

Rafael Mc Namara

-

Gonzalo Santaya

(editores)

DELEUZE

y las fuentes
de su filosofía

V

RAGIF Ediciones

Rafael Mc Namara – Gonzalo Santaya
(editores)

Deleuze y las fuentes de su filosofía V

Anabella Schoenle
Gonzalo Gutiérrez Urquijo
Gonzalo Santaya
Guadalupe Deza
Guadalupe Lucero
Julián Ferreyra
María de los Ángeles
Ruiz Matías Soich
Pablo Pachilla
Rafael Mc Namara
Santiago Lo Vuolo
Sebastián Amarilla
Solange Heffesse

RAGIF Ediciones

Serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, dirigida por Julián Ferreyra.

TÍTULOS ANTERIORES:

- 2014, Ferreyra y Soich (eds.) – Volumen I (La Almohada)
- 2015, Kretschel y Osswald (eds.) – Volumen II (RAGIF Ediciones)
- 2016, Ferreyra (comp.) – Volumen III: *Intensidades deleuzianas* (Ediciones La Cebra)
- 2017, Santaya – Volumen IV: *El cálculo trascendental* (RAGIF Ediciones)

DESCARGA GRATUITA: <http://deleuziana.com.ar>

Cuatro causas para leer a Deleuze con sus fuentes

(por Matías Soich):

causa material: qué dice concretamente Deleuze sobre esa fuente

causa formal: con qué aspectos de su propia filosofía asocia Deleuze a esa fuente

causa eficiente: qué dice concretamente la fuente que suscita el interés de Deleuze

causa final: para qué leer esa fuente con Deleuze

Deleuze y las fuentes de su filosofía V / Gonzalo Santaya ... [et al.] ; compilado por Gonzalo Santaya ; Rafael Mc Namara ; editado por Rafael Mc Namara ; Gonzalo Santaya ; ilustrado por Agustina Queijeiro. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2017.

Libro digital, PDF - (Deleuze y las fuentes de su filosofía / Ferreyra, Julián; 5)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-46718-2-0

1. Filosofía Contemporánea. I. Santaya, Gonzalo II. Santaya, Gonzalo, comp. III. Mc Namara, Rafael, comp. IV. Mc Namara, Rafael, ed. V. Santaya, Gonzalo, ed. VI. Queijeiro, Agustina, ilus.
CDD 190

AA. VV.

Deleuze y las fuentes de su filosofía V

Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017, pp. 316

ISBN: 978-987-46718-2-0

Imágenes de tapa y contratapa: *Azul 1* y *Azul 3* (detalles) - acrílico sobre lienzo 100x50 cm y 60x120 cm – Agustina Queijeiro. Ilustraciones de separadores: Serie *Agujeros* – tinta sobre papel – Agustina Queijeiro

Disponible en: <http://ragif.com.ar/ragif-ediciones> y <http://deleuziana.com.ar>

Volumen V de la serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, dirigida por Julián Ferreyra

RAGIF Ediciones

Dirección postal: Paraguay 3745 3º B (1425) CABA – Argentina

Este libro ha sido producido en el marco del proyecto UBACyT 2016-2018 (20020150200074): "La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze"



Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**: "Atribución-compartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia (y la copia de la copia), distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizan cambios

Mantener estas condiciones para obras derivadas: solo está autorizado el uso parcial de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

Índice

Prólogo	8
I. Ontologías	18
Doble muerte e intensidad en <i>Diferencia y repetición</i> <i>Solange Heffesse</i>	19
Bajo el signo de la intensidad. Pierre Klossowski en <i>Diferencia y repetición</i> <i>Matías Soich</i>	41
Resonancias de la voz del ser. Analogía y univocidad en Deleuze y Kant <i>Pablo Pachilla</i>	63
Entre Lavelle y Deleuze. La cualidad como concepto de la Realidad y su vínculo con lo actual deleuziano <i>Anabella Schoenle</i>	83

