primera instancia ese 'agente' que son los dinamismos espacio-temporales, procesos que se desarrollan en un ámbito material-intenso en el que se producen los procesos de individuación. Son estos procesos sub-representativos y materiales los que generan, a la manera de un embrión en gestación, los entes que pueblan nuestro mundo y que luego pueden ser percibidos, clasificados y representados en sistemas conceptuales con sus respectivas divisiones lógicas internas. Esto quiere decir que los procesos de actualización de la Idea *no ocurren solamente* en una conciencia humana, sino que son procesos de génesis objetivos y concretos, esto es, independientes de toda conciencia cognoscente. La intención de Deleuze no puede ser otra que la de afirmar un ámbito de procesos material-intensivos que son previos a la representación. Son estos procesos o dinamismos los que actualizarán las Ideas y aquello que posibilitará después, fundándolo, el orden de la representación y sus clasificaciones en clases, géneros, especies, etc. En este sentido —ya se trate de la distribución aristotélica por géneros y especies, del árbol del conocimiento de Porfirio, del cuadro de categorías kantianas, o de las taxonomías de Linneo—, los procesos de individuación que dramatizan las Ideas se vuelven el arma teórica más efectiva y poderosa contra los distintos modelos de la representación que subordinan la diferencia a la identidad. De hecho, los dinamismos espacio-temporales son precisamente los principios de génesis interna que Deleuze ya exigía desde *Nietzsche et la philosophie* para oponerlos a los principios trascendentales kantianos: "Les principes transcendants [se refiere a los kantianos] sont des principes de conditionnement, non pas de genèse interne —decía ahí Deleuze—. Nous demandons une genèse de la raison elle-même, et aussi une genèse de l'entendement et de ses catégories".³⁶¹ Los dinamismos espacio-temporales que dramatizan y actualizan las Ideas mediante procesos de individuación intensiva responderán, precisamente, a esa demanda de génesis. De manera que, para poner un ejemplo, en lo que respecta al individuo, Deleuze niega en DR que este sea una *species infima* como si el individuo surgiera de una progresiva especificación que desciende desde un género más amplio hasta el singular (haciendo de esta manera que la diferencia individual quede subsumida en una identidad previa). Es todo lo contrario: la diferenciación y la especificación de los seres suponen procesos de individuación previos que luego pueden organizarse en unidades taxonómicas según especies

361 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, pág. 104.

y géneros. Deleuze acude nuevamente aquí a ejemplos biológicos y menciona a Darwin como aquel que instauró el pensamiento de la diferencia individual, pues, en su opinión, el *leitmotiv* de *El origen de las especies* sería precisamente el siguiente: « No se sabe hasta dónde puede llegar la diferencia individual si la acompaña la selección natural ». ³⁶² En efecto, según la teoría de la evolución, el surgimiento de una especie animal consiste básicamente en dos operaciones separadas: por un lado, existen en la naturaleza (y precisamente en las etapas embrionarias) pequeñas mutaciones aleatorias y accidentales en los seres vivos que son luego seleccionadas naturalmente de acuerdo a sus posibilidades de adaptación al medio. Por el otro, existe una operación de consolidación llevada a cabo por lo que podríamos llamar un aislamiento reproductivo, esto es, por el cierre de la reserva genética de la especie a influencias genéticas externas. Si la mutación en cuestión es favorable a la especie y las presiones ambientales son constantes, la probabilidad de que dicha mutación se repita y multiplique en la población animal será cada vez mayor. ³⁶³ La especie surge, así, de la reproducción y multiplicación de una primera diferencia individual. Lo importante en todo esto es que la futura semejanza entre individuos queda así subordinada a la diferencia primera, por lo que se puede ver bien aquí lo que Deleuze no se cansa de reclamar a todo lo largo de DR: *las semejanzas, las identidades, las oposiciones y las analogías, suponen un fondo previo de diferencias libres*. Por ello con Darwin —comenta Deleuze— se trataba de saber bajo qué condiciones, pequeñas diferencias libres podrán llegar a convertirse en diferencias apreciables y fijas, de manera que en lugar de pensar la diferencia a partir de las grandes unidades taxonómicas (órdenes, géneros, clases, especies, etc.), habría que pensar estas últimas a partir de la diferencia.

Les grandes unités taxinomiques, genres, familles, ordres, classes, ne servent plus à penser la différence en la rapportant à des ressemblances, à des identités, à des analogies, à des oppositions déterminées comme autant de conditions. Au contraire, ce sont ces unités taxinomiques qui sont pensées à partir de la différence, et de la différenciation de la différence comme mécanisme fondamental de la sélection naturelle. ³⁶⁴

Obsérvese que esto tiene relación con la noción de singularidad previamente analizada, pues, como vimos en el capítulo anterior, la distribución de puntos singulares y ordinarios en la Idea —entendida esta como multiplicidad estructural virtual e inmanente del objeto x que se actualiza y

³⁶² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 319.

³⁶³ Cfr. Manuel De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, págs. 41-43.

³⁶⁴ *Ibid.*, pág. 320.

deviene a partir de aquella— es lo que impide que el objeto, en tanto que individuo, dependa de un universal externo y trascendente a él y que se oponga también a cualquier generalidad abstracta. En la teoría deleuziana de la Idea, el individuo encuentra *un principio de determinación inmanente* en las singulares pre-individuales que lo constituyen, lo que en última instancia significará darles una prioridad incontestable a las diferencias individuantes (y, por ende, individuales), a partir de las cuales se tendrán que pensar los distintos órdenes, especies o géneros del pensamiento representativo. Lo que está detrás de todo esto —como el lector ya lo habrá notado— es un esfuerzo supremo por defender la inmanencia como punto de partida de la filosofía. Este es el verdadero rol que tienen los procesos que dramatizan y actualizan la Idea y no, como quiere Hughes, el de ser una teoría de la génesis de los fenómenos para una conciencia empírica-psicológica humana. Se trata más bien de una tesis sobre la génesis de los entes en general, pues no hay que olvidar que Deleuze utiliza los esquemas teóricos de la cristalización y la embriología como modelos o paradigmas para pensar los procesos de actualización y génesis de los seres concretos. Es precisamente por ello que « el mundo entero es un huevo ». Adviértase lo siguiente: es *el mundo entero*, no solo nuestra conciencia humana, nuestra psicología. Es extraño que Hughes caiga en este error, siendo que Deleuze, en ese mismo texto, es muy claro al afirmar que el conjunto de determinaciones pertenecientes a la dramatización de la Idea (campo de individuación, diferencias intensivas, sujetos larvarios, etc.) son las categorías de *todo sistema en general*: "Cet ensemble de déterminations, en effet, n'est nullement lié à tel ou tel exemple emprunté à un système physique, ou biologique, mais énonce les catégories *de tout système en général*".³⁶⁵ La interpretación de Hughes es errónea en la medida en que Deleuze no se aleja de Simondon, quien —como tuvimos oportunidad de ver— sostenía que la individuación acontece en todos los órdenes del ser, siendo el pensamiento solo uno de ellos. Por ello afirmará Deleuze más adelante que el pensamiento tendría que ser considerado el dinamismo característico del sistema filosófico, un dinamismo, por cierto, irreconciliable con un sujeto formado y cualificado como el del *cogito* en la representación (veremos esto con más detalle en nuestro próximo apartado).

En fin, si la especificación y la cualificación son las condiciones de la representación de las cosas en general, en tanto que aspectos de la *différenciation* y vistas a través de los procesos de dramatización, se trata de condiciones ya no meramente empíricas (como en Kant) sino reales, objetivas e independientes del sujeto pensante que las percibe. Son, pues, condiciones de la

365 Gilles Deleuze, "La méthode de dramatisation", en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, pág. 136-137 (las cursivas son mías).

experiencia *real*, como quiere Deleuze, y no solo de la experiencia posible, como era con Kant. Pero para que sean condiciones de la experiencia real, deben ser primero *condiciones de realización*, o, como dijera en NPh, *condiciones de génesis interna*. Pues si la actualización de la Idea diera cuenta solamente de la génesis de los fenómenos para una conciencia empírica humana, Deleuze se estaría limitando a corregirle la plana a Kant en su propio terreno, agregándole simplemente más condiciones a la experiencia posible. De manera que si las Ideas estuvieran solo en nuestras cabezas, la de Deleuze sería una filosofía que no se separaría gran cosa de la kantiana pues se quedaría en un idealismo subjetivo modificado, lo que es del todo punto absurdo si consideramos que gran parte de su proyecto filosófico consiste en disolver el Yo para hacerlo —junto con todos sus sistemas representativos— un mero efecto de procesos genéticos que lo anteceden y lo constituyen, oponiéndole así, a la noción de sujeto fuerte, las condiciones de su génesis. Así pues, el de Deleuze no es ni con mucho un idealismo trascendental como el de Kant, y si bien es cierto que las Ideas también jugarán un papel de cara a la constitución de la experiencia y el pensamiento de los sujetos, la ontología de la diferencia está muy lejos de otorgarles un papel meramente subjetivo.

A este respecto, Daniel W. Smith cae en un error similar al de Hughes cuando afirma que la Idea sería la forma en la que el pensamiento piensa la intensidad: "Intensity is never given in the diversity of experience, since it cancels itself out when it is explicated, but thought can none the less think it in the form of an Idea".³⁶⁶ En un sentido muy similar, David Lapoujade afirma que la Idea se confundiría con la materia intensa, de manera que esta no podría pensarse más que como Idea:

Muy sumariamente —comenta Lapoujade—, se puede decir que la Idea se confunde con la materia intensiva de lo sin fondo. Bajo este aspecto, una Idea se compone de los elementos diferenciales, de las relaciones diferenciales entre elementos que pueblan ese sin fondo y a partir de los cuales se engendran las realidades sensibles. No hay Idea *más que* de esta materia (materialismo de Deleuze); inversamente esta materia no puede ser pensada *más que* como Idea (idealismo de Deleuze también).³⁶⁷

Lo que encontramos en este tipo de interpretaciones es una seria confusión que no distingue la Idea, por un lado, de la intensidad, por el otro; lo virtual, de lo actual; la dialéctica de la estética. Aquí sostengo que la Idea no es —como pretenden las lecturas de Smith o Lapoujade— la forma

366 Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze*, pág. 84.

367 David Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, pág. 103.

en la que el pensamiento piensa la intensidad; es falso que la Idea se confunda con la materia intensa, así como también es falso que esta no pueda ser pensada más que como Idea. Es comprensible que varios comentaristas caigan en esta trampa pues muchos de los momentos de la estética parecen hacerle eco a los de la dialéctica (la relación diferencial dx/dy , por ejemplo, podría tomarse como el símbolo para dos cantidades intensivas que se determinan recíprocamente). Por si fuera poco, Deleuze mismo habla de una « correspondencia » y de una « afinidad » entre las relaciones diferenciales en la Idea dialéctica y las cantidades intensivas de la estética. Sin embargo —y como ya ocurría con la interpretación de Hughes—, hay que ser extremadamente cuidadosos para no errar el sentido de lo que Deleuze está realmente afirmando, por lo que iré desbrozando en lo que sigue las dificultades y las trampas en las que puede caer un lector poco atento.

Como hemos visto con considerable detalle en los apartados anteriores, la intensidad no necesita pensarse como Idea pues su concepto está compuesto por un aparato de nociones propio que le otorga sus propias determinaciones. Así, Deleuze piensa la intensidad, de la mano de la energética, como disparidad de potencial, como profundidad inextensa y condición de lo dado a la sensibilidad, y como campo intenso en el que acontecen los procesos de individuación. Son, pues, componentes muy bien definidos y distintos de los que tiene el concepto de Idea (virtualidad, multiplicidad, singularidades, etc.). Por otro lado, el solo hecho de que Deleuze afirme que lo virtual tiene tanta realidad como lo actual, implica que las Ideas no poseen una realidad meramente subjetiva (como quiere Hughes) o que se confundan con la intensidad (como creen Smith y Lapoujade), sino que ellas tienen un estatuto objetivo pleno y tanta realidad como las intensidades (aunque esta realidad sea, por supuesto, una « realidad virtual »). Aunado a esto, recordemos que en la dialéctica desarrollada en el capítulo IV las Ideas-problemas poseen, con relación a sus soluciones, una « diferencia de naturaleza »:

Conformément aux thèses générales de Lautman, le problème a trois aspects : sa *différence de nature* avec les solutions ; sa transcendance par rapport aux solutions qu'il engendre à partir de ses propres conditions déterminantes ; son immanence aux solutions qui viennent le recouvrir, le problème étant d'autant mieux résolu qu'il se détermine davantage.³⁶⁸

Y más adelante:

368 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 232 (las cursivas son mías).

*Les problèmes sont toujours dialectiques, la dialectique n'a pas d'autre sens, les problèmes aussi n'ont pas d'autre sens. Ce qui est mathématique (ou physique, ou biologique, ou psychique, ou sociologique ...) ce sont les solutions.*³⁶⁹

Así pues, lo virtual y lo actual no solo no se confunden, sino que aquello que en nuestra experiencia es del orden físico, biológico, psicológico o sociológico, esto es, actual, son las soluciones que los problemas en la Idea virtual, en tanto que sus condiciones determinantes, *engendra*. Si las Ideas estuvieran solo en nuestras cabezas, si tuvieran un estatuto meramente subjetivo, ¿diríamos entonces que las soluciones físicas, biológicas, psicológicas o sociológicas que observamos en la naturaleza las engendra nuestra subjetividad? Deleuze está afirmando claramente que un organismo natural, así como los órganos que posee, son soluciones a distintos problemas vitales planteados por la naturaleza. Así, el veneno de la abeja es una solución a un problema de defensa, de la misma manera que —en el ejemplo de Deleuze— el ojo resuelve un problema de luz: "L'organisme ne serait rien s'il n'était la solution d'un problème, et aussi chacun de ses organes différenciés, tel l'oeil qui résout un « problème » de lumière".³⁷⁰ No podemos decir, pues, que la Idea-problema a la que responde un organismo dado o un órgano cualquiera es un problema que pertenece solamente al ámbito de nuestra subjetividad. No podemos decir, con Hughes, que el actual que surge como solución de un problema en la Idea es un « empirical and human actual» . La tesis según la cual « Actualization is the process which leads from the virtual Idea to the representation of a thing in an empirical consciousness » olvida, pues, todas las determinaciones y nociones que componen el concepto filosófico de Idea en DR. Y olvida, principalmente, que la desobediencia de Deleuze frente al kantismo en lo relativo a la posibilidad del constructivismo en filosofía, implica que la búsqueda del verdadero trascendental en tanto que condiciones de la experiencia *real*, va de la mano con el ascenso del Ser y el renacimiento de lo ontológico, vía que Kant se había negado al imponerle límites al conocimiento. De manera que, si Kant confinaba al Ser al ámbito de lo incognoscible, cancelando con ello la vía ontológica, Deleuze, en cambio, postulará un campo trascendental poblado de diferencias intensivas y de Ideas virtuales cuya estructura tendrá un estatuto problemático y que se confundirá con el Ser mismo.

En efecto, Deleuze habla del complejo pregunta-problema como de « una adquisición del pensamiento moderno, a la base del renacimiento de la ontología ». No lo refiere, pues, a un estado subjetivo, sino que se convierte en "l'intentionnalité de l'Être par excellence, ou la seule

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*, pág. 272.

instance à laquelle l'Être à proprement parler répond".³⁷¹ Así pues, Deleuze afirma que lo problemático le pertenece, y de manera esencial, a los seres y a los acontecimientos: "la découverte du problématique et de la question comme horizon transcendantal, comme foyer transcendantal appartenant de manière « essentielle » aux êtres, aux choses, aux événements".³⁷² Y en otra parte: "La structure problématique fait partie des objets [...]"³⁷³. Esto se verá con toda claridad si recordamos que la Idea estructural subsume la distribución de los puntos singulares y ordinarios preindividuales que se actualizan luego en los individuos concretos. Estas singularidades —que, como veremos más adelante, son una parte fundamental del constructivismo filosófico— Deleuze las identifica con puntos críticos o puntos de inflexión que remiten al acontecimiento como tal: "Les singularités sont des *événements idéaux*".³⁷⁴ Y en DR: "Il y a des points critiques de l'événement comme il y a des points critiques de température, des points de fusion, de congélation ; d'ébullition, de condensation ; de coagulation ; de cristallisation".³⁷⁵ Cada punto crítico es un punto acontecimental que se expresa por un verbo neutro en infinitivo. De esta manera, "hervir", "coagular", "cristalizar" serían acontecimientos físicos, de la misma manera que "llorar", "estallar en ira" o "dormir" serían puntos críticos psicológicos. Por ello, como lo vimos en su momento, todo objeto hunde una de sus mitades en lo virtual; todo objeto posee una nube de singularidades virtuales a su alrededor que están siempre prontas a pasar a la actualidad. En otras palabras, todos los objetos tienen una estructura virtual de singularidades que es *su Idea* (algunas de las cuales están ya actualizadas) y que los problematiza. Esta estructura funciona como *guía* que constriñe el devenir del objeto, dando pie a la actualización de nuevas individuaciones que dan respuesta a la solución de esos problemas. La estructura virtual, en tanto que nube de singularidades que rodea al objeto, es, pues, perfectamente real y le pertenece al objeto como tal. Dicho esto, ¿cómo podrían ser estos puntos singulares algo que nuestra subjetividad le impone a la materia de la experiencia? ¿Cómo podríamos decir que las relaciones diferenciales y los puntos singulares en la Idea de cualquier ente corporal son elementos que le pertenecen únicamente a nuestro pensamiento? Pues si los puntos singulares forman parte de la estructura problemática de la Idea, ¿vamos a decir entonces que los puntos críticos de congelación o de ebullición del agua es algo que solo está en nuestras cabezas, de manera que el objeto-agua pueda así actualizarse como fenómeno en nuestra

371 *Ibid.*, pág. 252.

372 *Ibid.*

373 *Ibid.*, pág. 89.

374 Gilles Deleuze, "La méthode de dramatisation", en *L'île déserte et autres textes*, pág. 139.

375 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 245.

conciencia cognoscente? Es evidente que no; sería absurdo. Que lo virtual tenga tanta realidad como lo actual significa precisamente que no solo los objetos dados a la experiencia son reales y perfectamente independientes del sujeto que los percibe o los piensa: quiere decir además que la estructura virtual que llevan como adherida a ellos también lo es.

Así pues, existen varios dominios u órdenes de Idea que se actualizan en sistemas también distintos, y cada sistema posee —como establecía Simondon— sus propios procesos de individuación. Así, los sistemas físicos se actualizan mediante procesos de individuación que, como en un cristal, operan solamente por los bordes hasta agotar la metaestabilidad o energía potencial disponible. Los seres vivos, en cambio, requieren el aporte continuo de su estructura virtual, de modo que sus procesos de individuación suponen una actualización continua de las singularidades virtuales que pueblan su Idea:

Un système physique et un système biologique —dice Deleuze, siguiendo muy de cerca a Simondon— se distinguent d'abord par l'ordre des Idées qu'ils incarnent ou actualisent: différentielles de tel ou tel ordre. Ils se distinguent ensuite par le processus d'individuation qui détermine cette actualisation: en une fois dans le système physique, et seulement sur les bords, tandis que le système biologique reçoit des apports successifs de singularités et fait participer tout son milieu intérieur aux opérations qui se produisent sur les limites externes.³⁷⁶

En otras palabras, los sistemas se distinguen tanto por el plano u orden ideal al que pertenecen, como por los procesos de individuación específicos en los que cada orden se actualiza. Los sistemas físicos se distinguen de los biológicos por « las figuras de diferenciación » que su propia actualización representa: en el sistema físico hablamos de una cualificación y partición simple, mientras que en los biológicos hablamos ya de especificación y de organización. De modo que, de la misma manera que sucedía en *L'individuation* de Simondon (y como ocurrirá también en la teoría estratológica de *Mille Plateaux*) los órdenes se interpenetran unos en otros para formar los sistemas complejos que encontramos en la naturaleza. Así —lo veremos a detalle en nuestro último capítulo—, el sistema del pensamiento se actualizará desde un orden ideal y unos procesos de individuación propios y distintos a los de los sistemas físicos, biológicos, o lingüísticos que, con todo, estarán *implicados* en él. Y es que cualquiera que sea el dominio o sistema considerado, la anulación de la diferencia intensiva productora es —como vimos en un apartado anterior— la ley de la explicación, de modo que mientras más complejo es un sistema, más valores propios de implicación aparecen. Esta sería de hecho, para Deleuze, la fórmula de la « evolución »: "Plus un

376 *Ibid.*, pág. 328.

systeme est complexe, plus y apparaissent des *valeurs propres d'implication*".³⁷⁷ Como veremos en nuestro siguiente y último capítulo, el pensamiento será un sistema más en el orden Ser, uno, sin duda, de los más complejos, por lo que tendrá sus propios procesos de individuación, responderá a un orden de Ideas propio, y supondrá un máximo de valores de implicación que, en el caso de la filosofía, acabarán determinándola como un constructivismo.

Otra de las razones en contra de la tesis subjetivista es que, según Deleuze, así como hay órdenes de Ideas para cada sistema considerado, también habría Ideas que se dramatizan en numerosos niveles y en órdenes diferentes, haciéndose eco a través de los mismos. Deleuze pone el ejemplo del comportamiento sexual del hombre y la mujer en el sentido de que sea el hombre el que toma la iniciativa, el que "ataca", el que "conquista", comportamiento que tiende a reproducir el movimiento de sus órganos sexuales (la penetración) y que a su vez reproduce el dinamismo de los elementos celulares (la fecundación del óvulo por parte del espermatozoide). Son — dice — tres dramatizaciones de órdenes diversos (psíquica, orgánica y química) que se hacen eco. ¿Qué diría Hughes al respecto? ¿Que las actualizaciones de la Idea que dramatizan la fecundación del óvulo, o la forma del acto sexual, son actualizaciones que acontecen solamente en la conciencia del sujeto? Es claramente absurdo. Como veremos un poco más adelante, la dramatización o actualización de las Ideas es un proceso que acontece, sí, en el pensamiento, en la experiencia, en el conocimiento e incluso en el sueño, *pero también y sobre todo en las cosas en sí mismas*. Deleuze lo afirma así, literalmente, precisamente en el texto con el que Hughes defiende su tesis, "La méthode de dramatisation": "C'est la connaissance scientifique, mais c'est aussi le rêve, et c'est aussi *les choses en elles-mêmes* qui dramatisent".³⁷⁸ La dramatización de la Idea acontece principalmente en un medio material independiente del sujeto que está en la base de todos los conceptos que pueblan su pensamiento. Este medio dirige, en tanto que Afuera intenso y teatro de individuaciones, las especificaciones de dichos conceptos. En este sentido, los ejemplos biológicos que pone Deleuze son ejemplos muy concretos de cómo funciona la Idea en la génesis del mundo y de todos los entes que nos rodean. Esto lo demuestra lo que afirma Deleuze con respecto a la dramatización de diferentes modos de espacio: es en virtud de la complejidad de una Idea y de sus relaciones con otras Ideas que la dramatización espacial se jugaría en varios niveles. Por ejemplo, se juega en la creación de un espacio interior en el cuerpo del animal, pero también en la creación de otro espacio exterior-ecológico que define sus relaciones con la población de la especie, sus territorios de caza, de apareamiento, etc., espacios

³⁷⁷ *Ibid.*, pág. 329 (las cursivas son de Deleuze).

³⁷⁸ Gilles Deleuze, "La méthode de dramatisation", en *L'île déserte et autres textes* pág. 137 (las cursivas son mías).

que se empalman o se integran en la Idea total del animal como tal. De esta manera, para « formar una especie », el espacio geográfico en el que se aísla una mutación es tan importante como el espacio genético (ADN) en el que surge.³⁷⁹

Que la Idea está involucrada en la génesis del mundo y de los seres que lo pueblan se ve con claridad en los tres ejemplos que Deleuze ofrece en el capítulo sobre la Idea en DR y que ya veíamos en el capítulo anterior: el del atomismo como Idea física; el del organismo como Idea biológica; y el de la Idea social en el sentido estructural que le daban Althusser y sus colaboradores a la obra de Marx en *Lire le Capital*. Para quedarnos con este último, se recordará que en el análisis estructural que hacía Althusser de *El capital* se mostraría la presencia de una verdadera estructura que se encarnaría de diferentes formas en sociedades diversas. Estas encarnaciones darían cuenta de la Idea social en tanto que sistema de relaciones múltiples ideales y elementos diferenciales que la componen. ¿Qué tipo de relaciones diferenciales forman aquí la Idea social? Relaciones de producción y de propiedad, por supuesto, mismas que se establecen no entre hombres concretos sino entre átomos portadores de fuerza de trabajo o representantes de la propiedad. De este modo, la multiplicidad social está formada por las variedades de esas relaciones diferenciales y los puntos notables que les corresponden, mismos que se encarnan luego en las relaciones actuales de trabajo y capital en una sociedad concreta:

C'est telle variété de rapports, avec les points remarquables qui lui correspondent, qui s'incarne dans les travaux *concrets* différenciés qui caractérisent une société déterminée, dans les relations *réelles* de cette société (juridiques, politiques, idéologiques), dans les termes *actuels* de ces relations (par exemple capitaliste-salarié)³⁸⁰.

De manera que la Idea estructural, al actualizarse, se encarna en los trabajos *concretos* y en las relaciones *reales* de una sociedad cualquiera. La tesis subjetivista de la Idea no tiene, como se puede ver, nada que hacer aquí, pues el objeto actual que se encarna a partir de la Idea social no es en lo absoluto "la representación de un objeto para una consciencia empírico-psicológica humana", como quiere Hughes, sino una sociedad actual, real y concreta.

Ahora bien, hay que aclarar que, en la actualización de la Idea, de ninguna manera se trata de una encarnación *de* la materia, como si algo incorpóreo o etéreo de pronto tomara cuerpo y

379 "Un vivant ne se définit pas seulement génétiquement, par les dynamismes qui déterminent son milieu intérieur, mais écologiquement, par les mouvements externes qui président à sa distribution dans l'étendue. Une cinétique de la population se joint, sans ressemblance, à la cinétique de l'oeuf; un processus géographique d'isolation n'est pas moins formateur d'espèces que les variations génétiques internes, et parfois précede celles-cil", Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 280.

380 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, págs. 240 y 241 (las cursivas son mías).

consistencia. La materia intensa está ya siempre ahí, actual, concreta, real. Pero posee siempre una mitad en lo virtual, de la misma manera que un litro de agua líquida posee, por un lado, puntos críticos virtuales (o singularidades) de congelación o de evaporación y, por el otro, relaciones diferenciales también virtuales con otros elementos a los que podría disolver, o enfriar, u oxidar, etc. Así, "[l]a réalité du virtuel consiste dans les éléments et rapports différentiels, et dans les points singuliers qui leur correspondent. La structure est la réalité du virtuel".³⁸¹ Y si Deleuze afirma que « c'est à partir de sa réalité [de lo virtual] que l'existence est produite », por ello no hay que entender que la actualización de la Idea es algo así como un paso de la nada al ser, sino que la génesis de las cosas actuales pasa siempre por una nueva actualización de su estructura virtual. El esquema sería de lo actual a lo virtual, y nuevamente hacia lo actual. Lo virtual cumple la función de una *guía*, de una *tendencia* que orienta el devenir del ente. Como comenta con acierto Constantin Boundas— "is not a linear process from one actual to another; rather it is the movement from an actualised state of affairs, through a dynamic field of virtual/real tendencies, to the actualisation of this field in a new state of affairs".³⁸² En palabras de Deleuze:

[...] la genèse ne va pas d'un terme actuel, si petit soit-il, à un autre terme actuel dans le temps, mais du virtuel à son actualisation, c'est-à-dire de la structure à son incarnation, des conditions de problèmes aux cas de solution, des éléments différentiels et de leurs liaisons idéales aux termes actuels et aux relations réelles diverses qui constituent à chaque moment l'actualité du temps.³⁸³

De manera que si retomamos el ejemplo de la Idea social en un sentido marxista, la estructura virtual de una sociedad determinada no es otra cosa que el conjunto de problemas económicos que se le plantean en un momento dado y que condicionarán su paso a un nuevo estado de cosas actual que resuelva ese campo problemático particular. Se puede ver, pues, por qué lo problemático es un « estado del mundo » perfectamente objetivo, determinado y real: "C'est une erreur de voir dans les problèmes un état provisoire et subjectif, par lequel notre connaissance devrait passer en raison de ses limitations de fait [...] *Le « problématique » est un état du monde, une dimension du système, et même son horizon, son foyer: il désigne exactement l'objectivité de l'Idee, la réalité du virtuel*".³⁸⁴ Y si lo problemático es el estado del mundo en su virtualidad, con más razón la actualización de estas estructuras virtuales acontece también en los estados de cosas

381 *Ibid.*, pág. 314.

382 Constantin V. Boundas, "Virtual/ Virtuality", en Adrian Parr, *The Deleuze Dictionary*, pág. 300.

383 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 238.

384 *Ibid.*, pág. 359 (las cursivas son mías).

del mundo concreto y no solo en una conciencia empírico-subjetiva humana. Este error de interpretación que comete Hughes es tan grave como el de Smith y Lapoujade, pues tomar a la Idea como « la forma en la que podemos pensar la materia intensa » es casi como hacer de la Idea el concepto que nosotros nos hacemos de esta. Pero Deleuze no se cansa de decirlo: "L'Idée n'est pas le concept".³⁸⁵ En favor de Lapoujade hay que decir que no comete exactamente el mismo error de Hughes, pues para él las Ideas son reales y existen fuera de la cabeza del pensador: "Pero que las Ideas no puedan ser más que pensadas —aclara— no quiere decir que están solamente en la cabeza del pensador. Ellas son reales como lo son los elementos y relaciones diferenciales en el seno de la materia germinal de un huevo".³⁸⁶ Su error consiste únicamente en suponer, como ya apunté líneas arriba, que la Idea se confunde con la materia intensa y que por lo tanto esta última no pueda pensarse más que como Idea. La Idea no se confunde con la materia intensa sino que, por decirlo de algún modo, la acompaña y la completa, dotándola de una virtualidad que, con todo y que depende de aquella, es ontológicamente distinta. En eso reside precisamente la separación virtual/actual, distinción que es de extrema importancia en el corpus entero de la obra deleuziana, y, en particular, en el constructivismo que analizaremos después.

Digamos finalmente, para concluir esta crítica a la tesis subjetivista con un broche de oro, que aquello de que las Ideas no están solamente en la cabeza del pensador lo afirma el mismo Deleuze con todas sus letras: "Il y a une objectivité de l'adjonction et de la condensation, une objectivité des conditions, qui signifie que *les Idées pas plus que les Problèmes ne sont seulement dans notre tête, mais sont ici et là, dans la production d'un monde historique actuel*".³⁸⁷ Así pues, no puede estar más claro, y si bien es cierto que con *Différence et répétition* Deleuze quiso reescribir la *Crítica de la razón pura* kantiana, la manera en la que lo llevó a cabo es más del orden de la transgresión y la desobediencia radical que del perfeccionamiento por afinación, a tal grado que —como intentaré argumentar en el tercer capítulo—, los capítulos IV y V de DR son más una reelaboración de la *Ética* de Spinoza que de la *Crítica* de Kant.

Digamos una cosa más sobre la confusión que hace de la Idea la forma en la que pensamos la intensidad y establezcamos finalmente cuál es la verdadera relación entre ambas. Bajo el apartado titulado "Intensidad y diferencial", Deleuze explica la verdadera relación que se establece entre las cantidades intensivas y las diferenciales en la Idea, esto es, entre la dialéctica de la Idea y la estética de las intensidades. Existiría ciertamente una afinidad entre las cantidades intensivas y las diferenciales, pero sin que ambas —como cree Lapoujade— se confundan. De

385 *Ibid.*, pág. 424.

386 David Lapoujade, *Op.cit.*, pág. 115.

387 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 246.

hecho, la afinidad se funda en una *confrontación* entre los dos tipos de relaciones que unas y otras implican: relaciones diferenciales en la síntesis recíproca de la Idea, relaciones de intensidad en la síntesis asimétrica de lo sensible. Se trata, pues, de dos cosas distintas, dos tipos de relaciones entre las que se establece —dice Deleuze— toda una « corriente de intercambio », siendo ambas como las dos figuras correspondientes de la diferencia. Y cada una, como ya señalara líneas arriba, poseen un conjunto de nociones y determinaciones propias que Deleuze resume en el apartado en cuestión:

Les Idées sont des multiplicités virtuelles, problématiques ou « perplexes », faites de rapports entre éléments différentiels. Les intensités sont des multiplicités impliquées, des « implexes », faits de rapports entre éléments asymétriques, qui dirigent le cours d'actualisation des Idées et déterminent les cas de solution pour les problèmes.³⁸⁸

La afinidad entre ambas consiste en que cada uno de los momentos de la estética de las intensidades se desarrolla en correspondencia con la dialéctica de las Ideas. Así, por ejemplo, hay en ambas una ilusión que les es propia: en la dialéctica los problemas parecen desaparecer en las soluciones que los recubren, mientras que en la estética las diferencias de intensidad aparentemente se anulan en la extensión y la cualidad en la que se explican. "Les quantités intensives ne semblent pas moins s'annuler, que les Idées problématiques s'évanouir".³⁸⁹ La intensidad tiene que ver con lo actual, esto es, con los individuos y con los estados de cosas o, en una palabra, con lo físico. La Idea, en cambio, tiene que ver con las relaciones diferenciales y la distribución de lo ordinario y de lo singular; esto es, con lo virtual. Como veremos en nuestro próximo capítulo, desde el punto de vista del sujeto la estética de la intensidad, en tanto que « art physique des signaux et des signes », remitirá a la sensibilidad y a la percepción, mientras que la dialéctica de las Ideas, « art des problèmes et des questions », lo harán directamente en el pensamiento. Si hay, pues, una suerte de correspondencia entre los momentos de la estética y los de la dialéctica, esta correspondencia no es, ni mucho menos, la del objeto con su idea en el sentido del empirismo clásico. Pues si la Idea fuera meramente la forma en la que podemos pensar la intensidad, aquella no podría ser una noción ontológica —como quiere Deleuze— ni mucho menos genética, sino que sería un mero acto o función de nuestra subjetividad. Pero Deleuze no se cansa de insistir en que lo problemático en la Idea no solo no significa una especie particularmente importante de actos subjetivos, sino que refiere a una dimensión de la objetividad

³⁸⁸ *Ibid.*, pág. 365.

³⁸⁹ *Ibid.*, pág. 315.

como tal. Mientras que la dialéctica es el arte de los problemas y las preguntas, la estética tiene que ver con los casos de solución y con las cantidades intensivas. Pero —y he insistido mucho en ello— lo actual *nunca se asemeja* a la virtualidad que encarna: "Jamais les termes actuels ne ressemblent à la virtualité qu'ils actualisent: les qualités et les espèces ne ressemblent pas aux rapports différentiels qu'elles incarnent; les parties ne ressemblent pas aux singularités qu'elles incarnent".³⁹⁰ Mientras que a lo virtual le corresponde la realidad de una tarea por cumplir o de un problema por resolver, a lo actual le corresponde dar casos de solución a las condiciones del problema en lo virtual: "c'est le problème qui oriente, conditionne, engendre les solutions, mais celles-ci ne ressemblent pas aux conditions du problème".³⁹¹ La Idea no solo se distingue de los campos intensivos por medio de los cuales los individuos, en tanto que casos de solución, se actualizan, sino que es la Idea la que dirige los procesos de la intensidad. De manera, pues, que la tesis que sostiene que la Idea es la forma en la que pensamos la intensidad es negada con la tesis deleuziana según la cual "Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel".³⁹² Hay una oposición neta entre lo virtual y lo actual, pero ella se juega en los términos de una afinidad y un enlace que las relaciona en una síntesis de lo disyunto, y es por ello que Deleuze forma el concepto de *diferent/ciación*.

En suma, la Idea no es de ningún modo la forma en la que podemos pensar la intensidad, sino aquello que dirige sus procesos, esto es, los procesos de individuación. De manera inversa y complementaria, es la intensidad la condición de la actualización de la Idea, es decir, aquello que determina a las relaciones coexistentes en la Idea a diferenciarse en cualidades y extensiones. "C'est l'intensité, le déterminant dans le processus d'actualisation. C'est l'intensité qui *dramatise*".³⁹³ Es en este sentido que el concepto de intensidad en DR tiene un papel « expresivo », pues es ella la que se expresa en los dinamismos espacio-temporales que dramatizan la Idea, llevando a una relación diferencial virtual a encarnarse en una cualidad y en una extensión. Esto implica que la intensidad no pueda ser pensada como Idea, pues —afirma Deleuze—, "S'il reste littéralement vrai que l'intensité crée les qualités et les étendues dans lesquelles elle s'explique, c'est que les qualités et les étendues ne ressemblent pas, ne ressemblent nullement aux rapports idéels qui s'actualisent en elles : la différenciation implique la création des lignes d'après lesquelles elle s'opère".³⁹⁴ En suma, las cualidades y extensiones diferenciadas en la

390 *Ibid.*, pág. 273.

391 *Ibid.*

392 *Ibid.*, pág. 269.

393 *Ibid.*, pág. 316.

394 *Ibid.*

actualización física, así como la especificación y la organización de una actualización biológica, encuentran su condición de posibilidad en las relaciones virtuales de la Idea que aquellas actualizan y en los puntos relevantes que encarnan. En pocas palabras, la individuación intensiva es regida o guiada por la Idea. Cuando un cuerpo de agua se individua como hielo, es la singularidad virtual "congelarse" la que guía su comportamiento cuando al cuerpo se lo somete al frío. Por eso se habla de que las singularidades en la Idea virtual funcionan como tendencias: sean focos, nudos o polos, toda singularidad es un punto crítico al que tiende el estado de un sistema metaestable dado bajo ciertas condiciones. Pero esto implica que la Idea virtual no sea de ningún modo la forma en la que podemos pensar la intensidad, pues Idea e intensidad son en realidad los dos polos de un proceso, las « dos figuras correspondientes de la diferencia » —dice Deleuze— entre las cuales se establece « toda una corriente de intercambio » que se reanuda incesantemente.

Capítulo 3: El constructivismo filosófico

3.1 La ontología de la diferencia como reelaboración de la *Ética* de Spinoza: el plano de inmanencia

Algunos comentaristas han querido ver en DR el intento por parte de Deleuze de reescribir en forma irónica la *Crítica de la razón pura* de Kant. Es, ciertamente, una manera de verlo, pues en efecto los capítulos IV y V del libro los concibe Deleuze como una dialéctica (de las Ideas) y como una estética (de las intensidades), respectivamente. Ahora bien, si insistimos en el hecho de que dichas designaciones de ninguna manera están referidas —como lo están en Kant— a la supuesta unidad de un sujeto trascendental, sino que buscan pormenorizar especulativamente y en un sentido rabiosamente inmanentista el mismo Ser que Kant se había vedado, entonces habría que decir —y esta es mi propuesta— que la verdadera intención de Deleuze no es tanto la de reescribir la *Crítica* kantiana, sino más bien la de retomar y desarrollar sobre nuevas bases la *Ética* de Spinoza, un proyecto que llegará hasta QPh con el nombre de « plano de inmanencia ». He mencionado ya que la desobediencia de Deleuze frente al kantismo, en lo relativo a la posibilidad del constructivismo en filosofía, implica que la búsqueda del verdadero trascendental en tanto que condiciones de la experiencia *real* va de la mano con una suerte de « excavación trascendental » que implicará el ascenso del Ser y el renacimiento de lo ontológico, vía que Kant se había negado al imponerle límites al conocimiento. De este modo, si Kant confinaba al Ser al ámbito de lo incognoscible cancelando con ello la vía ontológica, Deleuze, en cambio, desobedeciendo esta prohibición, postulará un campo trascendental poblado de diferencias intensivas y de Ideas virtuales, campo bifronte cuyo estatuto problemático se confundirá con el Ser mismo. La de Deleuze es, pues, una audacia especulativa que, como veremos, tendríamos todo el derecho de considerarla un intento de prolongar el pensamiento spinoziano sobre la Sustancia, misma a la que el filósofo neerlandés caracterizaba con los únicos dos atributos que de ella nos son conocidos: extensión y pensamiento, *Physis* y *Nous*, dos atributos que en la ontología de la *différence* remitirán —como tendré ocasión de demostrar en lo que sigue— a la estética de las intensidades y a la dialéctica de las ideas, respectivamente.

El gesto metafísico de volver a pensar el Ser por parte de Deleuze es en cierto sentido un gesto prekantiano, pero lo cierto es que el abandono de la prohibición epistemológica kantiana tiene que ver más bien con una nueva percepción y revalorización de Spinoza que de hecho comienza ya con Schelling, un *post-kantiano*.³⁹⁵ En efecto, fue Schelling el primero en valorar a

395 Sigo aquí el análisis de Alberto Toscano sobre los orígenes schellingianos del constructivismo

Spinoza como el « filósofo de la producción absoluta » y en afirmar que toda filosofía es productiva en la medida en que lo trascendental ya no debe concebirse, *à la Kant*, como universalidad analítica y vacía y cuyo *locus* está en la subjetividad —o, como afirma Deleuze, como un *calco* de lo empírico subjetivo—, sino como un dominio genético que da cuenta tanto de la producción de los entes individuados como del campo de experiencia y representación de los mismos. De esta manera, en Schelling el problema de la constitución e inteligibilidad de lo real abandona el ámbito de la experiencia cognitiva, experiencia que ahora queda relegada al estatus de *productio*, y se desplaza a la relación entre la filosofía y el Absoluto, desdeñando así el esfuerzo kantiano de separar la universalidad determinable del concepto vacío de la intuición sensible del particular que habría de llenarlo. Schelling es, pues —como lo hará después Deleuze—, uno de los primeros filósofos postkantianos en desobedecer las prohibiciones especulativas de la primera *Crítica*, desobediencia cuyo sello principal será la afirmación de la indiferencia entre sujeto y objeto pues ambos quedarán relegados al estatus de producto. Con ello, la construcción de la experiencia (Kant) es remplazada por una *experiencia de la construcción*. En otras palabras, desde el punto de vista de la producción absoluta, el pensamiento y la especulación serán ellos mismos entendidos como *una variedad de la producción general del Ser*.

Aquí propongo, pues, que la estética y la dialéctica desarrolladas en *Différence et répétition* que analizamos a fondo en los capítulos anteriores, tienen sobre todo una inspiración spinozista en la medida en que en ellos Deleuze no hace otra cosa que desplegar un plano de inmanencia que prolonga y desarrolla la Sustancia de Spinoza sobre otras bases. No obstante, lo primero que debemos observar es que Deleuze no emprenderá el camino racionalista de Spinoza, pues si bien es cierto que las matemáticas juegan en su ontología un papel fundamental, su construcción conceptual no tiene la forma de una deducción *more geometrico* de sus conceptos sino algo más similar —como veremos más adelante— a un *collage*. La ontología de Deleuze cambiará el racionalismo de Spinoza por un empirismo de corte humeano, pero pasado a través de la pregunta kantiana por lo trascendental y que derivará en un constructivismo que pondrá en juego las singularidades de este nuevo campo trascendental mediante un procedimiento experimental de *pick-up / collage*.