II.	Vitalismos	102
	¿Sueña la especie con avispas sonámbulas? Deleuze y las fuentes de la teoría del instinto <i>Gonzalo Gutiérrez Urquijo</i>	103
	Resonancias de diferenciación a partir de las profundidades intensivas individuantes del huevo <i>María de los Ángeles Ruiz y Sebastián Amarilla</i>	129
	Sobre memorias, hábitos y máquinas: filosofía de la biología y crítica de la cultura en la obra de Samuel Butler <i>Guadalupe Deza</i>	140
III.	Mesetas	162
	Schumann y el ritornelo <i>Guadalupe Lucero</i>	163
	Discurso indirecto e ideología: Bajtín en <i>Mil mesetas</i> <i>Santiago Lo Vuolo</i>	178
IV.	Espacios	197
	Intensidad e intuicionismo matemático en la síntesis asimétrica <i>Gonzalo Santaya</i>	198

Raymond Ruyer y el concepto de <i>profundidad</i> <i>Rafael Mc Namara</i>	220
Un mapa del espacio intensivo-extensivo: <i>extensum</i> , <i>extensio</i> , <i>qualitas</i> y <i>spatium</i> según Martial Gueroult <i>Julián Ferreyra</i>	237

Prólogo

He aquí la quinta entrega de la serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. De nuevo, no se trata meramente de un libro de (o sobre) filosofía, ni exclusivamente de (o sobre) filosofía deleuziana, se trata también de una recopilación de nuestros cuadernos de viaje. Presentamos con alegría este volumen que no solo nos conduce a través de nuevos parajes del pensamiento, sino que cuenta también con la feliz incorporación de nuevos exploradores, compañeros de ruta que se suman a la minuciosa tarea de andar, desandar y reanudar los pasos deleuzianos. Muchos ojos hacen falta para igualar los ávidos y curiosos de nuestro querido Gilles; muchas cabezas y manos para pensar y escribir aquello que envuelve lo no-dicho o apenas-dicho en una breve referencia.

Una convicción profunda recorre esta serie: permanecer en la letra del corpus deleuziano –consolidar su jerga, repetir sus *leit-motifs*– es contrario al espíritu de su filosofía. Nuestra labor insiste en ver ese espíritu como un impulso hacia el afuera, una ruptura contra la amenaza de hermetismo autorreferencial que se cierne sobre todo sistema filosófico. Es que un sistema, en sentido deleuziano, no es jamás un bloque monolítico sino siempre ya un movimiento. Si esto es así, un problema se impone: ¿es posible captar un movimiento sin desnaturalizarlo, es decir sin detenerlo, sino acoplándose a su ritmo, sus componentes singulares, sus velocidades, sus distancias? Responder afirmativamente esa pregunta es nuestra apuesta y nuestro desafío.

La filosofía deleuziana, decimos, es impulso hacia un afuera: hacia las filosofías, hacia las ciencias, hacia las artes. Pero hay algo de paradójico en este movimiento, y es que los límites de lo “propio” (el adentro que todo afuera hace suponer) no preexisten a ese impulso, sino que se hacen y rehacen en él y por él. Se trata de un desplazamiento hacia afuera que convive con un retorno que nunca puede ser al *mismo* sitio. Encontramos y fijamos transitoriamente los límites en el movimiento mismo. La filosofía de Deleuze nos resulta desde entonces tan atractiva como expulsiva: no podemos aprehenderla sin salir de ella hacia la variedad inagotable de fuentes que la pueblan, y volver luego, con tesoros y herramientas cuidadosamente seleccionados de esas tierras extranjeras, para seguir trazando el mapa de los movimientos deleuzianos. Permanecer en ellos es entonces salir a explorar otros, y retornar a un sitio que presenta ahora nuevos aspectos, aristas antes inadvertidas, destellos antes invisibles. Esta es, pues, la quinta presentación de nuestros cuadernos de viaje.

En esta entrega, Solange Heffesse desarrolla esta idea del afuera de la mano de Maurice Blanchot, ese misterioso referente del posestructuralismo francés, de quien Deleuze toma ideas sobre la “doble cara” de la muerte. El juego entre la personalidad y lo impersonal cobra en la noción blanchotiana de la doble muerte una relevancia esencial, en la medida en que pone de manifiesto un vacío inapropiable que asedia y corroe toda subjetividad. Esa impersonalidad se torna, en Deleuze, el índice de una profundidad intensiva, donde el sujeto despojado de su personalidad encuentra su máxima impotencia, a la vez que el Ser revela su potencia suprema: la del Eterno Retorno, donde la coherencia de Dios y del Hombre caen para dar lugar a una coherencia superior. El afuera nos impulsa entonces a un retorno, pero a un retorno paradójico,

en el que no se vuelve sin antes haberse perdido, a un lugar en el que nunca se estuvo.

Es tarea de Matías Soich adentrarse en el escabroso ámbito de ese movimiento, imposible de experimentar por un sujeto constituido. Pierre Klossowski será el aliado para conducirnos a la vivencia del Eterno Retorno. En su interpretación de esa compleja noción nietzscheana, Deleuze encuentra una guía para elaborar la que probablemente sea la noción ontológica principal de *Diferencia y repetición*. El capítulo de Soich nos conduce a través de una doble presentación que Klossowski hace del Eterno Retorno: desde la filosofía y desde la literatura. Desde la filosofía, Klossowski afirma la posibilidad de la *vivencia* del Eterno Retorno como un *ascenso* de la intensidad cuyo presupuesto es la disolución del Yo que la padece; de este modo, el olvido de la vivencia garantiza su repetición. Desde la literatura Klossowski nos propone, en su novela *El Baphomet*, un vistazo al mundo de las almas despojadas de todo criterio de identificación de acuerdo a un sistema de signos cotidianos. Soich franquea valientemente el umbral hacia ese mundo disgregante y describe su profundidad intensiva, el punto álgido de la incoherencia subjetiva que implica la coherencia superior del Eterno Retorno.

La caracterización de este ámbito como un océano, cuyas olas se asimilan a las alzas y bajas de la intensidad, nos da una imagen vertiginosa de la inmanencia. Salvaje mar nietzscheano, que extrema el flujo del río heraclíteo. Si el Ser es unívoco, es precisamente porque no se lo puede pensar como una apacible pradera prolijamente delimitada ni delimitable. En esta línea, Pablo Pachilla contrasta la inmanencia del Ser unívoco deleuziano con la trascendencia del Ser equívoco kantiano. El insigne sabio de Königsberg repite para la modernidad el gesto aristotélico: el ser se dice de muchas maneras (concretamente, de doce, según el

cuádruple ensamble de tríadas que conforma su sistema de categorías). Pachilla emprende un prolijo análisis semántico del término con el cual Kant caracteriza la noción de verdad: *Übereinstimmung*, como concordancia, unanimidad o armonía entre una representación y su objeto. Y si bien la revolución copernicana nos exhorta a ver en ese objeto la producción espontánea de un Yo pienso que determina las representaciones, esto no ocurre sino tras el tamiz equívoco de las categorías. A esto se añade que, para la realización de esta operación, Kant sostiene la teoría de una cosa en sí –motivos por los cuales “la equivocidad corroe dos veces la unidad de la voz del ser”–. Esta voz es caracterizada por Pachilla como el descentralizado coro de la diferencia, esencia del Ser unívoco en tanto devenir, donde resuenan los ecos tempestuosos del Eterno Retorno.

El problema del Ser, cuestión ontológica por antonomasia, reaparece bajo otra rúbrica en la intervención de Anabella Schoenle de la mano de Louis Lavelle, filósofo francés que gozó de una relativa notoriedad a mediados del siglo pasado. Una vaga y furtiva referencia a su obra es hecha por Deleuze a propósito del concepto de cualidad. Para echar luz sobre ella, Schoenle reconstruye pacientemente las sutilezas de la ontología lavelliana. En ella, Ser, Existencia y Realidad constituyen las tres categorías centrales, y se identifican, *grosso modo*, con la totalidad subjetivo-objetiva, el yo, y lo dado, respectivamente. En la Realidad lavelliana, Schoenle encuentra una pista para pensar la *cualidad* en Deleuze, la cual está dada en la mitad actual de un objeto que posee –según la estructura de la objetividad deleuziana– también una mitad virtual. Pero Schoenle da todavía un paso más allá –o más acá– hacia las connotaciones práctico-históricas del concepto de realidad, instanciándolas en un diálogo posible entre la intervención de Lavelle en el primer Congreso Nacional de Filosofía argentino y el discurso que en esa ocasión presentara el entonces presidente

Juan Domingo Perón. Schoenle no vacila en explicitar el parentesco entre política y metafísica: la única verdad es la Realidad, pero la realidad no se agota en lo dado, sino que reenvía hacia un virtual que es condición de su superación, univocidad del Ser que recorre y articula todas las diferencias en la estela inmanente de un movimiento intempestivo que, como la potencia de las masas en la vida pública, siempre vuelve, y vuelve tanto más potente cuanto más se lo olvida, o reprime...