De acuerdo a las tesis del constructivismo filosófico de *Qu'est-ce que la philosophie?*, tan importante como la creación de conceptos es la instauración de un plano de inmanencia. "La philosophie est à la fois création de concept et instauration du plan. Le concept est le

materialista en filosofía y su relación con el constructivismo filosófico de Deleuze y Guattari. Cf. "Philosophy and the experience of construction", en Judith Norman and Alistair Welchman (Eds.), *The new Schelling*, págs. 106-127.

commencement de la philosophie, mais le plan en est l'instauration".³⁹⁶ Los conceptos filosóficos *presuponen* el plano de inmanencia, razón por la cual el plano es esencialmente *prefilosófico*. El plano de inmanencia es una comprensión *intuitiva* que la filosofía presupone, de suerte que —según Deleuze— cualquier filosofía depende de una intuición que sus conceptos no dejan de desarrollar.³⁹⁷ Cuando Descartes afirma que subjetiva e implícitamente todos saben lo que significa yo, pensar y ser; cuando Heidegger afirma que existe una « comprensión preontológica del ser », están instaurando ambos, cada quien a su manera, un plano de inmanencia. La intuición kantiana concerniente a la posibilidad del conocimiento se resume en la célebre « revolución copernicana », mientras que la de Platón consiste en una trascendencia inmemorial poblada de Formas que precede a todo concepto mundano y a cualquier particular. La pregunta que enseguida se nos presenta es, ¿dónde podríamos ubicar el plano de inmanencia que Deleuze instaure? Y la respuesta es —el lector ya lo anticipa—: en los capítulos IV y V concernientes a la dialéctica de las Ideas y la estética de las intensidades. Según Deleuze, el plano de inmanencia posee las siguientes determinaciones: tiene dos caras, *Physis* y *Noûs*; es lo absoluto ilimitado; es informe, carente de superficie o de volumen y es siempre fractal. Estas determinaciones, como veremos, coinciden tanto con las estructuras ideales-virtuales en la Idea y el ámbito de las intensidades, como con las principales características de la Sustancia spinozista, sus atributos y sus modos. En breve, aquí sostengo que el plano de inmanencia es una reelaboración de la absoluta e ilimitada Sustancia de Spinoza, mas pensada en tanto que *différence*. Las Ideas, en efecto, son fractales en la medida en que —como veíamos con Bordas-Demoulin— implican un *continuum* en el que los órdenes de Ideas se suponen y superponen unos a otros.³⁹⁸ La Idea de mi cuerpo supone la Idea de los órganos, que a su vez supone la Idea de los tejidos, que nos lleva a la de las moléculas proteicas, luego los átomos que las componen, *ad infinitum*; todo ello, por supuesto, dramatizado intensivamente en entidades individuadas que elaboran en paralelo un fractal-actual, espejo diferencial del fractal-virtual que ellas actualizan. Por ello afirma Deleuze que los infinitos se entrelazan, se pliegan en el Ser como un gigantesco tejido: "il y a toujours

396 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, pág. 43.

397 *Ibid.*, pág. 42. Toscano comenta al respecto que: "Construction is not to be understood the immediate and reciprocal union of the particularity of intuition and the universality of the concept in the idea. For Deleuze-Guattari, philosophical intuition becomes indiscernible from the constitution of a transcendental or problematic field on the edge of philosophy itself, at the point of its 'extimate' contact (to borrow a term from Lacan) with the pre- and the non-philosophical. Constructivism has two complementary faces, or aspects, whose confusion signals the demise of philosophical productivity and the resurgence of the imaginary discourse of universals. The first, of course, is the creation of concepts, the second relates precisely to the modality of intuition within constructivism, which Deleuze-Guattari identify as the construction and experience of a plane of immanence", en Alberto Toscano, *Op.cit.*, pág. 121.

398 Cfr. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 234.

beaucoup de mouvements infinis pris les uns dans les autres, pliés les uns dans les autres [...], de telle façon que le plan d'immanence ne cesse de se tisser, gigantesque navette".³⁹⁹ Según Deleuze, la inmanencia absoluta consiste en un plano que tiene dos caras: *Physis* y *Noûs*:

Le mouvement infini est double, et il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre. C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. Ou plutôt le mouvement n'est pas image de la pensée sans être aussi matière de l'être [...] Le plan d'immanence a deux faces, comme Pensée et comme Nature, comme *Physis* et comme *Noûs*.⁴⁰⁰

Sugiero que estas dos caras están identificadas con el ámbito de lo preindividual intensivo y el ámbito de lo problemático virtual de las Ideas, respectivamente. El plano de inmanencia es, entonces, la dialéctica y la estética juntas, *Physis* y *Noûs*, algo que a su vez remite al pensamiento y a la extensión como los dos únicos atributos que nos son conocidos de la Sustancia spinozista. Spinoza —a quien Deleuze le asigna el honroso título de « príncipe de los filósofos » pues habría sido « el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier »—,⁴⁰¹ Spinoza da las claves para comprender qué entienden los filósofos franceses por plano de inmanencia. Que Deleuze llame al plano de inmanencia el « movimiento infinito » tiene que ver, por un lado, con que el Ser está en perpetuo devenir, un movimiento que en la *Ética* va a cuenta del atributo de la extensión en tanto que modo infinito inmediato de la sustancia caracterizado por « el movimiento y el reposo ». Se trata, pues, de la *causalidad eficiente* de Dios o la Sustancia como razón suficiente de todos los entes (y que en *Différence et répétition* Deleuze caracterizará también con el eterno retorno nietzscheano en donde lo que retorna eternamente es la Diferencia). Y que sea infinito, por otro lado, guarda relación con la proposición VIII de la *Ética* en donde se sostiene que toda sustancia es infinita y que no hay más que una única sustancia: "[la sustancia] no puede existir como finita —afirma Spinoza—, pues debería ser limitada por otra de la misma naturaleza, que también debería existir necesariamente; por tanto, se darían dos sustancias del mismo atributo, lo cual es absurdo",⁴⁰² etc. Como ya mencioné, el polémico paralelismo de la *Ética* entre la extensión y el pensamiento, en tanto que atributos de la Sustancia, encuentra una correspondencia en la noción bifronte del plano de inmanencia de Deleuze: Naturaleza y Pensamiento, *Physis* y *Noûs*, que en DR remitirían a la estética y la dialéctica. En breve, el plano de inmanencia tiene, como la Sustancia spinozista, estas dos facetas de las que hablábamos, o

399 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 41.

400 *Ibid.*

401 *Ibid.*, págs. 49, 50, 59.

402 Cf. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, I, prop. VIII.

más exactamente —dice Deleuze en la cita previa—, « dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar ». Creo que es desde este residuo de paralelismo espinosista en el pensamiento de Deleuze que pueden entenderse las enigmáticas afirmaciones que hace el filósofo francés en DR y que parecen tender hacia una especie de pampsiquismo. En efecto —según Deleuze—, en la medida en que toda cosa o ente individuado es una actualización de su Idea, *toda cosa piensa y es un pensamiento*. "Tout corps, toute chose pense et est une pensée, pour autant que, réduite à ses raisons intensives, elle *exprime* une Idée dont elle détermine l'actualisation".⁴⁰³ No es, evidentemente, que las cosas piensen en un sentido subjetivo, sino que "piensan" en la medida en que *expresan* la Idea, siendo la de 'expresión' una noción que Deleuze recoge desde la lectura que hace del filósofo neerlandés en *Spinoza y el problema de la expresión*. Las cosas expresan su Idea de la misma manera que en Spinoza los modos expresan —de acuerdo a la proposición XXV de la *Ética*— los atributos de Dios o la Sustancia: "Las cosas particulares —afirma Spinoza— no son nada, sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales se *expresan* de cierto y determinado modo los atributos de Dios".⁴⁰⁴ De manera que, en la medida en que una de las caras del plano de inmanencia es *Noûs* o —con Deleuze, Ideas—, las cosas particulares son, además de extensas, *inteligibles* y además poseen —y aquí el pampsiquismo deleuziano— una conciencia elemental. Si cualquier ente individuado, así sea inanimado, es tanto *Physis* como *Nous*, ello se debe a que según Deleuze la actualización de los entes no solo acontece en el tiempo y en el espacio, sino también en el dominio de la conciencia. Sin embargo —hay que insistir en ello—, no se refiere aquí Deleuze a una conciencia subjetiva, sino a cierta «conciencia elemental » que se crea al mismo tiempo que el objeto que se actualiza y que es como un doble —piénsese en el paralelismo spinoziano— del objeto actualizado:

L'actualisation se fait suivant trois séries, dans l'espace, dans le temps, mais aussi dans une conscience. Tout dynamisme spatiotemporel est l'émergence d'une conscience élémentaire qui trace elle-même des directions, qui double les mouvements et migrations, et naît au seuil des singularités condensées par rapport au corps ou à l'objet dont elle est conscience. Il ne suffit pas de dire que la conscience est conscience de quelque chose, elle est le double de ce quelque chose, et chaque chose est conscience parce qu'elle possède un double, même très loin d'elle et très étranger.⁴⁰⁵

403 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 227 (la cursiva es mía).

404 Spinoza, *Op.cit.*, prop.XXV, cor (la cursiva es mía).

405 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 284. En relación a esto, Lapoujade comenta lo siguiente: "Cada cuerpo forma un todo organizado, diferenciado, pero es inseparable de un cuerpo inextenso, intensivo, sin organización, que es su Idea. Incluso una roca expresa una Idea en tanto que obedece a modos de formación o de engendramiento; ciertamente no piensa esos modos ella misma, pero expresa

Ahora bien, los cuerpos o entes individuados son extensos, tienen volumen y su forma posee cierta organización estructural. Pero no así la Idea que ellos expresan, ni los campos intensivos preindividuales en los que se operan los procesos de individuación. En efecto, hemos visto que las multiplicidades estructurales de la Idea *co-insisten* en un espacio puramente virtual, mientras que, en el caso de la intensidad, es ella la que da origen a los sistemas cualitativo-extensos en los cuales la intensidad aparentemente se anula y queda en estado de *implicación*. Todo esto tiene su prolongación en QPh, en donde se señala que el plano de inmanencia es lo absoluto ilimitado, sin forma, sin superficie, sin volumen. Es por esta razón que otro nombre para el plano de inmanencia es el « Cuerpo sin órganos », esto es, el dominio de la materialidad fluente e inestable (metaestable, para decirlo con Simondon), informe y desorganizada, ámbito en el que posteriormente se individualizan los cuerpos particulares y, en general, toda suerte de agenciamientos con cierta estabilidad, incluyendo —como veremos más adelante— los conceptos filosóficos.

Por otra parte, el plano de inmanencia, como la sustancia de Spinoza, es siempre único, es el Uno-Todo —sostienen los filósofos franceses—, puesto que es en sí mismo variación pura. Como decía líneas atrás, el plano de inmanencia es el *continuum* de la variación que le da al Ser una naturaleza fractal que contiene —recordemos a Bordas-Demoulin— infinitos dentro de infinitos. Por esta razón Deleuze describe al plano de inmanencia como « hojaldrado » y esto lo podemos entender también desde la teoría del Ser fásico de Simondon que revisáramos en un apartado anterior, o desde la teoría de los estratos de *Mille Plateaux* que, de hecho, es en lo fundamental un homenaje a Simondon que desarrolla las tesis que este plantea en *L'individuation*. En fin, si el plano de inmanencia es hojaldrado, esto significa que tiene fases, capas o estratos constituidos por elementos que « se dejan plegar juntos ». Tendríamos así el estrato mineral, el biológico, el lingüístico, el social, y, por supuesto, también el del pensamiento, cada uno constituido a su vez por substratos que se interpenetran y se *repiten diferencialmente*. Como en un fractal, precisamente. Por ello, como veremos enseguida, la historia de la filosofía también se presenta como una multiplicidad de planos de inmanencia distintos.

3.2 La nueva imagen del pensamiento

La recuperación y reelaboración que hace Deleuze de la Sustancia spinozista como proyecto para

su Idea cuando se forma", en David Lapoujade, *Op.cit.*, pág. 116.

recuperar la inmanencia absoluta, tiene por consecuencia una nueva configuración del pensamiento que articula a la filosofía con la materialidad de su Otro entendido como su Afuera absoluto. Por esta razón, la de Deleuze sería una filosofía materialista en este sentido schellingiano que señala Alberto Toscano, es decir, no una filosofía *del* materialismo, sino un auténtico *materialismo filosófico*, esto es, un materialismo operando *en* la filosofía. En efecto, en estas propuestas el pensamiento filosófico se concebirá como siendo solo una parte de la producción material general que lleva a cabo lo que Spinoza llamaba Sustancia, Schelling —con sus debidas diferencias— el Absoluto y que en la filosofía de Deleuze tomará el nombre de Diferencia, el Afuera, lo no-filosófico, el Cuerpo sin Órganos, o, simple y llanamente, el plano de inmanencia. En fin, en este nuevo materialismo filosófico que llegará hasta Deleuze, el pensamiento se entenderá como una operación del Afuera, o, si lo vemos a través de los conceptos de DR, *el pensamiento será una repetición de la diferencia* y no, como en Platón, una duplicación de lo Mismo, o, como en Kant, la emanación de un Yo que construye con sus conceptos y formas *a priori* la exterioridad de su experiencia mundana. "Ce n'est pas un dédoublement de l'Un, c'est un redoublement de L'Autre. Ce n'est pas une reproduction du Même, c'est une répétition du Différent. Ce n'est pas l'émanation d'un JE, c'est la mise en immanence d'un toujours autre ou d'un Non-moi".⁴⁰⁶ En el pensamiento se trata, pues —como dirá Blanchot—, de « encerrar el afuera », de manera que la subjetividad no será otra cosa que *plieue*, plegamiento del Afuera, "[l]a subjectivation se fait par plissement".⁴⁰⁷ De manera que el Afuera es —afirma Deleuze— "plus lointain que tout extérieur, « se tord », « se plie », « se double » d'un Dedans, plus profond que tout intérieur, et rend seul possible le rapport dérivé de l'intérieur avec l'extérieur".⁴⁰⁸ Se trata, por cierto, de una decisiva ruptura con la fenomenología y su concepto de intencionalidad, pues este nuevo gesto ontológico no solo vuelve su mirada al Ser que Kant se había vedado, sino que tampoco se preocupa por hacer reducciones fenomenológicas (*epojé*) que solo enmascaran o desatienden la génesis de la experiencia real. En suma, se trata de un abandono de la fenomenología en favor del renacimiento de la ontología: "De l'intentionnalité au pli —dice Deleuze—, de l'étant à l'être, de la phénoménologie à l'ontologie [...] Bref, l'intentionnalité de l'étant se dépasse vers le pli de l'être, vers l'Etre comme pli".⁴⁰⁹ Se puede ver, pues, que Schelling es el primer antecedente de esta nueva articulación entre la filosofía y su Afuera, de este nuevo materialismo que se asume como un regreso a la ontología y que da cuenta de la producción

406 Gilles Deleuze, *Foucault*, pág. 105.

407 *Ibid.*, pág. 111.

408 *Ibid.*, pág. 117.

409 *Ibid.*

absoluta de lo real. Y Spinoza, por supuesto, tendrá aquí la primera y la última palabra.

El plano de inmanencia tiene, pues, dos caras, *Physis* y *Noûs*. No solo « materia del ser », sino también « imagen del ser ». Por ello el plano de inmanencia no es, propiamente hablando, un concepto ni pensado ni pensable, sino « la imagen del pensamiento » "l'image de la pense, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée".⁴¹⁰ No es, pues, un método ni una opinión sobre el pensamiento, sino que la imagen del pensamiento —afirma Deleuze— implica un reparto severo del hecho y del derecho, reparto en el que el pensamiento se reserva para sí solamente lo que puede reivindicar por derecho. ¿Cómo entender el nuevo reparto del hecho y del derecho referido al pensamiento que establece Deleuze?

La instauración del plano de inmanencia —en relación a la imagen que el pensamiento se da a sí mismo sobre lo que significa pensar— guarda relación con lo que, a mi manera de ver, se puede entender como una *intuición* fundamental que instaure una afirmación y una negación primeras que reparte el hecho y el derecho del pensamiento... con la condición de que estas sean no-filosóficas o pre-filosóficas. Hablábamos líneas atrás de las intuiciones prefilosóficas de Platón, Kant o Descartes. Este último instaure el plano mediante la duda metódica, esto es, poniendo en duda todos los presupuestos objetivos explícitos y *negando*, así, que podamos empezar a filosofar sobre la verdad con cualquiera de ellos. Y, sin embargo, parte de presupuestos subjetivos al *afirmar* que todo mundo *por derecho* sabe lo que significa yo, pensar, ser. "El buen sentido —afirma Descartes en el *Discurso del método*— es la cosa mejor repartida del mundo [...]", pero "[n]o basta [...] tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien".⁴¹¹ Descartes erige así una imagen del pensamiento tal como es *de derecho*: el pensamiento tiene, *de jure*, una buena naturaleza y una afinidad con lo verdadero, a pesar de las dificultades que tenga para pasar del derecho al hecho (y es para lidiar con estas dificultades que Descartes elabora unas *Reglas para la dirección del espíritu*). Platón, por su parte, *niega* que a la verdad sobre lo que es la justicia, la belleza o el bien, se pueda acceder por los casos particulares, y de ahí nace el problema de establecer un concepto que, *de jure*, pueda dar cuenta de lo verdadero bajo esas condiciones: la Idea o la Forma (de Justicia, de Belleza, de Bien, etc.). Kant parte de *afirmar* la necesidad y universalidad *de jure* de ciertos principios que el empirismo de Hume negaba (p.ej. el principio de causalidad). Establecido ese plano, surge luego el problema de explicar estos principios y la necesidad de crear el concepto de sujeto trascendental para explicarlos. Así, pues, *con cada filósofo un nuevo plano es instaurado*, de manera que la historia de la filosofía en su

410 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 39.

411 René Descartes, *Discurso del método*, pág. 41.

conjunto es también concebida como un « hojaldrado » o —Deleuze habla en términos geológicos— como una historia « estratificada ». De ahí que nuestro filósofo conciba la historia de la filosofía como una *geofilosofía*.

En QPh Deleuze se pregunta si acaso se pudieran agrupar estratos que, por estar localizados en dos momentos muy separados de la historia, parecían diferentes sin serlo realmente; o, por el contrario, si es posible separar estratos que en un primer momento, por pertenecer a un mismo periodo de la historia, parecían comunes, siendo en realidad diferentes. Quisiera señalar que esta pregunta de alguna manera ya se la había hecho Deleuze en 1968 en los capítulos I y III de *Différence et répétition*, respondiéndola afirmativamente. En el primer capítulo, titulado "La diferencia en sí misma", Deleuze se ocupa de hacer una deconstrucción histórica del concepto de la diferencia en filósofos que van de Platón a Hegel, pasando por Aristóteles, Escoto, Leibniz, Spinoza y Nietzsche. Lo que va a hacer ahí —si lo leemos desde la futura noción de 'plano de inmanencia' que aquí analizo—, no es otra cosa que hermanar a ciertas filosofías que, no obstante pertenecen a diferentes momentos de la historia, caen en una misma ilusión: aquella que consiste en subordinar la diferencia a la identidad. Así, Platón, Aristóteles, Hegel, y, hasta cierto punto, Leibniz, van a ser agrupados por Deleuze en el mismo grupo en la medida en que en estos filósofos el concepto de diferencia se subordina a cierta forma de identidad, planteando cada uno distintas formas de trascendencia y afirmando, en último término, la equivocidad del ser (con todas las consecuencias que ello tiene de cara al pensamiento). Escoto, Spinoza y Nietzsche, por el contrario, pertenecen al selecto grupo de filósofos que, no obstante haber vivido en periodos alejados en la historia, comparten la distinción de haber sabido afirmar la diferencia, la inmanencia absoluta y la univocidad del ser.

Lo mismo podemos decir del célebre capítulo III titulado "La Imagen dogmática del pensamiento", donde Deleuze discute los presupuestos de la « imagen clásica » del pensamiento de la filosofía de Platón a Kant, pasando por Descartes, y a quienes Deleuze acaba metiendo en un mismo saco pues todos habrían defendido una misma imagen del pensamiento: el modelo del reconocimiento: "Le modèle de la reconnaissance est nécessairement compris dans l'image de la pensée. Et que l'on considère le *Théétète* de Platon, les *Méditations* de Descartes, la *Critique de la raison pure*, c'est encore ce modèle qui est roi, et qui « oriente » l'analyse philosophique de ce que signifie penser".⁴¹² Deleuze matizará este juicio más de veinte años después, cuando afirme en QPh que cada uno de estos tres filósofos en realidad instauran un plano de inmanencia distinto. Con todo, a los tres les criticará el error de haber confundido el plano de inmanencia con los

412 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 175.

conceptos que ellos crean (regresaremos a esto más adelante).

Todas las imágenes del pensamiento se topan con algo abominable que es para el pensamiento su negativo: el error, la ilusión, la estulticia, el desvarío, la ignorancia, la superstición. Por ello afirma Deleuze que la relación del pensamiento con lo verdadero nunca ha sido constante. Como veremos enseguida, la metafilosofía que Deleuze defenderá *qua* constructivismo no es otra cosa que la instauración de un plano de inmanencia en la que se postula una nueva imagen del pensamiento, es decir, una nueva relación del pensamiento con lo verdadero. En lo tocante a la imagen clásica del pensamiento que iría de Platón a los neopositivismos contemporáneos y al logicismo de la filosofía analítica, uno de los presupuestos de esta imagen dogmática que Deleuze examina y critica es el de postular al error como lo negativo del pensamiento: "l'image dogmatique [...] ne reconnaisse que l'erreur comme mésaventure de la pensée, et réduise tout à la figure de l'erreur [...] l'erreur, présentée comme seul « négatif » de la pensée".⁴¹³ Que el error se presente como lo único negativo del pensamiento no es sino el revés que se forma la imagen clásica o dogmática del pensamiento en relación a lo verdadero, pues si el pensamiento —según esta imagen— tiene *de derecho* una buena naturaleza y una afinidad natural con lo verdadero, entonces lo peor que le puede ocurrir, en el plano de los *hechos*, es precisamente errar, es decir, tomar lo falso por verdadero. De manera, pues, que el error no es otra cosa que el reverso de los actos de reconocimiento ("esto es una mesa", "esto es una manzana", "Buenos días, Teeteto"), actos que, si bien ciertamente existen y son útiles para el desarrollo normal de la vida en comunidad, para Deleuze son particularmente insignificantes y cotidianamente banales. Y, sin embargo, son estos actos de reconocimiento lo que la imagen dogmática del pensamiento extrapola para fundar su supuesto *derecho*, lo que acaba por dar una imagen muy empobrecida de lo que significa pensar. El error, en este sentido, siendo el reverso de los actos de reconocimiento, se define como un acto de reconocimiento *fallido*. Así, errar es decir "Buenos días, Teodoro", cuando pasa Teeteto; "son las tres" cuando son las tres y media; o afirmar que $7 + 5 = 13$. Pero, ¿quién comete estos errores? —pregunta Deleuze. El miope, el distraído, el niño de la escuela. Es decir, estos errores, como la mayoría de los vanagloriados "hechos", remiten también a situaciones artificiales o en extremo pueriles que acaban por darle al pensamiento una imagen grotesca. En definitiva, no hay mucho de qué sentirse orgulloso en los actos de reconocimiento. Nietzsche lo ponía en términos muy claros en ese bello texto de juventud titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

413 *Ibid.*, pág. 193.

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento de la « verdad » dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: « he aquí un mamífero », no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado.⁴¹⁴

Deleuze desestima de igual manera estos actos en los que el pensamiento reconoce en las cosas algo que de entrada ya ha puesto en ellas, actos, en fin, que nos presentan "verdades" con un valor tan limitado que no se puede decir con seriedad que el pensamiento filosófico se juegue en ellas. A esto hay que añadir que la relación del pensamiento con lo verdadero nunca ha sido constante (y por lo tanto tampoco el concepto de error). Ya Hegel señalaba en la *Fenomenología del espíritu* que "la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más ni más, tal y como es [...] No hay lo falso, como no hay lo malo", decía Hegel.⁴¹⁵ Conocemos la solución que el idealismo absoluto del filósofo de Stuttgart concibe en relación al problema de la verdad. No es necesario, para lo fines de esta investigación, decir más sobre el asunto; baste con señalar que Hegel, lo mismo que Deleuze, también llamará *dogmática* a esta forma de concebir la relación del pensamiento con la verdad (una relación que, por cierto, llega hasta nuestros días en la forma que le da Frege en sus célebres tesis sobre el sentido y la referencia de las proposiciones filosóficas, análogas a las que propondrá luego Wittgenstein en su *Tractatus*, tesis todas de las que parte acriticamente el grueso de la filosofía llamada lógica o analítica. Volveremos a esto más adelante).

El *dogmatismo* —sostiene Hegel—, como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato. A preguntas tales como cuándo nació Julio César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta *neta*, del mismo modo que es una verdad determinada el que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. *Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de la naturaleza de las verdades filosóficas.*⁴¹⁶

Vemos, pues, que el concepto de dogmatismo en Hegel prácticamente coincide con lo que para Deleuze es una "imagen dogmática del pensamiento" una imagen que en lo fundamental concibe

414 Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, pág. 30.

415 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 27.

416 *Ibid.*, pág. 28 (las cursivas finales son mías).

la relación del pensamiento con la verdad en términos de proposiciones que refieren al reconocimiento de hechos o de estados de cosas. En fin, lo mismo que el problema de la relación del pensamiento con la verdad no es de ningún modo constante en la historia de la filosofía, también los filósofos han sentido la necesidad de enriquecer el concepto de error. Si de Platón a Descartes el error es el rasgo que define lo negativo del pensamiento en su imagen clásica, la ignorancia o la superstición sustituirán al error en las imágenes que Lucrecio, Spinoza o los filósofos del siglo XVIII se hacen del pensamiento. En los estoicos existe la noción de *stultitia*, que significa a un tiempo locura y estupidez. Kant, por su parte, concibe la idea de *ilusión* interna a la razón, que a su vez se distingue del concepto de *alienación* de los hegelianos... etc. Pese a todas estas variaciones en el concepto de aquello que representa lo negativo del pensamiento, Deleuze piensa que todas ellas son variaciones de un mismo tema. A su juicio, siguen conservando lo fundamental de la imagen dogmática del pensamiento, esto es, los postulados del sentido común y del reconocimiento que, en definitiva, postulan el mismo tipo de relación entre el pensamiento y lo verdadero.

Deleuze sostiene, por el contrario, que no puede ser esta índole de relación aquello que defina la filosofía, señalando que de hecho es esta misma relación a la que renuncia la imagen *actual* del pensamiento. ¿Y qué postularía la imagen moderna del pensamiento? En breve —según el diagnóstico nietzscheano—: que *lo verdadero es únicamente lo que el pensamiento crea*.

Le premier caractère de l'image moderne de la pensée est peut-être de renoncer complètement à ce rapport, pour considérer que *la vérité, c'est seulement ce que la pensée crée*, compte tenu du plan d'immanence qu'elle se donne pour présupposé, et de tous les traits de ce plan, négatifs aussi bien que positifs devenus indiscernables : pensée est création, non pas volonté de vérité, comme Nietzsche sut le faire entendre.⁴¹⁷

Cabe señalar que esta nueva imagen del pensamiento que crea lo verdadero depende por entero —como lo afirma la cita— « del plano de inmanencia que el pensamiento se da por supuesto, y de todos los rasgos de este plano ». Analicemos esto.

Líneas arriba decíamos que, no obstante el plano de inmanencia es siempre único, existen sin embargo planos de inmanencia variados y diferenciados que se suceden o rivalizan en la historia. ¿Cómo explicar esta aparente contradicción? La razón estriba —según Deleuze— en que la mayoría de estos planos están entregando la inmanencia a Algo = x que finalmente deja entrar

417 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 55 (las cursivas son mías).

la trascendencia y que impide concebir al pensamiento en su carácter de *creación de verdad*. En otras palabras, a lo largo de la historia de la filosofía Deleuze denuncia una confusión generalizada que refiere la inmanencia a otra cosa que a ella misma (de la misma manera que en DR Deleuze denunciaba que el concepto de diferencia se entregaba y subordinaba a la identidad de un concepto general). En Platón y los neoplatónicos, por ejemplo, la inmanencia es *del* Uno, un Uno trascendente en el que la inmanencia se extiende o al que se le atribuye. Pasa como si primero estuviera el Uno y de ahí surgiera luego el plano de inmanencia. O, para decirlo en otros términos, primero están las Formas y de ahí surge el plano de inmanencia que contiene a todos los entes particulares que participan de ellas. Ya desde LS Deleuze denunciaba que, en la teoría de la participación platónica, aquello que participa de las Ideas trascendentes —esto es, todos los entes particulares— son siempre segundos en relación a aquellas en la medida en que las Formas son el *fundamento* de los entes. En este mismo sentido, en QPh Deleuze afirma que en Platón el plano de inmanencia se vuelve un mero campo de fenómenos que ya solo posee de segunda mano lo que se atribuye primero a la unidad trascendente. ¿Por qué ocurre esto? Porque Platón confunde el plano de inmanencia con el concepto de Uno o de Forma que él crea. Por esta razón, interpretar luego que el plano de inmanencia es *de* (o le pertenece a) esos conceptos, provoca que el plano se vuelva segundo o subordinado con respecto a los conceptos.⁴¹⁸ Y esto empeora con la filosofía cristiana, donde la inmanencia está siempre severamente controlada y delimitada por las exigencias de una trascendencia emanativa y creativa personificada en Dios. Otro tanto ocurre con Descartes, Kant y Husserl, donde el plano de inmanencia se interpreta como un campo *perteneciente a* una conciencia, a un sujeto pensante, a un *cogito*, instancias que también son conceptos creados y que de ninguna manera deberían ser confundidos con el plano. En Kant, por ejemplo, se remite la inmanencia al sujeto de la síntesis de la razón como nueva unidad subjetiva. Algo análogo pasa con Husserl, quien parte de la evidencia del cogito cartesiano para extraer de ahí un ámbito de esencias puras después de realizar su célebre reducción fenomenológica: "Lo puramente inmanente hay que caracterizarlo aquí —afirma Husserl—, en principio, por medio de la reducción fenomenológica: yo miento precisamente esto que está aquí; no lo que ello mienta trascendentemente, sino lo que es en sí mismo y tal como está dado [a la conciencia del *cogito*]"⁴¹⁹ Se ve claramente aquí cómo la inmanencia no es inmanente a sí misma, sino que se entrega *a otra cosa*. Este "algo", como en los ejemplos anteriores, suele ser un concepto con el

418 Para un análisis más detallado de esta confusión del concepto creado con el plano de inmanencia, véase Ian MacKenzie, "Creativity as criticism. The philosophical constructivism of Deleuze and Guattari", en *Radical Philosophy*, No. 86 (November, December 1997), pp. 7-18.

419 Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, pág. .

que luego se confunde el plano de inmanencia y que relanza de uno u otro modo la trascendencia dentro de esa inmanencia comprometida. En el caso de Husserl, dicha trascendencia se localiza luego en el ámbito de las esencias, inmanentes al plano de la conciencia, pero trascendentes en tanto que ya no dependen de ella ni de su pensamiento.

De manera, pues, que para Deleuze —en esta nueva imagen en la que lo verdadero es únicamente lo que el pensamiento crea— lo negativo del pensamiento no es otra cosa que la trascendencia, una ilusión que surge cuando se hace que la inmanencia se torne inmanente a algo, para volver luego a encontrar una trascendencia en la propia inmanencia. Esta primera ilusión de trascendencia es la que está detrás de otras ilusiones que Deleuze denuncia: La *ilusión de los universales*, cuando se confunden los conceptos con el plano; la *ilusión de lo eterno*, cuando se olvida que los conceptos tienen que ser creados; y la *ilusión de la discursividad*, cuando se confunden las proposiciones con los conceptos. Podemos agrupar todas estas ilusiones en los distintos conceptos de verdad que la historia de la filosofía ha pensado: la Forma, el ser, la esencia, la identidad, los 'hechos', la 'referencia', se vuelven ahora los enemigos del pensamiento filosófico, sus trascendentes abominaciones.

Deleuze pretende, pues, devolverle a la inmanencia sus derechos entregándola solo a sí misma. "L'immanence ne l'est qu'à soi-même, et dès lors prend tout, absorbe Tout-Un, et ne laisse rien subsister à quoi elle pourrait être immanente. En tout cas, chaque fois qu'on interprète l'immanence comme immanente à Quelque chose, on peut être sûr que ce Quelque chose réintroduit le transcendant".⁴²⁰ Y este es —insisto— el mismo movimiento que realizaba ya Deleuze en DR al liberar a la diferencia de su sometimiento a la identidad para devolverle sus derechos al concepto de diferencia-en-sí.

En fin, para Deleuze es solamente cuando la inmanencia no es inmanente a algo distinto que podemos hablar de un plano de inmanencia. Por esta sencilla razón, si bien es cierto que en la historia de la filosofía parecen existir planos de inmanencia variados que se suceden y se confrontan, en realidad, en estricto sentido, existe *un* plano y solo uno: aquel en el que la inmanencia pertenece únicamente a sí misma. Así, si se puede decir que existe un plano que es el "mejor", este sería —afirma Deleuze— aquel que no entrega la inmanencia a Algo = x. ¿Y dónde, en la historia de la filosofía, encontramos un plano así? En Spinoza, por supuesto, el « príncipe de los filósofos », el único que no pactó nunca con la trascendencia. "Celui qui savait pleinement que l'immanence n'était qu'à soi-même [...] c'est Spinoza. Aussi est il le prince des

420 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*,pág. 47.

philosophes".⁴²¹ Comprobamos así, pues, que lo que Deleuze hace ya desde *Différence et répétition*, no es otra cosa que retomar y desarrollar sobre nuevas bases el plano de inmanencia que Spinoza, como ningún otro, supo desplegar en su *Ética*.

Recapitulando, el de Deleuze es un proyecto que desoye la prohibición kantiana para sumergirse en la inmanencia del Ser, un proyecto estrictamente ontológico de inspiración spinozista que derivará luego en una nueva imagen del pensamiento en donde la verdad será solamente lo que el pensamiento crea. El plano de inmanencia que se instaura es, de hecho, « una imagen de Pensamiento-Ser », dice Deleuze y entre paréntesis pone "noúmeno". Recordemos que ya desde DR Deleuze afirmaba que « la diferencia [de intensidad] no es el fenómeno, sino el más cercano noúmeno del fenómeno ». La diferencia de intensidad, en tanto que noúmeno, es a la vez aquello que no puede ser sentido y que sin embargo no puede ser sino sentido, pues es aquello que da a sentir. De igual manera, en QPh Deleuze sostiene que el plano de inmanencia es a la vez « Ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé⁴²² ». Es lo no pensado en el pensamiento, el « zócalo » de todos los planos, inmanente a cada plano pensable y que ninguno llega jamás a pensarlo. Cada plano diferenciado, cada capa del hojaldrado extrae de él su materia, pero ninguno llega a agotarlo. Es además —afirma— lo más íntimo del pensamiento, y, no obstante, su afuera absoluto. "Un dehors plus lointain que tout monde extérieur, parce qu'il est un dedans plus profond que tout monde intérieur : c'est l'immanence".⁴²³ El plano de inmanencia es pues, a un tiempo —como lo era la intensidad en relación a la sensación—, aquello que *no puede* ser pensado y no obstante *debe* ser pensado. Spinoza, sin embargo, habría sido la excepción. Deleuze afirma que, de la misma manera que Cristo se encarnó una vez para demostrar la posibilidad de lo imposible, también en la historia de la filosofía el plano de inmanencia, que en teoría no puede ser pensado, fue de hecho pensado una sola vez por Spinoza, el « Cristo de los filósofos ». "Il a montré, dressé, pensé le plan d'immanence le « meilleur », c'est-à-dire le plus pur, celui qui ne se donne pas au transcendant ni ne redonne du transcendant, celui qui inspire le moins d'illusions, de mauvais sentiments et de perceptions erronées..."⁴²⁴. En este sentido, todos los grandes filósofos no son para Deleuze sino los apóstoles de Spinoza que se alejan más o menos del « misterio » que él como nadie supo pensar.

421 *Ibid.*, pág. 49.

422 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 59.

423 *Ibid.*

424 *Ibid.*

3.3 La naturaleza del concepto filosófico

Tenemos, pues, que en la imagen actual del pensamiento la verdad solo es lo que el pensamiento crea. Ahora bien, aquello mediante lo cual el pensamiento filosófico crea su verdad son los conceptos filosóficos. Para Deleuze la construcción e instauración del plano se complementa con la creación de los conceptos que lo van a ocupar. Ahora bien, los conceptos no resultan del plano, no son sus consecuencias ni se deducen de él. Ambos implican un acto constitutivo propio y especial: los conceptos han de ser creados, mientras que el plano debe ser establecido, instaurado. "La philosophie est à la fois création de concept et instauration du plan. Le concept est le commencement de la philosophie, mais le plan en est l'instauration".⁴²⁵ El hecho de que los conceptos no se deduzcan del plano o no deriven de él, implica que los filósofos pueden crear conceptos nuevos sin dejar de permanecer en un mismo plano (ej., Platón y los neoplatónicos; Kant y los neokantianos). En este sentido, todos los grandes filósofos establecen un nuevo plano de inmanencia y con ello aportan una nueva materia del ser y erigen también una imagen del pensamiento insólita. Por ello no es concebible un gran filósofo del que no podamos decir que ha modificado aquello que entendemos por lo que significa pensar, es decir, que « ha pensado de otro modo ». Quienes no instauran un plano, quienes no fabrican sus propios conceptos, no son verdaderos filósofos, sino « funcionarios de la filosofía », es decir, profesionales de la filosofía que no renuevan la imagen del pensamiento y que —según las duras palabras de Deleuze— ni siquiera están conscientes de este problema, ignorando el quehacer de aquellos que pretenden tomar por modelos. Esta es —dicho sea de paso— la razón del odio que Deleuze siempre sintió por las discusiones: nunca se está en el mismo plano y por lo tanto los interlocutores nunca hablan de lo mismo. Para Deleuze la filosofía no se trata de discutir, sino de « crear conceptos indiscutibles ».

En un texto titulado "Sur Nietzsche et l'image de la pensée" que se publicó poco antes que DR, Deleuze afirma que la filosofía tiene por elemento el concepto de la misma manera que para la música lo es el sonido o para la pintura el color. La comparación con las artes no es gratuita: "le philosophe crée des concepts, il opère ses créations dans un « continuum » conceptuel, comme le musicien dans un continuum sonore".⁴²⁶ La filosofía, como las artes, es creación. Deleuze rechaza, pues, la clásica imagen que hace de la filosofía una disciplina que *reflexiona* mediante proposiciones sobre algún asunto en particular. La filosofía —afirma en *Dialogues*—

⁴²⁵ *Ibid.*, pág. 43.

⁴²⁶ Gilles Deleuze, "Sur Nietzsche et l'image de la pensée", en *L'île déserte et autres textes*, pág. 196.

"reflexiona sobre" únicamente cuando no crea nada, pero este refugiarse de la filosofía en la reflexión "sobre" no indica sino que se vive una época de indigencia para ella. La filosofía entra, pues, en una época de indigencia no cuando se la exilia de las universidades; no cuando se le ataca directamente desde los poderes establecidos o cuando se promulga su supuesta muerte a manos de las ciencias: la filosofía entra en crisis cuando no hay creación de conceptos, por lo que si se quiere hacer algo por la filosofía, lo mejor —recomienda Deleuze— es retirarle al filósofo el derecho a "reflexionar sobre" y exigirle creaciones conceptuales. En suma, "Le philosophe est créateur, pas réfléchi".⁴²⁷ Sin embargo, hoy la filosofía se encuentra en un apuro en la medida en que no solo entiende su tarea como como un "reflexionar sobre" tal o cual asunto, sino que incluso actualmente los filósofos establecen aberrantes alianzas con el capitalismo al entender su ejercicio como « un comercio agradable del espíritu que encontraría en el concepto su mercancía propia ».⁴²⁸ En este sentido, Jeffrey Bell comenta que el *publish or perish* que se les exige a los académicos no es otra cosa que la exigencia de producir proposiciones de manera desmesurada, de la misma manera que se producen productos para el consumo diario.⁴²⁹ Es cuando el concepto se vuelve proposicional —afirma Deleuze— que « la mercadotecnia se apodera del concepto » y la filosofía encuentra su propia ruina.

Que la filosofía esté en tal apuro se debe sobre todo —opina Deleuze—, a que los filósofos no se han ocupado lo suficiente de la naturaleza del concepto como realidad filosófica; se contentan con explicarlo en tanto que abstracción o generalización (en lo que toca a su formación) o como juicio (en lo que se refiere a su uso).⁴³⁰ Pero en lo tocante a su formación los conceptos no dependen del juicio, pues ello supone, *à la Kant*, calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico. Como hemos visto ya en apartados anteriores, Deleuze hace depender los conceptos (incluso los de la representación y las categorías supuestamente "puras") de los dinamismos *sub*-representativos que acontecen en los sistemas *materiales* en los que las Ideas se dramatizan o actualizan mediante procesos de individuación intensiva. En efecto, en nuestro capítulo dedicado a Lautman decíamos que había diferentes órdenes de Ideas virtuales, cada nivel implicando diferenciales (*dx*) de un orden distinto y cuyos problemas se actualizaban en relaciones reales constitutivas de soluciones en campos que no solo eran matemáticos, sino también físicos, biológicos, lingüísticos, sociales, etc. Esto visto desde el punto de vista del *Noûs*, es decir, desde la dialéctica, pero lo mismo habría que decir de la *Physis*, el dominio de la estética

427 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, pág. 194.

428 *Ibid.*

429 Jeffrey Bell, *Deleuze and Guattari's What is Philosophy. A Critical Introduction Guide*, pág. 13.

430 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 16.

de las intensidades. Según afirma Deleuze en DR, de acuerdo al sistema considerado, la naturaleza intensiva de los mismos tienen una cualificación propia que puede ser mecánica, física, biológica, psíquica, social, estética, filosófica, etc. Cada sistema posee, pues, condiciones de estructura que les son propias, de manera que, lo mismo que en los sistemas físicos existen ciertos elementos fundamentales a los que podemos considerar como las intensidades de tales sistemas; y así como en la pintura o la música son los colores o los sonidos las intensidades que constituyen sus respectivos sistemas, así también los conceptos filosóficos deben ser considerados las intensidades de los sistemas filosóficos.

Chaque type de système a sans doute ses conditions particulières, mais qui se conforment aux caractères précédents, tout en leur donnant une structure appropriée dans chaque cas: par exemple, les mots sont de véritables intensités dans certains systèmes esthétiques, les concepts sont aussi des intensités du point de vue du système philosophique.⁴³¹

Recordemos que los procesos de individuación tienen un papel principal en todos estos sistemas que se interpenetran unos a otros a la manera de un fractal. Todo sistema se debe ver como un huevo en formación, como un embrión, o —para decirlo con Simondon—, como un ámbito ya individuado que sin embargo no ha agotado el potencial de metaestabilidad de su sistema. Esto es así sobre todo para los entes vivientes y los sistemas (sociales, culturales, económicos, lingüísticos) que de él dependen. Por ello Simondon afirmaba que en lo viviente existe una *individuación perpetuada*, pues "*le vivant conserve en lui une activité d'individuation permanente*".⁴³² En DR la teoría de la individuación que Deleuze extrae de Simondon y de la embriología deriva en una fuerte crítica al concepto de sujeto fuerte y estable de la tradición moderna, mismo al que Deleuze le opondrá el concepto de *sujeto larvario*. Se trata de un yo pasivo que sufre una individuación permanente y que es esencialmente *paciente* en tanto que en él se llevan a cabo los dinamismos espaciotemporales de los que estamos hablando (« des sujets larvaires parce qu'ils sont le support ou le patient des dynamismes »).⁴³³ En este sentido, el pensamiento de esos sujetos larvarios no es sino otro sistema que se constituye sobre los sistemas físicos, biológicos y psíquicos que lo preceden. Es más, para Deleuze, el pensamiento es él mismo un dinamismo, y es este dinamismo el que constituye el sistema de la filosofía (« la

431 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 155.

432 Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, pág. 27.

433 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 155.

pensée [...] constitue le dynamisme propre du système philosophique »).⁴³⁴ Ahora bien, en estas condiciones el pensamiento ya no podrá ser referido a un sujeto sustancial acabado como el que postula la modernidad a partir del cogito cartesiano, sino solo a estos sujetos larvarios que, de acuerdo a « la vérité de l'embryologie », son los únicos que pueden soportar los terribles movimientos vitales de un pensamiento cuyo sistema está en perpetuo devenir. Es en este sentido que el filósofo no es otra cosa que el sujeto larvario de su propio sistema.