Los textos de Heffesse, Soich, Pachilla y Schoenle conforman un bloque que hemos catalogado con la etiqueta "Ontologías", dada su vinculación inmediata con diferentes conceptos centrales de esta disciplina filosófica. El impulso deleuziano hacia el afuera supera sin embargo la filosofía, para volver a ella, transformándola. Ese impulso puede ser también caracterizado como el de la Vida, y en el presente libro tres intervenciones se abocan a ella. Las hemos agrupado en la sección "Vitalismos". Se trata esta vez del movimiento que arrastra al pensamiento deleuziano hacia los parajes de la teorización biológica. La sección se abre con la contribución de Gonzalo Gutiérrez Urquijo, que dirige nuestra atención allende las fronteras de *Diferencia y repetición* hacia un proyecto editorial poco visitado por los estudios deleuzianos. Se trata de la recopilación *Instintos e instituciones*, una selección de textos elaborada por un joven Deleuze bajo la dirección de Georges Canguilhem. Se trata entonces de un libro de fuentes deleuzianas en torno de esos dos conceptos. Urquijo aborda en esta oportunidad el concepto de *instinto* y reconstruye la lógica que teje el recorrido de citas que el propio Deleuze nos propone, teniendo siempre en el horizonte el texto del prólogo –publicado en el volumen póstumo *La isla desierta y otros textos*–.¹ Reconstruyendo

¹ Deleuze, Gilles, "Instintos e instituciones", en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 27-30.

de a pequeños fragmentos este auténtico *collage* deleuziano, Urquijo integra un movimiento que nos lleva del deseo a la inteligencia, del animal al hombre, sin plantear entre estos momentos ni oposición ni progresión continua, sino zig-zags y resonancias subterráneas.

María de los Ángeles Ruiz y Sebastián Amarilla, por su parte, dirigen la mirada al que probablemente sea el espacio intensivo por excelencia: el huevo. Si la imagen del océano funcionaba, en Klossowski, como imagen privilegiada del devenir en el Eterno Retorno, en más de una oportunidad la figura del huevo ha servido a Deleuze como imagen del mundo. Una de las fuentes principales en la construcción de este concepto es el embriólogo Albert Dalcq. Amarilla y Ruiz reconstruyen paciente y claramente el andamiaje conceptual necesario para comprender el aporte de esta fuente en el universo conceptual deleuziano, que pronto se revela fundamental. Alrededor de nociones como *diferenciación* y *campo de individuación* se construye una filosofía del huevo que no solo arroja luz sobre los conceptos de *Diferencia* y *repetición*, sino que muestran de manera contundente el origen biológico de la noción –cara a la ontología deleuziana– de *pliegue*.

Cierra la sección “Vitalismos” Guadalupe Deza con una aproximación al pensamiento de Samuel Butler. De la obra de este singular personaje, Deza considera dos momentos: *Vida y hábito* y *Erewhon*. En el primero, se trata de analizar la repetición de acciones que acompaña la consolidación de hábitos en lo viviente, y que constituye una profundidad inconsciente regulativa del individuo y de la especie, en la medida en que se dirige tanto al problema de la identidad personal como al de los caracteres hereditarios. Asistimos en la reconstrucción de Deza a una de las fuentes de la doctrina deleuziana de la pluralidad de sujetos larvarios que pueblan todo movimiento de individuación. El problema de la

identidad individual se traduce aquí en la confrontación entre continuidad y fragmentación. Desde esta perspectiva la personalidad no es sino hábito y convención. Estas cuestiones son retomadas desde *Erewhon* (anagrama, en inglés, a la vez de “aquí-ahora” y “en ninguna parte”), donde encontramos un cuestionamiento del carácter estructural de la noción de *máquina* y una concepción maquinaica de lo orgánico, que se suman a la problematización butleriana de la identidad personal. Deza hace confluír estos movimientos en la fundamental noción deleuzo-guattariana de “máquina deseante” desarrollada en *El Anti-Edipo*.