[...] la pensée est plutôt de ces mouvements terribles qui ne peuvent être supportés que dans les conditions d'un sujet larvaire. Le système ne comporte que de tels sujets, car seuls ils peuvent faire le mouvement forcé, en se faisant le patient des dynamismes qui l'expriment. Même le philosophe est le sujet larvaire de son propre système.⁴³⁵

Pues bien, el elemento de este pensamiento en tanto que dinamismo de un sistema filosófico no es otro que el concepto filosófico. Los conceptos que crea el filósofo deben verse tanto desde el punto de vista de la dialéctica de los problemas en la Idea, como desde el punto de vista de una estética de los sistemas intensivos. Como vimos en su momento, la creación de novedad está siempre a cargo de la actualización de la Idea virtual en la medida en que dicha actualización rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. En otras palabras, a la identidad y la semejanza de lo posible las sustituye la diferencia y la repetición de lo diferente en el movimiento de actualización de lo virtual, movimiento que define la diferenciación como creación: "L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une véritable création".⁴³⁶ Cada nueva creación, ya sea física, orgánica, lingüística, social, o, como veremos, filosófica, es la solución a un problema en su Idea. De esta manera, lo mismo que un organismo como un ojo concreto responde y resuelve —a su manera según la especie— un problema de luz determinado por su Idea (la Idea de ojo), así también un concepto filosófico remite al problema de una Idea propiamente filosófica. Por ello puede decir Deleuze en QPh que "Si la philosophie est cette création continuée de concepts, on demandera évidemment ce qu'est *un concept comme Idée philosophique* [...]"⁴³⁷, estableciendo así Deleuze el puente que une la ontología de DR con la metafilosofía de QPh. En otras palabras, lo que vamos a ver en QPh es la aplicación de la ontología desarrollada en DR al ámbito del pensamiento filosófico. Es como si asistiéramos —para decirlo con Simondon— a la descripción de la ontogénesis referida al plano

434 *Ibid.*, pág. 156.

435 *Ibid.*

436 *Ibid.*, pág. 273.

437 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 13 (las cursivas son mías).

del concepto en el pensamiento. Y por ello, como veremos, serán las mismas determinaciones que constituyen la Idea aquellas que determinarán el ejercicio del pensamiento.

Para empezar —y de la misma manera que en DR las Ideas no refieren a la simplicidad de la esencia teorematizada sino que son multiplicidades—, Deleuze dirá que no hay concepto simple pues todo concepto tiene componentes y se define por ellos. En este sentido, el concepto es él mismo una multiplicidad entre muchas otras: "[le concept] c'est une multiplicité, bien que toute multiplicité ne soit pas conceptuelle".⁴³⁸ En otras palabras, dentro del vasto mundo de las multiplicidades virtuales o Ideas, las hay que son propiamente conceptuales, o, lo que es lo mismo, filosóficas. Así, todo concepto es por lo menos doble, triple, etc., pero no hay un concepto que posea todos los componentes pues sería sencillamente un caos (lo mismo que —por ejemplo— la Idea de "ojo" no podría tener todas las relaciones diferenciales y todas las singularidades, pues entonces el ojo (o de cualquier cosa de que se trate) se disolvería en un caos infinito e informe). El concepto es, pues, finito y fragmentario, pero una vez que el concepto está formado, funciona como unidad pues totaliza en él todos sus componentes. Además, lo mismo que un ojo remite a un problema de luz sin el cual el ojo actual carece de sentido, el concepto filosófico también encuentra su sentido en una Idea-problema a la que remite: "Tout concept renvoie à un problème, à des problèmes sans lesquels il n'aurait pas de sens [...]",⁴³⁹ y conviene destacar aquí la relación que se establece entre tres nociones fundamentales de la ontología deleuziana: concepto, problema, sentido.

Veamos el primer ejemplo que Deleuze nos ofrece en QPh: el concepto de Otro. El sentido común nos dice que el *Otro* es siempre y necesariamente segundo con respecto a un yo. Pero, ¿es necesariamente cierto esto? Para Deleuze esto solo puede ser verdad si el Otro designa un objeto con relación al yo, así se trate —en tanto que ese otro es *otro sujeto*— de un "objeto especial". En este sentido, si al Otro se le identifica como un objeto especial (primer componente) en relación a un yo (segundo componente), el Otro ya no es más que otro sujeto tal y como se me representa a mí; o, si lo relacionamos con otro sujeto, yo soy el Otro tal y como me le presento a él. ¿A qué problema responde este concepto de Otro? Al problema de la pluralidad de los sujetos, a su relación, a su presentación recíproca. Considérese ahora el siguiente caso: me encuentro en un mundo tranquilo y sosegado cuando de pronto aparece frente a mí un rostro asustado que contempla algo fuera del ámbito de mi percepción, experiencia que finalmente se efectúa en un lenguaje que le confiere una realidad a lo posible como tal: el rostro dice « tengo miedo ». El

438 *Ibid.*, pág. 21.

439 *Ibid.*, pág. 22.

Otro ya no se presenta aquí (o no solamente) ni como sujeto ni como objeto, sino —afirma Deleuze— como la existencia de un « mundo posible », como la posibilidad de un mundo aterrador que existe en el rostro que lo expresa y el lenguaje de quien lo enuncia. En este sentido, este concepto de Otro está constituido por tres componentes inseparables: mundo posible, rostro existente, lenguaje o palabra, un concepto de Otro que remite a las mónadas y los mundos posibles de Leibniz y que es diametralmente diferente al primer concepto de Otro pues en ambos no se trata de un mismo problema. Podemos también encontrar distintos conceptos de Otro en las filosofías de Jacques Lacan o de Emmanuel Lévinas. Este último, por ejemplo, añadió también al concepto de Otro el componente « rostro », pero poniéndolo en conexión con otros componentes como « vulnerabilidad » o « compromiso ante », etc., mismos que impiden objetivizar al Otro y lo colocan en un plano específicamente ético. Lacan, por su parte, vinculó al Otro con lo simbólico y el lenguaje, atribuyéndole componentes que hacen del Otro no solo un prójimo, sino sobre todo un « conjunto de sujetos que constituyen la cultura y la sociedad » (lo que Lacan llama el « Tesoro de los significantes ») y que será sobre todo condición de posibilidad del Yo. Todos estos son, pues, *maneras de ser* del Otro a las que accedemos mediante el concepto específico que las da a conocer. Es preciso subrayar que este « punto de vista acontecimental » expresado en el concepto no se identifica con un juicio teórico, pues —como afirmaba Leibniz—, no se trata tanto de puntos de vista *sobre* las cosas, sino que las cosas, los seres, *son* ellos mismos puntos de vista. Aunque Deleuze adopta hasta cierto punto este perspectivismo monadológico leibniziano, le critica a Leibniz el hecho de que su filosofía sometía los diferentes puntos de vista a reglas de exclusión, de modo que cada uno se abría a los otros en la medida en que convergían siempre en la *identidad* de la cosa (por ejemplo, los puntos de vista sobre la *misma* ciudad). En el perspectivismo de Nietzsche, por el contrario, se afirma la divergencia de los puntos de vista de modo que a cada punto de vista corresponde *otra* ciudad, « siempre otra ciudad en la ciudad » — comenta Deleuze. Por ello el perspectivismo de Nietzsche le parece « un arte más profundo » que el punto de vista de Leibniz, pues en el primero la divergencia de los puntos de vista sobre las cosas no dependen de un principio de exclusión, sino que los diferentes acontecimientos se afirman y comunican en su divergencia.⁴⁴⁰ Esto vale para el concepto que nos ocupa: es otro-Otro el que corresponde al punto de vista cuando el concepto adopta otros componentes. Siempre es Otro en el Otro. La divergencia entre estos puntos de vista deja de ser un principio de exclusión para volverse un medio de comunicación, lo que a su vez implica que la cosa pierde su identidad, su centro o su supuesta esencia. La cosa, siempre descentrada, se repite y se diferencia en los

440 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, 201-204.

conceptos que el filósofo hace y rehace y que se apropian de la cosa. En este sentido, los conceptos son las cosas mismas —sostiene Deleuze—: "les concepts sont les choses mêmes, mais les choses à l'état libre et sauvage, au-delà des « prédicats anthropologiques ». Je fais, refais et défais mes concepts à partir d'un horizon mouvant, d'un centre toujours décentré, d'une périphérie toujours déplacée qui les répète et les différencie".⁴⁴¹ Se ve entonces por qué la definición de la filosofía que Deleuze considera decisiva es la de ser un « conocimiento mediante conceptos ». Si en el apartado anterior decíamos que en el plano de inmanencia que postula la imagen moderna del pensamiento *lo verdadero es únicamente lo que el pensamiento crea*, en la propuesta de Deleuze será el concepto filosófico lo que estará a cargo de la génesis de la verdad. Ciertamente la tesis según la cual la filosofía es conocimiento mediante conceptos ya la proponía Kant en su primera *Crítica*, pero él distinguía y oponía el conocimiento mediante conceptos, a la *construcción* de dichos conceptos (que solo a la matemática le admitía). Deleuze desoye esta prohibición y se lanza sin más —con un procedimiento que estudiaremos más adelante— a crear conceptos, pues según la nueva imagen del pensamiento la verdad ya no será asunto de adecuación ni de condicionamiento, sino de génesis, misma que tendrá su origen en la estructura problemática de la Idea que da origen a los conceptos. Así, en DR Deleuze sostiene que:

L'essentiel est que, au sein des problèmes, se fait une *genèse de la vérité*, une production du vrai dans la pensée. Le problème, c'est l'élément différentiel dans la pensée, l'élément génétique dans le vrai. Nous pouvons donc substituer un point de vue de la genèse effective au simple point de vue du conditionnement.⁴⁴²

Conviene enfatizar en lo siguiente: al concepto filosófico le concierne únicamente el conocimiento del acontecimiento puro, mismo que no se confunde con el estado de cosas en el que se encarna. La tarea de la filosofía, que consiste en crear conceptos para otorgarle a las cosas y a los seres un nuevo acontecimiento, depende precisamente de saber deslindar siempre el acontecimiento de las cosas. "Dégager toujours un événement des choses et des êtres, c'est la tâche de la philosophie quand elle crée des concepts, des entités. Dresser le nouvel événement des choses et des êtres, leur donner toujours un nouvel événement".⁴⁴³ Esto es a lo que Deleuze se refiere en obras anteriores como la *contra-efectuación* del acontecimiento, una operación filosófica fundamental para el constructivismo que describiremos a detalle más adelante.

441 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 3.

442 *Ibid.*, pág. 210.

443 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 36.

En fin, la creación de conceptos es la práctica propiamente filosófica que consistirá, en lo fundamental, en un procedimiento que *juega* con componentes virtuales disponibles para la creación de entidades conceptuales de mayor tamaño (más adelante abundaré en lo propio de este juego como procedimiento). Estos componentes, por otra parte —y aquí se puede ver cómo Deleuze utiliza el instrumental teórico de DR para configurar también su metafilosofía— serán *rasgos intensivos* que no deben ser considerados ni como generales ni como particulares, sino como *singularidades*. En el ejemplo del concepto de Otro que analizamos, se trata de *un* mundo posible, *un* rostro, *unas* palabras. Son, pues, las singularidades preindividuales, impersonales y aconceptuales que analizábamos en nuestro primer capítulo aquello que en el dominio filosófico serán los componentes del concepto. Y son intensivas porque —recordemos las tesis de Bordas-Demoulin— las singularidades son las fases de una variación, esto es, de un *continuum* en el que, de acuerdo a la propiedad de las cantidades intensivas, cualquier división implica un cambio de naturaleza. Así, si decimos que uno de los componentes del cogito cartesiano es la "duda", habría distintas intensidades de duda: duda sensible, científica, obsesiva; o distintos modos de pensamiento: sentir, imaginar, razonar, etc. Por otra parte, el que los componentes del concepto sean singularidades, significa que el concepto no es proposicional y no tiene referencia. Se puede, eso sí, formar el *enunciado* total de un concepto en tanto que multiplicidad: « yo, que dudo, pienso, luego yo existo ». Sin embargo, no puede decirse que el concepto de cogito refiera a algún sujeto empírico particular, sino que lo único que muestra este concepto es el acontecimiento del "Yo pienso" tal y como lo concibe Descartes. En esto se distingue la filosofía de las proposiciones de la ciencia, o incluso de la filosofía anglosajona llamada "analítica" (que de hecho adopta también una forma proposicional en su pretensión de imitar a la ciencia). El concepto filosófico no constituye de ningún modo proposiciones; la filosofía —según Deleuze— no es proposicional. La característica principal de las proposiciones es que reenvían a una referencia, es decir, las proposiciones refieren a hechos y a estados de cosas. « El mundo es todo lo que es el caso »— decía Wittgenstein en su *Tractatus*, (una escuela, la de los wittgensteinianos, que para Deleuze representó una catástrofe para la filosofía). Pero los conceptos de la filosofía, según Deleuze, nada tiene que ver con las proposiciones y su referencia a un estado de cosas. *El concepto expresa el acontecimiento*, no la cosa o la esencia. Es el acontecimiento de Otro como otro sujeto frente a mí; o el Otro como el acontecimiento de un rostro y un mundo posible; o el Otro como aquello que me constituye en tanto que sujeto; o el otro en tanto que rostro y vulnerabilidad que me solicita... etc. De manera, pues, que si un concepto es "mejor" que uno anterior, es sencillamente porque nos permite ver las cosas bajo otra luz o con otro sentido;

porque establece reparticiones insólitas entre los seres; en una palabra, porque nos aporta un Acontecimiento nuevo. Por ello el concepto, aunque incorpóreo, se encarna o se efectúa en los cuerpos, pero nunca se confunde con el estado de cosas en el que se efectúa.

Que el concepto exprese el acontecimiento es una de las tesis esenciales de QPh, misma que, por cierto, está ya sugerida en DR y luego desarrollada en LS. Cada vez que leamos en QPh la palabra 'acontecimiento' habría que entender 'sentido': el sentido como lo expresado por el lenguaje que se enuncia y expresa en los conceptos que utilizamos y que se atribuye a las cosas. Por ello —dice Deleuze en LS— no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento *es* el sentido, "*l'événement, c'est le sens lui-même. L'événement appartient essentiellement au langage, il est dans un rapport essentiel avec le langage ; mais le langage est ce qui se dit des choses*".⁴⁴⁴ Esta cualidad *incorpórea* del concepto se remonta a la filosofía estoica y su noción de 'incorporal', también recogida y defendida por Deleuze en LS. En breve, los estoicos establecían la siguiente distinción: por un lado, los *cuerpos* y las relaciones que mantienen entre sí; las acciones y pasiones de unos sobre otros, sus tensiones, sus cualidades físicas, sus mezclas; en una palabra « las cosas y los estados de cosas »; por el otro lado, los *incorporales*, es decir, *lo que se dice* de los cuerpos; atributos lógicos o dialécticos, acontecimientos; no una cualidad o un ser sino una « manera de ser » de los cuerpos. Los atributos no corporales son « lo expresado » de una proposición, esto es, su sentido. El ejemplo típico es el del juez que expresa una sentencia en la que declara culpable a un acusado. El crimen efectivamente cometido, así como la pena que se cumplirá en la prisión, son del orden de los cuerpos: el cuerpo de la víctima, pasivo ante la acción del arma que es dirigida por el cuerpo del asesino; después, el cuerpo del condenado encerrado en el cuerpo de la prisión, etc. Pero la sentencia del magistrado, el enunciado puro « se declara al acusado culpable », acarrea una transformación instantánea del acusado en condenado que es del orden de los atributos incorporales. Nada pasa en el cuerpo del acusado en el momento de recibir la sentencia, pero sus atributos han cambiado y arrastrarán al cuerpo-sentenciado como un viento invisible arrastra a las nubes. Lo mismo puede decirse del concepto de Otro: el cuerpo de aquel de quien se dice "Otro" permanece el mismo, pero *lo que se dice* de él, el concepto desde el cual se lo concibe, transforma su *sentido* o su *acontecimiento*, arrastrando luego al cuerpo en un sentido muy concreto pues el acontecimiento que se dice de él no queda sin consecuencias. Es, pues, por ello que el concepto, aunque es incorpóreo, expresa un acontecimiento que se efectúa o se encarna en un cuerpo. "S'effectuer, c'est aussi être *exprimé*".⁴⁴⁵ El concepto filosófico, en tanto

444 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 34 (las cursivas son mías).

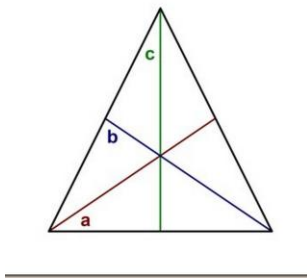
445 *Ibid.*, 134.

que expresa el sentido o el acontecimiento, se constituye como la « superficie metafísica del pensamiento », un « vapor en la pradera » —dice Deleuze— habitada por acontecimientos incorpóreos que no se puede decir que existen, sino que subsisten e insisten en el límite o la superficie del ser.

La emancipación de la dimensión del sentido es, en mi opinión, uno de los movimientos más importantes en la filosofía de Deleuze y de hecho vertebró prácticamente toda su práctica en tanto que filósofo. Dicha emancipación consiste principalmente en darle al sentido-acontecimiento una esfera propia que la distinga tanto de la proposición, como del sujeto que la profiere y el objeto al que se dirige. Se podría afirmar, por consiguiente, que las tesis principales de *Logique du sens* van dirigidas contra las concepciones del sentido que podemos encontrar en terrenos tan distintos como la lingüística, la fenomenología o la filosofía analítica o logicista.

3.4 La emancipación del sentido y la génesis de la verdad

Comenzado por esta última, son célebres las tesis sobre el sentido que Gottlob Frege desarrolla en "Sobre sentido y referencia". Recordemos el ejemplo que pone Frege al inicio de su texto: Sean a, b, c las rectas que unen los ángulos de un triángulo con el punto medio de los lados opuestos.



Tenemos aquí que el punto de intersección de a y b es el mismo que el punto de intersección de b y c. Es, pues, un mismo punto para el que, sin embargo, tenemos designaciones distintas. Son nombres ("intersección de a y b", "intersección de b y c") que indican —afirma Frege— *el modo de darse el punto*, y es por esta razón que en ambos nombres se da auténtico conocimiento. "Es natural considerar entonces que a un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito), además de lo designado, que podría llamarse la referencia del signo, va unido lo que yo quisiera denominar

el *sentido* del signo, en el cual se halla contenido el modo de darse".⁴⁴⁶ Es claro que si vemos la metafilosofía de Deleuze a la luz de estas tesis, el concepto filosófico es aquello que vale por el *signo*, mismo que en este caso no es un nombre ni una unión de palabras sino, propiamente hablando, una *unión de componentes intensivos (singularidades) dentro del concepto*. Para Deleuze, lo mismo que para Frege, el sentido es una *manera de ser* de la cosa en cuestión; un atributo de la cosa que es lo *expresado* en la proposición. Ahora bien, Deleuze se separa de Frege en una cuestión fundamental. Para este último, "por el hecho de que se conciba un sentido, no se tiene con seguridad una referencia", por lo que para llegar al valor veritativo de una proposición, "se ha de avanzar del sentido a la referencia".⁴⁴⁷ Esto no quiere decir que Frege no acepte la posibilidad de que la referencia no sea siempre un "objeto". La referencia puede ser, por ejemplo, el sentido mismo (por ejemplo, el sentido de lo que alguien ha dicho). Así, se puede hablar del *Quijote* con sentido aunque los personajes no tengan una existencia física. Se puede decir que los personajes tienen una existencia literaria, por lo que el sentido de lo que se diga del *Quijote* referirá necesariamente a lo dicho en la novela y se podrá hablar de verdad y falsedad en relación a todo lo que se diga del mundo de la novela. Pero esto, sin embargo, posee un valor diferente y menor al de las proposiciones con sentido que *sí* poseen una referencia en los estados de cosas existentes. Por ello Frege afirma que el pensamiento (con sentido) "pierde valor para nosotros tan pronto como vemos que a una de sus partes le falta la referencia", pues en ese momento perdería su valor veritativo. Cito a Frege:

¿Pero por qué queremos que cada nombre propio no tenga únicamente un sentido, sino también una referencia? ¿Por qué no nos basta el pensamiento? Porque, y en la medida en que, nos interesa su valor veritativo [...] Es la búsqueda de la verdad lo que nos incita a avanzar del sentido a la referencia. Hemos visto que a un enunciado hay que buscarle una referencia siempre que interesa la referencia de las partes componentes; y esto es siempre el caso, y solo entonces, cuando nos preguntamos por los valores veritativos...⁴⁴⁸

Aquí esta, *in nuce*, la tesis referencialista sobre el sentido contra la que Deleuze, ya desde DR, dirigirá sus armas. Deleuze realiza un análisis del papel que juega el sentido en tesis como la de Frege, Russell o el primer Wittgenstein. En principio, según estas filosofías, se define al sentido como condición de lo verdadero (pues si la proposición no tiene sentido, no puede ser verdadera).

446 Gottlob Frege, "Sobre sentido y referencia", publicado en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Nueva Serie, n.º 100, 1892, p. 25-50 (la cursiva es mía).

447 *Ibid.*

448 *Ibid.*

Así, que el sentido sea condición de lo verdadero solo quiere decir que para que una proposición sea verdadera, tiene que tener, en primer lugar, sentido. Ahora bien, es una condición necesaria, más no suficiente. Será la relación de la proposición con la designación o referencia aquello en la que recaerá finalmente lo verdadero o lo falso de una proposición. Como lo afirma en la última cita, Frege acabará por identificar el *valor veritativo* de un enunciado con su referencia. "Por esto nos vemos impulsados a admitir el *valor veritativo* de un enunciado como su referencia [...] aquí podría ya quedar claro que en todo juicio —y por muy evidente que este sea— se ha dado ya el paso del nivel de los pensamientos [sentido] al nivel de las referencias (de lo objetivo)⁴⁴⁹". Deleuze no solo no estará de acuerdo con esta necesidad de dar el paso hasta la referencia para admitir el valor veritativo del enunciado, sino que pondrá del revés los términos del problema. En primer lugar —objeta—, esta tesis hace del sentido el fundamento de la verdad de una proposición, y *al mismo tiempo hace que el sentido permanezca indiferente a lo que funda*, pues la verdad acaba dependiendo ya no del sentido sino de la referencia. Se cae, así, en una extraña situación: se descubre el dominio del sentido, pero se lo remite enseguida a un mero formalismo lógico, de manera que los valores clásicos de lo verdadero y lo falso quedan existiendo en el mismo estado que antes, es decir, tal como eran independientemente del sentido en tanto que condición de su verdad o falsedad.

Esto, para Deleuze, tiene una consecuencia nefasta para el ejercicio crítico de la filosofía. Si bien en filosofías como las de Frege, Russell y Wittgenstein la dimensión del sentido se define como la condición o *fundamento* de lo verdadero en la proposición, desde la más remota antigüedad la búsqueda de un fundamento no ha tenido otro propósito que el de fungir de cimiento y base de una crítica filosófica que se oponga a la *doxa* y nos inspire nuevos modos de pensar. Sin embargo, con la tesis sobre el sentido de estos filósofos pasa todo lo contrario en la medida en que dicha tesis deriva en una filosofía que —según Deleuze— solo sirve para justificar las maneras de pensar tradicionales. Como ya lo habrá advertido el lector, nos encontramos aquí una vez más con la misma exigencia de crítica que Deleuze, de la mano de Nietzsche, ya le hiciera a Kant: la filosofía debe ser una crítica radical al orden establecido y a los valores en curso. La filosofía del sentido de estos pensadores, por el contrario, apuntalan la verdad de las proposiciones finalmente en la referencia objetiva, lo que para Deleuze es lo mismo que decir que la verdad depende del *reconocimiento* del objeto de acuerdo al sentido común y al buen sentido ("esto es una mesa", "esto es una manzana"), razón por la cual cometen el error de caer en los terrenos de la filosofía del reconocimiento. Esto, para Deleuze, tiene serias consecuencias éticas y

449 *Ibid.*

políticas, pues el peligro de los actos de reconocimiento estriba en que, cuando se reconoce un objeto, *también se reconocen los valores sobre ese objeto*: "Le reconnu, c'est un objet, mais aussi des valeurs sur l'objet".⁴⁵⁰ El reconocimiento, en ese sentido, encontraría su verdad práctica en los « valores establecidos », testimoniando así —como lo hiciera la filosofía de Kant— una complacencia inaceptable al *status quo*. El argumento de la insuficiencia de la crítica de la filosofía del reconocimiento (que ya mencionamos en nuestro primer capítulo) es de inspiración nietzscheana. En *Schopenhauer como educador*, Nietzsche afirma lo siguiente:

Kant se aferró a la universidad, se sometió a los gobiernos, conservó la apariencia de una fe religiosa [...] [defendiendo, así, una « verdad »] de la que no hay que temer desorden ni infracciones del orden establecido: una criatura cómoda y amable que refuerza una y otra vez los poderes establecidos, de modo que nadie debe temer nada de ella; en definitiva, ¿qué otra cosa es sino « ciencia pura »".⁴⁵¹

Deleuze, siguiendo aquí a Nietzsche, dirigirá su ataque a esta pretendida « ciencia pura », una caracterización en la que igual podríamos meter a Kant, a Frege, a Russell, al primer Wittgenstein⁴⁵² e incluso a Husserl, un pensador para quien la máxima tarea del filósofo era establecer una filosofía como « ciencia rigurosa ». Con todo, en el camino que va del privilegio dado a la referencia a la rehabilitación del sentido como dimensión autónoma y fundante, hay que decir que Deleuze le reconoce a Husserl el haber descubierto —gracias a los métodos reductores de la fenomenología— al sentido como noema de un acto o expresado de la proposición; un noema al que, además, Husserl le adjudicaba —como hace también Deleuze— un núcleo totalmente independiente de las modalidades de la conciencia psicológica, de la proposición y de las cualidades físicas del objeto puesto como real. Sin embargo, este núcleo noemático del sentido queda determinado —objeta Deleuze— como *atributo*, sí, pero el atributo es entendido como *predicado*, en lugar de entenderlo, como quiere Deleuze, como verbo o *acontecimiento*. Esto hace que el sentido en Husserl se confunda con la generalidad de la supuesta esencia de una

450 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 177.

451 Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, pág. 40.

452 El movimiento reduccionista del proyecto logicista alcanza su apoteosis en el *Tractatus* de Wittgenstein, en la medida en que este opera una estricta reducción del sentido a la mera referencia representable. "Este paradigma —afirma Galván— se expresa claramente en su "teoría figurativa del sentido", que hace de la proposición una figura o una representación de la realidad" (Gustavo Galván, *Op.cit.*, pág. 353). Así mismo, Luis Sáez afirma que en Wittgenstein el sentido "ha sido rigurosamente reducido. Pues ya no se concibe otra forma de presentación o de ser que la de la referencia representable en función de una estructura apriórica del lenguaje" (Luis Sáez, *El conflicto entre continentales y analíticos*, pág. 99).

cosa = x que sirve de soporte a los predicados así intuitos. En otras palabras, lo que nuestro filósofo critica a Husserl es que el método fenomenológico busque en lo fundamental acceder al objeto en su *esencia*, apareciendo entonces el noema como el núcleo mínimo de sentido que la « cosa en sí » nos ofrece en su irrestricta universalidad. Y algo análogo ocurre con el otro polo de la relación intencional, la noésis, que remitirá también a la forma de un sujeto ya constituido en la forma de una conciencia egoica idéntica y transparente a sí misma. De esta forma, si la relación intencional sigue dependiendo de las identidades de un objeto y de un sujeto preestablecidos, significa que Husserl piensa la génesis del sentido a partir del sentido común, conservando así lo esencial de la *doxa* pues se da ya hecha tanto la designación del objeto, como su significación y la generalidad que de él se predica. "Ce qui apparaissait déjà si nettement chez Kant vaut encore pour Husserl : *l'impuissance de cette philosophie à rompre avec la forme du sens commun*".⁴⁵³ Para Deleuze no hay tal cosa como ese « Ver » originario y trascendental que Husserl infiere a partir de la visión perceptiva. El sentido o el acontecimiento no puede tener su génesis en el sentido común y sus conceptos, sus significaciones o generalidades, pues esto no hace sino congraciarse con los valores establecidos. Para Deleuze, el sentido o el acontecimiento solo pueden producirse a partir de un campo trascendental impersonal y aconceptual, esto es, una dimensión que no tenga la forma ni de una conciencia personal o identidad subjetiva cualquiera, ni de significaciones conceptuales o propiedades objetivas generales, ni, en fin, de ningún sistema individualizado de modo objetivo.⁴⁵⁴ Sabemos ya cuál es ese campo trascendental impersonal: el dominio de las singularidades que determinan las Ideas problemáticas virtuales. Como veremos a detalle más adelante, serán las singularidades, en tanto que componentes de los conceptos, aquello que servirá a Deleuze como bloque elemental de construcción de los mismos, y, con ellos, de la producción de sentido o de acontecimiento.

Recapitemos y comparemos la tesis del sentido de Frege y sus discípulos con la de Deleuze: mientras que para los primeros el sentido se limitaba a ser, en tanto que condición de lo verdadero, un mero formalismo lógico, para Deleuze será condición y fundamento de la génesis del conocimiento como tal. Ya no una mera condición de la experiencia posible (como también lo era en Kant), sino condición de la experiencia *real*. Ya no un mero condicionamiento extrínseco, sino elemento de génesis intrínseca. De esta manera, la verdad ya no será un asunto de adecuación en relación a un referente objetivo, sino de producción y genitalidad. "La vérité à tous

453 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 119 (las cursivas son mías).

454 *Ibid.*, pág. 120.

égards est affaire de production, non pas d'adéquation".⁴⁵⁵ En la teoría deleuziana del sentido, este, en tanto que condición de lo verdadero, ya no deja a aquello que funda tal y como era antes de ser fundado. Dicho de otro modo, lo verdadero y lo falso ya no dependen de una simple designación que el sentido se contentaría con hacer posible, permaneciendo él mismo indiferente a ello, sino que es el sentido mismo el que, yendo más allá de sí, *plantea a su objeto como el límite de su proceso*. "Si le sens se dépasse vers l'objet, celui-ci ne peut plus être posé dans la réalité comme extérieur au sens, mais seulement comme la limite de son procès [...] Le sens est la genèse ou la production du vrai, et la vérité n'est que le résultat empirique du sens".⁴⁵⁶ Así, para resumir, Deleuze señala que no debe considerarse la referencia como una variable extrínseca que, en su independencia, queda inafectada por el sentido. Al contrario, el sentido, en tanto que condición, debe afectar aquello que condiciona, esto es, afecta tanto el valor de verdad de la proposición, como la referencia objetiva que el sentido vehicula en tanto que límite de su proceso genético.⁴⁵⁷

3.5 La producción de sentido y en el concepto como Idea filosófica

Ahora bien, el sentido no es —como lo plantea la hermenéutica o la fenomenología— algo que deba ser encontrado e interpretado: el sentido tendrá que ser producido. Se debe señalar la poderosa influencia de Nietzsche en el constructivismo filosófico deleuziano en la importante tesis sobre la producción del sentido. En *La genealogía de la moral*, por ejemplo, Nietzsche hace depender el sentido y la finalidad de las cosas de una voluntad de poder que se las apropia. Cito *in extenso* a Nietzsche:

Pero todas las finalidades, todas las utilidades son solo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una « cosa », de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan

455 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 200.

456 *Ibid.*

457 A este respecto, Galván Rodríguez comenta acertadamente que este gesto de extender la potencia genética del sentido al orden de lo real lleva a cabo "una auténtica inversión de las relaciones entre sentido y referencia [...] Deleuze sostiene que no se puede concebir la referencia como una relación de la proposición con un estado de cosas externo que le resultara independiente e indiferente. La referencia de una proposición hay que entenderla más bien en relación al marco del sentido" (Gustavo Galván, *Op.cit.*, pág. 370).

de un modo meramente casual. El « desarrollo » de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, —sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a la que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas como una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de las contraacciones afortunadas. La forma es fluida, pero el « sentido » lo es todavía más...⁴⁵⁸

Esta tesis de la « fluidez del sentido » la tiene Deleuze muy presente mucho antes de que escribiera su célebre *Lógica del sentido*, y llegará, por supuesto, hasta las tesis explícitas de su metafilosofía, pero también estará presente en las tesis de la pragmática generalizada que revisaremos en este apartado. Ya en *Nietzsche et la philosophie* Deleuze comenta este pasaje y afirma que el sentido de los fenómenos (humanos, biológicos o incluso físicos) no puede encontrarse a menos que sepamos cuál es la fuerza que se lo apropia, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. De este modo, el fenómeno no será apariencia, sino —como vimos en el apartado sobre la intensidad— *signo*, es decir, un síntoma cuyo sentido se encuentra en la fuerza (o la intensidad) que lo posee. No se trata, pues, de la dualidad metafísica esencia y apariencia, sino de la correlación establecida por Nietzsche de fenómeno y sentido, este último determinado por las distintas fuerzas que se apropian de la realidad. "Tout force est appropriation, domination, exploitation d'une quantité de réalité".⁴⁵⁹ Por esta razón podríamos afirmar que *todo concepto filosófico es, en lo fundamental, una fuerza que se apropia de la realidad al dotarla de un nuevo sentido*. Esto es precisamente lo que quiere decir que el concepto se efectúa o se encarna en los cuerpos. Lo que no quiere decir, evidentemente, que luego de que un concepto es creado, una cosa nueva aparece *ex nihilo*. No, el concepto se efectúa en un cuerpo en el sentido de que lo dota de una nueva significación o le confiere un nuevo acontecimiento de sentido. No crea su objeto, pues, en lo que se refiere a su materialidad, sino que lo recrea en tanto que sentido, le produce sentido a la cosa. Por ello afirma Deleuze que, si un concepto es "mejor" que uno anterior, es porque permite escuchar variaciones nuevas y resonancias desconocidas, porque efectúa reparticiones insólitas, porque aporta un acontecimiento nuevo que sobrevuela los estados de cosas y que los efectúa de otra manera. Así, aunque no puede decirse que el concepto "cree" su objeto en su materialidad, sí que lo *plantea*, lo *muestra* o lo *pone* en el sentido de un dato fenoménico que le pertenece, de suyo, al concepto. Es por esta razón que el concepto filosófico es

458 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pág. 100.

459 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, pág. 4.

autorreferencial. "Le concept [...] n'a pas de référence : il est autoréférentiel, il se pose lui-même et pose son objet, en même temps qu'il est créé".⁴⁶⁰ Plantear su objeto en el momento en el que el concepto se plantea a sí mismo es la manera como el concepto *se apropia* de la realidad. Así — como decíamos líneas arriba—, si el objeto no es exterior al sentido, sino que se constituye en el límite del proceso del sentido, esto quiere decir que el sentido o acontecimiento establece un *punto de vista* que se confunde con la cosa misma, robándole así su supuesta identidad. Pues es necesario —afirma Deleuze ya desde DR— que *cada punto de vista sea él mismo la cosa*: "Il faut que chaque point de vue soit lui-même la chose, ou que la chose appartienne au point de vue. Il faut donc que la chose ne soit rien d'identique, mais soit écartelée dans une différence où s'évanouit l'identité de l'objet vu comme du sujet voyant".⁴⁶¹ Esto, como se puede ver, es una posición ontológica y epistemológica que se opone a las tesis no solo de la fenomenología husserleana, sino también a las de la hermenéutica, heredera de aquella, en la medida en que en ambas se habla de unidades eidéticas e identidad subjetiva, o de sentido original o sentido olvidado, tachado o velado, posturas que según Deleuze resucitan los viejos espejismos de la Esencia que finalmente acaba por avalar —como lo hiciera Kant por otros medios— todos los valores "sagrados" del orden establecido, fallando así la tarea crítica de la filosofía. La posición de Nietzsche, por el contrario, es una crítica absoluta a los valores establecidos y, a la vez, una creación que se sostiene en la tesis de que no hay una reserva de sentido inscrita en las cosas esperando a que nosotros la descubramos. El sentido no es origen ni principio, el sentido es un *producto*, un *efecto* del que se deben descubrir los mecanismos de su producción. "Chez Nietzsche [...] c'est le contraire: la notion de sens est l'instrument d'une contestation absolue, d'une critique absolue et aussi d'une création déterminée: le sens n'est pas du tout un réservoir, ni un principe ou une origine, ni même une fin : c'est un « effet », un effet produit, et dont il faut découvrir les lois de production".⁴⁶² Por ello Deleuze, en su *Lógica del sentido*, insistirá una y otra vez en el carácter esencialmente producido del sentido: nunca originario, siempre causado, siempre derivado o creado. Mientras que en el grueso de la historia de la filosofía el sentido se presenta como Principio, Depósito, Reserva u Origen, la « buena nueva » —que Deleuze pone a cuenta del estructuralismo—⁴⁶³ es que "le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit. Il n'est pas à

460 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 27.

461 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 79.

462 Cf. Gilles Deleuze, "Sur Nietzsche et l'image de la pensée", en *L'île déserte et autres textes*, pág. 189 y ss.

463 En "Sur Nietzsche et l'image de la pensée" Deleuze afirma: "C'est une idée essentielle du structuralisme, et qui unit des auteurs aussi différents que Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, l'idée du sens comme effet produit par une certaine machinerie, comme effet physique, optique, sonore, etc. (ce

découvrir, à restaurer ni à re-employer, il est à produire par de nouvelles machineries".⁴⁶⁴ La buena nueva es, pues, que nos toca a nosotros la tarea de producir el sentido (« produire le sens, est la tâche aujourd'hui »). Y dicha tarea, como se puede adivinar, es esencialmente la que correrá a cuenta del constructivismo filosófico desarrollado en QPh.

Es cierto que en obras posteriores a LS Deleuze ya no recurre mucho a la noción de sentido, pero ello no se debe —como sugiere Gustavo Galván Rodríguez— a que "Deleuze pasó de una noción productivista del sentido a sustituir la noción misma de sentido por la de uso".⁴⁶⁵ Es verdad que en la meseta titulada "Postulados de la lingüística", Deleuze y Guattari presentan una teoría del lenguaje que adopta la forma de una pragmática generalizada que toma mucho de las tesis de los actos de habla de Austin. Sin embargo, de ninguna manera se debe ver en ello un sustituto de la noción productivista del sentido, pues si bien es cierto que Deleuze recurre cada vez menos a la noción de 'sentido', la identificación de este con el acontecimiento todavía puede encontrarse en ciertos pasajes de QPh. Por ejemplo, cuando ahí se afirma que: "ni dénotation d'état de choses ni signification du vécu, *le concept est l'événement comme pur sens qui parcourt immédiatement les composantes*".⁴⁶⁶ Así, si los conceptos hay que crearlos y si ellos expresan el acontecimiento de los seres « como *puro sentido* que recorre inmediatamente sus componentes », entonces la invención, fabricación o creación de conceptos no es otra cosa que producción de sentido. De hecho, creo que la crítica a los postulados tradicionales de la lingüística y la defensa del pragmatismo que Deleuze-Guattari desarrollan en MM no hacen sino prolongar la tesis ontológica de la producción del sentido y la autoposición del concepto. Critican, por ejemplo, el que la lingüística afirme que el lenguaje sea esencialmente informativo y comunicativo. Contra esta concepción del lenguaje, los filósofos objetan que una maestra no comunica informaciones cuando enseña a un alumno, sino que da órdenes, manda. El lenguaje no está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca. Por ello los autores de MM afirman que la unidad elemental del lenguaje es el *enunciado* que funciona como *consigna (mot d'ordre)*. El ejemplo más claro lo tenemos en los comunicados de la policía o del gobierno en los que existe poca preocupación por la veracidad o la credibilidad de lo que se comunica: lo que importa es que tales comunicados sean retenidos y obedecidos. De ahí que Deleuze-Guattari nieguen que la

qui ne veur pas dire du rout une apparence). Eh bien, un aphorisme de Nierzsche, c'est une machine à produire le sens, dans un certain ordre qui est celui de la pensée. Bien sûr, il y a d'autres ordres, d'autres machineries - par exemple toutes celles que Freud a découvertes et puis d'autres encore pratiques et politiques. Mais nous devons être les machinistes, les « opérateurs » de quelque chose" (en L'île déserte, pág. 190). Véase también en el mismo volumen "A quoi reconnaît-on le structuralisme", págs. 238-269.

464 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 89 y 90.

465 Gustavo Galván Rodríguez, *Op.cit.*, pág. 415.

466 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 137 (las cursivas son mías).

función principal del lenguaje sea informar y que la orden sea solo una de las variedades de la información. Sería justo lo contrario: la información —afirman— es tan solo el mínimo requisito estrictamente necesario para la emisión, transmisión y observación de órdenes en tanto que mandatos. Es en este sentido que el lenguaje da órdenes a la vida: "Le langage n'est pas la vie, il donne des ordres à la vie ; la vie ne parle pas, elle écoute et attend".⁴⁶⁷

Aquí conviene recordar algo que indicamos previamente sobre el concepto filosófico: por más que Deleuze lo describa como una multiplicidad intensiva que no constituye en modo alguno una proposición, el concepto puede y debe ser expresado en una forma enunciativa. En otras palabras, el concepto filosófico posee una *enunciación de posición* que se distinguiría de las enunciaciones científicas proposicionales. A diferencia de estas últimas —que tienen por objeto un estado de cosas como referente que constituyen valores de verdad—, la enunciación de posición es inmanente al concepto y tiene que ver con la inseparabilidad de sus componentes dentro de él: "[...] l'énonciation de position est strictement immanente au concept, puisque celui-ci n'a pas d'autre objet que l'inséparabilité des composantes par lesquelles il passe et repasse lui-même, et qui constitue sa consistance".⁴⁶⁸ Así, por ejemplo, si el cogito cartesiano es un concepto de Yo que tiene tres componentes, dudar, pensar y ser, el enunciado total del concepto no es otra cosa que el razonamiento « yo que dudo, pienso, luego soy, yo soy una cosa que piensa », un enunciado que —afirma Deleuze— expresa el acontecimiento siempre renovado del pensamiento tal y como lo concibe Descartes.⁴⁶⁹ En fin, lo que quiero señalar aquí es que los enunciados de posición inmanentes a los conceptos no pueden sino participar de las tesis generales sobre el lenguaje que Deleuze-Guattari desarrollan en MM, empezando, por supuesto, con el hecho de que los conceptos, en calidad de enunciados filosóficos, son también consignas que demandan a la vida y que se *apropian* —como decía Nietzsche— de la realidad a la que se dirigen.

Haríamos bien, entonces, en decir algo más de la teoría del lenguaje que los filósofos proponen en MM. En primer lugar, habría que mencionar que los argumentos de esta teoría parecen ser una radicalización de las tesis de Austin sobre las relaciones intrínsecas que en los enunciados performativos o ilocutorios existen entre la palabra y ciertas acciones que se realizan al decirlas. Por ejemplo, al decir 'lo juro', más que informar que estoy jurando, estoy realizando el acto de jurar; al preguntar por algo, no informo a mi interlocutor que estoy preguntando, sino que estoy de hecho realizando el acto de preguntar. A estas relaciones inmanentes de los enunciados con los actos que implican, Deleuze y Guattari les llaman *presupuestos implícitos o no*

467 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, pág. 96.

468 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pág. 28.

469 *Ibid.*, pág. 29.

discursivos del enunciado. En este sentido, lo que ellos entienden por 'consignas' no son solo cierto tipo de enunciados como los imperativos, sino que consigna es la relación de cualquier palabra o enunciado con estos presupuestos implícitos o actos de palabra que se realizan en el enunciado y que solo en él pueden realizarse. Es necesario subrayar lo siguiente: para Deleuze-Guattari *no hay palabra o enunciado que no tenga una relación explícita o implícita con estos actos de palabra.*

Nous appelons *mots d'ordre*, non pas une catégorie particulière d'énoncés explicites (par exemple à l'impératif), mais le rapport de tout mot ou tout énoncé avec des présupposés implicites, c'est-à-dire avec des actes de parole qui s'accomplissent dans l'énoncé, et ne peuvent s'accomplir qu'en lui [...] Il n'y a pas d'énoncé qui ne présente ce lien, directement ou indirectement.⁴⁷⁰

La afirmación de estos presupuestos implícitos o no discursivos tiene para Deleuze-Guattari importantes consecuencias (algunas de las cuales ya habían sido señaladas por Austin). Entre las principales, la imposibilidad de concebir el lenguaje como un código, esto es, la imposibilidad de concebir la palabra como la comunicación de una información. No informo de una promesa o de una interrogación cuando prometo o interrogo, sino que efectúo esos actos implícitos e inmanentes a mis palabras cuando las profiero. De ahí que —segunda consecuencia— ya no es posible concebir una semántica o una sintáctica como independientes de la pragmática, pues esta está presupuesta por todas las demás dimensiones del lenguaje. Es por este motivo que Deleuze-Guattari hablan de una *pragmática generalizada* cuyos postulados sin duda repercutirán en la dimensión específica del concepto filosófico.

Ahora bien, antes que sustituir la noción productivista del sentido con las tesis pragmáticas sobre el lenguaje, lo que Deleuze-Guattari realizan es una conexión entre las tesis de Austin y la filosofía del lenguaje de los estoicos que Deleuze ya había trabajado en LS. Dirán, en pocas palabras, que los actos de palabra que están ligados a los enunciados se definirán por el conjunto de *transformaciones incorporales* que se *atribuyen* a los cuerpos. Como veíamos en nuestro apartado anterior, los estoicos distinguían entre, por un lado, los *cuerpos* y las relaciones que mantienen entre sí; las acciones y pasiones de unos sobre otros, sus tensiones, sus cualidades físicas, sus mezclas; en una palabra « las cosas y los estados de cosas »; y por el otro lado, los *incorporales*, es decir, *lo que se dice* de los cuerpos; atributos lógicos o dialécticos que no designan una cualidad o un ser sino una « manera de ser » de los cuerpos; en una palabra:

470 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, pág. 100.

acontecimientos. Según Deleuze, gracias a esta teoría fueron los estoicos los primeros en sostener la independencia del sentido incorporeal con respecto a los cuerpos. En fin, estas tesis de LS Deleuze las vuelve a utilizar en MM, más ahora conectadas con las tesis pragmáticas sobre el lenguaje de Austin:

Il semble que ces actes se définissent par l'ensemble des *transformations incorporelles* ayant cours dans une société donnée, et qui *s'attribuent* aux corps de cette société [...] nous devons cependant distinguer les actions et passions qui affectent ces corps, et les actes, qui n'en sont que des attributs non corporels, ou qui sont « l'exprimé » d'un énoncé.⁴⁷¹

Y más adelante:

[...] avec les Stoïciens : les transformations incorporelles, les attributs incorporels, se disent et ne se disent que des corps eux-mêmes . Ils sont l'exprimé des énoncés, mais ils *s'attribuent* aux corps.⁴⁷²

Así pues, los atributos no corporales son « lo expresado » (*l'exprimé*) de una proposición, es decir, su sentido, y la llamada transformación incorporeal no es otra cosa que un cambio instantáneo en los atributos no corporales que se dicen de los cuerpos. En el ejemplo que mencionábamos líneas atrás, cuando el magistrado emite el enunciado 'se declara al acusado culpable', sus palabras implican ciertas acciones internas a ellas que acarrearán una transformación instantánea que es del orden de los atributos incorporeales. Así también el acto del sacerdote que declara a los novios marido y mujer; la inauguración de algún recinto; la comunión con Cristo o una declaración de guerra son todos actos del orden de las transformaciones incorporeales. En la economía, una inflación galopante, una devaluación catastrófica, hacen que el dinero valga menos por pura transformación incorporeal. Pero estos serían ejemplos, digamos, "menores". Las que a nosotros nos importan son aquellas transformaciones incorporeales ligadas a los enunciados de la filosofía. Así, por ejemplo, Deleuze-Guattari —refiriéndose a un pequeño texto de Lenin titulado justamente "A propósito de las consignas"— sostienen que la genialidad de la teoría del marxismo-leninismo consistió en extraer de las masas indiferenciadas un nuevo tipo de clase: la clase proletaria revolucionaria en tanto que agenciamiento de enunciación (« prolétaires de tous les pays, unissez-vous! »). Conviene aquí recordar y poner en relación lo que dijimos en un capítulo precedente sobre la Idea social en el sentido estructural que le daban Althusser y sus

471 *Ibid.*, pág. 102.

472 *Ibid.*, pág. 110.

colaboradores a la obra de Marx en *Lire le Capital*. Se recordará que en el análisis estructural que hacía Althusser de *El capital* se mostraba la presencia de una verdadera estructura de relaciones ideales y elementos diferenciales (relaciones de producción y de propiedad) que se encarnaba luego de diferentes maneras en sociedades diversas. "C'est telle variété de rapports, avec les points remarquables qui lui correspondent, qui s'incarne dans les travaux concrets différenciés qui caractérisent une société déterminée, dans les relations réelles de cette société (juridiques, politiques, idéologiques), dans les termes actuels de ces relations (par exemple capitaliste-salarié)".⁴⁷³ Aquí podemos ver que las Ideas pueden estar, sí, en la cabeza del pensador, pero en principio las Ideas pertenecen al Afuera, pues están involucradas en la configuración del mundo histórico concreto o actual. Ahora bien, el papel del marxismo en la historia es un excelente ejemplo para mostrar de qué manera la creación conceptual filosófica tiene un inmenso potencial para "apoderarse" de la realidad e individualarla a su manera. En la medida en que Lenin reanalizó ciertos aspectos del capitalismo que habían cambiado desde la época de Marx y supo, además, configurar ciertas estrategias más concretas para la instauración de socialismo, Lenin penetró en los problemas estructurales virtuales de la Rusia de su tiempo de manera que logró —como dice Deleuze— hacer « estallar la Idea en lo actual ». Es en este sentido que Lenin tuvo *Ideas*: "C'est en ce sens que Lénine eut des Idées [...] signifie que les Idées pas plus que les Problèmes ne sont seulement dans notre tête, mais sont ici et là, dans la production d'un monde historique actuel".⁴⁷⁴ Por supuesto, para que Lenin pudiera tener Ideas hizo falta que de alguna manera estas penetraran por las fisuras de su yo larvario mediante un proceso que Deleuze llamará « aprendizaje » en DR y que en QPh tendrá una relación directa con lo que él ahí llama la « pedagogía del concepto ». Regresaremos a este tema en el siguiente apartado, baste por ahora con señalar cómo la Idea estructural marxista, a través de los conceptos de ella derivados, se actualizó o encarnó luego en los trabajos concretos y en las relaciones reales de distintas sociedades que adoptaron el socialismo. Aquí hay que destacar que, en la medida en que estas Ideas tienen una naturaleza virtual, su actualización en la historia fue una verdadera *différenciation* de las Ideas en el sentido ya señalado, esto es, cada una de las actualizaciones resolvió los problemas virtuales en la Idea de una manera distinta y original. Como decíamos en el apartado dedicado a Bergson, es por esto que en la actualización se trata de una verdadera creación: creación de soluciones divergentes a partir de una multiplicidad problemática virtual que excluye lo idéntico como condición. Pues

473 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, págs. 240 y 241.

474 *Ibid.*, pág. 246.

"[j]amais les termes actuels ne ressemblent à la virtualité qu'ils actualisent",⁴⁷⁵ por más que las actualizaciones de una misma Idea —como los distintos ojos del reino animal— puedan conservar un aire de familia.

En suma, una Idea filosófica se actualiza o encarna mediante conceptos incorporeales en los cuerpos a los que se atribuyen los acontecimientos de sentido que estos conceptos expresan. "Le concept est un incorporel, bien qu'il s'incarne ou s'effectue dans les corps".⁴⁷⁶ Si el concepto es incorporeal y expresa el acontecimiento; y si un concepto es mejor que otro porque « permite escuchar variaciones nuevas y resonancias desconocidas, porque efectúa reparticiones insólitas », ello se debe a que *los enunciados de posición del concepto funcionan también como consignas*, y si el enunciado del concepto filosófico es también una consigna, se entiende que puedan provocar también transformaciones incorporeales en los cuerpos (físicos, biológicos, sociales, etc.) a los que se atribuyen. Es importante insistir en que, según esta teoría del lenguaje de origen estoico, los atributos incorporeales son el expresado de los enunciados que *se atribuyen* a los cuerpos, pero de ninguna manera para describirlos o representarlos, pues no refieren a cualidades como "rojo" o "grande", sino a sucesos como "enrojecer" o "crecer", esto es, a singularidades o puntos críticos que, como sabemos, Deleuze identifica con los acontecimientos. Es por esta razón que Deleuze-Guattari, al describir las transformaciones incorporeales que provocan los enunciados-consigna del lenguaje, hablan de una auténtica « intervención » del lenguaje sobre los cuerpos, de un « actuar los signos sobre las cosas ». La manera en la que el lenguaje da órdenes a la vida, la forma en la que los conceptos se apropian de la realidad, es casi del orden de lo físico, pues los autores afirman que las expresiones incorporeales, siempre independientes de los contenidos corporales, se « insertan » en estos para modificarlos o transformarlos de manera radical. Vale la pena citar todo el siguiente pasaje:

L'indépendance des deux formes, d'expression et de contenu, n'est pas contredite, mais au contraire confirmée par ceci : que les expressions ou les exprimés vont s'insérer dans les contenus, intervenir dans les contenus, non pas pour les représenter, mais pour les anticiper, les rétrograder, les ralentir ou les précipiter, les détacher ou les réunir, les découper autrement. La chaîne des transformations instantanées va s'insérer tout le temps dans la trame des modifications continues [...] L'indépendance de la forme d'expression et de la forme de contenu ne fonde aucun parallélisme entre les deux, aucune représentation non plus de l'une à l'autre, mais au contraire un morcellement des deux, une manière dont les expressions s'insèrent dans les contenus, dont on saute sans cesse d'un registre à l'autre, dont les signes travaillent les choses

475 *Ibid.*, págs. 273.

476 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pág. 26.

elles-mêmes, en même temps que les choses s'étendent ou se déploient à travers les signes. Un agencement d'énonciation ne parle pas « des » choses, mais parle à même les états de choses ou les états de contenu.⁴⁷⁷

Es, pues, por esta razón que en MM la pragmática de la lengua no podrá desligarse de su aspecto político, a tal grado que —afirman Deleuze-Guattari— "la politique travaille la langue du dedans" o, dicho en otros términos, "La pragmatique est une politique de la langue".⁴⁷⁸ En breve veremos cómo es que podemos ligar la ontología de la Idea a la producción del sentido. Lo que ahora sabemos es que el sentido o acontecimiento expresado por los enunciados del lenguaje está directamente relacionado con estos actos de palabra implícitos e inmanentes a ellos que, encarnándose en los cuerpos a los que se atribuyen, les provocan transformaciones incorporales. Como señalaba líneas arriba, Gustavo Galván Rodríguez afirma que estas tesis desarrolladas en MM representan un auténtico giro pragmático en el pensamiento de Deleuze que sustituye sus tesis sobre el sentido planteadas en LS.⁴⁷⁹ Como podemos ver a la luz de lo dicho hasta aquí, esta afirmación me parece desencaminada, pues no veo ninguna razón para sostener que Deleuze halla abandonado la noción productivista del sentido en favor de un pragmatismo basado en la noción de uso. Al contrario, debemos ver el constructivismo filosófico a la luz de las tesis más generales sobre el lenguaje a las que los autores mismos se refieren como « pragmática generalizada », tesis que, como acabamos de ver, de ningún modo se deshacen de aquellas sobre el sentido, sino que Deleuze se las añade (como es su costumbre) como componentes de concepto. Es, finalmente, por esta razón que en este trabajo de investigación opté por referirme al conjunto de estas posiciones como un *constructivismo pragmático*.

Con todo, es cierto que Deleuze se resiste cada vez más a usar la palabra 'sentido'. A mi modo de ver, ello podría deberse a que no quiere que se le dé a dicha noción —valga la redundancia— un sentido tan estrecho como aquel que encontramos en las tesis del sentido de Frege. En la crítica al logicismo de la filosofía analítica anglosajona desarrollada en el capítulo "Prospectos y conceptos" de QPh, Deleuze habla de las distintas *presentaciones intensionales* que puede poseer una referencia. Así —según explican—, "el vencedor de Jena" y "el vencido en Waterloo" son dos presentaciones intensionales para un mismo referente: Napoleón. Estas distintas presentaciones serían, pues, lo que Frege entendía por 'sentido'. Sin embargo para Deleuze es claro que, puesto que ambas presentaciones tienen que ver con la misma referencia,

477 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, pág. 110.

478 *Ibid.*, pág. 105 y 106.

479 Cf. Gustavo Galván Rodríguez, *Op.cit.*, págs. 397 y 415.

aquí no existe ninguna diferencia de naturaleza que separe la intensión de la extensión del concepto. En otras palabras, el problema que aquí señalan es que estas presentaciones intensionales desembocan siempre en una determinación unívoca de los objetos que identifica cosas o estados de cosas a los que se les puede asignar luego predicados esenciales mediante una proposición. Si dijéramos, pues, que estas presentaciones intensionales son los distintos *sentidos* de las proposiciones con las que esta refiere a la cosa, hay que decir entonces que lo que aquí tenemos no es propiamente un concepto filosófico, sino un « concepto proposicional » que no abandona el círculo de la referencia ni mucho menos se eleva hasta su condición, esto es, hasta el acontecimiento virtual.⁴⁸⁰ En breve, "*en devenant propositionnel, le concept perd tous les caractères qu'il possédait comme concept philosophique*".⁴⁸¹ Así, lo que pierde el concepto filosófico al volverse proposicional es el acontecimiento o el sentido, siempre y cuando se entienda este último no como una mera presentación intensional para una referencia, sino como una virtualidad acontecimental previa a toda actualización en una cosa o un estado de cosas. Tal vez por ello Deleuze, cuando en la cita precedente identifican al sentido con el acontecimiento, dicen "sentido *puro*" para distinguirlo del sentido entendido como mera presentación intensional de un mismo referente. En suma, el concepto filosófico no trata con la referencia, no es un concepto proposicional ni tiene que ver con el reconocimiento o la representación de una cosa o un estado de cosas. El concepto filosófico tiene que ver únicamente con el sentido o acontecimiento *puro*, y si decimos que de alguna manera es todavía una presentación de sentido, hay que deslindar esta presentación de la intensión o el sentido proposicional para decir, en cambio, que el concepto es una *presentación acontecimental*. Esto quedará más claro con los ejemplos que más adelante analizo.

En mi opinión y hasta donde llega mi conocimiento, a la fecha los comentaristas de Deleuze no han prestado la debida atención a todos los razonamientos matemáticos, físicos y biológicos que explicábamos en nuestros dos primeros capítulos, ni mucho menos —y esto es lo que me propongo subsanar— la manera en cómo estos razonamientos y problemas convergen en la teoría constructivista del sentido, esencial para entender la metafilosofía que Deleuze propone en QPh. La teoría de las singularidades en tanto que momento de determinación completa de la Idea, así como las tesis físico-biológicas sobre la individuación, son en realidad los cimientos fundamentales del constructivismo filosófico explicado en QPh. Con ellas, la abstracción de los conceptos del entendimiento queda superada por la Idea, pues esta se convertirá en el elemento

480 *Ibid.*, págs. 128 y ss.

481 *Ibid.*, pág. 130 (las cursivas son de los autores).

genético del sentido-acontecimiento y de los diferentes conceptos que lo expresan.

En la tarea del pensar se trata, pues, para Deleuze de ver de otro modo, de crear conceptos para forzarnos a ver en los estados de cosas otros acontecimientos novedosos, otros puntos de vista sobre los mismos estados de cosas que, por esta misma razón, pierden su identidad y dejan de ser los *mismos*. Dicho de otro modo, los objetos y los estados de cosas no agotan nunca su sentido, sino que es la labor del pensamiento otorgarles siempre un nuevo sentido. En lo que se refiere a las leyes de producción del sentido, sus fundamentos los tenemos ya en la teoría de la Idea desplegada en DR, pues el sentido es también constituido por los temas y problemas que las estructuras virtuales determinan. "Le sens est dans le problème lui-même —dice Deleuze en *Différence et répétition*—. Le sens est constitué dans le thème complexe, mais le thème complexe est cet ensemble de problèmes et de questions par rapport auquel les propositions servent d'éléments de réponse et de cas de solution".⁴⁸² Este « thème complexe » —lo veíamos ya en nuestro apartado dedicado a Raymond Ruyer— es el « tema estructural » determinado por las Ideas virtuales: "L'Idée se définit ainsi comme structure. La structure, l'Idée, c'est le « thème complexe », une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaison multiple non localisable entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et des termes actuels".⁴⁸³ Tenemos, pues, que la Idea no solamente se encarna en los entes materiales o corpóreos a través de su actualización mediante procesos de individuación intensiva. La Idea también constituye la dimensión incorporal del sentido que nosotros estudiamos ahora. Es por esta razón que, como hemos insistido desde el comienzo, la Idea en la filosofía de Deleuze, a diferencia de la Idea kantiana, es a la vez lógica, ontológica y trascendental. En una palabra, será genética en el más amplio sentido de la palabra, punto de partida de todo lo que es, pero también de la experiencia y del pensamiento sobre ese ser. Es momento de volver a la teoría de la Idea analizada en nuestro primer capítulo y recordar que a los tres valores lógicos del símbolo dx —la indeterminación, lo determinable y lo determinado—, les correspondían tres principios ontológicos que forman la razón suficiente: a lo indeterminado como tal (dx , dy) correspondía un principio de determinabilidad; a lo realmente determinable (dx/dy) correspondía un principio de determinación recíproca; y a lo efectivamente determinado (valores de dx/dy) correspondía un principio de determinación completa. Todo lo existente, lo pensable y lo experimentable pasará por esta triple triplicidad de la Idea y el sentido no será la excepción. Recordemos que la importancia de que sea dx el símbolo de la diferencia en la Idea estriba en que el infinitesimal dx no es estrictamente

482 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 204.

483 *Ibid.*, pág. 273.

nada en relación con x , y sin embargo en la relación diferencial dx/dy ambos son perfectamente determinables uno en relación al otro, esto es, se determinan de manera *sintética* y sin que haya necesidad de añadir ninguna variable independiente. En otras palabras, siendo ambos indeterminados, su determinabilidad depende de un principio de *determinación recíproca*. El extremo del proceso de determinación es lo que llamaba Deleuze la "determinación completa". La determinación completa de la Idea significa precisamente que, mediante la serie de potencias, la relación diferencial distribuye los puntos singulares de la función, singularidades a las que, como veíamos en su momento, están ligados acontecimientos virtuales que son, como los verbos en infinitivo, *neutros e incorporales*.

Como veíamos en su momento, el paso previo a la individuación de los entes actuales concretos es la distribución de puntos singulares y puntos ordinarios en la Idea, distribución que le otorga a la Idea su característica *distinción*, es decir, es aquello que hace que la Idea esté en sí misma diferenciada (*différentie*) por singularidades virtuales y pre-individuales, y que pueda más adelante diferenciarse (*différencie*), mediante un proceso de actualización, en individuos concretos. En la dimensión del sentido —ese « vapor jugueteando en el límite de las cosas »— tenemos exactamente el mismo esquema, pues el sentido también encuentra su génesis en las determinaciones sub-representativas de la Idea: "le sens est comme l'Idée qui se développe dans les détermination subreprésentatives".⁴⁸⁴ Sabemos, sin embargo, que la Idea no se reduce al sentido, pues en la medida en que la Idea posee momentos de indeterminación y de determinación recíproca, ella también es no-sentido o sinsentido. Esta es precisamente la razón de que Deleuze escogiera el diferencial dx como símbolo de la Idea: mientras que los elementos diferenciales por sí mismos no tienen sentido, la determinación recíproca y completa de los mismos constituye finalmente sentidos determinados para las diferentes Ideas⁴⁸⁵ que, en el caso que nos ocupa, ya no serán Ideas que se actualizarían en los entes concretos, sino Ideas propiamente filosóficas cuyas soluciones serán los conceptos filosóficos que expresarán el sentido-acontecimiento de los objetos y los estados de cosas en los que se encarna.

De manera, pues, que, de la misma manera que el ojo en tanto que órgano animal es una solución a una Idea-problema biológica, *el concepto filosófico es la solución a una Idea-problema filosófica*. Si establecemos el puente entre la ontología de la diferencia de DR con la

484 *Ibid.*, pág. 201.

485 "L'Idée [...] ne se réduit pourtant pas au sens. C'est que, à son tour, elle est aussi bien non-sens; et il n'y a aucune difficulté à concilier ce double aspect par lequel l'Idée est constituée d'éléments structuraux qui n'ont pas de sens par eux-mêmes, mais constitue elle-même le sens de tout ce qu'elle produit (structure et genèse)", *Ibid.*

metafilosofía de QPh, diremos que el concepto pertenece al ámbito de las soluciones actuales, mientras que sus condiciones de emergencia se localizan tanto en la dimensión dialéctico-problemática de la Idea como en el ámbito intensivo de la diferencia que dicho concepto supone, condiciones ambas —la problemática y la intensiva— que hay que identificar con el plano de inmanencia trascendental que estudiábamos en un apartado anterior. "*Le concept est bien une solution, mais le problème auquel il répond réside dans ses conditions de consistance intensionnelle [...] Si le concept est une solution, les conditions du problème philosophique sont sur le plan d'immanence qu'il suppose*".⁴⁸⁶ Aquí hay que hacer una importante aclaración. No se dirá que las nociones y categorías de la estética deleuziana desarrolladas en el capítulo V de DR son aplicables al concepto filosófico, mientras que aquellas que corresponden a la dialéctica las podemos aplicar a la noción de plano de inmanencia. En realidad, el plano de inmanencia en tanto que imagen del pensamiento y materia de ser, esto es, en tanto que *Physis* y *Nous*, incluye —como ya hice ver en el apartado anterior— tanto la estética como la dialéctica de la ontología de la diferencia. El ámbito de lo trascendental en la ontología de Deleuze tiene determinaciones tanto virtuales como intensivas. De lo que se deben distinguir ambas caras del plano de inmanencia es de las soluciones que se desprenden de los problemas, esto es, de los entes ya individuados (y los conceptos filosóficos son ya eso: entes individuados). En estricto sentido los entes concretos *son ellos mismos* las soluciones-actualizaciones a los problemas-virtuales en la Idea, esto es, los entes están individuados *en tanto que* actualizan y dan solución a los problemas virtuales en su Idea. Por esta razón las dos facetas del plano de inmanencia trascendental se pueden localizar también en los entes concretos que condicionan. Y por ello decíamos líneas atrás que cualquier ente individuado, así sea inanimado, es tanto *Physis* como *Nous*, pues según Deleuze la actualización de los entes no solo acontece en el tiempo y en el espacio, sino también en el dominio de la conciencia. Cierta « conciencia elemental » se crea al mismo tiempo que el objeto se actualiza, conciencia que es como un doble del objeto actualizado. Es por esta razón —decíamos— que afirma Deleuze que todo cuerpo, toda cosa piensa y es un pensamiento en tanto que, reducida a sus razones intensivas, expresa una Idea cuya actualización determina.⁴⁸⁷ En fin, cuando Deleuze afirma en QPh que lo que resulta esencial es no confundir el plano de inmanencia y los conceptos que lo ocupan, lo debemos entender en el sentido de no confundir el ámbito trascendental de las Ideas problemático-virtuales y las intensidades *pre-individuales*, con el ámbito de las soluciones-actuales en tanto que entes ya individuados. Por ello decíamos que

486 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 78 (las cursivas son mías).

487 *Ibid.*, pág. 227.

mientras que el proceso esencial de las Ideas virtuales es la *actualización*, el proceso que le pertenece de manera esencial a las cantidades intensivas es el de la *individuación*. Se trata, por supuesto, de las dos caras de un mismo proceso: la actualización, en tanto que solución a un problema en su Idea, se produce mediante una individuación. Esto aplica para todos los entes individuados de nuestra experiencia real, pero también para cada concepto filosófico creado. En efecto, cada concepto, en tanto que está constituido por componentes que le dibujan un perímetro delimitado, tiene de suyo su propia unidad e individualidad, por lo que podemos afirmar que en la construcción de un concepto juega un papel fundamental la teoría de la individuación que estudiamos en el capítulo anterior.

Se ve, pues, cómo en la ontología de Deleuze los conceptos filosóficos —y los acontecimientos de sentido en ellos expresados— no son otra cosa que otros tantos productos de la actividad genética general del Ser *qua différence*. En esto Deleuze no hace otra cosa que seguir los pasos de Spinoza, el « filósofo de la producción absoluta », pues la filosofía se vuelve un asunto de producción. Como ya señalara líneas atrás, toda filosofía es productiva en la medida en que lo trascendental ya no debe concebirse, *à la Kant*, como universalidad analítica y vacía cuyo *locus* está en la subjetividad —o, como afirma Deleuze, como un *calco* de lo empírico subjetivo—, sino como un dominio genético que da cuenta tanto de la producción de los entes individuados como de los conceptos filosóficos mediante los cuales los experimentamos y los pensamos. En breve, desde el punto de vista de la producción absoluta, el pensamiento y la especulación serán ellos mismos entendidos como *una variedad de la producción general del Ser*. De ahí que la de Deleuze no sea ya una filosofía *del* materialismo, sino un *materialismo filosófico*, esto es, un materialismo operando *en* la filosofía, pues esta se concebirá como siendo solo una parte de la producción material general que lleva a cabo el plano de inmanencia.

3.6 La violencia en el pensamiento: dependencia del concepto de los dinamismos sub-representativos

Decíamos que el plano de inmanencia —en tanto que ámbito trascendental de la diferencia con sus dos mitades, la dialéctica y la estética—, es lo que da a pensar de manera constante de manera que cada filósofo extrae de él su materia. Aquí es importante destacar que, en relación a la pregunta por el origen del conocimiento, Deleuze —consecuente con el empirismo que

defiende— le da una clara prioridad a la parte estética, esto es, a la sensibilidad en su contacto directo con la intensidad. El pensamiento de aquello que queda por pensar partirá siempre de la intensidad y de la acción violenta que esta ejerce en la sensibilidad, misma que —como veremos— forzará finalmente al pensamiento a pensar. "Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité".⁴⁸⁸ El movimiento de Deleuze de pasar de la crítica de los conceptos de la representación, a la afirmación de la diferencia sentida y luego pensada, es muy similar a aquel de Bergson de pasar de la intelección a la intuición. Para Bergson, la mediación de los conceptos abstractos provoca que el filósofo salga del tiempo. En lugar de eso, y « para sorprender a la realidad en la movilidad de su esencia », Bergson nos llama a situarnos, mediante la intuición, en la duración (*durée*). El de Deleuze es un proyecto que de alguna manera responde al deseo bergsoniano de una « metafísica intuitiva » que dé finalmente a la filosofía una precisión que los conceptos de la representación jamás alcanzarán.

¡Cuánto más instructiva —exclama Bergson en *El pensamiento y lo movable*— no sería una metafísica verdaderamente intuitiva, que siguiera las ondulaciones de lo real! No abarcaría de una sola ojeada la totalidad de las cosas, sino que de cada una de ellas nos daría una explicación acomodada a ella, exacta y exclusivamente.⁴⁸⁹

Lo mismo para Deleuze, el concepto no debe pretender ser una explicación general de las cosas, sino que debe de tener zonas de presencia delimitadas y resolver situaciones locales, de manera que los conceptos mismos cambien con los problemas. Bergson afirmaba que nada se le quita a la inteligencia —útil para la vida y que trabaja esencialmente con los conceptos abstractos de la representación— si aceptamos que existe junto a ella la intuición, una facultad que es capaz de otro tipo de conocimiento. Deleuze, al igual que Bergson, no le niega a la representación y a los actos de reconocimiento todos sus derechos. En tanto que el reconocimiento de hechos y objetos sirven a la vida en situaciones cotidianas de sentido común, estos son ciertamente ventajosos para la vida. En cierto sentido, Deleuze le da al pensamiento representativo un lugar similar al que le da Bergson a los conceptos del lenguaje y a la inteligencia referida a objetos: el de haber sido elaborados por el organismo social de acuerdo a sus necesidades cotidianas. Pero de la misma

488 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 188. Felipe Larrea comenta al respecto lo siguiente: "[...] la deriva que Deleuze plantea en *Différence et répétition*, sobre que este empirismo (el trascendental) se debe pensar como una estética o ciencia de la sensibilidad nos parece fundamental de poder desarrollar. Es que el pensamiento sólo irrumpe a partir de las fuerzas que se constituyen *en* y *desde* lo sensible", en Felipe Larrea, "Deleuze: del empirismo a una estética: génesis trascendental de lo sensible", en *Aufklärung*, João Pessoa, v.4, n.3, Set.Dez., 2017, pp. 29-46.

489 Henri Bergson, *El pensamiento y lo movable*, pág. 26.

manera que Deleuze lamenta que a la filosofía se la identifique con estos actos de reconocimiento (tan pueriles, tan escolares),⁴⁹⁰ Bergson a su vez afirmaba que el lenguaje natural y los conceptos de la intelección tienen propósitos estrictamente no-filosóficos. Por consiguiente, cuando se identifica a la filosofía con los actos de reconocimiento en la representación pasa que —como dice Bergson— la filosofía

se condena a sí misma a recibir una solución hecha de antemano [...] Lo que equivale a decir que toda verdad es ya virtualmente conocida, que su modelo está depositado en los archivos administrativos de la ciudad, y que la filosofía es un rompecabezas en que solo se trata de reconstruir con las piezas que la sociedad nos proporciona, un dibujo que no se nos quiere mostrar [...] equivale —continúa Bergson— a asignar al filósofo la tarea y la actitud de un alumno que trata de buscar la solución, con la esperanza de echar un vistazo indiscreto a la solución anotada al margen en el cuaderno de apuntes del maestro.⁴⁹¹

Encontramos aquí ya esbozada, como se puede ver, una crítica a la filosofía de la representación y a los actos de reconocimiento, pero también vemos aquí aquella *ilusión natural* con respecto a los problemas que denunciaba Deleuze y que mencionábamos en nuestro apartado sobre Lautman. Como sabemos, esta ilusión consiste en calcar los problemas de soluciones que se suponen preexistentes, misma que se prolonga en otra ilusión propiamente *filosófica* que consiste en evaluar los problemas y decidir sobre su verdad o falsedad según su « resolubilidad », es decir, según la posibilidad de recibir una solución. En fin, en la filosofía se trata de captar realidades y no ponerse simplemente al tanto de convencionalismos, dice Bergson, afirmando que la filosofía intuitiva se apartará muy a menudo de la visión social del objeto ya formado. De igual manera, para Deleuze, el pensamiento que recibe la violencia del afuera se apartará del pensamiento representativo y de los actos de reconocimiento. "Tanto en la intelección como en la intuición el pensamiento —aclara Bergson— se sirve siempre del lenguaje; y la intuición, como todo pensamiento, acaba por encerrarse en conceptos".⁴⁹² En la ontología de Deleuze —como veremos en lo que sigue— serán las Ideas que penetran en nuestro Yo fisurado a través de la sensibilidad

490 "C'est le sort de l'image dogmatique de la pensée de s'appuyer toujours sur des exemples psychologiquement puérils, socialement réactionnaires (les cas de reconnaissance, les cas d'erreur, les cas de propositions simples, les cas de réponses ou de solution)", Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 206.

491 Henri Bergson, *Op.cit.*, pág. 43. Zourabichvili comenta al respecto: "Deleuze señala hasta qué punto el postulado del reconocimiento, con sus dos avatares, el saber y el error, favorece una imagen servil del pensamiento basada en la interrogación: dar la respuesta correcta, encontrar el resultado exacto, como en la escuela o en los juegos de televisión. El acto de pensar se regula por situaciones pueriles y escolares", en François Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, pág. 22.

492 *Ibid.*, pág. 29.

las que se convertirán luego en conceptos. Aquello que acaba por encerrarse en conceptos en la filosofía de Bergson es precisamente la *durée*, pero aquí el filósofo francés nos provee de algunos sinónimos que bien podrían haber sido enumerados por Deleuze para describir a la Idea virtual, pues por 'duración' se refiere Bergson a una "multiplicidad cualitativa, o heterogénea, inconsciente —y hasta diferencial".⁴⁹³ De manera que, si tenemos en cuenta que las Ideas en DR se definen precisamente como multiplicidades que, penetrando por la fisura del Yo a través de la sensibilidad y, referidas luego al pensamiento, forman su inconsciente diferencial, no estaríamos lejos de la verdad si dijéramos que Deleuze de alguna manera continúa con el proyecto bergsoniano de apresar la duración mediante la intuición.

Bergson habla de dos tipos de *claridad*: la de la idea que se limita a poner en un nuevo orden ideas elementales que ya poseíamos (así trabaja la inteligencia), y la propia de la idea intuitiva, una claridad que al principio nos subyuga y que luego se intelectualizan para prestar su luz a otros problemas. De estas últimas dice Bergson que iluminan toda una región del pensamiento, pero "es preciso darles el tiempo necesario; y el filósofo no tiene siempre paciencia para ello; ¡resulta mucho más sencillo atenerse a las nociones almacenadas en el lenguaje!⁴⁹⁴". En fin, en la medida en que la intuición permanece aferrada a la duración, percibe en ella una continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad. La intuición sabe, pues, que « la realidad impregnada de espíritu es creación », algo que, como sabemos, Deleuze recoge en el concepto bergsoniano de virtual y que tendrá por consecuencia que el pensamiento siga al Ser en su infinito crear.

El carácter subyugante que posé la intuición en relación al pensamiento es un tema que también encontramos en DR. Con todo, este carácter estaba apenas señalado en la obra de Bergson. En "Sur Nietzsche et l'image de la pensée" Deleuze nos dice que fue Marcel Proust quien —tal vez siguiendo y profundizando en esta veta de la filosofía bergsoniana— propuso que todo pensamiento es una *agresión* que acaece bajo la coacción de un signo, de manera que no se piensa si no es uno coaccionado o forzado por los signos. Afirma, además, que el pensamiento no es gobernado por un yo voluntario, sino por fuerzas involuntarias que hacen indispensable que tengamos que abrirnos a los encuentros. Son temas estos que aparecen en DR, pero que Deleuze preparaba ya cuatro años antes en una monografía filosófica dedicada al célebre escritor: *Proust et les signes*. Aquí Deleuze comenta que *À la recherche du temps perdu* no trata de una exposición de la memoria voluntaria, sino de la narración de un *aprendizaje*: el aprendizaje de un

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, pág. 29 y 30.

hombre de letras. Según Deleuze, Proust insiste constantemente en esto: en tal o cual momento el protagonista no sabía determinada cosa, pero la aprenderá más tarde; o se encontraba bajo una determinada ilusión de la que luego acabará por desprenderse. Ahora bien, aprender concierne esencialmente a estos signos que ya mencionábamos. De la misma manera que no se aprende a ser carpintero más que haciéndose sensible a los signos de la madera; o no puede uno hacerse médico más que haciéndose sensible a los signos de la enfermedad, el aprendiz en general debe saber descifrar e interpretar los signos de cualquier materia u objeto que pretenda dominar. Pero no se trata de *saber* un contenido abstracto, sino de un aprender concreto que se desarrolla en el tiempo. "Apprendre concerne essentiellement les signes. Les signes sont l'objet d'un apprentissage temporel, non pas d'un savoir abstrait. Apprendre, c'est d'abord considérer une matière, un objet, un être comme s'ils émettaient des signes à déchiffrer, à interpréter. Il n'y a pas d'apprenti qui ne soit « l'égyptologue » de quelque chose".⁴⁹⁵ Todo aquello que nos enseña algo emite signos, de manera que todo acto de aprendizaje es una interpretación de los mismos. La obra de Proust —dice Deleuze— está basada en el aprendizaje de los signos más que en la exposición de la memoria. De igual manera, a la verdad solamente la buscamos cuando nos vemos impelidos a hacerlo en función de una situación concreta y apremiante. Tenemos que sufrir una especie de violencia que nos empuja a buscar la verdad, de la misma manera que el celoso la busca bajo la presión de las mentiras del amado. "Il y a toujours la violence d'un signe qui nous force à chercher, qui nous ôte la paix. La vérité ne se trouve pas par affinité, ni bonne volonté, mais *se trahit* à des signes involontaires".⁴⁹⁶ Según la lectura de Deleuze, Proust nunca insistió tanto en otros temas como lo hizo en este: la verdad nunca es el producto de una buena voluntad previa, sino el resultado de una *violencia en el pensamiento*. No solo se opone, como ya lo hacía Bergson, a la superficialidad de las significaciones explícitas y convencionales, Proust también desafía la idea filosófica de « método » y le contrapone la coacción azarosa de un encuentro con algo que nos obliga a pensar y a buscar lo verdadero. "La vérité dépend d'une rencontre avec quelque chose qui nous force à penser, et à chercher le vrai. Le hasard des rencontres, la pression des contraintes sont les deux thèmes fondamentaux de Proust".⁴⁹⁷ Lo que ejerce esta violencia sobre el pensamiento es precisamente este signo que tenemos que interpretar o descifrar. En una palabra, al signo hay que encontrarle su *sentido*. "Il faut d'abord éprouver l'effet violent d'un signe, et que la pensée soit comme forcée de chercher le *sens* du signe".⁴⁹⁸ Ahora bien, nosotros

495 Gilles Deleuze, *Proust et le signes*, pág. 10.

496 *Ibid.*, pág. 24.

497 *Ibid.*, pág. 25.

498 *Ibid.*, pág. 32.

sabemos que esta teoría del signo que violenta al pensamiento y lo sumerge en un acto de vital aprendizaje será pasado luego por la criba del nietzscheanismo. Deleuze se quedará con la idea proustiana de la coacción a la que se ve sometido el pensamiento en su encuentro azaroso con los signos, pero dirá con Nietzsche que dichos signos no hay que interpretarlos o descifrarlos para encontrar su sentido ("¡Basta de interpretosis!", dirá Deleuze en varios de sus seminarios). Al sentido —como vimos— hay que producirlo siempre con nuevas maquinarias.

Habría, así, dos tipos de cosas: las que dejan al pensamiento tranquilo, y las que *fuerzan* a pensar. Las primeras son los objetos de reconocimiento: esto es una mesa, esto es un dedo, buenos días, Teeteto. Estos actos de reconocimiento son, como afirmaba Bergson, útiles para la vida pues satisfacen las necesidades cotidianas propias del organismo social en el que fueron creados. En relación a estos objetos de reconocimiento puede haber certeza o puede haber duda (como cuando no sabemos a ciencia cierta si aquel objeto es realmente lo que pensamos que es; cuando tenemos que hacer un esfuerzo para reconocerlo), pero Deleuze afirma que la duda no nos hace abandonar el punto de vista del reconocimiento. En efecto, aunque su reconocimiento esté puesto en duda, el concepto de dichos objetos no designa sino *posibilidades*, es decir, la posibilidad de que ese objeto sea o no realmente lo que se cree reconocer. Peor aún, en el marco de la filosofía de la representación cualquier conocimiento es ya un reconocimiento. Esto es así porque por "acto de reconocimiento" no se mienta únicamente aquel acto en el que el pensamiento reconoce un objeto ya previamente conocido, sino en primer lugar aquel en el que el pensamiento, adelantándose de alguna manera a sí mismo, prejuzga sobre la realidad de los objetos que pretende conocer, prescribiéndoles *a priori* la forma de la identidad. Como comenta atinadamente Zourabichvili, el modelo del reconocimiento implica una interiorización de la relación pensamiento-verdad cuando se presume la existencia de una supuesta « realidad ». No es la existencia de un mundo lo que Deleuze se cuestiona, sino —siguiendo a Nietzsche— la existencia de un « mundo verídico » idéntico a sí y que sería dócil a nuestro conocimiento.⁴⁹⁹ Lo que postula la imagen dogmática del pensamiento es, pues, que el objeto tiene *una* realidad, asignándole con ello, *a priori*, la forma de la identidad (la identidad de la *esencia*) gracias al cual puede ser conocido. Es en este sentido que no importa que el pensamiento esté cierto de su objeto o dude de él, el pensamiento no se propone pensar en el objeto otra cosa que la identidad que, previo a todo acto de conocimiento, ya ha puesto en él. En definitiva, todo conocimiento es ya un reconocimiento. De ello se desprende que hay un serio e inadvertido descuido cuando se afirma que el pensamiento filosófico « busca la verdad »: el de postular de antemano o *a priori* tal cosa

499 François Zourabichvili, *Op.cit.*, págs. 19-20.

como *la* verdad (o el mundo verídico, lo que la cosa *es*, la esencia, la realidad). Este gesto de clara inspiración nietzscheana es sin duda sorprendente, pues cuestiona el nervio central de lo que se supone que es la filosofía: la búsqueda de la verdad. Cuando alguien dice "busquemos la verdad", prejuzga en su búsqueda desde el momento en que presupone, primero, que hay tal cosa como *una* verdad, y, segundo, que el pensamiento tiene una relación natural de afinidad con ella, que el pensador tiene una buena voluntad para alcanzarla, y que solo habría que encontrar un camino seguro (*méthodos*) para encontrarla. A este modelo Deleuze le opone la hipótesis nihilista nietzscheana: "que no hay ninguna verdad —dice Nietzsche—, que no hay ninguna cualidad absoluta de las cosas, ninguna « cosa en sí ». Esto es nihilismo, y, verdaderamente, nihilismo extremo".⁵⁰⁰ Deleuze, siguiendo a Nietzsche, denuncia que en la historia de la pregunta '¿qué es x?' hay prejuicios teológicos en la medida que dicha pregunta apunta siempre a Dios como lugar en el que se combinan todos los predicados abstractos de las cosas.⁵⁰¹ En otras palabras, la trascendencia de una realidad o mundo verdadero con respecto al pensamiento en última instancia encuentra su sostén —como es evidente en la filosofía de Descartes— en la trascendencia de un Dios en tanto que garante de la identidad y veracidad del mundo, una imagen dogmático-teológica del pensamiento que puede confirmarse en expresiones populares como "solo Dios sabe (cuál es la verdad)". En este sentido, en la misma medida que la creencia en la realidad absoluta o en un mundo verídico encuentra su garantía en la trascendencia divina de Dios, la muerte de Dios significará también la abolición de un mundo verdadero y, por consecuencia, la supuesta relación de afinidad entre el pensamiento y lo verdadero.

Los conceptos de la representación, que gravitan precisamente en la identidad como principio acordado a las cosas, no designan, pues, sino posibilidades: es posible que esto aquí sea esto o lo otro, es decir, que este objeto caiga bajo este u otro concepto. Cuando se conoce los objetos de esta forma no se hace sino reconocerlos, coincidiendo todas las facultades en el *mismo* objeto bajo la forma de un *sentido común*. Pero de esta manera —objeta Deleuze—, el pensamiento supone de entrada todo lo que está en cuestión, por lo que las verdades de esta naturaleza, que nunca abandonan el elemento empírico de la *doxa*, son incapaces de hacer nacer

500 Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, pág. 41.