El siguiente apartado de este volumen (“Mesetas”) continúa con fuentes específicas del segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, a través de las colaboraciones de Guadalupe Lucero y Santiago Lo Vuolo. Lucero ofrece una nueva entrega de su teorización del concepto de ritornelo a partir de las fuentes musicales del pensamiento deleuziano. Luego de abordar –en el tercer tomo de esta colección– la esquiva mención a Karlheinz Stockhausen en las líneas finales de *Lógica del sentido*,² aquí aborda otra fuente esencial y muy poco trabajada: Schumann. Nuevamente se trata de una referencia esquiva, pero que en el trabajo de Lucero emerge como un nombre en el que se cifra un acontecimiento complejo. En efecto, la figura de Schumann, su producción musical cruzada con ciertas series biográficas, aparecen como la cifra que articula secretamente todo el capítulo sobre el ritornelo. Es precisamente en Schumann donde encontramos la clave para comprender la fecha de la meseta mencionada: 1837, punto singular en el que la vida y la obra del compositor se cruzan de manera más intensa.

² Cf. Lucero, Guadalupe, “Música a la intemperie: Stockhausen en la escena final de la *Lógica del sentido*”, en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La cebra, 2016, pp. 171-187.

Lo Vuolo, por su parte, aborda un problema completamente diferente, otra dimensión de ese libro-mundo que es *Mil mesetas*: el problema de una pragmática lingüística. La fuente aquí es Mijaíl Bajtín, que les aporta a Deleuze y Guattari uno de sus conceptos más usados: el discurso indirecto libre. Por otro lado, el trabajo con esta fuente ofrece la oportunidad de abordar con rigor uno de los aspectos de la crítica deleuziana al concepto de ideología. La crítica de Bajtín a la lógica mecanicista del enunciado es prolongada aquí hacia una *física* del movimiento lingüístico. Se trata de un movimiento complejo que, al mismo tiempo que toma algunos aspectos fundamentales de la teorización del lingüista ruso, se aleja de sus valoraciones y conclusiones. En efecto, es justamente en el concepto de *discurso indirecto libre*, denunciado como decadente e ideológico por Bajtín, donde Deleuze y Guattari encuentran una clave para construir su pragmática materialista del discurso, centrada en la producción de consignas y la (des)organización del poder.

Vida, estética y pragmática se reenvían mutuamente en tanto movimientos, y es por esto mismo que nos llevan a la cuestión de la espacialidad. En la sección "Espacios" desplegamos algunos lineamientos de la ontología deleuziana dedicada a esa dimensión estético-práctica. Distancia, profundidad y *spatium* –conceptos esenciales para una estética de las intensidades– son en esta sección los pliegues a desenvolver, a partir de algunas fuentes que los condensan en el capítulo V de *Diferencia y repetición*. Los textos de quienes escribimos este prólogo, Rafael Mc Namara y Gonzalo Santaya, se dedican a los dos primeros, mientras que el *spatium* es abordado por Julián Ferreyra.

Santaya vuelve a centrarse en una referencia matemática de Deleuze, una escuela de notable inventiva y singular presencia en el cuadro científico y epistemológico del siglo XX: el intuicionismo. Siguiendo las ideas de L. E. J. Brouwer y sus discípulos, la *distancia*

define una relación original entre números, a saber, una noción positiva de la desigualdad, que funda la posibilidad de construir un concepto de continuidad con fuerte influencia para la topología. Según Deleuze, las distancias se condensan en una profundidad intensiva, tema de Mc Namara, quien se dedica a Raymond Ruyer. Este filósofo puede ser considerado una de las fuentes principales de Deleuze, citado en muchas de sus obras. El artículo de Mc Namara aborda una mención aparentemente menor de Deleuze, pero que, como suele ocurrir en las exploraciones que encaramos, se revela sumamente fecunda para caracterizar el esquivo y polémico concepto de *profundidad*. Ruyer elabora esa noción a partir de un original cruce entre psicología experimental y filosofía de los valores, otorgando al espacio un espesor afectivo que tiene su correlato en una dimensión ontológica que el autor caracteriza como no geométrica.

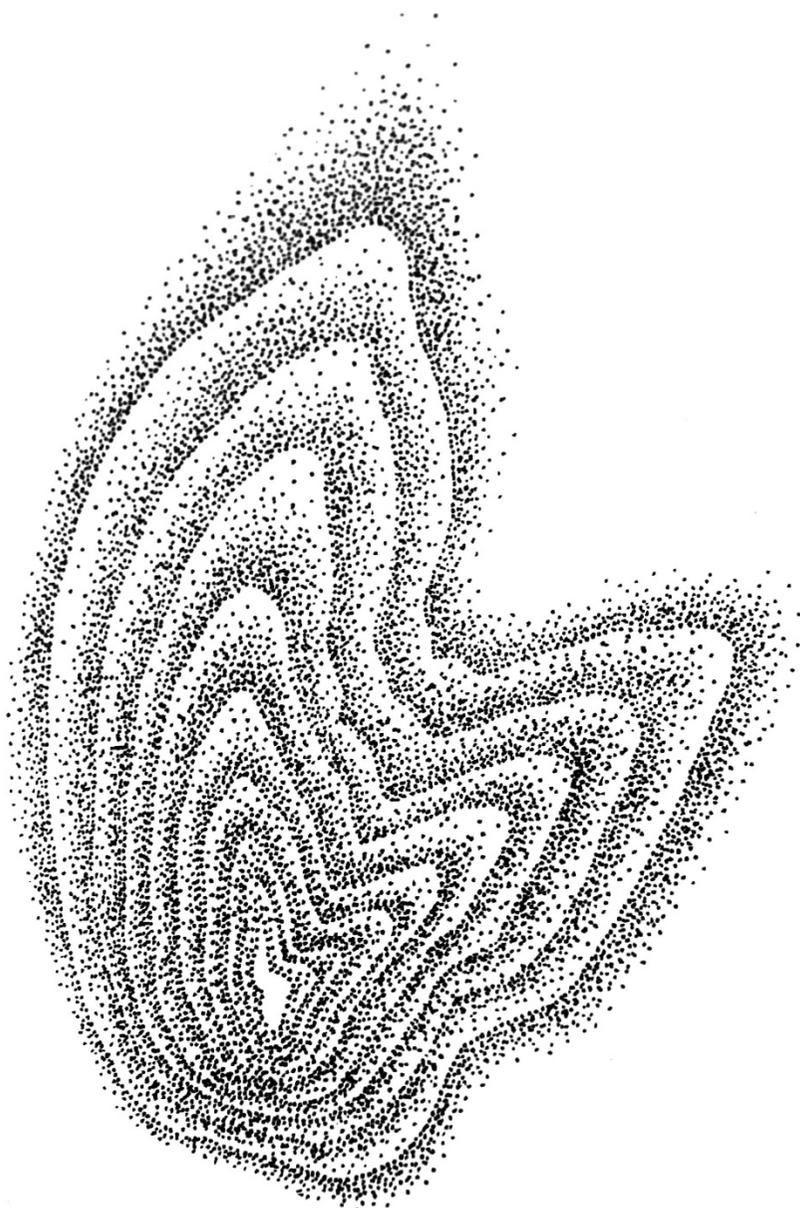
Ferreya se dedica a un artículo de Martial Gueroult sobre el espacio en Leibniz. El célebre profesor y filósofo francés (conocido sobre todo por sus comentarios a la *Ética* de Spinoza) se dedica aquí a estudiar los conceptos de espacio, punto y vacío en la obra del gigante filósofo-matemático alemán. Evitando toda precipitación, Ferreya recorre la rigurosa clasificación que Gueroult traza, y que constituye una fuente de inspiración fundamental para Deleuze. *Spatium, extensio, qualitas, extensum...* el mapa de movimientos leibniziano y el deleuziano se solapan sin fundirse a través de este análisis que presenta interesantes conclusiones sobre la noción de *génesis* en la ontología de *Diferencia y repetición*.

Como se puede apreciar, en el jardín de los conceptos deleuzianos los caminos se bifurcan y la divergencia de las series se afirma. Esta proliferación de direcciones no deja de expresar un mismo canto, una voz que se modula en una variedad de tonalidades tan abierta como sistemática. Queda en nosotros, lectores y escritores, recorrer la trama subterránea que compone el variopinto universo deleuziano, la casilla vacía que circula por las series ontológicas, biológicas, matemáticas, políticas, estéticas, lingüísticas, psicológicas, y otras tantas, poniendo en resonancia sus matices. En esta quinta entrega volvemos a dejar testimonio de los ecos que vamos capturando en el camino.