501 "Et combien de préjugés théologiques dans cette histoire, car « qu'est-ce que? », c'est toujours Dieu, comme lieu de combinatoire des prédicats abstraits", Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 243. Al respecto, Zourabichvili comenta lo siguiente: "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 ser sino presumida. La creencia en una realidad exterior remite en última instancia a la posición de un Dios como afuera absoluto. En suma, la imagen dogmática del pensamiento se reconoce por el hecho de que este asocia afuera con trascendencia, de que remite necesariamente a un más allá como garante necesario del *a priori* que él postula e impone aquí abajo", en François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 20.

el acto de pensar en el pensamiento. Es por ello que a la mera posibilidad que los conceptos de la representación designan, Deleuze opone la *necesidad* absoluta que solo puede imponerle al pensamiento el encuentro violento con algo que lo saque de su estupor natural y lo fuerce a pensar. No hay, pues, una afinidad natural del pensamiento con la verdad, sino una relación de absoluta extrañeza y enemistad con aquello que violenta el pensamiento y lo fuerza a pensar. Cito a Deleuze:

En vérité, les concepts ne désignent jamais que des possibilités. Il leur manque une griffe, qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité: tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée contrainte dans la pensée, d'autant plus nécessaire absolument qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde. Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi, et rien ne suppose la philosophie, tout part d'une misosophie. Ne comptons pas sur la pensée pour asseoir la nécessité relative de ce qu'elle pense, mais au contraire sur la contingence d'une rencontre avec ce qui force à penser, pour lever et dresser la nécessité absolue d'un acte de penser, d'une passion de penser. Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée même.⁵⁰²

El pensamiento está hundido en un universo plural e imprevisible donde todo tipo de encuentros contingentes obligan al pensamiento a salir de su estupor natural, forzándolo a pensar. Hay algo, pues, en el mundo que fuerza a pensar, y este algo es el objeto de un *encuentro* fundamental (y no de un reconocimiento) cuya primera característica es que *solo puede ser sentido*. En esto el objeto del encuentro se distingue de los objetos de la representación, pues estos pueden ser además recordados, imaginados o concebidos. Una mesa, una manzana, un amigo son objetos de reconocimiento en la medida en que no son objetos que solo pueden ser sentidos, sino que se los puede recordar, imaginar, concebir, en fin, puede ser objeto de otras facultades distintas a las de la sensación. Que el objeto del encuentro que violenta nuestro pensamiento solo pueda ser sentido significa, pues, que Deleuze otorga el máximo privilegio a la sensibilidad. El camino que va a lo que queda por pensar —dice Deleuze— comienza en la sensibilidad. Pero de ninguna manera se trata de los seres sensibles empíricos o de sus cualidades, sino de los *signos* que ya mencionábamos líneas atrás. En nuestro apartado "El materialismo de la intensidad" había hecho mención de la noción de 'signo'. Afirmaba ahí que todo fenómeno es un signo constituido por una

502 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, págs. 181 y 182.

señal, esto es, por la comunicación de intensidades dispares: "le phénomène est un signe, c'est-à-dire ce qui fulgure dans ce système à la faveur de la communication des disparates".⁵⁰³ Ahora estamos finalmente en condiciones de apreciar las implicaciones que tiene la teoría de la intensidad en relación al pensamiento. En primer lugar, la teoría de la intensidad como constitutiva de los signos con los que nos encontramos en la experiencia fenoménica es aquello que garantiza que el pensamiento abandone los conceptos y los principios lógicos, cuyo elemento es la identidad, para pensar finalmente lo real en tanto que *différence*.⁵⁰⁴ Aquí la desobediencia frente a Kant encuentra todo su sentido. Si la cancelación de la vía ontológica en la *Crítica* kantiana acababa por postular cierto acuerdo entre el sujeto y el objeto, el campo trascendental poblado de diferencias intensivas que postula Deleuze excluirá toda adecuación entre las formas de la experiencia y su Afuera.

No me detendré mucho en el detalle de la teoría de las facultades que Deleuze elabora. Baste con decir que, en su encuentro con su Afuera, el pensamiento sufre cierta violencia por parte de un encuentro con los signos que las diferencias intensivas imprimen en la sensibilidad. De aquí que la filosofía de Deleuze sea empirista: el camino hacia lo que queda por pensar parte siempre de la sensibilidad. Ahora bien, no se trata, como en el empirismo clásico, de calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico, pues estaríamos cayendo una vez más en el ámbito de los actos de reconocimiento de las filosofías de la representación. En la medida en que la ontología de la *différence* postula este ámbito preindividual de diferencias intensivas y de relaciones diferenciales y singularidades virtuales, el de Deleuze es un *empirismo trascendental*. El camino hacia lo que queda por pensar parte, sí, de la sensibilidad, pero no precisamente, como decíamos, de las figuras individuadas de lo empírico ni de sus cualidades, sino de los signos que hacen nacer la sensibilidad en el sentido y que en última instancia es una profundidad preindividual que presuponen todos los entes individuados. Es en este sentido que el objeto del encuentro no es un ser sensible, sino el ser *de lo* sensible. No es, pues, aquello que nos es dado a la experiencia, sino aquello por lo que lo dado es dado a la experiencia. En una palabra, el objeto del encuentro es la *intensidad* que nosotros analizábamos ya en el capítulo anterior. A la

503 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 286.

504 Daniel Smith comenta que cuando el pensamiento usa los principios de la lógica, permanece en su propio elemento: la identidad. De esta manera, es el pensamiento el que impone sus propios principios a la existencia y no esta la que determina al pensamiento: "For Deleuze, thought must think something that is contrary to the principles of thought, it must think difference, it must think that which is absolutely different from thought but which none the less gives itself to thought, and wrests thought from its natural stupor. This is no longer thought attempting to think existence, but existence forcing itself on thought, forcing itself to be thought, albeit in the form of an intelligible problem or Idea", (en Daniel Smith, *Essays on Deleuze*, pág. 85).

intensidad como objeto del encuentro Deleuze le llama el *sentiendum*, insensible desde el punto de vista del reconocimiento, pero ante cuya presencia las facultades, que no pueden *reconocerlo*, se encuentran con su límite, elevándose así a su ejercicio ya no empírico, sino trascendente. Es, pues, este signo, este *sentiendum*, lo que conmueve el alma y la deja perpleja pues la obliga a plantearse un problema.

Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient. Le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans la rencontre, alors que les deux instances sont distinctes dans les autres cas. En effet l'intensif, la différence dans l'intensité, est à la fois l'objet de la rencontre et l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité.⁵⁰⁵

De manera que, a diferencia de los actos de reconocimiento en el que todas las facultades coinciden en el *mismo* objeto reconocido, lo que sucede con la sensibilidad en su encuentro con la intensidad o *sentiendum* es que la violencia del encuentro desquicia todas las facultades, pasando de una a otra como una mecha explosiva que las desarticula y que desemboca finalmente en el *cogitandum* del pensamiento. "Du *sentiendum* au *cogitandum*, s'est développée la violence de ce qui force à penser. Chaque faculté est sortie de ses gonds".⁵⁰⁶ Una vez más, a diferencia de los objetos de la representación, al *cogitandum* lo define Deleuze como aquello que *no puede ser sino pensado*. Y no puede ser sino pensado porque hablamos aquí de una génesis de pensamiento, es decir, de la generación de un nuevo pensamiento que, por ende, no puede ser todavía reconocido, ni imaginado, ni recordado. Solo puede ser pensado pues el *cogitandum* es como la primera aparición en el pensamiento de aquello que queda por pensar. Que cada facultad se salga de sus goznes significa precisamente que cada una por su cuenta resquebraja la forma del sentido común que la mantenía en el elemento empírico de la *doxa*. Esto es, pues, lo que Deleuze llama elevar a las facultades a su *ejercicio trascendente*, mismo que se opone a la convergencia de las mismas en el reconocimiento del objeto. este ejercicio discordante de las facultades es, con todo, totalmente involuntario para el pensador, pues responde a la contingencia del encuentro con lo que fuerza a sentir y a pensar. Sin embargo, es precisamente lo fortuito del encuentro lo que garantiza la *necesidad* de lo que fuerza a pensar. Ahora bien, aquellas instancias que pasan de una facultad a otra, nacidas desde la intensidad o *sentiendum* que violenta a la sensibilidad hasta el

505 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 188.

506 *Ibid.*, pág. 184.

cogitandum en el pensamiento, serán las Ideas. En otras palabras, la intensidad en tanto que ser de lo sensible conmueve al alma y la deja perpleja, desarticulando todas las facultades y forzándola a plantearse un problema. Pero ello solo es posible en la medida en que la mecha explosiva que comienza en el *sentiendum* recorra como Idea-problema todas las facultades hasta llegar a los *cogitandum* del pensamiento puro. "On dirait aussi bien qu'il y a des Idées qui parcourent toutes les facultés, n'étant l'objet d'aucune en particulier. Peut-être en effet, nous le verrons, faut-il réserver le nom d'Idées, non pas aux purs *cogitanda*, mais plutôt à des instances qui vont de la sensibilité à la pensée".⁵⁰⁷ Estamos ya en condiciones para explicar cuál es el puente que va de la ontología de la *différence* de DR, a la práctica de la filosofía definida como creación de conceptos en QPh.

Como vimos en un apartado anterior, en el pensamiento de Deleuze la búsqueda trascendental implica un ascenso del Ser *qua* Diferencia que —siguiendo a Lautman— en último término se resuelve, desde un punto de vista ontológico, en una concepción del Ser como *problema*. Ahora bien, desde el punto de vista epistemológico que tratamos ahora en relación al ejercicio trascendente y discordante de las facultades, Deleuze habla del complejo *pregunta-problema* como de "un acquis de la pensée moderne, à la base de la renaissance de l'ontologie",⁵⁰⁸ una adquisición que significará que lo problemático le pertenecerá de manera esencial no solamente a los seres, sino además a los acontecimientos de sentido que el pensamiento se forme sobre ellos. Como sabemos, es la Idea la que es esencialmente problemática. Los problemas se configuran en la estructura virtual de relaciones diferenciales y singularidades que luego se actualizan, en tanto que casos de solución, en los entes concretos mediante procesos de individuación intensiva (*dramas*). Podríamos decir, pues, que —al igual que en nuestro ejemplo del ojo— el cerebro humano (o el de cualquier animal), es, en tanto que órgano biológico, la solución-actualización de un problema en su Idea. Pero también es cierto que aquellas Ideas que, independientemente de toda subjetividad, están involucradas en la producción de un mundo histórico actual, de alguna manera son también aprehendidas por esa conciencia viva que, de entrada, está ella misma producida por Ideas. Por ello habla Deleuze de una "Idea de la Idea", una especie de *pliege* en el Ser que se forma cuando las Ideas del Afuera entran por las grietas de lo que Deleuze llama el « Yo fisurado » del sujeto larvario.

Recordemos que la dramatización de la Idea refiere a dinamismos espacio-temporales que

507 *Ibid.*, pág. 190.

508 *Ibid.*, pág. 252.

Deleuze toma de las instancias dinámicas de la embriología y, en específico, de la dinámica morfogenética del huevo (esto es, de sus migraciones celulares, sus *plegamientos* e invaginaciones). Si « el mundo entero es un huevo », se entiende entonces por qué la subjetividad, con sus categorías y sus conceptos, son solamente un plegamiento de ese gran huevo que es el mundo. Y lo que Deleuze nos quiere decir con esto es que la representación de las cosas —esto es, las divisiones lógicas de los conceptos que nuestra representación realiza de acuerdo a una clasificación en géneros y especies— depende por entero de estos dinamismos, subrayando que los mismos tienen un carácter *sub-representativo* y *material*: "Aucun concept ne recevrait une division logique dans la représentation, si cette division n'était déterminée par des dynamismes *sub-représentatifs*".⁵⁰⁹ En otras palabras, debajo del mundo de la representación y sus conceptos se agitan y hormiguean los sistemas *materiales* de los cuales dependen. Toda clasificación en la representación, toda división del concepto en categorías, géneros y especies, depende y presupone estos dinamismos, dramas o procesos sub-representativos por los que se actualiza la Idea y que tienen un carácter estrictamente material-intensivo. "Un concept étant donné, on peut toujours en chercher le drame, et *jamais le concept ne se diviserait ni ne se spécifierait* dans le monde de la représentation sans les dynamismes dramatiques qui le déterminent ainsi dans un *système matériel* sous toute représentation possible".⁵¹⁰ Si decíamos, pues, que en este nuevo materialismo filosófico el pensamiento se concibe como una operación del Ser entre otras, aquí tenemos la forma en la que Deleuze resuelve el problema de la producción absoluta del Ser referida al pensamiento. Deleuze habla —en línea con Leibniz y con Maimon— de las Ideas como los diferenciales del pensamiento o el inconsciente del pensamiento. Estas Ideas no se relacionan con un Cogito o conciencia como fundamento, sino con un Yo fisurado o Cogito disuelto. Es cuando Deleuze se pregunta por el origen radical de estas Ideas referidas al pensamiento cuando menciona el complejo pregunta-problema como de una adquisición del pensamiento moderno sobre la base del renacimiento de la ontología. De esta manera, antes de ser concebido el problema como un estado provisorio y subjetivo en la representación del saber, la noción de problema se convierte en la « intencionalidad del Ser por excelencia », es decir, la única instancia en la cual el Ser responde. En este sentido, el Ser se revela como correlativo a la pregunta, pues las preguntas del pensamiento se desarrollan siempre en los problemas que constituyen una Idea. O, dicho en otros términos, son los problemas en la Idea los que se envuelven luego en preguntas en el pensamiento. "Nous devons chercher

509 *Ibid.* (la cursiva es mía).

510 *Ibid.*, pág. 137 (las primeras cursivas son de Deleuze, las segundas son mías).

comment les questions se développent en problèmes dans une Idée, comment les problèmes s'enveloppent en questions dans la pensée".⁵¹¹ De manera, pues, que se trata, por un lado, del descubrimiento de lo problemático como horizonte trascendental, que —dice Deleuze— pertenece de manera esencial a los seres, a las cosas y a los acontecimientos; y, por el otro, de una esencial *apertura* del Yo fisurado hacia la diferencia del Ser, de manera que las Ideas-problema que entran por las fisuras se envuelven finalmente en preguntas. Es en este sentido que los imperativos del Ser que entran por las fisuras del Yo forman lo que Deleuze llama los *cogintanda* del pensamiento puro o los *diferenciales* del pensamiento. Esto sería precisamente lo que significaría « tener una Idea », y Deleuze afirma que se cae en las mayores monotonías y las mayores debilidades del sentido común cuando el « genio de la Idea » no está ahí. Por el contrario, cuando la Idea surge violenta aparecen las más poderosas y prodigiosas invenciones.

Los problemas-preguntas en la Idea tienen, por otro lado, una naturaleza *imperativa* (« Les questions sont des impératifs »), lo que quiere decir que demandan, cuestionan o interrogan a aquel que tiene relación con ellas. Deleuze invoca el ejemplo de la policía cuando dice "Soy yo el que hace las preguntas". De la misma manera, en nuestros encuentros contingentes y violentos con el Afuera, este nos hace preguntas imperativas que nos es forzoso responder. Es por ello que la contingencia del encuentro con lo que fuerza a pensar tiene el sello de una necesidad absoluta: nos es forzoso plantearnos ese problema que entra violentamente por las fisuras de nuestra subjetividad; nos es imperativo pensar aquello que el Afuera nos impone. Por ello —y en contra de las interpretaciones subjetivistas que aquí critico— es importante insistir en que estos imperativos de ninguna manera emanan del Yo, sino que le pertenecen por derecho al Ser. Es este el que hace las preguntas imperativas que luego entran por las fisuras del Yo y lo atraviesan.⁵¹² Deleuze mismo lo señala claramente cuando afirma que "Les impératifs ou les questions qui nous traversent n'émanent pas du Je, il n'est même pas là pour les entendre. Les impératifs sont de l'être, toute question est ontologique, et distribue « ce qui est » dans les problèmes".⁵¹³ Podríamos sostener que el movimiento ontológico más importante operado por Deleuze es precisamente este de « distribuir "lo que es" en los problemas ». Significa que la instancia-problema se convierte en la « intencionalidad del Ser por excelencia »; que si le hiciéramos al Ser la pregunta por el 'qué

511 *Ibid.*, pág. 253.

512 Al respecto, Lapoujade comenta lo siguiente: "Se comprende entonces que la dialéctica ya no consiste en pensar el Todo como unidad sistemática de las partes que lo componen, sino el Afuera del Todo, el Todo como un Afuera que agrieta el pensamiento, disuelve el yo, deshace la unidad del mundo y provoca la muerte de Dios para liberar las multiplicidades aprisionadas en esas formas" (David Lapoujade, *Op.cit.*, pág. 111). La Idea se define a partir de ese Afuera constituido por las multiplicidades y su disparidad.

513 *Ibid.*, pág. 257.

es', tendríamos que responder que el Ser es esencialmente *problema*.⁵¹⁴ Y esto implica también que, presentándose siempre en una forma problemática, el Ser es siempre aquello que desarticula el acuerdo natural entre las facultades del Yo, provocando al pensamiento y obligándolo así a pensar lo impensado. No hay, pues, ninguna afinidad entre el pensamiento y su Afuera, sino una relación de absoluta extrañeza con aquello que queda por pensar. Mientras el pensamiento se afane con los actos de reconocimiento, el pensamiento de aquello que queda por pensar no será sino una mera posibilidad. Es en este sentido que Deleuze está de acuerdo con Heidegger en aceptar el hecho de que « todavía no pensamos ». "*Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático* —dice el filósofo alemán— *es el hecho de que no pensamos*".⁵¹⁵ Heidegger también afirma que hay algo que nos incita a pensar, algo que nos da que pensar. "Hay algo que por sí mismo, de suyo, en virtud de su cuna, digamos, nos da que pensar. Hay algo que nos incita a tomarlo en consideración, a que nos dirijamos a ello en forma pensativa, a que lo pensemos".⁵¹⁶ Sin embargo, Deleuze acusa al filósofo friburgués de conservar el tema de una *φιλία*, una analogía o una homología entre el pensamiento y lo que hay que pensar, tema condensado en la metáfora del *don* y que Deleuze sustituye por el de la violencia, la extrañeza, la absoluta enemistad con aquello que queda por pensar. Las Ideas no hacen sino entrar y salir por las fisuras del Yo, de manera que es siempre un *otro* lo que piensa en y por nosotros, "*qui fait toujours qu'un autre pense en moi, qui doit être lui-même pensé*".⁵¹⁷ De manera, pues, que si bien la nueva

514 El Ser en tanto que problema guarda cierta relación con aquello que Horkheimer llamaba razón objetiva por oposición a la razón instrumental. La razón objetiva —dice el filósofo judeoalemán— es una "estructura inherente de la realidad, que requiere por sí misma un determinado comportamiento práctico o teórico en cada caso dado". Horkheimer señala aquellas situaciones, conocidas por todos, que por sí mismas son independientes de los intereses del sujeto, imponiéndoles una determinada pauta al actuar. Un niño en peligro de ahogarse, una enfermedad, un pueblo que sufre hambre, etc., son situaciones —dice— que "hablan su propio idioma". Estos ejemplos son solo segmentos de la realidad, pero habría evidentemente estructuras mucho más amplias. Lo curioso es que los ejemplos que utiliza son lo que podríamos llamar "situaciones-problema", y sería en este sentido que Deleuze define al Ser, ya no como una "razón", pero sí como una estructura problemática objetiva que es independiente del sujeto y que violenta su pensamiento, obligándole a plantearse un problema y, en último término, a pensar. Según Horkheimer, el ataque filosófico a la metafísica en la época de la Ilustración terminó de paso con el concepto objetivo de razón, pues la especulación metafísica se identificaba con la mitología y finalmente con la superstición: "Especulación es sinónimo de metafísica, y metafísica lo es de mitología y superstición. Bien podría decirse que la historia de la razón y del iluminismo, desde sus comienzos en Grecia hasta la actualidad, ha conducido a un estado en que se desconfía incluso de la palabra razón, pues se le atribuye la posibilidad de designar al mismo tiempo a algún ente mitológico". Sin duda la especulación metafísica de Deleuze contraviene también esta prohibición iluminista señalada por Horkheimer, aunque como sabemos no será una "razón objetiva" la que reivindique pues a sus ojos el concepto de razón encuentra desde antiguo su fundamento y principio en la Identidad. En la especulación metafísica de Deleuze, el Ser será esencialmente problema (Cfr. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, págs. 13 y 29.).

515 Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, pág. 17 (las cursivas son de Heidegger).

516 *Ibid.*

517 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 258 (las cursivas son mías).

imagen del pensamiento afirma que la verdad es solamente lo que el pensamiento crea, hay que acotar esta afirmación diciendo que, dada la naturaleza contingente e involuntaria de los encuentros con aquello que nos fuerzan a pensar, esa creación no nos pertenece por derecho propio. En este sentido, Deleuze no hace depender el acto de creación al decreto voluntario de una subjetividad. Al contrario, aunque el acto de pensar supone cierto poder decisorio *cuasi* divino, paradójicamente dicho poder no solo no nos pertenece, sino que además pone en crisis nuestra subjetividad en tanto que pensadores. Esto, dicho sea de paso, tiene relación con las nociones que Deleuze recupera de la embriología. De la misma manera que el embrión es capaz de soportar dinamismos morfogenéticos que un individuo ya formado jamás podría tolerar, el sujeto larvado —más paciente que agente y nunca un sujeto ya formado como el cogito cartesiano— es el único capaz de soportar los « movimientos terribles » del pensamiento en tanto que dinamismo propio del sistema filosófico: "Il n'est pas sùr en ce sens que la pensée, telle qu'elle constitue le dynamisme propre du système philosophique, puisse être rapportée, comme dans le cogito cartésien, à un sujet substantiel achevé, bien constitué: la pensée est plutôt de ces mouvements terribles qui ne peuvent être supportés que dans les conditions d'un sujet larvaire".⁵¹⁸ Se trata entonces, para Deleuze, de permanecer en el estado abierto del embrión, o, en su defecto, de volver a ser embrión, pues cuando el organismo está ya formado, cuando el pensamiento ha tomado una forma personal y subjetiva —dice Deleuze—, es ya demasiado tarde. Es solamente a nivel larvario que las potencialidades de la Idea pueden luego actualizarse en conceptos. Es solamente cuando somos larvas que podemos ser creadores, cuando, literalmente, podemos tener Ideas. Ahora bien, estos movimientos terribles que soporta el sujeto larvado tienen su origen en la violencia del encuentro con su Afuera que lo obligan finalmente a pensar. Por ello, en estricto sentido, es siempre el Afuera el que *piensa en y por nosotros*. De ahí que la subjetividad larvaria sea también pensada por Deleuze como un pliegue del Afuera, pues este no se concibe como estando más allá de un límite fijo, es decir, no es ninguna trascendencia, sino que es —según nos dice Deleuze en su *Foucault*— una materia móvil y animada que se llena de pliegues, mismos que constituyen un interior. El pliegue es, en este sentido, un « interior del exterior », un huevo

518 *Ibid.*, pág. 156. Lapoujade comenta al respecto: "Se comprende que la prueba sea terrible puesto que se trata para el cuerpo o el pensamiento de experimentar movimientos incompatibles con un cuerpo organizado o con un pensamiento articulado. Estos movimientos aberrantes dan testimonio de la acción de lo sin fondo sobre los cuerpos o los pensamientos que se forman [...] Es una de las características esenciales de la individuación en Deleuze: hace ascender lo sin fondo ideal como campo de experimentación en el individuo para transformarlo, para someterlo a metamorfosis, para arrancarlo de sus territorialidades. Es en este sentido que hay que tener la plasticidad de la larva o del embrión para soportar los movimientos aberrantes a los cuales nos somete el principio trascendental" (David Lapoujade, *Op.cit.*, 117 y 118).

dentro del huevo del mundo, podríamos decir. De manera que el pensamiento viene siempre del Afuera, pues lo impensado es este Afuera que no es un exterior sino el corazón mismo del pensamiento en tanto que imposibilidad de pensar que dobla o cava el exterior. Decía Foucault a propósito del loco al que se le abandonaba en su nave en el inmenso océano que "il est mis à l'intérieur de l'extérieur, et inversement [...] prisonnier au milieu de la plus libre, de la plus ouverte des routes, solidement enchaîné à l'infini carrefour, il est le Passager par excellence, c'est-à-dire le prisonnier du passage".⁵¹⁹ Con respecto a esto Deleuze comenta que el pensamiento no es otro que ese mismo loco, pues, como decía Blanchot, su tarea es también la de encerrar al Afuera. Interiorización del Afuera que no es un desdoblamiento de lo Uno, sino un redoblamiento de lo Otro como la invaginación de un tejido desde el punto de vista de la embriología: "el adentro siempre será el doblez del afuera" (le dedans sera toujours la doublure du dehors).⁵²⁰ En fin, es por esta razón que la creación problemática del pensamiento hace de nosotros algo semejante a dioses y, sin embargo, esta perspectiva tan halagadora pierde toda su fuerza si consideramos la contingencia y el azar a los que está sometida esta génesis del pensamiento, pues para Deleuze « los mismos dioses están sometidos a la Ananké⁵²¹ ».

3.7 La razón contingente de la filosofía y la pedagogía del concepto

Para resumir, las Ideas son aquellas instancias que van desde la sensibilidad al pensamiento. Si esas Ideas se identifican con los problemas, y sabemos además que el sentido está en el problema en sí (« Le sens est dans le problème lui-même »)⁵²² —pues el sentido se constituye, como vimos, en el tema complejo sub-representativo determinado por el conjunto de problemas y preguntas en la estructura virtual de las Ideas—, entonces podemos decir que aquella violencia que comienza en la sensibilidad y llega al pensamiento como su *cogitandum* adquiere en el pensamiento finalmente un sentido: "le sens est comme l'Idée qui se développe dans les déterminations sub-représentatives".⁵²³ Ahora bien, como vimos en su momento, en la filosofía de Deleuze el sentido no se contenta con hacer posible la verdad de las proposiciones, permaneciendo indiferente a ella,

519 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, pág. 22.

520 Gilles Deleuze, *Foucault*, págs. 105 y ss.

521 *Ibid.*, pág. 257.

522 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 204.

523 *Ibid.*, pág. 201.

sino que el sentido se identifica con la génesis o la producción de lo verdadero, de manera que la verdad no es sino el resultado empírico del sentido. De ahí que Deleuze afirme ya desde DR que la verdad no es un asunto de adecuación, sino de producción, pues el sentido sale de sí para alcanzar el objeto, de forma que este último ya no puede ser planteado como exterior al sentido, sino únicamente como el límite del proceso en el que este se constituye. Si la verdad del acontecimiento es solo aquello que el pensamiento crea, se entiende que pensar no sea algo innato o no preexista por naturaleza, sino que deba ser engendrado en el pensamiento mediante un acto de creación. "Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer « penser » dans la pensée".⁵²⁴ Podemos entender ahora en toda su significación el que Deleuze diga en QPh que la nueva imagen del pensamiento tiene por verdadero solamente aquello que el pensamiento crea. Con todo, pareciera ahora que lo verdadero, que depende del sentido engendrado en el pensamiento de manera contingente, sea el fruto de una creación no libre, sino también contingente. Según Deleuze la creación de pensamiento, la creación de verdad, aunque en cierto sentido nos hace « de la raza de los dioses », no nos pertenece en absoluto, pues Ananké, el dios de la inevitabilidad, la necesidad, la compulsión y la ineludibilidad, es el dios del que toda auténtica creación depende: "Ce pouvoir décisive au coeur des problèmes, cette création, ce lancer qui nous rend de la race des dieux, ce n'est pourtant pas le nôtre. Les dieux eux-mêmes sont soumis à l'Ananké, c'est-à-dire au ciel-hasard".⁵²⁵ Ahora bien, aunque las creaciones dependen en último término de la contingencia y el azar de los encuentros; aunque el pensamiento nace por fractura de lo fortuito en el mundo, es precisamente esto lo que —según Deleuze— le da al pensamiento el « sello de la necesidad absoluta».⁵²⁶ Como dirá luego en QPh, la libre creación de conceptos se confunde con la *necesidad* de su auto-posición. "D'autant plus le concept est créé, d'autant plus il se pose. *Ce qui dépend d'une libre activité créatrice, c'est aussi ce qui se pose en soi-même, indépendamment et nécessairement [...]*".⁵²⁷ ¿Qué podemos decir, pues, de esta aparente contradicción entre, por una parte, la creación *libre* de conceptos, y, por la otra, la *contingencia* de su de su surgimiento y la *necesidad* de su autopoición? Hay que señalar aquí, en primer lugar, que por 'necesidad' Deleuze no está entendiendo 'aquello que no puede ser de otro modo', sino más bien 'la necesidad que resulta de una coacción'.⁵²⁸ El pensamiento de aquello aún no pensado encuentra su génesis en la coacción violenta de un encuentro contingente.

524 *Ibid.*, pág. 192.

525 *Ibid.*, pág. 257.

526 *Ibid.*, pág. 181.

527 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 16.

528 Cfr. José Ferrater Mora, "Necesidad", en *Diccionario de filosofía*, pág. 2512.

De ahí que los problemas-preguntas en la Idea sean también llamados los *imperativos* del Ser, en el sentido de que nos es imperativo pensar aquello (aun no pensado) que la violencia del encuentro nos obliga a pensar. La cuestión del azar en el pensamiento de Deleuze está presente desde sus primeras obras y tiene una importancia fundamental, en la medida en que la libre creación conceptual dependerá por entero de negar aquello que, según Deleuze, Hegel o Heidegger habían afirmado en sus filosofías: la naturaleza destinal del pensamiento filosófico. Así, en QPh Deleuze defiende la irreductibilidad de la contingencia y critican el « culto a la necesidad », es decir, el *historicismo* en cualquiera de sus formas. De manera, pues, que no es la filosofía la que se reduce a su historia, sino la historia la que se transforma incesantemente con la creación intempestiva de conceptos.

Hegel et Heidegger restent historicistes, dans la mesure où ils posent l'histoire comme une forme d'intériorité dans laquelle le concept développe ou dévoile nécessairement son destin. La nécessité repose sur l'abstraction de l'élément historique rendu circulaire. On comprend mal alors l'imprévisible création des concepts [...] On ne peut pas réduire la philosophie à sa propre histoire, parce que la philosophie ne cesse de s'arracher à cette histoire pour créer de nouveaux concepts qui retombent dans l'histoire, mais n'en viennent pas".⁵²⁹

Ahora bien, una vez que el concepto es creado gracias a la contingencia de los encuentros, este se plantea a sí mismo en sí mismo. El concepto, al igual que la materia viva o la obra de arte, tiene un carácter *autopoiético*. En QPh Deleuze sostiene que fueron los poskantianos, en especial Schelling y Hegel, quienes más se preocuparon por pensar el concepto como realidad filosófica con carácter autopoiético. Hegel, por ejemplo, hacía depender todas las figuras de la conciencia de los momentos de la autoposición del concepto, demostrando a su vez que este nada tiene que ver con una idea general o abstracta. Sin embargo, Deleuze objeta no solo la naturaleza lógico-dialéctica (historicista o destinal) del pensamiento de Hegel, sino que en su obra la filosofía adquiere una extensión o una importancia excesiva a la que se subordinaba el movimiento de las ciencias y las artes. Aunque Deleuze afirma que a la filosofía le pertenecerá con exclusividad la creación de conceptos, no le concederá, a diferencia de Hegel, ninguna preeminencia o privilegio por sobre las artes o las ciencias, pues —dice— existen muchas más formas de pensar y de crear que no tienen que pasar por los conceptos. Por ello a la « *enciclopedia* universal del concepto » de los poskantianos, Deleuze opondrá una tarea más modesta a la filosofía: una « *pedagogía* del

529 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 91.

concepto»⁵³⁰ cuya función es analizar las condiciones singulares de la creación conceptual. Esta pedagogía del concepto es en realidad una prolongación de un tema que aparece ya desde DR: el del aprendizaje, un proceso que se opone al saber y que constituirá como la primera fase de la técnica deleuziana de creación conceptual.

Lo primero que deberemos establecer para comprender aquello a lo que Deleuze se refiere con 'pedagogía del concepto' es, pues, esta distinción entre aprendizaje y saber. La pedagogía del concepto, en tanto que análisis de las condiciones singulares de la creación conceptual, estará ligada de manera esencial con procesos de aprendizaje concretos, creativos y singulares que se opondrán punto por punto a la adquisición pasiva de un mero saber de hechos, reglas o principios fijos, universales o abstractos. Tal vez habría que comenzar por señalar también aquí la influencia de Bergson en esta distinción entre saber y aprender que desarrolla Deleuze en DR. En efecto, también Bergson hace una distinción entre, por un lado, el saber que se atiene a los conocimientos adquiridos, y por el otro, la observación de primera mano, la experimentación y la reinvención. Habría que ser como niños —dice Bergson—, pues "el niño es investigador e inventor, siempre en acecho de novedades, reacio a la regla, más cerca, en fin, de la naturaleza que el hombre formado".⁵³¹ Bergson afirma que la filosofía intuitiva que él propone se apartará muy a menudo de la visión social del objeto ya formado, de la misma manera que para Deleuze el pensamiento que recibe la violencia del afuera se aparta del pensamiento representativo y de los actos de reconocimiento. Pues el postulado del pensamiento representativo es —sostiene Bergson— « Lo sabemos todo », y aunque acepta que nadie se aventuraría a aplicarlo a las teorías físicas o astronómicas, "su aplicación es corriente en filosofía".⁵³² Esto tiene una clara resonancia en el capítulo sobre "La Imagen dogmática del pensamiento" de DR donde Deleuze señala que "*Tout le monde sait, personne ne peut nier, c'est la forme de la représentation et le discours du représentant*".⁵³³ Pero para Deleuze, como hemos insistido una y otra vez, el pensamiento filosófico no puede identificarse con la representación de objetos ni con los actos de reconocimiento que aquella implica, que prejuzgan acerca de todo y lo dan, de manera implícita, todo por sabido. El pensamiento debe pensar lo aún no pensado de manera creativa, y no solo reconocer pasivamente los objetos que caerían bajo uno u otro concepto abstracto. Bergson tenía ya una idea similar de la filosofía cuando afirmaba que "el espíritu filosófico simpatiza con la renovación y la reinvención sin fin que residen en el fondo de las cosas, [mientras que] las

530 *Ibid.*, pág. 17.

531 Henri Bergson, *Op.cit.*, pág. 72.

532 *Ibid.*, pág. 70.

533 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 170.

palabras tienen un sentido definido, un valor convencional relativamente fijo; no pueden expresar lo nuevo sino como un reajuste de lo antiguo".⁵³⁴ Cuando Bergson dice 'antiguo' se refiere a lo que nosotros podemos *reconocer* en lo nuevo que se nos presenta. Pero es de esta manera como el reconocimiento falsea la novedad, pues lo recubre con lo antiguo y lo reconoce como tal. Pues "entre la realidad concreta y la que nosotros reconstruimos *a priori*, media una gran distancia",⁵³⁵ dice Bergson, y quien se atiene a esta "reconstrucción" (lo que en otros términos sería precisamente la representación y la reconocimiento) no obra sobre la cosa misma, sino que se limita a apreciar lo que otros han dicho de ella, construyendo así la cosa con ideas corrientes, es decir, con palabras depositadas en el pensamiento social. Deleuze seguirá de cerca estos temas presentes en la obra de Bergson e identificará a la filosofía ya no con la representación y con los actos de reconocimiento que suponen "saberlo todo", sino con actos de aprendizaje que comienzan precisamente cuando el Afuera violenta nuestras facultades, forzándonos a pensar aquello que queda por pensar. Pero, ¿qué entiende Deleuze por 'aprendizaje' y cómo podemos relacionar el aprender con la pedagogía del concepto en la que éste encuentra las condiciones de su creación?

Veámos ya que el ejercicio discordante de las facultades era provocado por un encuentro violento con el Afuera que, comenzando con lo intensivo en la sensibilidad (*sentiendum*) y finalizando como Idea en el pensamiento (*cogitandum*), adquiriría, precisamente en tanto que Idea, la forma de un problema-pregunta con una tonalidad imperativa que sacaba al pensamiento de su estupor natural para ponerlo finalmente a pensar. Así, los problemas en la Idea están directa o indirectamente relacionados con los signos que, según dijimos, remiten a los fenómenos como aquello que se produce como consecuencia de la comunicación de una disparidad de intensidades ("le phénomène est un signe, c'est-à-dire ce qui fulgure dans ce système à la faveur de la communication des disparates").⁵³⁶ De esta manera, el uso diferencial y discordante de las facultades que comienza con la sensibilidad de los signos remite en última instancia a las Ideas-problema que así entran por la fisuras del Yo, recorriendo sus facultades y despertándolas a lo que Deleuze llama su *ejercicio trascendente*. Cuando llega, pues, la Idea al pensamiento como su *cogitandum*, es esta la que genera en él el sentido que se imprime finalmente en el lenguaje ("l'Idée renvoie à l'usage paradoxal de chaque faculté, et offre elle-même le sens au langage").⁵³⁷ Pues bien, a diferencia del saber —que refiere únicamente a la generalidad de los conceptos de la representación o a la calma y pasiva posesión de una regla o una solución— aprender no es otra

534 Henri Bergson, *Op.cit.*, pág. 69.

535 *Ibid.*, pág. 70.

536 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 286.

537 *Ibid.*, pág. 213.

cosa que este elevar a cada facultad a su ejercicio trascendente, lo que para Deleuze es lo mismo que *explorar* la objetividad de los problemas en la Idea.

Il revient au même d'explorer l'Idée, et d'élever les facultés chacune à son exercice transcendant. Ce sont les deux aspects d'un apprendre, d'un apprentissage essentiel [...] Apprendre est le nom qui convient aux actes subjectifs opérés face à l'objectivité du problème (Idée), tandis que savoir désigne seulement la généralité du concept ou la calme possession d'une règle des solutions.⁵³⁸

En suma, aprender es —dice Deleuze— « penetrar en las relaciones que constituyen la Idea y en las singularidades que le corresponden », un acto que se identifica con el ejercicio trascendente de las facultades en la medida en que es la primera violencia del encuentro lo que se comunica de una a otra, forzando finalmente al pensamiento a pensar. Así, "tener una Idea" —en el estricto sentido de la palabra (en el sentido en que Lenin tuvo Ideas)—, es precisamente penetrar en el orden de los problemas que surgen de los imperativos del ser, yendo de lo problemático a la pregunta —como quiere Deleuze—, de modo que las soluciones que de ahí se actualicen sean las que se merecen de acuerdo a los problemas-preguntas que se supo plantear.

Es posible que cuando Deleuze toca en DR el tema del aprendizaje, su fuente principal sea ya no Bergson, sino el célebre biólogo y epistemólogo suizo Jean Piaget, considerado por muchos el padre de la epistemología genética. Se sabe, con todo, que *La evolución creadora* de Bergson fue una de las obras que más influyó en el pensamiento de Piaget, y es evidente que la idea evolutiva de la vida bergsoniana se refleja en las ideas del epistemólogo suizo sobre el origen del estructuralismo constructivista del conocimiento. Piaget afirma en su *Introducción a la epistemología genética* (obra que Deleuze cita como una de sus fuentes) que "el método genético equivale a *estudiar los conocimientos en función de su construcción real*, o psicológica, y en considerar todo conocimiento como siendo relativo a cierto nivel del mecanismo de esta construcción".⁵³⁹ Cuando Deleuze afirma que se trata de encontrar las condiciones de la experiencia real y no solo —como en Kant— las de la experiencia posible, está tomando, como Piaget, el punto de vista genético. No es gratuito que mientras que Piaget habla del "método « embriológico » que consiste en extender la comparación [de las anatomías] a los estadios más elementales del desarrollo ontogenético",⁵⁴⁰ Deleuze acude precisamente a la embriología para

538 *Ibid.*

539 Jean Piaget, *Introducción a la epistemología genética*, pág. 32 (las cursivas son mías).

540 *Ibid.*, pág. 33. Piaget defiende, pues, como en su momento lo hizo Bergson y posteriormente lo hará Deleuze, el uso de las ciencias para fines filosóficos y aun metafísicos: "Salvo una élite de filósofos que reaccionaron con el vigor que todos conocemos contra la simple especulación y se iniciaron en el camino

explicar no solo la naturaleza larvada del sujeto de conocimiento, sino todo proceso ontogénico en general. Piaget distingue en su libro dos hipótesis: 1) aquella que consideran los conocimientos como alcanzando verdades permanentes, independientes de toda construcción; y 2) aquella que hace del conocimiento una construcción progresiva de lo verdadero. Entre los filósofos que defienden la primera hipótesis están aquellos que ponen el acento en el objeto (platonismo o realismo aristotélico); o en el sujeto (idealismo), o aquellos que conciben al sujeto y al objeto como indisociables (fenomenología). Entre aquellos que defienden el punto de vista genético y constructivista del conocimiento, Piaget establece una división similar según que la primacía recaiga en el objeto (empirismo), en el sujeto (pragmatismo), o en la indisociabilidad de sujeto y objeto (relativismo). Es claro que la filosofía de Deleuze tendría que clasificarse dentro de la segunda hipótesis, y no es de extrañar de que su pensamiento tenga elementos tanto del empirismo, como del pragmatismo y el relativismo (aunque sería mejor referirse a este último como perspectivismo). Una de las tesis más importantes de la epistemología genética de Piaget es que *la acción precede al conocimiento*, tesis que podríamos de cierta manera identificar con la tesis deleuziana según la cual lo que precede a la génesis del pensamiento son los actos de aprendizaje que siguen a la violencia de un encuentro con aquello que nos fuerza a pensar. Es importante señalar que las tesis de la epistemología genética se opone a la mayor parte de las teorías metafísicas de conocimiento que —dice Piaget— conciben el pensamiento como siendo anterior a la acción y a la acción como una aplicación del pensamiento, tesis que presenta una concepción puramente contemplativa de los conocimientos y las normas, "apoyadas en una verdad divina, trascendental o inmediatamente intuitiva".⁵⁴¹ Deleuze, como sabemos, se opone tajantemente a este tipo de verdades, sosteniendo de manera explícita en QPh que la filosofía de ninguna manera puede identificarse con la contemplación, pues toda contemplación depende en última instancia de los conceptos a través de los cuales se contempla: "Elle [la filosofía] n'est pas contemplation, car les contemplations sont les choses elles-mêmes en tant que vues dans la création de leurs propres concepts".⁵⁴² En suma, Deleuze, como Piaget, se coloca en el punto de vista de la génesis: génesis del sujeto de conocimiento, génesis de los conceptos, génesis del conocimiento mismo. Y es este punto de vista el que le permitirá (o le obligará) a sostener las tesis del constructivismo pragmático que pasan por su teoría del aprendizaje.

de las ciencias, los matemáticos, los físicos y los biólogos son quienes hoy alimentan a menudo las más fecundas discusiones acerca de la naturaleza del pensamiento científico y del pensamiento a secas" (*Ibid.*, pág. 30).

⁵⁴¹ *Ibid.*, pág. 48.

⁵⁴² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 11.

Volvamos, pues, al tema del aprendizaje y consideremos algunos casos ilustrativos en donde se refleja el interés por parte de Deleuze en la epistemología genética. El primero que nos ofrece en DR es el célebre experimento en psicología en el que un mono tiene que encontrar su alimento en una de varias cajas de distintos colores. Según Deleuze, en este experimento se puede observar con claridad cómo hay un periodo « paradójico » en el que el número de errores que comete el mono disminuye sin que, sin embargo, se pueda decir que posea ya el saber o la verdad de una solución para cada caso. Y es un feliz momento —dice Deleuze— aquel en el que el mono-filósofo, en la medida en que empieza a penetrar en el problema que se le plantea, "s'ouvre à la vérité, et *produit lui-même le vrai*".⁵⁴³ Esta « producción de la verdad » se puede observar también en otro conocido experimento diseñado por el psicólogo Wolfgang Köhler (uno de los padres de la psicología Gestalt) en el que se espera que un chimpancé de nombre Sultán una dos varas de bambú por sus extremos para alcanzar con ellas su alimento. Se pudo comprobar que, después de una hora y varios intentos fallidos, uno de los chimpancés más inteligentes da de pronto con la solución mientras jugaba con las varas.

Poco después, [Sultán] se levanta, coge las dos cañas, vuelve a sentarse en la caja y se pone a jugar despreocupadamente con ellas. En el curso de este juego, Sultán se encuentra casualmente con una caña en cada mano, sosteniéndolas de tal manera que ambas quedan en línea: introduce ligeramente la más delgada en la abertura de la más gruesa, se pone de pie de un salto y se dirige rápidamente a las rejillas (respecto a las que el animal se encontraba medio de espaldas); una vez allí, utiliza la caña doble para atraer hacia sí el plátano.⁵⁴⁴

Según Deleuze, en este tipo de experimentos se puede observar cómo la discontinuidad de las respuestas se engendra sobre un fondo [Gestalt] de continuidad de un aprendizaje ideal, y cómo lo verdadero y lo falso se distribuyen según lo que se comprende del problema. Cuando este último es enteramente comprendido y por lo tanto el problema está bien determinado, la solución o la « verdad » surge en el límite de este proceso de comprensión del problema como el producto de las series genéticas que constituyen el sentido. Es por esta razón que es el mono quien « produce lo verdadero » —obsérvense los elementos de pragmatismo en la teoría del conocimiento de Deleuze—, y aquí sería importante subrayar, en contra de las tesis subjetivistas de la Idea, que ni siquiera dicha verdad producida le pertenece por entero al mono: "le résultat d'une genèse qui

543 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 214 (las cursivas son mías).

544 Tomado del artículo en línea "Inteligencia y aprendizaje: los experimentos de Wolfgang Köhler", en <https://psikipedia.com/libro/historia/3822-inteligencia-y-aprendizaje-los-experimentos-de-wfgang-koehler>

ne se passe pas seulement dans la tête d'un singe".⁵⁴⁵ Que la verdad en tanto que resultado no esté solamente en la cabeza del mono se debe —recordemos— a la objetividad del problema como tal; a que los imperativos en tanto que problemas-preguntas no derivan del Yo, sino que le pertenecen por principio al ser. Por esta razón los casos de solución que se desprenden de los actos de aprendizaje, aunque producidos por el sujeto que penetra en el problema, no ocurren tan solo en su cabeza, sino que en estricto sentido hacen un agenciamiento con las relaciones y las singularidades que le corresponden a la Idea así comprendida. Deleuze ofrece otro ejemplo: aprender a nadar en el mar. En este caso tendríamos, por un lado, la Idea de mar en tanto que sistema de relaciones diferenciales y singularidades que se encarnan en el movimiento real de las olas y que determinan parámetros como la densidad del agua, el ritmo del vaivén de las olas, etc. Así, aprender a nadar —dice Deleuze— es conjugar puntos notables de nuestro cuerpo con los puntos singulares de la Idea objetiva para formar un campo problemático que, en última instancia, podríamos designar con el imperativo 'flotar'. Aquí, al igual que en otros ejemplos que hemos ofrecido anteriormente, es importante observar que el campo problemático objetivo puede ser resuelto de múltiples maneras. En otras palabras, existen diferentes formas de flotar y diferentes estilos de nado, pero todos ellos hacen una suerte de agenciamiento que involucra tanto al cuerpo del nadador como al agua que este necesariamente debe aprender a utilizar para sus propios fines. Otro ejemplo: para aprender a tocar el piano debemos conjugar las relaciones y los puntos singulares del instrumento (posición y peso de las teclas y los pedales, principalmente), con las singularidades de la notación musical en el pentagrama, y por último con los puntos notables de nuestro cuerpo (brazos, dedos, pies), de manera que penetremos poco a poco y cada vez con mayor comprensión en el problema de la ejecución y el sentido de su correcta resolución. En pocas palabras, Deleuze hace de la estructura problemática de la Idea la condición de posibilidad de la génesis de sentidos-acontecimientos en tanto que casos de solución. "Pas plus qu'il n'y a d'opposition structure-génèse, il n'y a d'opposition entre structure et événement, structure et sens [...] Ce qu'on appelle structure, système de rapports et d'éléments différentiels, est aussi bien sens du point de vue génétique, en fonction des relations et des termes actuels où elle s'incarne".⁵⁴⁶ En síntesis, Deleuze opone el aprendizaje en tanto que comprensión de los problemas en la Idea, a la representación en donde el sujeto se mueve en el elemento del saber, esto es, al mero reconocimiento de los objetos de acuerdo a su adecuación a los conceptos generales. "En vérité, l'Idée n'est pas l'élément du savoir, mais d'un « apprendre » infini, qui diffère en nature du savoir.

545 Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 214.

546 *Ibid.*, pág. 247.

Car apprendre évolue tout entier dans la compréhension des problèmes en tant que tels, dans l'appréhension et la condensation des singularités, dans la composition des corps et événements idéaux".⁵⁴⁷ Por ello solo el aprender nos pone frente a aquello que aún no ha sido pensado, mientras que el saber y la representación permanecen en el elemento del sentido común.

Para resumir, saber es permanecer en la tranquila posesión del concepto general o una regla de solución, mientras que aprender es el acto de penetrar en la estructura del problema. El primero es pasivo, mientras que el segundo es activo. Con el saber nos quedamos en lo ya conocido, en lo ya pensado, mientras que en el aprendizaje despertamos al pensamiento para que piense lo aún no pensado. En este sentido, el aprendizaje implica un avance en nuestro conocimiento, mientras que el saber es más bien un estado estático. Ahora bien, ¿no se convierte todo aprendizaje en saber? ¿No sabe nadar aquel que antes aprendió a hacerlo? ¿Y no es todo el saber resguardado en los archivos y librerías el fruto de todo el aprendizaje humano acumulado desde el inicio de los tiempos? En los ejemplos que Deleuze da, el aprendizaje no se *opone* tanto al saber, sino que simplemente lo *precede*. El mono aprende —mediante un método experimental de ensayo y error— a conseguir la banana que se le condiciona, aprende a resolver el problema que se la escatima, pero una vez resuelto el problema, el mono *sabe* cómo conseguir la banana, *sabe*, de modo pasivo y estático, la regla de solución para obtenerla, y tiene además la posibilidad de comunicarlo a sus congéneres (algo que, por cierto, les ahorra todo el proceso) En este sentido, me parece que Deleuze se excede al desestimar al saber y se equivoca al oponerlo a los procesos de aprendizaje. Después de todo, ¿no requiere el alumno *saber* de modo meramente conceptual y abstracto los rudimentos básicos de aquello que se quiere aprender? Lo mismo habría que decir de los actos de reconocimiento, pues uno de los aspectos que no me convence del empirismo trascendental de Deleuze es la poca o nula importancia que le da a los actos de reconocimiento en lo que respecta a los procesos de aprendizaje. ¿No es cierto que, incluso para « penetrar en el problema » que enfrentamos, es preciso *reconocer* previamente algunos de los elementos de los cuales los mismos problemas dependen?

3.8 El procedimiento deleuziano de creación conceptual

⁵⁴⁷ *Ibid.*, pág. 248. Para un análisis de la teoría del aprendizaje deleuziana en relación y oposición al *Menón* de Platón, véase Sanja Dejanovic, "Deleuze's New Meno: On Learning, Time, and Thought", en *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 48, No. 2, Summer 2014, pp. 36-63.

En los ejemplos que hemos analizado se puede ver con claridad que los procesos de aprendizaje tienen que ver menos con un método que con un « violento enderezamiento » que recorre al individuo entero y que, más que llevarse a cabo en el vínculo entre la representación y la acción como reproducción de lo Mismo o como reconocimiento de objetos (saber), se desarrollan como un encuentro con lo Otro y en una relación de los signos con la producción de su sentido. De ahí también que el sujeto del aprendizaje solo pueda ser un sujeto larvario caracterizado por su inherente inacabamiento y fundamental apertura. Si es únicamente como sujetos embrionarios que podemos soportar los violentos procesos del aprendizaje, ello se debe a que la conjunción de nuestros puntos singulares con aquellos del problema en el que se penetra no hace otra cosa de quebrantar nuestra identidad y « desmembrarnos » de parte a parte. "Apprendre à nager, apprendre une langue étrangère, signifie composer les points singuliers de son propre corps ou de sa propre langue avec ceux d'une autre figure, d'un autre élément qui nous démembre, mais nous fait pénétrer dans un monde de problèmes jusqu'alors inconnus, inouïs".⁵⁴⁸ Por ello —dice Deleuze— no se aprende con aquel que nos dice "haz como yo", sino que los verdaderos maestros son quienes dicen "haz junto conmigo". Es, finalmente, en este sentido que Deleuze es un auténtico maestro, pues es preciso señalar que el principal interés del filósofo francés no es tanto convencernos de "pensar como él" y utilizar sus conceptos, sino que el propósito fundamental de su filosofía es enseñarnos a pensar, enseñarnos a crear nuestros propios conceptos. Del tema, propósito o característica principal de la filosofía de Deleuze se ha dicho ya mucho en la literatura disponible. En la gran mayoría de los casos, sin embargo, lo que hacen las lecturas sobre el pensamiento del filósofo francés es privilegiar la relevancia e importancia de uno u otro concepto en su obra. Así, de Deleuze se dice que es el filósofo de las multiplicidades (Mengue), o el pensador de la *différence* (Descombes); o del acontecimiento (Zourabichvili); o se hace depender todo su pensamiento del concepto de virtual (Badiou, Hallward); o de las nociones y problemas de la teoría de sistemas dinámicos (De Landa); o de su pensamiento político (Patton), etc. Ciertamente estas lecturas o interpretaciones tienen todas algo de verdad, pero ninguna de ellas —hasta donde llega mi conocimiento— ha puesto el debido interés en el procedimiento que Deleuze implícita y explícitamente nos enseña para crear conceptos filosóficos.

En lo que a mí respecta, lo más valioso de la filosofía de Deleuze no son tanto los conceptos que él creó, ya sea solo o junto a Guattari, sino precisamente la pedagogía del concepto que él nos enseña. En este sentido, el proyecto de Deleuze no fue solamente el de liberar a la

⁵⁴⁸ *Ibid.*

filosofía de los estrechos límites en los que se la confinaba al hacerla depender de meros actos de reconocimiento; no fue solo liberarla del sometimiento al principio de identidad en la representación y al sentido común; y no fue solo, incluso, quitarle el yugo de la prohibición kantiana relativa a la construcción de conceptos. Todo el proyecto filosófico deleuziano parece apuntar en último término a la explicitación fragmentaria de un procedimiento concreto para la creación conceptual. Y digo que es fragmentaria porque la exposición de la técnica o procedimiento que Deleuze utiliza para la construcción de sus conceptos ni siquiera se puede circunscribir a la metafilosofía expuesta en QPh, sino que se encuentra diseminada a lo largo de toda su obra. Es, pues, esta técnica para fabricar conceptos lo que me propongo ahora analizar, y si en los capítulos previos nos hemos enfocado al esclarecimiento de algunas de las fuentes a las que Deleuze abreva para la formación de su propia filosofía, en lo que sigue veremos que todo este trayecto recorrido fue en realidad una especie de disección del procedimiento que ahora me propongo hacer más claro y manifiesto. En otras palabras, más que aclarar el origen y el sentido de los conceptos del empirismo trascendental y la metafilosofía que se desprende de la ontología de la diferencia que desarrolló Deleuze desde DR, a lo que asistimos en los capítulos precedentes fue a una sorprendente creación conceptual que, como se verá, siguió un procedimiento implícito en su mayor parte, pero que Deleuze se encargó de explicitar de manera fragmentaria aquí y allá. Y lo curioso es que si en un principio parecía que tratábamos de buscar en el empirismo trascendental que se derivaba de su ontología las condiciones de posibilidad de su metafilosofía caracterizada por la creación libre de conceptos, en lo que sigue veremos que dicha creación de conceptos ya está puesta en marcha desde el principio, es decir, Deleuze ya está creando los conceptos de su ontología y de su teoría del conocimiento (empirismo trascendental) con este procedimiento o técnica a la que he estado haciendo mención. Es por ello que el mismo Deleuze confiesa en el primer párrafo de QPh que la pregunta *¿Qué es la filosofía?* la planteaban antes solo de un modo indirecto u oblicuo, más dominados por las ansias de ponerse a filosofar que por plantear directamente la pregunta. De este modo, QPh es una obra que, antes que ser una especie de conclusión epistémico-metodológica derivada de cierta ontología previa, más bien quiere responder a la pregunta « ¿pero qué era eso, lo que ha estado haciendo durante toda mi vida⁵⁴⁹? ». Y lo que hizo Deleuze qua filósofo, o por lo menos a partir de DR, fue crear conceptos con el procedimiento que explicaré a continuación.

Deleuze comienza conscientemente a utilizar cierta "técnica" de creación conceptual ya

549 "[...] mais qu'est-ce que c'était, ce que j'ai fait toute ma vie ?", Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 7.

desde DR. Así lo hace ver en una entrevista publicada en 1969 en la que afirma que, mientras que en sus monografías habría utilizado un método de « puesta en escena » con el que se proponía levantar una especie de « teatro filosófico », en DR —dice— "j'ai cherché une autre technique, plus proche du collage que du théâtre. Une espèce de technique de collage ou même de sériégénie (avec répétition à petites variantes) comme on voit dans le Pop'Art".⁵⁵⁰ Lo primero que hay que señalar es que Deleuze no habla de método, sino de procedimiento, de técnica, esto es, él hace de la filosofía una τέχνη. No por casualidad —como lo sugiere la comparación de dicha técnica con el PoP'Art— en QPh la filosofía está estrechamente emparentada con el arte (aunque a decir verdad Deleuze sostiene que la filosofía, las artes y las ciencias son igualmente creativas).⁵⁵¹ Si en el arte surgieron las vanguardias, podríamos decir que Deleuze pretende inaugurar una vanguardia en la filosofía. Pero si no es un método lo que utiliza es porque no existe ningún « camino » a la verdad, y ello principalmente porque —como vimos— para Deleuze no habría tal cosa como un « mundo verdadero ». No se tratará, en fin, de un método, sino de una técnica o procedimiento para generar pensamiento y que se parece más al ejercicio de crear ficciones (« Yo nunca he escrito más que ficciones... », habría dicho alguna vez Foucault, a lo que comenta Deleuze que nunca ficción alguna ha producido tanta verdad y tanta realidad).⁵⁵² Es, pues, en este sentido que la verdadera influencia de Deleuze, en mi opinión, tendría que recaer más en el uso de su procedimiento que en la adopción y utilización de sus conceptos.

Había mencionado ya en los capítulos anteriores la técnica de *pick-up* al que se refería Fanny, la esposa de Deleuze, al describir el procedimiento de su pareja para la construcción de conceptos y que consistía básicamente, según dijimos, en seleccionar y recoger (*pick-up*) nociones procedentes de diversas disciplinas para su posterior uso filosófico. Ahora estamos en condiciones de agregar que a dichas nociones Deleuze las concibe como auténticas singularidades, mismas que —en los términos de QPh— serán los componentes que formarán los conceptos filosóficos. Esto significa que, en principio, la técnica que utiliza Deleuze para la creación de sus conceptos dependerá por entero del ámbito trascendental de singularidades impersonales y preindividuales a las que nuestro filósofo pretenderá "darles la palabra". En efecto, Deleuze opina que en tal o cual época la filosofía habría tenido la tarea de hacer hablar a

550 Gilles Deleuze, "Gilles Deleuze parle de la philosophie", en *L'île déserte et autres textes*, pág. 199.

551 "On ne peut pas objecter que la création se dit plutôt du sensible et des arts, tant l'art fait exister des entités spirituelles, et tant les concepts philosophiques sont aussi des « sensibilia ». À dire vrai, les sciences, les arts, les philosophies sont également créateurs, bien qu'il revienne à la philosophie seule de créer des concepts au sens strict", en Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 10 y 11.

552 « Je n'ai jamais rien écrit que des fictions ... ». Mais jamais fiction n'a produit tant de vérité et de réalité", en Gilles Deleuze, *Foucault*, pág. 128.

tal o cual instancia: el *individuo* en el mundo clásico, la *persona* en el romántico, y las *singularidades* en el contemporáneo. Estas instancias —aclara— no las inventa la filosofía, sino que ella solo las deja hablar. En otras palabras, el mundo clásico se apoyaba en la forma de la individualidad en la medida en que el individuo se consideraba coextensivo al ser (todo, comenzando con Dios, estaba soberanamente individuado) mientras que en el mundo romántico era la persona la que se definía como coextensiva a la representación. Esto habría desembocado, según él, en una falsa alternativa: o bien el individuo o la persona, o bien un fondo anónimo e indiferenciado. Pero Deleuze propone una tercera alternativa: un fondo de singularidades preindividuales que son « móviles, rapaces y volátiles », que van de un lado a otro, que provocan fracturas y forman anarquías coronadas.⁵⁵³ "Nous cherchons —afirma también en LS— à déterminer un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée".⁵⁵⁴ Deleuze hace mención del poeta Ferlinghetti quien hablaba de la cuarta persona del singular, esto es, como lo vimos en su momento, del *se (on)* de las singularidades impersonales y preindividuales, del *se* del acontecimiento puro donde "muere" es tan impersonal como "llueve".⁵⁵⁵ Pues bien, es a esta cuarta persona del singular —dice Deleuze—, es al *se* de las singularidades a quien él intenta dejar hablar, pues no hay que olvidar que las singularidades de este campo trascendental no solo no son individuales ni personales, sino que presiden la génesis de ambos. "Loin que les singularités soient individuelles ou personnelles, elles président à la genèse des individus et des personnes".⁵⁵⁶ Son estas instancias, pues, aquello con lo que Deleuze pretende abrir otra época para el pensamiento, por lo que se puede afirmar que el grueso de la filosofía deleuziana se apoya en esta máxima: *hacer hablar a las singularidades*. Y se trata de hacerlas hablar, por supuesto, poniendo a las singularidades en conexión con otras singularidades. De esto se trataría en lo fundamental y procedimiento o técnica de *pick-up*: recoger singularidades y hacerlas hablar en conexión (*collage*) con otras singularidades. Y si preguntamos qué idioma hablan las singularidades, tendríamos que responder que hablan, por supuesto, el idioma del sentido. Conviene aquí recordar que, en efecto, el sentido se constituye en "el cálculo de los problemas", cálculo que no es —sostiene Deleuze— sino una especie de *combinatoria*. Si la Idea es problemática, ello se debe a que se define como un sistema de relaciones diferenciales y de singularidades. Una combinatoria específica de estos elementos

553 Gilles Deleuze, "Gilles Deleuze parle de la philosophie", en *L'île déserte et autres textes*, pág. 198.

554 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 124.

555 *Ibid.*, pág. 178.

556 *Ibid.*, pág. 125.

diferenciales supondrá un problema específico que constituirá también un sentido particular. La génesis del acto del pensar tiene, para Deleuze, la forma de una combinatoria que trabajará con estos elementos diferenciales con los que se constituye el sentido-acontecimiento de las cosas.

Deleuze concibe, pues, como singularidades las nociones que recoge de las más variadas y heterogéneas disciplinas del conocimiento humano para construir con ellas sus multiplicidades conceptuales. De ello da prueba el hecho de que afirme que, en virtud del criterio de *collage*, le parece lícito extraer de una filosofía que es conservadora, ciertas singularidades que no lo son.⁵⁵⁷ Y si es lícito realizar esta extracción, ello se debe a que en estricto sentido las singularidades, en virtud de ser trascendentales y preindividuales, no le pertenecen en propiedad a ningún cuerpo teórico en particular. Ahora bien, las singularidades, recordemos, son ellas mismas los acontecimientos trascendentales, por lo que están igualmente relacionadas con la esfera del sentido. Pienso que es principalmente por esta razón que Deleuze se preocupa por defender la independencia del sentido, haciéndolo la cuarta dimensión de la proposición, misma que no se confunde ni con la proposición que la expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Por la misma razón Deleuze afirma la neutralidad del acontecimiento, neutralidad que lo hace —sostiene— indiferente a las determinaciones del interior y del exterior, de lo individual y de lo colectivo, de lo particular y de lo general. Es esta neutralidad del sentido-acontecimiento la que le da su « verdad eterna » que lo hace distinguirse de sus efectuaciones espacio-temporales. Así, que las singularidades no sean en estricto sentido propiedad de ningún cuerpo particular —y que, por lo tanto, se puedan extraer (o, como veremos más adelante, contraefectuar) para formar con ellas nuevas individualidades—, lo podemos ver en el hecho de que existen cuerpos actuales en los que sus singularidades se hacen eco con las singularidades de otros cuerpos. Veámos ya el ejemplo del comportamiento sexual del hombre y la mujer en el sentido de que sea el hombre el que toma la iniciativa, el que "ataca", el que "conquista", comportamiento que tiende a reproducir el movimiento de sus órganos sexuales (la penetración) y que a su vez reproduce el dinamismo de los elementos celulares (la fecundación del óvulo). Son —dice— tres dramatizaciones de órdenes diversos (psíquica, orgánica y química) que se hacen eco.

En suma, esta teoría de las singularidades es, pues, lo que haría posible establecer entre distintos dominios teóricos ecos y resonancias, conexiones inusitadas o relaciones insólitas que, como el lector lo puede ya adivinar, serán establecidas por los conceptos que el filósofo construye. Y para ello el filósofo necesita inteligencia, pero también, como todo artista,

557 Gilles Deleuze, "Gilles Deleuze parle de la philosophie", en *L'île déserte et autres textes*, pág. 200.

imaginación, gusto y un estilo personal. De hecho para Deleuze es la imaginación la que « atraviesa los dominios », es decir, la que descubre los ecos y las resonancias que establecen las singularidades entre sí, rompiendo las barreras entre los distintos órdenes y aproximando —dice Deleuze— la ciencia al sueño:

S'il appartient à la pensée d'explorer le virtuel jusqu'au fond de ses répétitions, il appartient à l'imagination de saisir les processus d'actualisation du point de vue de ces reprises ou de ces échos. C'est l'imagination qui traverse les domaines, les ordres et les niveaux, abattant les cloisons, coextensive au monde, guidant notre corps et inspirant notre âme, appréhendant l'unité de la nature et de l'esprit, conscience larvaire allant sans cesse de la science au rêve et inversement.⁵⁵⁸

La imaginación es, pues, la que captaría las dramatizaciones de la Idea que se hacen eco a diferentes niveles de la existencia actual. El poeta, por ejemplo, capta los ecos entre las dramatizaciones de manera que puede crear metáforas. Y en lo que respecta al filósofo, las singularidades que recoge serán los componentes con los que creará sus conceptos.

3.9 Los pasos o etapas del procedimiento deleuziano para la creación de conceptos

Bergson dijo en una ocasión que los grandes filósofos no hicieron más que concebir una sola idea de la que después habrían sacado todas las consecuencias. Sin duda Deleuze, con el procedimiento de creación conceptual que a continuación intentaré describir, habría sido capaz de concebir varias Ideas filosóficas interesantes, pero si quisiéramos establecer una sola como aquella a partir de la cual habría sacado todas sus consecuencias, esta sería sin lugar a dudas la idea de « hacer hablar a las singularidades ». Dicho esto, si nos propusiéramos describir —dentro del marco de lo que Deleuze llama la « pedagogía del concepto »— la técnica específicamente deleuziana de creación conceptual enumerando la serie de pasos o etapas que la constituyen, tendríamos que comenzar con el *aprendizaje*. Ahora bien, sabemos que los procesos de aprendizaje no son otra cosa que la penetración en y la comprensión de un problema (Idea) que nos hace frente, pues es el encuentro con algo que nos fuerza a pensar aquello de donde nace siempre el pensamiento de lo que queda aún por pensar. Así, si quien aprende a nadar, a tocar un instrumento o, como el mono del experimento, a alcanzar su alimento ha de abrazar el encuentro con el espacio del problema que pretende comprender y luego resolver, así mismo el filósofo ha

558 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 284.

de favorecer encuentros con todo tipo de espacios problemáticos que son —como en el caso de la ontología deleuziana— muchas veces ajenos a la filosofía. A lo largo de este trabajo de investigación hemos podido observar cómo Deleuze, tal vez como ningún otro pensador en la historia de la filosofía, abreva de una inmensa y variopinta variedad de fuentes no-filosóficas con el objetivo de obtener nociones que le permitan repensar los problemas de la filosofía. Así, Deleuze no solamente toma elementos de Spinoza, Hume, Leibniz o Nietzsche, sino que también roba nociones del cálculo diferencial, de la termodinámica, de la teoría de sistemas, de las teorías físicas de la individuación y de la embriología. Estos —podríamos decir— son los encuentros que Deleuze se procura a sí mismo y a su pensamiento con el fin de que la violencia misma del encuentro con estos problemas desconocidos, con estas multiplicidades (Ideas) todavía extrañas a la filosofía, desmiembre y forje su pensamiento filosófico de maneras inusitadas. De ahí el conocido afán multidisciplinario de Deleuze que, dicho sea de paso, no hará otra cosa que intensificarse a lo largo de los años. En efecto —como él mismo apunta en la misma entrevista antes referida—, en LS habría ido todavía más lejos con este procedimiento de *pick-up* y *collage*, incluyendo en sus conceptos nociones provenientes de la literatura o del psicoanálisis. Pero será en MM, junto a Guattari, donde el procedimiento alcance su paroxismo, pues hay en esa gran obra enciclopedia nociones que van desde la sociología y la lingüística, hasta el cine, la astronomía, la etología, la música y la botánica. En definitiva, lo primero es el encuentro con algo-otro que nos fuerce a pensar, y si bien dichos encuentros son por lo general contingentes e involuntarios, la labor del filósofo es intentar procurarse una gran cantidad y variedad de encuentros teóricos que lo provean de Ideas-problemas que lo fuercen a pensar. El aprendizaje comienza ahí, en el encuentro con el espacio del problema de la Idea que se nos opone y donde « aprender » implica penetrar en el problema o, lo que es lo mismo, recorrer las multiplicidad de relaciones diferenciales y singularidades que lo constituyen. De ahí que Deleuze afirme que la Idea es el elemento de un aprender infinito que "évolue tout entier dans la compréhension des problèmes en tant que tels, dans l'appréhension et la condensation des singularités, dans la composition des corps et événements idéaux".⁵⁵⁹ Se recordará que Lautman distinguía entre Ideas dialécticas y nociones dialécticas, refiriendo las primeras al problema de las posibles relaciones entre algunos pares de nociones dialécticas opuestas (simetría y disimetría; el todo y la parte; forma y materia, etc.). La noción la definía, pues, como uno de los polos de una tensión conceptual, mientras que las Ideas apuntaban al problema de los enlaces posibles que puede adoptar esa polaridad de nociones. Influida, pues, por estas tesis de Lautman, Deleuze concibe las

559 *Ibid.*, pág. 248.

singularidades como nociones-componentes que pertenecen a una tensión conceptual particular, siendo el aprendizaje la penetración en los problemas dialécticos de la Idea filosófica implicada en esa tensión.

A estos procesos de aprendizaje, que nos hacen « penetrar en un mundo de problemas hasta entonces desconocidos, inauditos », Deleuze le reserva un nombre que toma de Leibniz: la *vice-dicción*. A diferencia de la contradicción, que, de acuerdo a Deleuze, pretende determinar la esencia y preservar su simplicidad, el procedimiento de la vice-dicción consiste en recorrer y describir las multiplicidades y los temas, es decir, las Ideas. La vice-dicción es la evaluación de lo que tiene importancia y lo que no la tiene, es decir, la distribución de lo singular y de lo regular, de lo notable y lo ordinario. Esto —dice Deleuze— es el verdadero problema del pensamiento: la descripción de las multiplicidades, es decir, de los acontecimientos ideales que son los que constituyen las condiciones de un problema, una evaluación y una descripción que en último término es lo que nos hace « tener Ideas ». El procedimiento de la vice-dicción consiste, pues, en penetrar en la multiplicidad virtual problemática de los cuerpos (que pueden ser, por supuesto, cuerpos teóricos) para discernir aquello que es relevante de lo que no lo es, para dilucidar y aclarar cuáles son los puntos singulares del problema y cuáles son los puntos ordinarios en los que estos puntos singulares se prolongan. En palabras de Deleuze, es la vice-dicción la que "préside à la répartition des points remarquables dans l'Idée; c'est elle qui décide de la manière dont une série doit être prolongée, d'un point singulier sur des points réguliers, jusqu'à un autre point singulier et lequel".⁵⁶⁰ Es en este sentido que el procedimiento de la vice-dicción, como todo proceso de aprendizaje, es siempre doble: por un lado interviene en la determinación de las condiciones del problema; por el otro, interviene en la génesis de los casos de solución. Primero se trata de descubrir las adjunciones que completan el cuerpo inicial del problema como tal (el mono-filósofo penetrando en la espesura del problema que lo impele a conseguir su alimento); para luego « condensar todas las singularidades » en una solución brusca y en ocasiones revolucionaria que hace estallar la Idea en lo actual (el mono-filósofo dando de pronto con la solución).

La primer etapa de la vice-dicción tiene que ver con un procedimiento al que Deleuze solo comienza a hacer mención desde LS: la contra-efectuación. Como su nombre lo indica, la contra-efectuación refiere al proceso contrario a la efectuación. Esta, como sabemos, refiere a la encarnación o actualización en un cuerpo (o en el estado de un cuerpo) de una o varias singularidades virtuales. Desde otro punto de vista, la encarnación de la singularidad no es otra

⁵⁶⁰ *Ibid.*, pág. 245.

cosa que su prolongación en una serie de ordinarios. Así, si recordamos un ejemplo previo, la singularidad 'congelar' se encarna en el preciso momento en el que el agua, pasando el punto crítico de temperatura que precipita la congelación, se prolonga en una serie de ordinarios en los que el agua permanece en estado de congelación... hasta que pasa por otro punto crítico, etc. En palabras de Deleuze, "S'effectuer, ou être effectué, signifie : se prolonger sur une série de points ordinaires ; être sélectionné d'après une règle de convergence ; s'incarner dans un corps, devenir état d'un corps ; se reformer localement pour de nouvelles effectuations et de nouveaux prolongements limités".⁵⁶¹ A la efectuación también la podríamos entender desde la teoría de la individuación de Simondon, pues efectuarse o encarnarse, desde el punto de vista de un proceso de individuación intensiva, no es otra cosa que utilizar la reserva de energía potencial o metaestabilidad para efectuar una individuación, llevando a esta energía potencial a su nivel más bajo. De ahí que Deleuze afirme que "c'est de la même façon qu'une singularité se prolonge sur une ligne d'ordinaires et qu'une énergie potentielle s'actualise et tombe à son niveau le plus bas".⁵⁶² Sabemos, por otra parte, que la singularidad es un punto de inflexión que está relacionado de manera inmediata con el acontecimiento, pues este es, en principio, ese punto crítico en el que algo sucede, algo cambia o se transforma. De manera, pues, que el acontecimiento tiene una estructura doble. Por un lado, el momento presente de su efectuación, es decir, aquel en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, en un individuo, en una persona; y por el otro, el acontecimiento en su « verdad eterna », impersonal, preindividual, neutro e independiente de los estados de cosas en los que se encarna. El acontecimiento es —para utilizar nuevamente el ejemplo que emplea Deleuze citando a Maurice Blanchot— como la muerte: en la muerte está la parte del acontecimiento que se realiza y se cumple (esto es, en la muerte de cada uno), pero también está la parte del acontecimiento cuyo cumplimiento no puede realizarse. Son, pues, dos cumplimientos —dice Deleuze— que son como la efectuación y la contra-efectuación. Cito a Deleuze *in extenso*:

Dans tout événement, il y a bien le moment présent de l'effectuation, celui où l'événement s'incarne dans un état de choses, un individu, une personne, celui qu'on désigne en disant : voilà, le moment est venu ; et le futur et le passé de l'événement ne se jugent qu'en fonction de ce présent définitif, du point de vue de celui qui l'incarne. Mais il y a d'autre part le futur et le passé de l'événement pris en lui-même, qui esquive tout présent, parce qu'il est libre des limitations d'un état de choses, étant impersonnel et pré-individuel, neutre, ni général ni particulier, eventum

561 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 134.

562 *Ibid.*

tantum... ; ou plutôt qui n'a pas d'autre présent que celui de l'instant mobile qui le représente, toujours dédoublé en passé-futur, formant ce qu'il faut appeler la contre-effectuation.⁵⁶³

La contra-efectuación es, pues, una suerte de procedimiento mental que trata de remontar de lo actual a lo virtual, tarea necesaria en todo aprendizaje que trata de comprender el espacio del problema recorriendo la multiplicidad estructural de relaciones y singularidades que lo constituyen. El empirismo trascendental —a diferencia del empirismo "vulgar"— no es otra cosa que un empirismo de la Idea, mismo que implica la confianza en la posibilidad de penetrar en los dinamismos espacio-temporales de la dramatización para elevarnos luego hasta las Ideas. Así lo afirma en "Le méthode de dramatisation" donde, respondiendo a una pregunta de Alexis Philonenko en referencia a la filosofía de Maimon, Deleuze afirma que le parece posible acceder a la dimensión sub-representativa de las Ideas: "Car il me semble que nous avons le moyen de pénétrer dans le sub-représentatif, d'arriver jusqu'à la racine des dynamismes spatio-temporels, jusqu'aux Idées qui s'actualisent en eux : les éléments et événements idéaux, les rapports et singularités sont parfaitement déterminables".⁵⁶⁴ En este sentido, en DR nos sugiere que en cada caso observado debemos preguntarnos si nos encontramos con elementos ideales sin figura ni función (es decir, sin identidad), pero recíprocamente determinables en una red de relaciones diferenciales; y debemos preguntarnos, además, qué singularidades, qué repartición de puntos singulares y regulares, notables y ordinarios corresponden a los valores de las relaciones. Este juego en la Idea —afirma— es el de lo diferencial, que recorre la Idea como multiplicidad y constituye la técnica de la vice-dicción,⁵⁶⁵ misma que consiste en discernir las relaciones diferenciales y las singularidades que constituyen la estructura del problema en la Idea para, enseguida, operar en ellas la contra-efectuación.

El tema de la contra-efectuación como movimiento de ascenso de lo actual a lo virtual vuelve a aparecer en QPh, donde Deleuze no solo la afirma como parte fundamental del constructivismo filosófico, sino también como algo que distingue a la filosofía de la ciencia. Así, esta última seguiría la senda inversa, esto es, la que desciende de lo virtual a los estados de cosas y a las actualidades en general. Pero por ello la ciencia no crearía conceptos, sino funciones y proposiciones (functores) que refieren precisamente a los estados de cosas. "*La science descend de la virtualité chaotique aux états de choses et corps qui l'actualisent*".⁵⁶⁶ La filosofía, en

563 *Ibid.*, pág. 177.

564 Gilles Deleuze, "Le méthode de dramatisation", en *L'île déserte et autres textes*, pág. 161.

565 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 357.

566 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 147 (las cursivas son de Deleuze).

cambio, recorre la línea de los estados de cosas hacia lo virtual llegando hasta el Acontecimiento, esa parte en todo lo que sucede que escapa a su propia actualización, que es indiferente a la actualización, pero que permanece como una « reserva pura » para futuras actualizaciones. "L'événement est immatériel, incorporel, invivable : la pure *réserve*".⁵⁶⁷ Lo que puede aprehender el acontecimiento es el concepto e incluso el arte, pero no la ciencia, a la que conciernen únicamente las funciones y proposiciones referidas a los estados de cosas. "C'est un *concept* qui appréhende l'événement, son devenir, ses variations inséparables, tandis qu'une fonction saisit un état de choses, un temps et des variables, avec leurs rapports suivant le temps".⁵⁶⁸ Así pues, como vimos, al concepto le concierne la realidad de lo virtual y por lo tanto es, como el sentido, imposible e incorpóreo. Pero Deleuze de ningún modo escatima la importancia de la ciencia, pues para él es tan importante retroceder hasta el acontecimiento que da su consistencia virtual al concepto, como descender hasta el estado de cosas actual que da sus referencias a la función. Así, a la filosofía le corresponde apoderarse de ese vaho que se desprende —dice— de las vivencias del sujeto, del cuerpo que le pertenece y de los cuerpos y objetos que se distinguen del suyo. Contra-efectuar el acontecimiento es, en este sentido, abstraer de los estados de cosas el acontecimiento para extraer de él un concepto. "On actualise ou on effectue l'événement chaque fois qu'on l'engage, bon gré mal gré, dans un état de choses, mais on le *contre-effectue* chaque fois qu'on l'abstrait des états de choses pour en dégager le concept".⁵⁶⁹ Así pues, si para hacer filosofía hay que construir conceptos, lo primero es recorrer las multiplicidades de la Idea mediante la vice-dicción (aprendizaje), lo que requiere a su vez retroceder de los estados de cosas a la esfera de lo virtual « deshaciendo el camino que la ciencia recorre ». Pienso que esto no es sino un eco de lo que ya analizábamos en la sección dedicada a Lautman, pues —como vimos en su momento— él afirmaba la existencia de *una pendularidad constante entre lo ideal y lo real*. Según Lautman, mientras que los problemas generales impuestos por las Ideas dialécticas ponen, de diferentes maneras, las condiciones bajo las cuales éstos deben ser resueltos concretamente en cada teoría matemática específica, a la inversa, solo el desarrollo de las teorías matemáticas específicas, tomadas junto con las entidades y estructuras que les son inherentes, señala hacia los problemas generales de las Ideas dialécticas en tanto que condiciones de esa teoría. En otras palabras, solo desarrollando la estructura y las entidades actuales de dominios particulares concretos se puede revelar el significado de las Ideas que los gobiernan. Sería, pues, en este sentido que la filosofía asciende de los estados de cosas hacia el dominio de lo virtual,

567 *Ibid.*, pág. 148.

568 *Ibid.*, pág. 150.

569 *Ibid.* (la cursiva es de Deleuze).

deshaciendo, así, el camino que la ciencia recorre. Es importante señalar que es en parte gracias a esta tesis lautmaniana que Deleuze justifica el uso de nociones provenientes de la ciencia para uso filosófico. En efecto, al inicio del capítulo "Funtores y conceptos" en QPh, Deleuze afirma que un concepto filosófico puede tomar como componentes nociones provenientes de la ciencia (que él llama funtores) sin que ello signifique que el filósofo hace ciencia: "Bien plus, un concept peut prendre pour composantes les fonctifs de toute fonction possible, sans avoir pour autant la moindre valeur scientifique...".⁵⁷⁰ Aquí habría que matizar un poco, pues —como ya mencionaba en otro apartado— Deleuze sostenía en una entrevista de 1980 que hay dos tipos de nociones científicas: aquellas que son exactas por naturaleza, cuantitativas, ecuacionales, que carecen de sentido fuera de su exactitud y que los escritores o los filósofos no pueden usarlas sino metafóricamente. Y están estas otras nociones "fundamentalmente inexactas, que no obstante son perfectamente rigurosas, nociones de las que los científicos no pueden prescindir, y que pertenecen al mismo tiempo a los científicos, a los filósofos y a los artistas".⁵⁷¹ En relación a esto, uno se pregunta cuál es (si lo hay) el criterio que Deleuze utilizó para decidir qué nociones son científicas y solo podrían ser usadas metafóricamente, y cuáles pertenecerían a todos. Deleuze no parece darnos tal criterio, y en casos como el símbolo dx o la noción de singularidad, parecería que se trata de lo que él mismo prohíbe usar para la filosofía, pues se trata de nociones "cuantitativas y ecuacionales". Ciertamente que, como queda claro por los ejemplos que él ofrece, la noción de singularidad no deja de tener sentido fuera del ámbito estrictamente matemático. La singularidad, en tanto que punto crítico de un sistema, tiene sentido tanto en el ámbito físico, como en el psicológico, el social y hasta en el filosófico. Pero el símbolo dx es más problemático, en la medida en que cuesta trabajo pensar en elementos diferenciales no-matemáticos que, para todos los términos prácticos, en sí mismos no sean *nada*, pero que sean recíprocamente determinables. En fin, esta falta de un criterio claro en la selección de nociones para el uso de la filosofía es una de las objeciones que se le podrían hacer al constructivismo deleuziano, y tal pareciera que fue con el objeto de sortearla que Deleuze decide en QPh suprimir todas las excepciones en lo que respecta a la libertad de la filosofía de extraer nociones de la ciencia. Objeciones aparte, la integración de nociones no-filosóficas a la filosofía parece, de entrada, enriquecer el discurso filosófico, pues dicha práctica, procedimiento o estrategia parece tener, en efecto, la sana consecuencia de no cerrar sobre sí mismo el sistema de la filosofía, manteniéndolo siempre abierto a otro tipo de experiencias de sentido. En los términos del mismo Deleuze-

570 *Ibid.*, pág. 111.

571 Gilles Deleuze, *Conversaciones*, págs. 49 y 50

Guattari, dicho procedimiento logra establecer líneas de fuga que abren el discurso de la filosofía a nuevos horizontes de sentido y a nuevos problemas, lo cual me parece que no puede ser sino benéfico para la disciplina filosófica. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar la añeja objeción por parte de algunos filósofos que desprecian o desaconsejan el uso de nociones ajenas a la filosofía, argumentando que la filosofía tiene su propio lenguaje. La objeción se la hace Ferdinand Alquié al mismo Deleuze cuando expone frente a otros profesores los temas principales de DR en 1967. Deleuze se dice preocupado ante tal objeción y dice creer firmemente en la especificidad de la filosofía, pero defiende en seguida el uso de nociones argumentando para ello lo que ya sabemos, esto es, que existen nociones tales como las de singular y regular que no se agotan en su sentido matemático. En fin, esta me parece que es la objeción más importante que se le podría hacer a Deleuze, y en su defensa tal vez podríamos decir que a su procedimiento lo justifica la sincera intención de buscar, por todos los medios posibles, llegar a *pensar de otro modo*. Como sabemos, para él la tarea más importante de la filosofía actualmente es la de producir sentido y es solo por ello que recurre al procedimiento de *pick-up/collage*. Ciertamente sus libros son fascinantes por la cantidad de conceptos nuevos que nos brinda y los sentidos nuevos que abre para el pensamiento, pero uno no deja de preguntarse si tal creación de sentido no se acaba pareciendo más a la literatura que a la filosofía. Esto, por otro lado, no sería tan grave si pensamos en la inmensa cantidad de sistemas filosóficos heterogéneos que ha concebido el ser humano. A veces uno se pregunta si la historia entera de la filosofía no será sino otro de los grandes géneros de la literatura.

En fin, para Deleuze la filosofía se distinguiría de la ciencia en que aquella tiene que ver con lo virtual, mientras que la ciencia trabaja con la referencia, es decir, con lo actual. La filosofía trabaja "en donnant une consistance propre au virtuel", y le da consistencia a lo virtual —dice Deleuze— seleccionando movimientos infinitos del pensamiento, surtiéndose de « partículas consistentes », esto es, de singularidades.⁵⁷² La ciencia, en cambio, renuncia a lo infinito para adquirir una referencia capaz de actualizar lo virtual. En suma, "la philosophie donne une consistance au virtuel par Concepts", mientras que "la science donne au virtuel une référence qui l'actualise, par fonctions".⁵⁷³ Es importante señalar que cuando Deleuze afirma que el concepto filosófico le da una consistencia a lo virtual, esto pretende lograrlo —como vimos líneas atrás— aislando la esfera del sentido y haciéndola independiente e incluso constituyente del dominio de la referencia. En teorías del sentido como las de Frege o Russell se puede ver que se renuncia a la

572 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 112.

573 *Ibid.*

independencia del sentido-acontecimiento para hacerlo, en última instancia, dependiente de la referencia. Por esta razón Deleuze diría que estas posturas no hacen filosofía, sino que en todo caso se aproximarían más a la ciencia (algo que efectivamente pretenden sus defensores). Si la filosofía ha de desandar el camino que la ciencia recorre, lo que opera para desandar este camino es precisamente una contra-efectuación en la que los acontecimientos de sentido son liberados de su dependencia a un estado de cosas actual.