Rafael Mc Namara y Gonzalo Santaya

³ Cada libro de esta serie es una oportunidad para explicitar y reivindicar tanto el carácter colectivo de nuestro trabajo de discusión y escritura, como la producción de contenidos digitales de libre circulación abiertos a la comunidad. Lo es también para señalar la importancia de los marcos institucionales que dan consistencia a los grupos de trabajo filosófico. Es el caso, respecto al presente volumen, del UBACyT 2016-2018 (20020150200074): "La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze", dirigido por Julián Ferreyra. El contexto actual nos motiva a valorar y destacar este tipo de espacios, que funcionan como condición de posibilidad para el desarrollo del pensamiento en un marco académico. El fuerte recorte económico y el trastorno institucional en curso –a lo que se suma una intensa campaña mediática de desprestigio contra la investigación científica– producen un estado de alerta e incertidumbre en torno a la continuidad y las condiciones de nuestro trabajo al abrigo de las instituciones estatales. Por todo esto, la persistencia del *conatus* grupal que comanda la edición de esta serie –su tozuda perseverancia en el ser– resulta un motivo de celebración continuamente renovado.

I. Ontologías



Doble muerte e intensidad en *Diferencia y repetición*

Solange Heffesse
(UBA)

Maurice Blanchot (1907-2003) y Gilles Deleuze (1925-1995) son dos figuras centrales en el pensamiento contemporáneo francés. De estilos filosóficos, escrituras y metodologías bastante diversas, presentan al mismo tiempo algunas preocupaciones en común. Blanchot: pensador del silencio, de la imposibilidad y del desastre, en su obra fragmentaria, ensayística y de ficción reflexiona en torno al ser del lenguaje y al vínculo entre la escritura literaria y la muerte. Dice Deleuze que en sus páginas “se vive en lo irrespirable. De allí la fascinación de Blanchot por la locura de Hölderlin, por Artaud, etc.”¹ Quizás por eso Deleuze, tantas veces etiquetado como un pensador de la afirmación feliz y de la alegría,² da la impresión de buscar la manera de marcar una distancia:

¹ Deleuze, Gilles, *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 29.

² Cf. Culp, Andrew, *Dark Deleuze*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016, pp. 1-8.

“no creo que nos quedemos mucho aquí porque sería extremadamente triste... Pero después de todo, Blanchot no es muy alegre”,³ dice más o menos bromeando en los cursos sobre Foucault. Y podríamos decir junto con Deleuze que sumergirse en la obra de Blanchot es de algún modo una experiencia que confronta al lector con lo irrespirable. De todas maneras, más allá de esa divergencia de tonalidades,⁴ Blanchot es sin duda un referente para Deleuze, por lo menos en tanto crítico de la subjetividad.

Hay dos conceptos de Blanchot que Deleuze destaca especialmente: primero, la noción de Afuera, imagen con la que Blanchot apunta hacia la intrínseca relación –o no-relación– del pensamiento con lo impensado (y a la que Deleuze convierte en una imagen del campo trascendental en su libro *Foucault* y en sus obras sobre cine);⁵ y luego, los desarrollos acerca de la doble muerte que Blanchot expone en *El espacio literario* (1955),⁶ y que Deleuze recupera en *Diferencia y repetición* (1968).⁷ Este último punto es importante porque revela la cercanía entre ambos en la

³ Deleuze, Gilles, *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III, op. cit.*, p. 15.

⁴ Porque si, como dice Pál Pelbart, bien podría confundirse a Deleuze con un sacerdote de la alegría (Pál Pelbart, Peter, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, trad. S. García Navarro y A. Bracony, Buenos Aires, Tinta limón, 2016, p. 8), Blanchot es el heraldo de la muerte, y su estilo de escritura refleja muy bien la densidad de esa atmósfera irrespirable, un movimiento incesante y angustioso en el que progresivamente van construyéndose las ideas que plantea –un estilo muy distinto al de Deleuze–.

⁵ Para un análisis incisivo del uso que hace Deleuze del Afuera blanchotiano en sus obras sobre cine Cf. Ropars Wuilleumier, Marie-Claire, “Image or Time? The thought of the Outside in *The Time-Image* (Deleuze and Blanchot)”, en Rodowick, David, *Afterimages of Gilles Deleuze's film philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, pp. 15-30.

⁶ Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Buenos Aires, Paidós, 1969. (Se citará la paginación de la versión de Editora Nacional, Madrid, 2002, de los mismos traductores).