Cuando Deleuze afirma en DR que las matemáticas, la física o la biología sirven como modelos técnicos para la exploración de la mitad dialéctica y la mitad estética de la *différence*, lo que en realidad hace es contra-efectuar las nociones con las que estas disciplinas trabajan. Así, por ejemplo, Deleuze extrae del símbolo de la relación diferencial dx/dy , perteneciente al cálculo diferencial, lo que podríamos llamar su *sentido puro*, mismo que, como vimos, poseería los caracteres de la indeterminación, la determinación recíproca y la determinación completa. Deleuze extrae o contra-efectúa esta noción de la ciencia matemática y la utiliza luego para construir con ella su propio concepto de Idea. Y lo mismo podemos decir de todas las nociones que hemos estado analizando en el presente trabajo de investigación. Para mencionar las más importantes (y exceptuando las que provienen de fuentes propiamente filosóficas), del lado de la dialéctica de la Idea, la noción de '*continuum*' de Bordas-Demoulin; la noción de 'problema', de Lautman; la de 'singularidad' ya extraída por Leibniz de las matemáticas para su uso filosófico; o la noción de 'multiplicidad', proveniente de la geometría diferencial de Riemann. Y del lado de la estética: la noción de 'intensidad', proveniente de la ciencia de la termodinámica; la de 'individuación', extraída (por Simondon) de la ciencia de los procesos físicos de cristalización; o la 'tematización' estudiada por Ruyer a partir de la embriología. En definitiva, como el lector puede ahora constatar, Deleuze está construyendo sus conceptos desde DR con el procedimiento que ahora describimos en sus particularidades.

Recapitulemos un poco: lo primero —decía— son los encuentros con otros campos problemáticos que nos obligan a pensar de otro modo y que Deleuze se procura asistiendo a la más heterogénea cohorte de disciplinas no-filosóficas. Lo segundo es el aprendizaje, proceso que Deleuze define, primero, como una vice-dicción de la estructura problemática de la Idea en la que penetramos y, posteriormente, como una contra-efectuación de singularidades cuyo sentido podremos usar luego para construir nuestros conceptos. Pero, ¿cómo proceder, después de la contra-efectuación, a la conexión de componentes como tal para formar con ellos conceptos nuevos? La respuesta de Deleuze puede resumirse en una sola palabra: experimentación.

Deleuze habla aquí y allá del « juego de dados » y de las « tiradas de dados ». La

ontología —dice Deleuze en DR— es la jugada de dados: caosmos de donde surge el cosmos.⁵⁷⁴ Como apuntaba líneas arriba, el constructivismo de Deleuze se juega en una constante relación con la contingencia, el azar y el caos. « Solo pedimos un poco de orden para protegernos del caos », dice en QPh. Al caos lo define Deleuze no como un desorden, un vacío o una nada, sino como una especie de fuerza virtual des-individuante o des-estructurante que contiene —dice— todas las partículas posibles. "On définit le chaos moins par son désordre que par la vitesse infinie avec laquelle se dissipe toute forme qui s'y ébauche. C'est un vide qui n'est pas un néant, mais un *virtuel*, contenant toutes les particules possibles et tirant toutes les formes possibles qui surgissent pour disparaître aussitôt, sans consistance ni référence, sans conséquence".⁵⁷⁵ Podemos afirmar, pues, que el caos al que se refiere Deleuze en QPh no es otra cosa que el campo trascendental preindividual, virtual e intenso (o plano de inmanencia), condición de posibilidad de todas las formas que a partir de él se individualizan, pero también es la fuerza disolvente o desestructurante, campo en el que todas vuelven irremediablemente a desvanecerse. Si la filosofía confiere consistencia a lo virtual por conceptos, ello solo puede ser posible a partir de la estructuración temporal de algún fragmento de ese caos.

Es bien conocida la afiliación por parte de Deleuze a ciertos principios del estructuralismo, tan de boga en aquellos años. En un texto de 1972 titulado "A quoi reconnaît-on le structuralisme?", Deleuze nos ofrece una serie de criterios que emparentarían, dentro de la corriente estructuralista, a pensadores con intereses tan dispares como Roman Jakobson (lingüística), Claude Lévi-Strauss (antropología), Jacques Lacan (psicoanálisis), Louis Althusser (filosofía marxista), Roland Barthes (crítica literaria) o Michel Foucault (arqueología epistémica). Pese a la diversidad de sus representantes, parece ser la lingüística, con Saussure, el indiscutible origen del estructuralismo, al grado que —afirma Deleuze— en realidad no hay estructura más que de aquello que es lenguaje.⁵⁷⁶ El estructuralismo nos hablaría de un « discurso silencioso que mantiene la estructura de las cosas », pero si el análisis estructural se ha extendido a tantas disciplinas, ello se debe a que las estructuras hablan un « lenguaje esotérico », un lenguaje no-verbal. Sabemos que en la ontología de Deleuze las singularidades y las relaciones diferenciales en la Idea son el "lenguaje" de la estructura que, sin bien no podemos identificar de buenas a primeras con el sentido del lenguaje proposicional, es —como vimos en su momento— el campo trascendental desde el cual este surge. Lo que el estructuralismo nos enseñaría es que tanto lo real como lo imaginario son posteriores a la estructura que en ellos se encarna. En otras palabras, son

574 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 257.

575 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 111.

576 Gilles Deleuze, "A quoi reconnaît-on le structuralisme?", en *L'île déserte et autres textes*, pág. 239.

los lugares de un espacio puramente estructural los que son anteriores y se encarnan en las cosas y los seres reales. La estructura es —dice Deleuze— el suelo de todas las tierras de la realidad y de todos los cielos de la imaginación. Así lo es en el psicoanálisis de Lacan, en la antropología de Lévi-Strauss o en el análisis estructural que opera la lectura althusseriana de *El capital*. En fin, Deleuze afirma que la gran lección del estructuralismo es que tanto lo real como lo imaginario — es decir, tanto los entes reales como las ideologías que expresan la imagen que se hace de ellos— están determinados por « el juego de las aventuras estructurales » que las preceden. "En règle générale, le réel, l'imaginaire et leurs rapports sont toujours engendrés secondairement par le fonctionnement de la structure [...]"⁵⁷⁷. El breve, el estructuralismo habría encontrado y descrito un tercer orden que complementaría la distinción corriente entre real e imaginario: el orden de lo simbólico (y recordemos que para Deleuze el símbolo de la Idea es dx/dy). En este sentido, lo real y lo imaginario, así como sus relaciones y los problemas que a ellos se asocian, han de pensarse —afirma Deleuze en este texto— como el límite del proceso en el cual se constituyen a partir de los lugares de una estructura simbólica que les precede. Como recordaremos, esto hace eco con aquello que afirmara en DR con respecto al objeto como el límite del proceso en el cual se constituye, a partir de la Idea estructural, el sentido. En fin, lo que uniría a todos los estructuralistas es la afirmación de que "le symbolique comme élément de la structure est au principe d'une genèse".⁵⁷⁸ De aquí se derivaría la existencia de un conjunto de problemas —que podríamos entender con Foucault o Althusser— concernientes a las mutaciones estructurales o a las formas de transición de una estructura a otra, pues lo que constituye una estructura —esto es, las relaciones diferenciales y las singularidades en ella— siempre son susceptibles de nuevos valores, de variaciones y nuevas distribuciones. De la posibilidad que tiene toda estructura de devenir y mutar surge lo que para Deleuze es la fórmula del manifiesto estructuralista: *penser es arrojar los dados*. "Bref, le manifeste même du structuralisme doit être cherché dans la formule célèbre, éminemment poétique et théâtrale: penser, c'est émettre un coup de dés".⁵⁷⁹ Dicha fórmula ha de remitirse por sí misma a las singularidades, representadas aquí por los puntos inscritos en los dados, fórmula que definirá además una praxis específicamente estructuralista que designará « un punto de revolución permanente », pues para Deleuze los únicos libros que cuentan no son aquellos escritos contra algo, sino aquellos que están a favor de algo nuevo y consiguen *producirlo*. Es por esta razón que Deleuze afirma en DR y LS que el sentido y la verdad no son asunto de adecuación, sino de producción. En fin, la tirada de dados no es otra cosa

577 *Ibid.*, pág. 268.

578 *Ibid.*, pág. 241.

579 *Ibid.*, pág. 245.

que una emisión y una distribución de puntos singulares en una constelación especial cuya función no es la de repartir —como sí lo hacen las categorías— un espacio ontológicamente cerrado, sino la de crear resultados móviles que se reparten en un espacio siempre abierto y que en última instancia nos protegen del caos, estableciendo en él cierto orden. Para volver a nuestro tema, si la filosofía ha de darle consistencia al caos virtual mediante los conceptos, la creación del concepto en tanto que multiplicidad estará a cargo precisamente de la técnica experimental de tirar los dados. « Pensar es tirar los dados » significa precisamente que la creación de conceptos no es otra cosa que —después de haber efectuado una contra-efectuación mediante la cual podamos emitir ciertas singularidades— distribuir las luego de manera azarosa y experimental, poniéndolas en conexión para establecer, mediante su relación y determinación recíproca, la constelación de un nuevo concepto filosófico. Si preguntamos por qué Deleuze deja la creación conceptual a cuenta del azar, hay que recordar que ello se debe a la necesidad de desvincular la historia del culto a la necesidad para hacer valer la irreductibilidad de la contingencia.⁵⁸⁰ Y es que si la historia se plantea —como según Deleuze sucede en las filosofías de Hegel o Heidegger— como una forma de interioridad en la que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino (historicismo), la creación imprevisible de conceptos se vuelve inconcebible. "On ne peut pas réduire la philosophie à sa propre histoire, parce que la philosophie ne cesse de s'arracher à cette histoire pour créer de nouveaux concepts qui retombent dans l'histoire, mais n'en viennent pas".⁵⁸¹ En otras palabras, el concepto siempre es intempestivo cuando es creado, pero para afirmar la contingencia irreductible del concepto se ha de hacer de su creación una cuestión enteramente sometida a la contingencia del azar. Es por ello que la creación de conceptos ha de quedar a cuenta de una técnica que se asemeje a una tirada de dados. Como el lector puede ahora constatar, el tema de la contingencia del tiempo de la filosofía en QPh tiene relación con lo que Deleuze afirmaba ya en DR sobre la contingencia de los encuentros con aquello que nos obliga a pensar. En definitiva, el esfuerzo de Deleuze va siempre encaminado a negar la concepción tradicional en filosofía de una razón pretendidamente fija, necesaria y universal. Para Deleuze la razón en filosofía solo puede ser contingente, fruto de los encuentros y de las conjunciones azarosas que no siguen ningún desarrollo históricamente predeterminado. Lo mismo para el concepto, donde la razón depende de la conexión entre los componentes dentro de él (lo que Deleuze llama su *endoconsistencia*) y de su relación con otros conceptos (*exoconsistencia*). En palabras de Deleuze:

580 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 92.

581 *Ibid.*

Bref, il y a bien une raison de la philosophie, mais c'est une raison synthétique, et contingente – une rencontre, une conjonction. Elle n'est pas insuffisante par elle-même, mais contingente en elle-même. Même dans le concept, la raison dépend d'une connexion des composantes, qui aurait pu être autre, avec d'autres voisinages. Le principe de raison tel qu'il apparaît en philosophie est un principe de raison contingente, et s'énonce : il n'y a de bonne raison que contingente, il n'y a d'histoire universelle que de la contingence.⁵⁸²

Lo que Deleuze busca tanto con los encuentros como con la tirada de dados es, pues, insuflarle a la filosofía un poco de azar de manera que la razón abrace, así, la contingencia. Esto lo podemos entender a partir de una obra que aparentemente no tiene relación con nuestro tema, pero que en mi opinión es uno de los textos claves para entender el constructivismo deleuziano: *Francis Bacon. Logique de la sensation*. En este libro de estética dedicado al pintor irlandés, Deleuze nos da algunas claves importantes de lo que él entiende por una tirada de dados. Es importante recordar que para Deleuze la filosofía está estrechamente emparentada con las artes, no solamente porque ambas disciplinas son esencialmente creativas, sino porque —a diferencia de la ciencia— las dos trabajan directamente con lo virtual. Aunado a ello, también en las artes nos encontramos un análogo del sentido común en filosofía que el artista tendrá que sortear o evitar para poder llevar a cabo su creación. Así, Deleuze afirma que es un error creer que el pintor está ante una superficie blanca cuando comienza su trabajo. En realidad, el pintor tendría ya muchas cosas en su cabeza (además de las que tiene a su alrededor o en su taller), y todas estas cosas, todos estos datos figurativos que pre-existen a la pintura y que provienen de las imágenes cotidianas, las fotos, los periódicos y las narraciones que nos asedian, están ya en el lienzo —sostiene Deleuze—, más o menos virtualmente, más o menos actualmente, antes de que comience su trabajo.⁵⁸³ En una palabra, todo esto forma un complejo de clichés que ocupan el lienzo antes del comienzo y que por ende el pintor, para comenzar verdaderamente a crear, habrá de descombrar, limpiar y borronar. Pues bien, esto que Deleuze afirma de la pintura lo podríamos trasladar a la filosofía. En filosofía los clichés son evidentemente los actos de reconocimiento y los pensamientos regidos por el sentido común. Es todo aquello que ya está en la cabeza del pensador —es decir, los conceptos abstractos de la representación— antes de que empiece a pensar. Deleuze señala que Bacon definía el acto de pintar como hacer marcas, trazos y líneas al azar; limpiar, barrer o fregar puntos o zonas; tirar la pintura en ángulos y velocidades diversas. ¿Para

582 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 90.

583 Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, pág. 83.

qué? Para escapar, precisamente, de lo que ya está sobre el lienzo, para evadirse de los datos figurativos y probabilísticos que pre-ocupan el lienzo, es decir, para escapar de los clichés. Así, para hacer una cabeza, Bacon limpia una parte con una brocha o un cepillo de manera que, de un solo golpe, —comenta Deleuze— es como si introdujera un Sahara en la cabeza, como si extendiera en ella una piel de rinoceronte. En fin, Bacon trata de sustituir las unidades figurativas por unidades micrométricas o, por el contrario, cósmicas. "C'est comme une *catastrophe* survenue sur la toile, dans les données figuratives et probabilitaires".⁵⁸⁴ El procedimiento de Bacon de empezar con marcas al azar tiene, pues, como propósito insuflar un poco de azar en la pintura. Bacon le llamaba « hacer el Diagrama » y podemos afirmar que Deleuze, cuando busca y recoge singularidades de otras disciplinas, cuando tira los dados para crear sus conceptos, lo que busca es precisamente realizar nuevos diagramas en la filosofía, insuflando con ellos un poco de azar en los habituales sistemas de la representación y el sentido común, provocando así catástrofes en los caminos trillados del pensamiento. El concepto de diagrama en Bacon nos sirve, así, para entender lo que Deleuze quiere significar con « hacer una tirada de dados ». Lo podemos relacionar además con el tema del germen y la cristalización que veíamos con Simondon. Según Deleuze, el diagrama puede verse como una catástrofe en relación a los datos figurativos preexistentes en la pintura, pero también es un « germen de orden o de ritmo » que — como dice el propio Bacon— derrumba las coordenadas sensibles y abre nuevos dominios a la sensación. Podríamos decir, pues, que, en lo que respecta a la filosofía, el diagrama producido por una tirada de dados es el inicio de una nueva individuación en el pensamiento que nos abre el camino hacia lo aún no pensado. Y así como en pintura « el diagrama termina el trabajo preparatorio y da comienzo al acto de pintar », podríamos decir que en filosofía *la tirada de dados establece el diagrama que da comienzo al acto de pensar*. Las similitudes entre los procesos creativos del arte y la filosofía distan mucho de ser meras coincidencias. Mientras que en el caso de la pintura los trazos y las manchas al azar rompen con la figuración y —sostiene Deleuze— están destinados a darnos la Figura,⁵⁸⁵ podemos decir que en la filosofía el procedimiento dirigido por la tirada de dados está destinada a darnos la Idea, la Idea filosófica, para ser exactos, misma que se actualiza finalmente en el concepto. Deleuze afirma que el procedimiento de Bacon a la hora de pintar el diagrama es como el surgimiento de otro mundo, pues la irracionalidad y la libertad que se gana con el azar de los trazos y las marcas evade las significaciones y representaciones ordinarias: "C'est comme le surgissement d'un autre monde.

584 *Ibid.*, pág. 94.

585 "Les traits et les taches doivent d'autant plus rompre avec la figuration qu'elles sont destinées à nous donner la Figure", *Ibid.*, pág. 95.

Car ces marques, ces traits sont irrationnels, involontaires, accidentels, libres, au hasard. Ils sont non représentatifs, non illustratifs, non narratifs. Mais ils ne sont pas davantage significatifs ni signifiants : ce sont des traits asignifiants".⁵⁸⁶ Lo mismo podemos decir de la filosofía, pues lo que Deleuze busca con la tirada aleatoria del dado es precisamente darle al pensamiento esos trazos libres y azarosos que hagan surgir otro mundo en el pensamiento. Pues según Bacon la función del diagrama es sugerir e introducir posibilidades de hecho. En los términos de LS, en filosofía diríamos que se trataría de producir sentido, y sabemos que no es otra cosa lo que se produce en la creación de conceptos, pues con ellos se introducen nuevos acontecimientos en el pensamiento.

En LS Deleuze se refiere al juego de dados como un *juego ideal*. Habría cuatro principios de este juego ideal: 1) Es un juego en el que no hay reglas preexistentes, pues cada tirada de dados inventa sus propias reglas o lleva en sí su propia regla. Es lo que en QPh Deleuze llamará la autopoición del concepto: cada concepto creado impone su propio paisaje, esto es, expresa su punto de vista al imponer el acontecimiento de sentido que solo a él es inherente. 2) En lugar de dividir el azar en un número de tiradas realmente distintas (en lugar de dividir al Ser en los territorios bien delimitados de las categorías), el conjunto de tiradas afirma todo el azar y no cesa de ramificarlo en cada tirada (cada concepto creado es un tamiz del Ser y lo ramifica y lo diferencia a su modo). 3) Las tiradas son cualitativamente distintas, pero todas son las formas cualitativas de un solo y mismo tirar, ontológicamente uno. Se refiere con ello Deleuze a la defensa de la univocidad del Ser, esto es, a que el Ser se diga en un único sentido (ser) de todas sus diferencias. En otras palabras, el supuesto mundo verídico se fragmenta en una serie de acontecimientos diferenciados que se comunican entre sí a través de su diferencia y en la que ninguno tiene un privilegio sobre los demás. 4) Por último, el juego ideal es la realidad del pensamiento mismo en el que se emite una distribución de singularidades: "Le jeu idéal [...] est la réalité de la pensée même [...] C'est chaque pensée qui émet une distribution de singularités".⁵⁸⁷ Así lo afirma Deleuze también en su *Foucault*: pensar no es otra cosa que « sacar singularidades y reencadenar las tiradas »: "Penser prend donc ici de nouvelles figures : tirer des singularités ; ré-enchaîner les tirages ; et chaque fois inventer les séries qui vont du voisinage d'une singularité au voisinage d'une autre".⁵⁸⁸ Esto es, pues, lo que define al empirismo trascendental de Deleuze como la más alocada creación de conceptos a la que jamás se haya asistido.

En resumen, este juego ideal —dice Deleuze— estaría reservado al pensamiento y al arte.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, pág. 94.

⁵⁸⁷ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 76.

⁵⁸⁸ Gilles Deleuze, *Foucault*, pág. 125.

En el caso del primero, el producto de este juego ideal caracterizado por la tirada de dados será precisamente el concepto filosófico y el acontecimiento en él expresado, siendo el plano de inmanencia el horizonte y la reserva última para estos acontecimientos conceptuales: "Les concepts philosophiques sont des tous fragmentaires qui [...] naissent de coups de dés [...] Les concepts sont des événements, mais le plan est l'horizon des événements, le réservoir ou la réserve des événements purement conceptuels".⁵⁸⁹ Así pues, crear conceptos no es otra cosa que conectar componentes que se vuelven inseparables dentro de él « hasta su cierre o saturación », una conexión que Deleuze realiza mediante un procedimiento esencialmente azaroso y experimental que no responde ya más a la pregunta por lo verdadero, sino únicamente a criterios de novedad e interés. "Penser, c'est expérimenter, mais l'expérimentation, c'est toujours ce qui est en train de se faire – le nouveau, le remarquable, l'intéressant, qui remplacent l'apparence de vérité et qui sont plus exigeants qu'elle".⁵⁹⁰ El momento de cierre o su saturación de un concepto significa solamente que no se puede quitar o añadir ya otro componente sin que el concepto cambie de naturaleza. Esto, por supuesto, tiene una relación directa con el tema de las multiplicidades (Riemann) y las cantidades intensivas (termodinámica) pues, como el lector recordará, tanto las multiplicidades como las cantidades intensivas no pueden ser divididas sin que cambie su naturaleza cualitativa. En este sentido, el concepto filosófico se define precisamente como una multiplicidad cuyos componentes son rasgos intensivos, por lo que su punto de saturación es aquel después del cual, si se añade o se quita otro componente al concepto, este forzosamente deviene otro concepto. Así, podemos decir que, por ejemplo, el concepto de Idea en DR tiene como componentes las nociones analizadas en nuestro primer capítulo — multiplicidad, virtual, relación diferencial (dx/dy), singularidad, *continuum*, etc.—, y encuentra su saturación cuando dichos componentes ya no pueden ser reducidos o aumentados sin que el concepto mismo cambie de naturaleza o, lo que es lo mismo, sin que cambien los problemas implicados en tal configuración de componentes. Al respecto hay que señalar que Deleuze, de una obra a otra —e incluso en una misma obra como MM, de una meseta a otra— no deja de cambiar sus conceptos "jugando" (mediante la experimental tirada de dados) con los componentes a su disposición, añadiendo aquí un componente, quitando aquí otro, un procedimiento con el que logra una verdadera repetición (en sentido deleuziano) y diferenciación de sus conceptos.

En fin, el juego ideal, como el arte, es un juego en el que no hay vencedores ni vencidos, lo que no quita que las creaciones del arte y la filosofía sean enteramente reales y transformen la

589 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, págs. 38 y 39.

590 *Ibid.*, pág. 106.

realidad. "C'est donc le jeu réservé à la pensée et à l'art, là où il n'y a plus que des victoires pour ceux qui ont su jouer, c'est-à-dire affirmer et ramifier le hasard [...] Ce jeu qui n'est que dans la pensée, et qui n'a pas d'autre résultat que l'oeuvre d'art, il est aussi ce par quoi la pensée et l'art sont réels, et troublent la réalité, la moralité et l'économie du monde".⁵⁹¹ Esto, finalmente, es lo que hace de la filosofía una disciplina comprometida con la transformación del mundo y que la relaciona con la política y con la utopía en la medida en que « lo vuelve contra sí para apelar a una tierra nueva, a un pueblo nuevo ». "En effet —afirma Deleuze—, c'est l'utopie *qui fait la jonction* de la philosophie avec son époque [...] c'est avec l'utopie que la philosophie devient politique, et mène au plus haut point la critique de son époque".⁵⁹² De aquí que etimológicamente 'utopía' designe el no-lugar, que Deleuze entiende como una desterritorialización absoluta en el punto crítico en el que esta se conecta con el medio presente y, sobre todo, con las fuerzas que el presente sofoca. Para Deleuze la lucha utópico-política que establecen la filosofía con el medio presente solo puede ser a través de los conceptos en donde los distintos componentes se conectan con lo que hay de real aquí y ahora (hoy en día, por ejemplo, en la lucha contra el capitalismo) y que reinician la lucha cada vez que la anterior es traicionada. "Le mot d'utopie désigne donc *cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent* : philosophie politique".⁵⁹³ Es por ello que Deleuze niega que los problemas contemporáneos se deban a una falta de comunicación. No carecemos de comunicación; por el contrario, nos sobra. Carecemos de creación, esto es, de resistencia al presente, pues la creación de conceptos apela siempre a una forma nueva, a una tierra nueva y a un pueblo que no existe todavía. Es en este sentido que « crear es resistir ».

3.9 Reflexiones finales

Si quisiéramos catalogar a Deleuze dentro de alguna de las grandes corrientes de la filosofía, nos veríamos ciertamente en un apuro pues su pensamiento rompe varios esquemas. Por un lado, pienso que a Deleuze se le debe considerar un filósofo realista, pero no en el sentido de que se atiene a los hechos "tal como son", sino en la medida en que defiende la existencia de una realidad ideal-virtual que es por lo menos tan operante como los mismos hechos y que, en último

591 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, pág. 76.

592 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, págs 95.

593 *Ibid.*, pág. 96.

término, es incluso más determinante que estos. Recordemos que Deleuze sostiene que los problemas tienen un valor objetivo, que lo « problemático » en la Idea es una dimensión de la objetividad como tal.⁵⁹⁴ En la medida en que es esta dimensión problemática la que impone al pensamiento problemas o preguntas que el sujeto cognoscente ha de resolver mediante los procesos de aprendizaje de los que hablamos, nos las habemos con una suerte de « realismo práctico » en el que *conocer* esta realidad problemática es también *obedecerla*. Ahora bien, hay que aclarar que aunque Deleuze defiende, como Platón, la realidad de la Idea, de ninguna manera se debe decir que es realista en la cuestión de los universales. Cuando Platón defiende la realidad de las Formas o Ideas, cae, según el filósofo francés, en la *ilusión de los universales* en la medida en que —lo vimos en su momento— confunde los conceptos que él crea con el plano de inmanencia. Pero los universales no explican nada —dice Deleuze—, sino que son ellos los que tiene que ser explicados,⁵⁹⁵ y es por esta razón que ya desde DR el filósofo francés hace depender la esfera del concepto y todo el mundo de la representación de los dinamismos dramáticos que le determinan en los sistemas materiales que se hayan bajo ellos. Deleuze es, pues, también *materialista*. Pues defiende, sí, como Platón, la realidad de la Idea, pero evidentemente no se trata de la misma Idea. No se trata de una Idea trascendente que afirma la identidad de la esencia, sino que se trata de una Idea inmanente a los sistemas materiales intensos, que afirma la diferencia y que se define como una multiplicidad. A pesar, pues, de su teoría de la Idea, la de Deleuze es una ontología realista y materialista que se opone a todo tipo de idealismo. No es, como en Kant, la supuesta unidad de apercepción del sujeto la que impone la unidad y la identidad a los objetos de la experiencia. El realismo metafísico deleuziano implica que existe una realidad virtual/actual que, independiente de todo acto subjetivo, es esencialmente poética y está poblada de innumerables sistemas dinámicos y entes individuados que van y vienen en el flujo eterno del aparecer y el desaparecer. En contra de cualquier tipo de idealismo, es esta realidad previa al sujeto la que da cuenta de la constitución de sus estructuras cognitivas y de la génesis de los conceptos; aquello, en fin, de lo que en última instancia depende el propio sistema del pensamiento. En fin, Deleuze es también un realista gnoseológico en la medida en que su teoría del conocimiento implica que el pensamiento *puede* conocer a su objeto de manera fidedigna y —podríamos decir— hasta directa, pues las estructuras de la Idea que dan cuenta de la génesis de

594 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 219.

595 “Puis l’*illusion des universaux*, quand on confond les concepts avec le plan ; mais cette confusion se fait dès qu’on pose une immanence à quelque chose, puisque ce quelque chose est nécessairement concept : on croit que l’universel explique, alors que c’est lui qui doit être expliqué [...]”, Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie ?*, pág. 51.

los seres reales son las mismas que finalmente entran por las fisuras del Yo larvario y constituyen el sentido y los conceptos en su pensamiento. Si « toda cosa piensa y es un pensamiento » en tanto que expresa la Idea a partir de la cual se actualiza, ello significa sobre todo que, puesto que son esas Ideas las mismas que también constituyen nuestra experiencia de los objetos, las cosas no pueden ser sino *inteligibles* para el pensador que las piensa, e inteligibles de un modo *inmediato*. Es por esta razón que, como afirma Deleuze, el pensador está cargado de piedras, de plantas y de animales.⁵⁹⁶ pues las Ideas que, mediante los encuentros violentos con su Afuera, constituyen el sentido en el pensamiento, de alguna manera *repiten* aquellas que constituyen a los entes actuales. El realismo gnoseológico deleuziano supone, pues, que lo que importa en el conocimiento es lo *dado* y de ninguna manera lo *puesto* por la conciencia o el sujeto. De aquí que el de Deleuze sea además un empirismo: la génesis del pensamiento, de aquello que resta por pensar, parte siempre de la sensibilidad, de la intensidad que hiere la sensibilidad ("Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité").⁵⁹⁷

Decía Hegel que « todo lo racional es real, todo lo real es racional »; podríamos decir que Deleuze, de manera análoga, parece afirmar que « todo lo ideal es real y todo lo real es ideal/actual ». Por supuesto, este realismo deleuziano dista mucho de ser un realismo ingenuo. De la misma manera que defenderá un materialismo intensivo que opondrá al materialismo vulgar; de la misma manera que opondrá al empirismo de la tradición su propio empirismo trascendental, Deleuze opondrá al realismo ingenuo lo que podríamos llamar un « realismo constructivista » que negará la identidad del objeto, rechazará la existencia de « un mundo verídico », y defenderá en cambio una pluralidad de sentidos para toda realidad pensada. Por un lado hay, entonces, una realidad intensiva e ideal independiente del sujeto, pero, por otro lado, esa realidad negará su identidad de cara a la subjetividad cognoscente, fragmentándose en una pluralidad de perspectivas acontecimentales de sentido posibilitadas por la propia naturaleza diferencial de esa realidad virtual/ actual. De este modo, « la verdad será únicamente lo que el pensamiento crea », lo que ciertamente no implicará ningún tipo de idealismo, sino una suerte de materialismo y de realismo relativo a la esfera del sentido.

La posición de Deleuze frente al concepto de verdad busca, como es evidente, plantarle cara a toda pretensión de verdad, enfrentándose con ello, por lo tanto, a todo dogmatismo. El pensamiento de Deleuze busca ser libertario, creativo y antidogmático, pues el constructivismo filosófico que defiende es esencialmente plural y benévolo en relación a todos los sistemas

596 "[...] c'est en ce sens qu'il [le penseur] est chargé des pierres et des diamants, des plantes « et des animaux même »", Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 327.

597 *Ibid.*, pág. 188.

filosóficos creados (con la condición de que renuncien a las ilusiones de la trascendencia). Y sin embargo... Deleuze no escapa a la conocida objeción que se les hace a varios de los filósofos posmodernos en el sentido de afirmar como una *verdad* precisamente el supuesto hecho de que « no hay *una* verdad ». En efecto, la tesis según la cual la verdad no es un asunto de *adaequatio*, sino de génesis y creación, parece en último análisis tan dogmática como aquella a la que se opone. Algo, por cierto, no carente de consecuencias, algunas de ellas de gravedad, si se considera que, aunado a esto, el hecho de que el pensamiento y sus conceptos ya no respondan a los criterios tradicionales de lo verdadero o lo falso, sino únicamente a los de lo novedoso o lo interesante, nos deja en la peligrosa situación de no contar con un criterio claro ni —más importante aún— imparcial para decidir qué es interesante y qué no lo es. Pues, dadas estas premisas, ¿no existiría, la posibilidad de que se inventen conceptos filosóficos para sistemas fascistoides, belicistas o discriminatorios bajo el argumento de que los acontecimientos que estos nos presentan son novedosos e interesantes? El mismo Deleuze parece ser consciente de esta posibilidad en DR, pues —como ya apuntara en nuestro apartado dedicado a Riemann—, si bien por un lado las « soluciones libertarias » solo pueden ser generadas a partir de las condiciones del problema delimitadas en la Idea en tanto que multiplicidad virtual (es ahí y sólo ahí en donde el acto de creación tiene algún sentido), por otro lado —advierte Deleuze—, de ello no deberíamos ser demasiado optimistas, pues las « soluciones » pueden también llevar consigo la estupidez, la crueldad y el horror de la guerra. En este sentido, los acontecimientos que los conceptos filosóficos aportan pueden tener el rostro de soluciones opresivas, tiránicas y asesinas, más que libertarias, y el ejemplo que el mismo Deleuze nos ofrece no puede ser más preocupante: « la solución del problema judío », ⁵⁹⁸ una solución que, como sabemos, fue en gran medida respaldada y patrocinada por ciertas filosofías de moda en esa época (incluyendo aquí las sesgadas interpretaciones que el partido nazi hizo de los conceptos nietzscheanos). En otras palabras, la aparente complacencia de Deleuze hacia una visión poética y hasta —digamos— ficcional de la disciplina filosófica; su insistencia en que el conocimiento por conceptos se independice de manera tan radical de los hechos y los estados de cosas (que deja en manos de la ciencia), ¿no correría el peligro de derivar —como ya muchos se lo achacan a las llamadas filosofías de la posmodernidad— en un imperio de la ficción, en la era de la post-verdad, en fin, a que cada grupo o individuo se sienta con el derecho a decir y pensar lo que le plazca bajo el argumento de que no hay verdad? No se trata, por supuesto —como muchos críticos ingenuos piensan acerca de la posmodernidad—, de que su filosofía pueda conducir a justificar la negación

598 *Ibid.*, pág. 241.

de ciertos hechos evidentes e incuestionables. Deleuze no niega la existencia de los hechos y los estados de cosas, así como no discute la existencia y utilidad de los actos de reconocimiento; solamente niega que a la filosofía le conciernan tales asuntos, pues los actos de reconocimiento y las proposiciones que refieren a hechos, o bien se basan en ejemplos pueriles y escolares, o en última instancia pertenecen al ámbito de interés de las ciencias. A la filosofía y sus conceptos le atañen únicamente los acontecimientos puros que sobrevuelan a los estados de cosas en los que se encarnan, es decir, al sentido que como un vaho incorporal se desprende de los estados de cosas. En términos nietzscheanos diríamos que el asunto de la filosofía no son los hechos, sino las interpretaciones de esos hechos, o, como afirma Deleuze en QPh, las variaciones nuevas y las reparticiones insólitas que aportan los acontecimientos establecidos por los conceptos. "La grandeur d'une philosophie s'évalue à la nature des événements auxquels ses concepts nous appellent, ou qu'elle nous rend capables de dégager dans des concepts".⁵⁹⁹ Pero, ¿quién decreta o bajo qué criterio se decide tal grandeza de una filosofía? ¿Quién y cómo se valora la naturaleza, la importancia y el valor ético y político de los acontecimientos a los que nos incitan sus conceptos? ¿Y qué impide, sobre todo, que tal valoración la determinen intereses contrarios a la vida, a la paz o a la libertad de ciertos grupos o individuos?

Porque aunque ciertamente la filosofía de Deleuze está claramente a favor de los grupos o movimientos minoritarios, a pesar de que combate con ahínco todas las fuerzas opresoras que mutilan la vida y la libertad, pienso que existen en su propuesta filosófica varias vetas que a la larga podrían convertirse en armas de doble filo, pues la defensa del constructivismo parece en último término depender demasiado de la convención y de la persuasión retórica. En efecto, el poder del concepto de expresar el acontecimiento tiene —como vimos— una estrecha relación con lo que Deleuze-Guattari llaman la *consigna* inscrita en los enunciados —mismos que pueden ser filosóficos— en tanto que unidad elemental del lenguaje. La consigna, por su parte, se define por el conjunto de los actos inmanentes al lenguaje (Austin) y las transformaciones incorporales que ellas expresan y que se atribuyen a los cuerpos. Pues bien, me parece que toda esta teoría de las llamadas "transformaciones incorporales" es, en último análisis, solamente un modo llamativo de nombrar algo que se puede explicar muy bien desde la noción de convención. Si un cuerpo, por transformación incorporal, cambia su estatus o sus atributos en una sociedad dada, ello se debe simple y sencillamente a la existencia de reglas, normas y leyes en las que todos explícita o implícitamente convenimos y que, dado ese previo acuerdo, tienen efectos poco más o menos que inevitables en el tratamiento que se le da a los cuerpos a los que se aplica. Pongamos un ejemplo

599 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pág. 37.

análogo al del magistrado que, declarando al acusado culpable, produciría en él una transformación incorporal. Supongamos que en una reunión de amigos se acuerda, por mor del juego, a que aquel que diga la palabra "no" se convertirá en el acto en el mayordomo de los demás y servirá los tragos. Si uno de los presentes inadvertidamente dice la palabra prohibida, ¿sufre por ello una "transformación incorporal" (transformándose en mayordomo), o sencillamente cumple su palabra y se vuelve el sirviente de todos conforme a lo acordado? El concepto de transformación incorporal es problemático en la medida en que la supuesta "transformación" no lo es para todo el mundo. Si alguien ajeno a la reunión llega de pronto, ¿es el nuevo mayordomo también su sirviente? Para saberlo, se tendría que establecer una nueva convención que contemple la nueva situación. Por otro lado, el que comete el error de pronunciar el "no" podría negarse a cumplir con el trato pactado, de manera que la supuesta transformación incorporal no se haría efectiva por el simple hecho de que alguien se niegue a cumplir lo convenido. Así, un llamado a las armas, la sentencia de un juez, o el llamado a la unión de los proletarios del mundo, son, sí, actos ilocucionarios que tienen consecuencias dentro de una sociedad, pero ello se debe solamente a la existencia de instituciones y convenios previos y a la posibilidad de persuadir a una persona o grupo de personas sobre una nueva valoración de un estado de cosas. En fin, llamar "transformación incorporal" a estos fenómenos me parece excesivo o por lo menos innecesario. Si existe una transformación del sentido que se le da al cuerpo o al estado de cosas al que se atribuye lo expresado en el acto de palabra, esta transformación no puede deberse sino al convenio que se establece sobre lo que le pasará a tales cuerpos si se les llega a atribuir esto o lo otro. Si el juez decide que el acusado es culpable, ello solo significa que de ahí en adelante su cuerpo sufrirá el trato que la ley tiene contemplado para los culpables. Pero no me parece apropiado decir que la forma de expresión se "inserte" o "intervenga" en las formas de contenido (es decir, en los cuerpos); lo que ocurre es más bien del orden del convenio previo, si lo hay, o de los nuevos convenios que se establezcan mediante la retórica y la persuasión. Hablar de "inserción" o de "intervención" de las expresiones sobre los cuerpos me parece además problemático en la medida en que a un mismo cuerpo le pueden ser conferidos con el lenguaje varios atributos, incluso contrarios, al mismo tiempo por distintos sujetos.

En el caso de los conceptos filosóficos, el asunto también se puede explicar sin tantas complicaciones. En el ejemplo del concepto de Otro, que el otro sea considerado de una u otra forma sin duda depende de los componentes del concepto, pero estos no son sino aquello que se pide considerar en el asunto con exclusión de otros elementos también que podrían estar también

presentes. A alguien no versado en filosofía se le puede explicar sin tantos rodeos o argot filosófico que el otro puede ser visto como un mundo posible, como un otro que solicita y ante el cual somos responsables, o como un otro que nos constituye como sujetos. Si se le pide a cualquiera que considere estos puntos de vista sobre el otro, lo entenderá en el acto. ¿Cuál es la ventaja real de decir que el concepto expresa el acontecimiento, que se encarna en los estados de cosas, que lo expresado en los conceptos provoca transformaciones incorpóreas en los cuerpos, etc? ¿Para qué decir, pues, con tantas complicaciones lo que puede ser dicho de forma más sencilla? Supongamos ahora que un estudioso de la filosofía conoce y domina los conceptos de 'Otro' de las filosofías de Leibniz, Levinas y Lacan. En su cabeza, en su discurso, puede muy bien pasar de una a otra perspectiva tal y como, frente a la figura dibujada en papel de un cubo tridimensional transparente, uno puede pasar de un sentido a otro en la orientación de la misma. Ahora supongamos que este estudioso tiene a otra persona frente a él, de manera que es a él a quien considera cuando piensa en uno u otro concepto de Otro. ¿Diremos que cada que pasa de un concepto a otro, los acontecimientos expresados por esos conceptos se "encarnan" uno tras otro en la persona? ¿O diremos simplemente que es capaz de ver al otro desde distintos puntos de vista, cada uno de los cuales podría contribuir (o no) a que se le trate de maneras también diferentes? En este sentido, no me parece apropiado hablar de "encarnación", de "inserción" o de "intervención" de las expresiones sobre los contenidos, pues no podemos decir que lo expresado por las proposiciones del lenguaje o por los conceptos filosóficos afecten material o corporalmente a aquello a lo que se atribuye lo expresado. Decir que el objeto es el límite del proceso en el cual se constituye el sentido me parece, pues, un tanto excesivo, pues parece que el sentido o acontecimiento que aporta el lenguaje y sus conceptos solo afecta a la referencia para efectos prácticos y que, en último término, toda construcción teórica del objeto no ocurre sino en la mente del sujeto.

Para intentar comprender lo que Deleuze nos quiere decir con estas tesis, tal vez ayudaría considerar al concepto y al lenguaje en general como una suerte de *instrumento* que, como en la física de partículas, interactúa con su objeto de estudio, modificándolo en el proceso (tesis que, por cierto, comparten la mayoría de las posturas constructivistas). En física cuántica, por ejemplo, sabemos que la manera como se observe el fenómeno considerado cambia la naturaleza del mismo. Heisenberg afirma en *La imagen de la naturaleza en la física actual* que "no podemos hablar más que de los procesos que tienen lugar cuando la interacción entre la partícula y algún otro sistema físico, por ejemplo los aparatos de medición, revela el comportamiento de la

partícula"⁶⁰⁰. De manera análoga —podríamos argumentar—, en filosofía los conceptos podrían ser considerados instrumentos que interactúan con la cosa y la modifican, presentando cada uno un acontecimiento de sentido propio para la cosa en cuestión. Ahora bien, en física el instrumento de medición con el que se observan los componentes mínimos de la materia interactúa con ellos en un sentido literalmente material y físico, mientras que en filosofía cualquiera diría que esto solo se podría afirmar análoga o metafóricamente... A menos que se haga del lenguaje un fenómeno también material. Pues bien, considero que esto es precisamente lo que hacen Deleuze y Guattari en MM en la meseta titulada “Postulados de la lingüística”. Cuando intentan precisar lo que quieren decir por ‘intervención’ (de las expresiones sobre los contenidos), parecen decir que el lenguaje posee cierta *materialidad* que, por un lado, niega su función representativa o significante y, por el otro, la hace capaz de actuar y padecer materialmente en relación a los contenidos o estados de cosas. Afirman, por ejemplo, que la relación entre la forma de expresión —en tanto que conjunto de enunciados de un campo social— y la forma de contenido —en tanto que estado de cosas complejo o multiplicidad no discursiva—⁶⁰¹ no es unidireccional, sino pendular, por lo que —dicen— no se puede plantear una primacía de la expresión sobre el contenido, o viceversa. En otras palabras, la expresión puede desterritorializar el contenido, tanto como lo contrario. Deleuze y Guattari ponen dos ejemplos: puede ser que un complejo matemático de signos esté más desterritorializado que las componentes materiales; pero también puede suceder que los experimentos con las partículas tengan el efecto de desterritorializar el sistema semiótico matemático que presuponen.⁶⁰² Mientras que no queda claro a qué se puedan referir los autores con el primer caso, en el segundo parece evidente que se refieren a que los experimentos de laboratorio con partículas subatómicas (contenido) tienen efectivamente el poder de corregir y modificar los regímenes de signos simbólicos-matemáticos (expresión) con los que se las estudia teóricamente. Otro ejemplo: el signo que expresa el acto de condenación puede ser desterritorializante respecto a todas las acciones y pasiones del condenado; pero también una acción criminal puede ser desterritorializante con respecto al régimen de enunciados existente.⁶⁰³ En otras palabras, los enunciados condenatorios, como vimos, tienen efectos (o producen las llamadas transformaciones incorporales) sobre el cuerpo del condenado; pero a su vez el crimen puede ser tan inaudito que los regímenes de signos de la ley tengan que ser modificados. Con estos ejemplos Deleuze y Guattari tratan de demostrar que una expresión entra en relación con un

600 Werner Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, pág. 14.

601 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, pág. 86.

602 *Ibid.*, pág. 111.

603 *Ibid.*

contenido no para descubrirlo ni para representarlo, sino que ambas se comunican —dicen— por la conjugación de sus « cuantos » de desterritorialización relativa, "les unes intervenant dans les autres, les autres procédant dans les unes".⁶⁰⁴ Considero que el uso del ejemplo de la física cuántica no es gratuito, como tampoco lo son los términos que utilizan para referirse al lenguaje. En efecto, además de la ya mencionada noción de « inserción » de las expresiones en los contenidos, Deleuze-Guattari hablan de una « fragmentación » de las formas de expresión y de contenido, del relevo constante de un « segmento » del contenido por otro de la expresión, de una « introducción » de una en la otra; en fin, como si el lenguaje se compusiera también de partículas elementales, se habla de los mencionados « cuantos » de desterritorialización mediante los cuales las expresiones intervienen en los contenidos y gracias a los cuales pueden estos últimos actuar también sobre aquellas. En fin, Deleuze-Guattari hablan de una « potencia material » de la lengua y de una « potencia inmaterial » de la materia intensa que permiten concebir la relación entre las palabras y los cuerpos como un continuo flujo de fuerzas fluidas: "On assiste à une transformation des substances et à une dissolution des formes, passage à la limite ou fuite des contours, au profit des forces fluides, des flux, de l'air, de la lumière, de la matière qui font qu'un corps ou un mot ne s'arrêtent en aucun point précis. *Puissance incorporelle de cette matière intense, puissance matérielle de cette langue*".⁶⁰⁵ Son tesis, pues, que parecen otorgarle al lenguaje una importancia y una función que va mucho más allá de su función meramente representativa y que le otorga cierta clase de materialidad.

Esto me lleva a pensar que el constructivismo de Deleuze de pronto parece caer en las objeciones que Aristóteles oponía a la teoría del lenguaje de los sofistas en el sentido en que estos le otorgaban demasiada independencia al lenguaje en detrimento de las « cosas mismas ». Como nos dice Aubenque en su célebre libro *El problema de ser en Aristóteles*, era lugar común entre retóricos y sofistas afirmar la « omnipotencia del discurso » y no exaltar todas las funciones del lenguaje por igual, sino principalmente la *persuasión*.⁶⁰⁶ Deleuze también parece darle primacía a la persuasión cuando afirma en QPh que Nietzsche habría determinado la tarea de la filosofía cuando escribió: "Los filósofos ya no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y a darles lustre, sino que tienen que empezar a fabricarlos, crearlos, plantearlos y *convencer a los hombres de que recurran a ellos*".⁶⁰⁷ Para sofistas y

604 *Ibid.*, pág. 112.

605 *Ibid.*, pág. 138 (las cursivas son mías).

606 Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pág. 88.

607 Friedrich Nietzsche, Póstumos 1884-1885, *Œuvres philosophiques*, XI, págs. 215-216, citado por Deleuze en *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pág. 11 (las cursivas son mías).

retóricos —según Aubenque—, "[l]ejos de dejarse guiar por las cosas, el discurso les impone su ley",⁶⁰⁸ de la misma manera que para Deleuze es el lenguaje y sus conceptos el que impone a las cosas, mediante los acontecimientos de sentido expresados en ellos, su « verdad ». Las teorías sofisticadas del lenguaje son lo que Aubenque llama « teorías inmanentistas del lenguaje », algo que sin duda podríamos decir también de la teoría del lenguaje de Deleuze y Guattari. De acuerdo a Aubenque, "el lenguaje constituye para ellos [los sofistas] una realidad en sí, que es una misma cosa con la que expresa, y no un *signo* que hubiera que rebasar en dirección a un *significado* no dado, sino problemático —lo que supondría cierta distancia entre el signo y la cosa significada—".⁶⁰⁹ Los sofistas ignorarían, pues, la función *significante* del lenguaje, una función que Aristóteles, con su conocida « desconfianza hacia el lenguaje », se habría encargado de establecer. En este mismo sentido, Werner Jaeger afirmaba que Aristóteles fue el primero que "rompe con el vínculo entre la palabra y la cosa, entre el *λόγος* y el *ὄν*",⁶¹⁰ al elaborar una teoría de la significación que separa y relaciona a un tiempo al lenguaje como *signo* y el ser como *significado*. Ciertamente la teoría del lenguaje de Deleuze-Guattari dista mucho de ser la misma que la de los sofistas, pero me parece que sin duda posee algunos rasgos en común. Por ejemplo, si bien es obvio que los filósofos franceses no desconocen la función *significante* del lenguaje, sí que la atacan constantemente. El régimen del *significante* —con la *interpretación* como su mecanismo secundario— es solamente uno entre muchos regímenes de signo posibles y no precisamente el más valorado por los autores de MM. La *significancia* y la *interpretosis* son —dicen— las dos enfermedades de la tierra y del hombre, la neurosis de base.⁶¹¹ "Tout ce qu'on peut dire de la signifiante, c'est qu'elle qualifie *un* regime, même pas le plus intéressant ni le plus moderne ou actuel, simplement peut-être plus pernicieux, plus cancéreux, plus despotique que les autres, allant plus loin dans l'illusion".⁶¹² En fin, mientras que los partidarios del *significante* defienden el modelo simplista de la palabra (*significante*) y la cosa (*significado*), para Deleuze-Guattari el contenido y la expresión nunca son reducibles a la dupla *significado-significante*, sino que remiten —como vimos— a dos formalizaciones distintas que no dejan de « entrecruzar sus segmentos », de intervenir las expresiones en los contenidos y de actuar a su vez estos en aquellas. De manera, pues, que Deleuze-Guattari en cierta medida están restaurando el vínculo, roto por Aristóteles mediante su teoría de la significación, entre el *λόγος* y el *ὄν*, entre las

608 Pierre Aubenque, *Op.cit.*, pág. 88.

609 *Ibid.*, pág. 90.

610 Werner Jaeger, *Aristóteles*, pág. 395, citado por Pierre Aubenque, *Ibid.*

611 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 144.

612 *Ibid.*, págs. 87 y 88.

palabras y las cosas. En su teoría del lenguaje, la forma de expresión y la forma de contenido ya no fundarán ningún paralelismo, ninguna representación de una por la otra, sino —dicen— una fragmentación de las dos que posibilita la inserción de las expresiones en los contenidos, "dont on saute sans cesse d'un registre à l'autre, dont les signes travaillent les choses elles-mêmes, en même temps que les choses s'étendent ou se déploient à travers les signes".⁶¹³ Aubenque comenta que las tesis aparentemente divergentes de los sofistas descansarían en un principio común: el de la adherencia total de la palabra y el ser: "Para Cratilo y Antístenes, el nombre forma un solo cuerpo con la cosa que expresa o, por mejor decir, es la cosa misma expresándose".⁶¹⁴ De manera por lo menos semejante, Deleuze y Guattari afirman en MM que las enunciaciones no hablan "de las" cosas, sino que hablan *desde los mismos* estados de cosas o estados de contenido.⁶¹⁵ En fin, si en MM sostienen Deleuze-Guattari que no se debe otorgar ninguna preeminencia a las formas de expresión sobre las de contenido, ni viceversa, en QPh sí que parece otorgarle preeminencia al concepto (o al lenguaje en general) en detrimento del objeto de estudio. Afirma ahí, por ejemplo, que la filosofía no es una actividad contemplativa en la medida que cualquier cosa depende en última instancia de los conceptos a través de la cual se la contemple: "Elle n'est pas contemplation, car les contemplations sont les choses elles-mêmes en tant que vues dans la création de leurs propres concepts".⁶¹⁶ Esto mismo ya lo afirmaba en DR con la tesis fuerte según la cual el objeto no es exterior al sentido, sino que se lo debe considerar como el límite del proceso a partir del cual se constituye el sentido a partir de la Idea. Como vimos en su momento, Deleuze afirmaba ahí que, de acuerdo a ello, es preciso que cada punto de vista *sea* él mismo la cosa, o que la cosa le *pertenezca* al punto de vista (« que chaque point de vue soit lui-même la chose, ou que la chose appartienne au point de vue »),⁶¹⁷ de manera que la cosa pierde su identidad y su verdad se difracta en la pluralidad salvaje de sentidos que en última instancia dependerá de los diferentes conceptos con los que se la conciba: "les concepts sont les choses mêmes, mais les choses à l'état libre et sauvage".⁶¹⁸ Deleuze le otorga, así, un claro privilegio al sentido por sobre la referencia, al acontecimiento por sobre los estados de cosas.

Cierto que esto no quiere decir que la filosofía se construya *ex nihilo* o sobre las nubes, es decir, sin ninguna relación con los estados de cosas. Deleuze no desconecta del todo a la filosofía de los objetos y los estados de cosas. Recordemos que mientras que en DR la génesis de

613 *Ibid.*, pág. 110.

614 Pierre Aubenque, *Op.cit.*, pág. 93.

615 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 110.

616 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pág. 11.

617 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pág. 79.

618 *Ibid.*, pág. 3.

pensamiento tiene su origen en el encuentro contingente y violento con su Afuera que, empezando en la sensibilidad, llega finalmente al pensamiento en forma de Idea, en QPh la filosofía deshace el camino que la ciencia recorre, yendo de los estados de cosas hacia los acontecimientos virtuales. Así, en ambas obras tenemos un mismo esquema de base: la filosofía nace de una contra-efectuación de los estados de cosas en los que se efectúa el acontecimiento virtual, por lo que de alguna manera se puede decir que el ejercicio de la filosofía, en línea con la corriente empirista, tiene una relación directa con la experiencia sensible y los estados de cosas a los que habrá de *extraerles* el acontecimiento con el que construirá sus conceptos. Esto impide que la filosofía sea algo parecido a una « actividad de sofá » en la que el filósofo se limitaría a confeccionar sus conceptos de una manera casi arbitraria y azarosa y sin ninguna atención al objeto de estudio. Ahora bien, esto no significa que la filosofía deba realizar una investigación rigurosa y objetiva sobre este « objeto de estudio » al modo como lo hace la ciencia, pues no hay que perder de vista que lo que está precisamente en cuestión es la supuesta « identidad » de tal objeto de estudio. En la imagen contemporánea del pensamiento, según Deleuze, « la verdad es solo lo que el pensamiento crea », es decir, la cosa pierde su identidad y se difracta en la multiplicidad de perspectivas que los diferentes acontecimientos de sentido, expresados por el lenguaje de los conceptos filosóficos (o por los perceptos y afectos del arte, o por los funtores de la ciencia) nos brindan sobre la cosa. De manera que cuando Deleuze afirma que la verdad no es sino lo que el pensamiento crea, no se refiere de ninguna manera —como ciertos críticos del posmodernismo nos quieren hacer creer— a verdades sobre hechos o estados de cosas (como si la filosofía se sintiera de pronto con el derecho a negar que los dinosaurios existieron o que la tierra es redonda): se refiere única y exclusivamente a los acontecimientos, al sentido que a través de los conceptos nos es dable acceder y que no se refiere nunca a hechos sino a acontecimientos. Podemos eximir, pues, de la crítica en extremo superficial según la cual el constructivismo deleuziano podría derivar en el régimen de la postverdad y el relativismo epistémico. Con todo, se me ocurren aun ciertas objeciones que sí podríamos hacerle al constructivismo tal y como lo entendió y lo practicó nuestro filósofo francés.

A mi juicio, el problema más serio al que se enfrenta Deleuze es la evidente circularidad de la tesis según la cual « la verdad no es asunto de adecuación, sino de creación », o, con diferentes palabras, « la verdad es solo lo que el pensamiento crea ». Pues alguien podría objetar preguntando lo siguiente: la proposición « la verdad no es asunto de adecuación, sino de creación », ¿es una proposición que se *adecúa* más a la realidad de lo que el conocimiento de la verdad *realmente es*, o es ella misma una "verdad" creada? Porque si es lo primero, Deleuze se

contradice; pero si es lo segundo, entonces podría alguien crear la "verdad" contraria y todo se volvería muy absurdo. Ante esta objeción, los constructivistas suelen contestar que quien relaciona la verdad con otros conceptos (la razón, la experiencia, el conocimiento de hechos positivos, etc.), forzosamente tienen que haber construido previamente estos conceptos, mientras que el constructivista, por el hecho de haber construido también su concepto de verdad, no cae nunca en contradicción, sino que más bien confirma su tesis. Con todo, para nosotros debe ser ahora evidente que la tesis de Deleuze según la cual la verdad no es asunto de adecuación, sino de creación, misma que depende en último término de la tesis productivista del sentido a partir de la Idea, esta tesis, decía, se sustenta toda entera en una portentosa y complejísima construcción conceptual. En otras palabras, la tesis que defiende la construcción de la verdad está apuntalada en una ontología que no es otra cosa que una construcción. De ello resulta que, en breve, la teoría del constructivismo filosófico que Deleuze defiende *es* ella misma una construcción filosófica. Esto, como decía, ciertamente no representa una contradicción. Al contrario, ¿cómo podría ser de otra manera? Quien defiende que el conocimiento es un asunto de construcción no podría sino admitir que esta tesis tendría que ser ella misma una construcción. Con todo, un análisis lógico arroja que el razonamiento resulta doblemente circular, es tautológico y de ningún modo estamos obligados a darlo por verdadero. Y sin embargo las tesis constructivistas no dejan de poseer cierto atractivo, sobre todo si consideramos la enorme y heterogénea cantidad de sistemas filosóficos que ha concebido el ser humano. De ahí, pues, que me pregunte si la historia entera de la filosofía no será sino otro de los grandes géneros de la literatura.

Deleuze afirmaba que todo gran filósofo huye de las discusiones de mesa redonda, pues se limita a « echar sus dados cifrados sobre otro tipo de mesa » (es decir, se limita a crear conceptos).⁶¹⁹ Según nuestro filósofo, cuando dos filósofos discuten, casi nunca están hablando de lo mismo. Cada quien está en su propio plano y usa sus propios conceptos (o los de otros, si es que no ha creado él ninguno). No se puede criticar a Descartes desde Kant; no se puede decir "Kant supera a Descartes", pues no se trata de los mismos problemas. Sin embargo, Kant pretende estar hablando de "lo mismo" de lo que habla Descartes, y en cierto sentido podríamos decir que tiene razón: habla del sujeto, del tiempo, del conocimiento, de Dios y la libertad, etc. Ciertamente piensa otros problemas en relación a estos temas, cierto que utiliza otras nociones y

619 "C'est pourquoi le philosophe a fort peu le goût de discuter. Tout philosophe s'enfuit quand il entend la phrase : on va discuter un peu. Les discussions sont bonnes pour les tables rondes, mais c'est sur une autre table que la philosophie jette ses dés chiffrés. Les discussions, le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne feraient pas avancer le travail, puisque les interlocuteurs ne parlent jamais de la même chose" Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pág. 32.

parte de otros supuestos que Descartes nunca consideró... Pero pienso que eso no quita que muchas veces se hable de la misma cosa y que incluso se traten los mismos problemas desde distintas perspectivas. Es más —consciente de que esto implicaría restituirle en parte sus derechos al viejo concepto de verdad (pues el solo criterio de interés y novedad no me satisface del todo)—, me parece que inclusive podríamos esperar que algunos sistemas, por más interesantes que sean, se podrían mostrar a la larga más *errados* que otros, o, por el contrario, podría revelarse con el tiempo la verdad de algunos otros que son hoy en día menospreciados (de la misma manera que hoy se le reconoce a las especulaciones del atomismo antiguo una merecida superioridad por sobre otras concepciones que le fueron contemporáneas).

Esto me lleva a otra objeción: en mi opinión, la discusión entre filósofos bien puede llevar a crear conceptos en el sentido en el que Deleuze la entiende, pues no hay que olvidar que muchos de los conceptos que los grandes filósofos crearon surgieron precisamente de confrontaciones y discusiones con sus contemporáneos o, en general, con la tradición que les antecedió. En este sentido habría que preguntarse, por ejemplo, si aquello que Deleuze llama « concepto de cogito » no es simple y llanamente un argumento: Yo que dudo, pienso, por lo tanto soy. Deleuze le llama a esto último el *enunciado* del concepto, pues el concepto y sus componentes, introducidos en un discurso, debe ser enunciado de alguna manera para ser comunicado. Pero con ello no hace sino poner las cosas del revés: según él, primero se ejecutaría la tirada de dados para formar el concepto, luego se formaría el enunciado de dicho concepto. Ahora bien, ¿qué es más importante, los componentes del concepto, o su relación lógica en un enunciado o argumento? En la historia de la filosofía es evidente que los filósofos no utilizaron ninguna técnica de creación de conceptos, sino que simplemente *argumentaron*. En este sentido, es el argumento el que siempre ha poseído en primera instancia lo que Deleuze llama los « componentes del concepto »: yo, dudar, pensar, ser... Más importante aún, es el argumento el que posee también el encadenamiento lógico de los componentes (esto es, su enunciado) *sin el cual el concepto no tendría ningún sentido*. En pocas palabras, el concepto de cogito como tal no deja de ser un argumento o por lo menos *provenir* de un argumento, y no, como quiere Deleuze, de una « tirada de dados ». Podríamos, así, tomar cualquier argumento en filosofía y reducirlo a sus componentes o nociones elementales, obteniendo con ello un concepto principal y unos componentes que lo forman. Los mismos ejemplos que nos ofrece Deleuze en QPh no hacen sino confirmar que fueron los razonamientos dialécticos (o si se quiere, las discusiones filosóficas) lo que llevó, en la gran mayoría de los casos, a los filósofos a "crear sus conceptos". Es decir, lo mismo que Descartes llega a su cogito mediante unas « meditaciones », el concepto de Idea en

Platón fue más producto de un diálogo consigo mismo —o con Sócrates y sus discípulos—, que de un procedimiento —como el de Deleuze— de *pick-up* y *collage*. En otras palabras, si con Deleuze decimos que el concepto de cogito cartesiano tiene los componentes dudar, pensar, existir, hay que decir que a estos componentes (y su conexión lógica) Descartes no los encuentra sino en el diálogo consigo mismo. Por supuesto, podríamos decir que el componente ‘duda’, por ejemplo, tiene su origen en el escepticismo, o que Platón habría obtenido sus conceptos de una mezcla de nociones provenientes de la matemática pitagórica y de socratismo, pero en ambos casos fue el diálogo aquello que funcionó como aglutinante para reunirlos en los conceptos. De aquí que, en mi opinión, no se le deba restar importancia al diálogo argumentado (y, por extensión, a las discusiones) en la medida en que es el diálogo con los demás o consigo mismo, es decir, es el intercambio de argumentos en general lo que, en primer lugar, posibilita que nos *encontremos* con otras nociones que no habíamos considerado, y en segundo lugar, funciona como aglutinante lógico para que dichas nociones lleguen a formar lo que Deleuze llama la « consistencia interna » de un concepto (endoconsistencia). El argumento o enunciado del concepto sería, en este sentido, el camino que lleva de una singularidad a otra, es decir, aquello que conecta a los componentes del concepto, formando aquella zona indiscernible entre ellos de la que habla Deleuze y que le da al concepto su particular consistencia interna.

En definitiva, podríamos decir que el procedimiento de Deleuze es esencialmente experimental, mientras que los filósofos en general suelen llegar a sus conceptos mediante un razonamiento dialógico que encadena argumentos a argumentos. Deleuze elige singularidades de otros campos para observar luego cómo se transforman los conceptos a los que se añaden tales singularidades y cómo cambian los problemas que implican los conceptos así contruidos. Por ejemplo, al concepto de Idea Deleuze le quita el componente « identidad » para colocarle el de « diferencial »; suprime la « esencia » para añadirle el de « multiplicidad »; la despoja también de su « trascendencia » para otorgarle en cambio una « virtualidad inmanente », etc. Pero no llega a ello mediante un diálogo, sino mediante este procedimiento de *pick-up* que recoge nociones-singularidades de otros medios para transformar los problemas de la filosofía. Podríamos decir que este procedimiento es una suerte de *atajo experimental* con el que, por cierto, no siempre se lograría un resultado satisfactorio. En este sentido, el de Deleuze tal vez sería un procedimiento que incrementa la velocidad del proceso de creación conceptual, pues es una forma de acelerar la conjunción de nociones al recomendar la exposición del filósofo a los encuentros y al promover una experimentación más consciente de sí misma. ¿Podríamos, pues, concluir que la metafísica de Deleuze busca incrementar la eficiencia en los procesos tradicionales de creación

conceptual?

Lo que es importante destacar es que en el pensamiento de Deleuze *la argumentación siempre viene después del procedimiento*. Creo que tenemos el derecho a suponer que, en el transcurso de su vida, Deleuze construyó varios conceptos que no tuvieron ningún interés, que no creaban resonancias novedosas o reparticiones insólitas. Podemos conjeturar, pues, que existía en su despacho algo parecido a un basurero de conceptos, algo semejante al bote del novelista con todos los papeles arrugados que desechó por parecerle que no aportaban nada original y nada que valiera la pena. Deleuze, *el artista del concepto*.

El juego de dados es sin duda azaroso y por lo tanto impredecible. Que el filósofo no esté en total control sobre su ejercicio como creador de conceptos significa solamente que lo único que puede hacer es tirar los dados, pintar unas coordenadas al azar —como hacía Bacon— y esperar a que el resultado sea favorable para una creación. De ahí que Deleuze hable de *estilo* y de un « *gusto* propiamente filosófico », ⁶²⁰ pues finalmente es un gusto parecido al artístico el que decide sobre los conceptos que pueden o no tener algún interés. Para sintetizar, el filósofo favorece los encuentros con lo otro y penetra en la estructura de las Ideas (el espacio del problema) para tratar de extraer de ellas los puntos singulares preindividuales que están ahí implicados virtualmente. Una vez que hace esa recolección, junta sus singularidades, reúne sus componentes y tira los dados una y otra vez, de manera que en cada tirada de dados se inventa un nuevo juego ideal que impone sus propias reglas. El asunto de la filosofía es « hacer hablar a las singularidades »; es en las singularidades donde concepto y creación se encuentran mutuamente. "Ainsi donc la question de la philosophie est le point singulier où le concept et la création se rapportent l'un à l'autre". ⁶²¹ Y es el gusto el que, posteriormente, escoge qué tiradas de dados, qué conceptos son los que ofrecen un mayor interés. Los conceptos así fabricados estarán en relación con los problemas implicados en sus componentes y que son finalmente aquello que les da su sentido. Estos conceptos, finalmente, pueden ponerse luego en relaciones de proximidad o dependencia (exoconsistencia). En fin, la última labor del filósofo —siempre según la técnica de Deleuze— es la de formar, a partir de los conceptos así creados, la(s) enunciación(es) de posición de estos conceptos, de manera que puedan ser expuestos y explicados para que la lectura de terceros pueda comprenderlos. En definitiva, lo último es la comunicación de los conceptos (pues si partiéramos de la comunicación, puesto que no ha habido antes creación, lo que se comunicaría sería simplemente opiniones del sentido común, los « clichés » del pensamiento).

⁶²⁰ *Ibid.*, pág. 13.

⁶²¹ *Ibid.*, pág. 16.

Tal vez habría que hacerle justicia a Deleuze y reconocer que el método de *pick-up* podría serle útil al filósofo en la medida en que le ayudaría a establecer conexiones inusitadas entre nociones previamente no relacionadas, de manera que pueda así arribar a problemas novedosos que, luego de ser enunciados en un argumento, nos hicieran ver, finalmente, las cosas bajo nuevos acontecimientos de sentido. En la ontología de la diferencia que analizamos en nuestros primeros capítulos pudimos ver cómo Deleuze roba nociones de fuentes diversas, para después replantear con los problemas que estas nociones cargan consigo los añejos problemas de la filosofía. El procedimiento experimental de Deleuze me parece ciertamente poderoso, pero sería simplemente una técnica para hacer más eficientes, libres y creativos los procesos de pensamiento. En definitiva, creo que es un excelente recurso al que podría recurrir el filósofo que quiere encontrar nuevas vías para pensar.

Sin embargo, cuando Deleuze destierra las discusiones del ejercicio filosófico; cuando niega que la filosofía sea un asunto de reflexionar “sobre” o le veda a la filosofía analítica la posibilidad de crear conceptos filosóficos, todo ello —considero— no puede ir sino en detrimento del propio ejercicio filosófico. En efecto, para Deleuze la senda lógica que trazaron Frege y Russell para la filosofía es reduccionista al hacer del concepto una función proposicional que, extrayendo su potencia no del sentido sino de la referencia, pierde los caracteres más importantes del concepto filosófico: su autorreferencia, su endoconsistencia y exoconsistencia, y, sobre todo, su capacidad de aprehender el acontecimiento virtual. En este sentido, la esfera de lo virtual es aquello que la lógica —de acuerdo a la famosa frase del *Tractatus* de Wittgenstein— solo puede *mostrar*, un momento en el que la lógica solo puede callar, « y solo es interesante —dice sardónicamente Deleuze— cuando se calla ».⁶²² En breve, para el filósofo francés la filosofía analítica hace del concepto filosófico un « concepto proposicional » que tiene como paradigma el *reconocimiento de lo verdadero*, forma esta, la de la reconocimiento, que como sabemos es para Deleuze « la que llega menos lejos, la más pobre y la más pueril ».⁶²³

Si admitimos, sin embargo, que a lo largo de su historia la filosofía no ha sido otra cosa que un diálogo perpetuo entre pensadores sostenido en discusiones argumentadas que, como quiere Deleuze, encuentran su consumación en el establecimiento de nuevos planos y conceptos; si concedemos que incluso muchos de los conceptos filosóficos que provienen de pensadores a los que Deleuze admira (en las filosofías de Hume, Bergson o Nietzsche, por ejemplo) son el fruto de la discusión y la argumentación filosófica tal y como siempre se la ha entendido,

⁶²² *Ibid.*, pág. 133.

⁶²³ *Ibid.*, pág. 132.

entonces no veo por qué le tenga que ser negada a la filosofía analítica la creación de conceptos. Pienso, pues, que los filósofos analíticos pueden llegar, mediante sus argumentos, a crear « conceptos proposicionales » tan novedosos e interesantes como aquellos que se construyen dentro de la llamada tradición continental, sin que ello necesariamente signifique que establecen alianzas con el sentido común o con la filosofía del reconocimiento.

En este sentido considero, en contra de Deleuze, que los razonamientos lógicos que tiene como fin defender o atacar una tesis es también hacer filosofía. La filosofía no ha sido otra cosa desde los más remotos tiempos. Así, uno de los problemas que le veo a la intransigente metafilosofía deleuziana es que demerita o desprecia otras formas de hacer filosofía que, de hecho, tienen poco que ver con la creación de conceptos. Podemos poner un sin fin de ejemplos en los que se hace filosofía sin crear ningún concepto. Los diez tópicos o argumentos escépticos que encontramos en los *Esbozos pirrónicos*, ¿no son filosofía? ¿O qué hay de los argumentos de Epicuro que buscan, por vías racionales, acabar con el miedo a la muerte, o de su clasificación de los placeres? ¿Y qué diremos de las demostraciones de Hume en contra de los razonamientos inductivos, de los argumentos utilitaristas que defienden la maximización el placer como único criterio para la toma ética de decisiones, o de la larga cadena de razonamientos, deducciones y demostraciones que encontramos en la *Ética* de Spinoza, el « príncipe de los filósofos »? Me parece, pues, que claramente la historia de la filosofía muestra que esta de ninguna manera se circunscribe a la creación de conceptos, sino que las más de las veces la filosofía se ha caracterizado por una reflexión argumentada sobre más o menos los mismos problemas de antaño.

Por eso considero que las mesas de discusión, e incluso el —tan denostado por Deleuze— mundo de la opinión (la a veces llamada « opiniocracia ») podría también acercarse, en sus mejores momentos, a una suerte de creación conceptual. Deleuze afirma —posiblemente aludiendo a la filosofía de la razón comunicativa de Habermas— que en ocasiones se hace de la filosofía una democracia de las opiniones como si fuera una gran charla de sobremesa entre amigos en donde se discuten los temas con el propósito de llegar a acuerdos. "On se fait parfois de la philosophie l'idée d'une perpétuelle discussion comme « rationalité communicationnelle » ou comme « conversation démocratique universelle »".⁶²⁴ Nada más exacto, corrige Deleuze, pues para él, como señalaba líneas arriba, nada tienen que ver con la filosofía las discusiones racionales en la medida en que no está involucrada la formación de conceptos que nos otorguen nuevos acontecimientos. Me pregunto, sin embargo, si no podrían ser las discusiones filosóficas

624 *Ibid.*, pág. 32.

tan ricas y fructíferas que el diálogo entre los participantes llevara a acuerdos en los que se conectaran y combinaran de formas inusitadas nociones y problemas, algo que a la larga daría origen a la creación de nuevos conceptos y sistemas filosóficos. Es cierto que cuando se discute un tema o un problema desde los sistemas de dos o más diferentes filósofos, en realidad no hay mucha creación. Pero cuando la comunidad filosófica se pone en serio a discutir sobre un problema candente, ciertamente aparecen sobre la mesa un sin fin de puntos de vista inéditos que pueden ser fructíferos para la creación filosófica. Mi punto es que en el toma y daca de la discusión bien puede ocurrir que la conciencia del filósofo contra-efectúe nociones que previamente no habían sido consideradas y las incluya en su discurso, algo que se aproxima a lo que Deleuze entiende por « creación conceptual ». Quiero insistir, pues, en el hecho evidente de que en la historia de la filosofía no encontramos otra cosa que controversias y debates sobre problemas filosóficos que se parecen más a una discusión de mesa redonda que a una creación experimental de conceptos. ¿Y no podríamos decir lo mismo del mundo de la *doxa*? Pues incluso creo que tendríamos que preguntarnos lo siguiente: ¿no puede el mundo de la opinión ser tan vasto y variado que haya opiniones de todo tipo, provocando con sus influencias mutuas el mismo efecto combinatorio y creativo? ¿No puede, por ejemplo, un “opinólogo”, en el dar y pedir razones, añadir a sus proposiciones singularidades intensivas que provoquen que sus enunciados nos dejen ver otro tipo de acontecimientos para los estados de cosas? ¿No puede ser, pues, incluso el mundo de la opinión un terreno fértil para la generación de conceptos? De hecho, Deleuze no puede dejar de admitir que el campo trascendental impersonal poblado de singularidades es aquello que está detrás de *toda* actualización concreta. ¿No proviene, pues, la *doxa* también de ese campo trascendental? Si nos vamos a tomar en serio la tesis según la cual la génesis de pensamiento recae en último término en el movimiento esencialmente productivo y creador del Ser, entonces creo que no deberíamos negarle el derecho a crear a otras formas de « ser en el mundo » que, a primera vista, poco tienen que ver con el arte, la filosofía o la ciencia.

Pasando a otra cuestión, no puedo sino sentir un rechazo total a la postura que, argumentando la supuesta « especificidad de la filosofía », niega a esta el derecho de nutrirse de las ciencias y utilizar sus descubrimientos y nociones para su posterior uso filosófico. Pedirle a la filosofía que se ciña a los conceptos que le da la tradición, prohibiéndole salir a buscar su materia prima en otros dominios que puedan ser no-filosóficos, supone que la filosofía cuenta ya con todo lo necesario para pensar. Dicha cerrazón proviene, me parece, de una vanagloria muy poco provechosa que acaba por incomunicar a la disciplina filosófica de las cuestiones y problemas más urgentes e importantes de la época en la que se vive. Es precisamente esta necia obcecación

y no otra cosa lo que, en mi opinión, tiene hoy a la filosofía viviendo una época de total indigencia, y es en este sentido que el constructivismo filosófico deleuziano, atento a las ciencias y dispuesto a realizar contra-efectuaciones en las más heterogéneas disciplinas del conocimiento humano, me parece una vía extraordinaria para devolverle a la filosofía el señorío sobre la cultura que antaño poseía. Pues es claro que las tesis del constructivismo deleuziano implican que Deleuze estaba más interesado no tanto en convencer a otros filósofos de que utilizaran sus conceptos, sino en convencerlos de que creen ellos sus *propios* conceptos. Así como el verdadero buen pedagogo enseña a aprender, el verdadero filósofo enseña a crear. A los filósofos Deleuze les deja un mensaje muy claro: « no interpreten a otros filósofos, no contemplan o describan la realidad: creen sus propios conceptos ». Así, no se puede decir que Deleuze querría hacer escuela, por lo menos no en el sentido en la que existe la escuela de los platónicos, los estoicos o los marxistas. Deleuze abre un camino nuevo para la filosofía, un nuevo método a la manera de la fenomenología o, mejor dicho, una técnica que, podemos esperar, será tal vez muy fructífera en los años venideros. Pero la mayoría de los llamados “deleuzianos” no hacen precisamente aquello que Deleuze querría que hicieran: crear conceptos. Se vuelven, eso sí —y aquí es preciso incluirme—, “especialistas en Deleuze”, pero no tienen la audacia ni la imaginación para crear por sí mismos sus propios conceptos. A un hegeliano no se le podría hacer tal reproche. Hegel no pide a sus acólitos que caminen por su cuenta (y por otro lado el laberinto filosófico que nos legó no pide sino que se esclarezca lo mejor posible cuál es el mejor camino para transitarlo). La mayoría de los sistemas filosóficos son así: hay que entenderlos, interpretarlos y discutirlos sin modificarlos. Pero Deleuze nos pide otra cosa. El filósofo no puede contentarse con ser un funcionario de la filosofía. Debe crear sus propios conceptos. Y nada es peor para un pensador que ponerse a discutir la filosofía de un filósofo que pidió precisamente que en lugar de discutir, habría que crear.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, Diego. "La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 183-205.
- Alliez, Éric, *The Signature of the World, Or, What is Deleuze and Guattari's Philosophy*, translated by Eliot Ross Albert and Alberto Toscano, Ed. Continuum, New York/London, 2004.
- Aragüés, Juan Manuel, *Deleuze (1925 – 1995)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.
- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2008.
- Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro R. Carrió, Eduardo Rabossi, Ed. Paidós, Madrid, 1982.
- Badiou, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, trad. Dardo Scavino, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1997.
- Bardin, Andrea, *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon. Individuation, Technics, Social Systems*, Springer, London, 2015.
- Barroso, Moisés, "Bergson y la filosofía de lo virtual", en *Studium, Revista de humanidades*, 10 (2004), pp. 7-20.
- Baroja, Pío, *El árbol de la ciencia*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001.
- Bell, Jeffrey, *Deleuze and Guattari's What is Philosophy. A Critical Introduction Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016.
- Bergen, Véronique, "Deleuze and the Question of Ontology", en Constantine V. Boundas (Ed.), *The Intensive Reduction*, Ed. Continuum, London-New York, 2009, pp. 9-16.
- Bergson, Henri, *El pensamiento y lo movable*, trad. Gonzalo San Martín, Ed. Ercilla, Santiago de Chile, 1936.
- Bova, John and Livingston, Paul M., "Univocity, Duality, and Ideal Genesis: Deleuze and Plato", en Abraham Jacob Greenstine, Ryan J. Johnson (Eds.), *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics*, Edinburgh University Press, 2017.
- Bordas-Demoulin, Jean Baptiste, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, J. Hetzel, Libraire Éditeur, Paris, 1843.
- Boundas, Constantin V., "Virtual/ Virtuality", en Adrian Parr, *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010.
- Chabot, Pascal, *The Philosophy of Simondon*, trad. Aliza Krefetz, Ed. Bloomsbury, London-New York, 2003.
- Cox, Brian y Forshaw, Jeff, *¿Por qué $E = mc^2$? (¿y por qué debería importarnos?)*, Ed. Debate, Madrid,

2013.

- Dejanovic, Sanja, "Deleuze's New Meno: On Learning, Time, and Thought", en *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 48, No. 2, Summer 2014, University of Illinois Press, pp. 36-63.

- De Landa, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, Nueva York, 2002.

-----, *Mil años de historia no lineal*, trad. Carlos De Landa, Gedisa, Barcelona, 2011.

- Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953 [t.e.: Hugo Acevedo, Ed. Gedisa, Barcelona, 2007].

-----, *Nietzsche et la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962 [t.e.: Carmen Artal, Ed. Anagrama, Barcelona, 2008].

-----, *La Philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963 [t.e.: Marco Aurelio Galmarino, Ed. Cátedra, Madrid, 2008].

-----, *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964 [t.e.: Francisco Monge, Anagrama, Barcelona, 2006].

-----, *Le Bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966 [t.e.: Luis Ferrero Carracedo, Ed. Cátedra, Madrid, 1987].

-----, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968 [t.e.: Horst Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1999].

-----, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968 [t.e.: María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2002].

-----, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969 [t.e.: Miguel Morey, Ed. Paidós, Barcelona, 2005].

-----, *Exasperación de la filosofía*, trad. Equipo editorial Cactus, Ed. Cactus, Buenos Aires, 2006.

-----, *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1981 [t.e.: Antonio Escohotado, Tusquets Editores, Barcelona, 2009].

-----, *Logique de la sensation*, Éditions du Seuil, Paris, 2002 [t.e.: Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 2009].

-----, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986 [t.e.: José Vázquez Pérez, Ed. Paidós, Madrid, 1987].

-----, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988 [t.e.: José Vázquez y Umbertina Larraceleta, Ed. Paidós, Barcelona, 1989].

-----, Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. Irene Agoff, Ed. Paidós, Barcelona, 1982.

- , *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988 [t.e.: Umbelina Larraceleta y José Vázquez, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2010].
- , *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris, 2002 [t.e.: José Luis Pardo, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2005].
- , *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris, 2003 [t.e.: José Luis Pardo, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2006].
- , *Conversaciones. 1972 – 1990*, trad. José Luis Pardo, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972 [t.e.: Thomas Kauf, Ed. Anagrama, Barcelona 2009].
- , *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1975 [t.e.:].
- , *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980 [t.e.: José Vázquez Pérez, Ed. Pre-textos, Valencia, 2008].
- , *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991.
- Deleuze, Gilles et Parnet, Claire, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977 [t.e.: José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2005].
- Descartes, René, *Discurso del método*, trad. Manuel García Morente, Editorial Biblioteca Austral, México, 2002.
- Duffy, Simon, *Deleuze and the History of Mathematics. In Defense of the "New"*, Ed. Bloomsbury, New York, 2013.
- Ezcurdia, José, *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*, Ed. Pliego Filosofía, Universidad de Guanajuato, México, 2008.
- Ferrante, Jorger, *Solución de ecuaciones diferenciales mediante series de potencias*, Ed. Universidad Tecnológica Nacional, Buenos Aires, 2014.
- José Ferrater Mora, "Necesidad", en *Diccionario de filosofía K – P*, Ed. Ariel, Barcelona, 2009.
- Ferreirós, José, "La multi-dimensional obra de Riemann: estudio introductorio", en *Bernhard Riemann. Riemanniana selecta*, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2015.
- Foucault, Michel, *Theatrum philosophicum*, trad. Francisco Mongue, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Franco Garrido, Luis, *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento*, Ed. Antígona, Madrid, 2011.
- Frege, Gottlieb, "Sobre sentido y referencia", publicado en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Nueva Serie, n.º 100, 1892, p. 25-50.
- Galván Rodríguez, Gustavo, *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2007.

- García, Raúl, *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Ediciones Colihue S.R.L, Buenos Aires, 1999.
- González, Roberto Andrés (coord.), *Escorzos de ontología contemporánea. Martin Heidegger, Gilles Deleuze y Eduardo Nicol*, Ed. Torres Asociados, México, 2011.
- Hardt, Michael, *Gilles Deleuze, an apprenticeship in philosophy*, Ed. UCL Press, Londres, 1993.
- Heffesse, Solange, "Intensidad y pluralismo científico: reseña de un encuentro entre Gilles Deleuze y J.H. Rosny ainé", en Verónica Kretschel y Andrés Osswald (Eds), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Rajgif Ediciones, Buenos Aires, 2015, pp. 78-86.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Ed. Trotta, Madrid, 2008.
- Heisenberg, Werner, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, trad. Gabriel Ferraté, Ed. Orbis, Barcelona, 1985.
- Hjelmslev, Louis, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, trad. José Luis Díaz de Liaño, Ed. Gredos, Madrid, 1974.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, trad. H.A. Murena y D.J. Vogelmann, Ed. Sur, Buenos Aires, 1973.
- Hughes, Joe, *Deleuze and the Genesis of Representation*, Ed. Continuum, London, 2008.
- Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2011.
- Jdrzejewski, Franck "Deleuze et la géométrie Riemannienne : une topologie des multiplicités", en https://www.researchgate.net/publication/306408320_Deleuze_et_la_geometrie_riemannienne_une_topologie_des_multiplicites
- Jones, Graham, "Salomon Maimon", en *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, 2009.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Ed. Taurus, México, 2006.
- Khalfa, Jean (ed.), *An introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, Ed. Continuum, New York/London, 1999.
- Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. Pablo Ariel, Ed. Cactus, Buenos Aires, 2016.
- Larrea, Felipe, "Deleuze: del empirismo a una estética: génesis trascendental de lo sensible", en *Aufklärung*, João Pessoa, v.4, n.3, Set.Dez., 2017, pp. 29-46.
- Lautman, Albert, *Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas*, trad. Fernando Zalamea, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011.
- MacKenzie, Ian, "Creativity as criticism. The philosophical constructivism of Deleuze and Guattari", en

Radical Philosophy, No. 86 (November, December 1997), pp. 7-18.

- Martínez Martínez, Francisco José, *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Ed. Orígenes, Madrid, 1987.

- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. Julián Manuel Fava y Luciana Tixi, Ed. Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.

- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, trad. Manuel Garrido, Ed. Tecnos, Madrid, 2012.

-----, *Schopenhauer como educador*, trad. Jacobo Muñoz, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

-----, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1997.

-----, *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe, Ed. EDAF, Madrid, 2000.

- Pachilla, Pablo, "El mundo entero es un huevo. Ruyer, Deleuze y la génesis ideal como embriología", en Verónica Kretschel y Andrés Osswald (Eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, pp. 43-52.

- Pardo, José Luis, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Ed. Cíncel, Madrid, 1990.

-----, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2011.

- Patton, Paul, *Deleuze y lo político*, trad. Margarita Costa, Ed. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013.

- Piaget, Jean, *Introducción a la epistemología genética. 1. El pensamiento matemático*, trad. María Teresa Cevasco y Víctor Fischman, Paidós, Buenos Aires, 1978.

- Plotnitsky, Arkady, "Manifolds: on the concept of space in Riemann and Deleuze", en *Virtual mathematics: The logic of difference*, Clinamen Press, 2006, pp. 187-208.

- Pringe, Hernán, "La teoría de los diferenciales de Salomon Maimon, la pregunta quid juris y la posibilidad de la metafísica como ciencia", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 33 Núm. 1 (2016): 81-102.

- Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido. Por los caminos de Swann*, trad. Pedro Salinas, Alianza Editorial, Madrid, 1966.

- Ruyer, Raymond, *La gènesis des formes vivantes*, Flammarion Éditeur, Paris, 1958.

- Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental. Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Ed. Ragif, Buenos Aires, 2017.

-----, "Serie, singularidad, diferencial. La matemática como fuente del empirismo trascendental", en Ferreyra, Julián (Comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Ed. La cebra, Buenos Aires, 2016.

- Salanskis, Jean-Michel, "Pour une épistémologie de la lecture", en *Alliage*, número 35-36, 1998.

- Salazar, Ludwing J., Bahena, Hugo y Vega, Francisco, *Cálculo diferencial*, Ed. Patria, México, 2014.
- Simondon, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Ed. Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2013.
- Smith, Daniel W., "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas", en Constantin V. Boundas (Ed.), *Deleuze and philosophy*, Edinburgh University Press, 2006.
- , *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012.
- Toscano, Alberto, "Philosophy and the experience of construction", en Judith Norman and Alistar Welchman (Eds.), *The New Schelling*, Ed. Continuum, London, 2004.
- , *The Theatre of production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Ed. Palgrave MacMillan, New York, 2006.
- Voss, Daniela, "Maimon and Deleuze: the Viewpoint of Internal Genesis and the Concept of Differentials", en *Parrhesia*, vol. 11 (2011), págs. 62-74.
- Zalamea, Fernando, "Estudio introductorio", en *Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas*, trad. Fernando Zalamea, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011.
- Rajchman, John, *Deleuze, un mapa*, trad. Elena Marengo, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- Ruiz, María de los Ángeles y Amarilla, Sebastián, "Resonancias de diferenciación a partir de las profundidades intensivas individuantes del huevo", en Rafael Mc Namara y Gonzalo Santaya (Eds), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, págs. 129-139.
- Sáez, Luis, *El conflicto entre continentales y analíticos*, Ed. Crítica, Barcelona, 2002.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. Irene Agoff, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2004.