⁷ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M.S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

configuración de una filosofía “no-personológica”⁸ en el contexto intelectual francés de la época, pero también porque da cuenta del modo en que la obra de Blanchot resulta para Deleuze un aporte esencial en la conformación de su propio pensamiento sobre la muerte –cuestión que es también muy relevante en su obra–.⁹ Deleuze encuentra en Blanchot una vía para aproximarse a la cuestión de la muerte que no lo compromete necesariamente con el ser-para-la-muerte, es decir, con la carga teórica heideggeriana que el problema conlleva historiográficamente para la filosofía. Indagaremos entonces el vínculo que se traza entre el pensamiento de ambos a partir del descubrimiento blanchotiano de

⁸ Deleuze trata esta cuestión en los cursos sobre Foucault, donde distingue una corriente de pensamiento que tiende hacia la “personología”, y otra que parte de lo impersonal, lo neutro, lo que en la experiencia es inasible para las categorías de la representación, etc., en la que se inscriben Blanchot, Foucault, y el propio Deleuze. Allí señala que Blanchot es el primero en iniciar una doble reacción contra la “personología” predominante en sus contemporáneos. Los desarrollos blanchotianos acerca del *Se* y de lo neutro/la tercera persona o no-persona, en tanto irreductibles a lo definido, contrarrestan esa tendencia personalística que Deleuze encuentra paradigmáticamente en Benveniste y en el psicoanálisis. Foucault retomaría la cuestión al nivel de los tres ejes en los que puede dividirse su obra: saber, poder y pensamiento o subjetivación. Podría decirse que se trata de distintas efectuaciones del *Se*: se habla, se ve, se pelea, se resiste, se muere. Cf. Deleuze, Gilles, *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III, op. cit.*, pp. 16-19.

⁹ Así lo señala, por ejemplo, David Lapoujade en *Los movimientos aberrantes*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016, pp. 24: “Deleuze veía en el pensamiento de Foucault «un vitalismo sobre fondo de mortalismo». Pero quizás es a Deleuze a quien la fórmula le conviene ante todo en tanto que la muerte está presente en él como aquello que da al movimiento su carácter aberrante; es en efecto el movimiento forzado que recorre *Diferencia y repetición*. Es un movimiento de gran amplitud que hace morir todo lo que no es necesario a las potencias de la vida, al mismo tiempo que esas muertes interiores corren siempre el riesgo de arrastrarnos en un proceso mortífero o suicida. Hay que deshacerse de la idea según la cual Deleuze no habría hecho más que cantar la afirmación gozosa de las potencias de la vida.”

la doble muerte y su recepción deleuziana, para mostrar cómo Deleuze integra esa teorización de la muerte en su caracterización de la noción de *intensidad*.

Las referencias explícitas a *El espacio literario* en *Diferencia y repetición* remiten a dos secciones del capítulo IV ("La obra y el espacio de la muerte")¹⁰ en las que, para Deleuze, se concentra lo central del argumento blanchotiano: "El arte, el suicidio"¹¹ (donde Blanchot muestra cómo el suicidio revela que la muerte querida nunca coincide con la muerte que llega) y "El secreto de la doble muerte"¹² (exposición de la muerte impersonal propiamente dicha). En *Diferencia y repetición*, la cita tiene lugar en el párrafo 48 del Capítulo II ("La repetición para sí misma"), en el marco de la discusión con Freud acerca de la pulsión de muerte y del vínculo Eros-Tánatos en el pasaje hacia la tercera síntesis del tiempo (la misteriosa síntesis del futuro y del Eterno Retorno). Y el tópico es retomado hacia el final del capítulo V ("Síntesis asimétrica de lo sensible"),¹³ en el párrafo 47, donde Deleuze expone el ejemplo de individuación de los sistemas psíquicos. La noción de *intensidad* presenta allí un doble aspecto: tendencia a la entropía y anulación de las diferencias propias de la extensión (la cara visible de la muerte), pero también "liberación de las pequeñas diferencias"¹⁴ que la intensidad contiene en estado implicado, individuación en la que se asoma su cara invisible.

¹⁰ Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, op. cit., pp. 75-145.

¹¹ *Ibid.*, pp. 92-94.

¹² *Ibid.*, pp. 139-141.

¹³ Donde encontramos el materialismo deleuziano, siendo el capítulo IV ("Síntesis ideal de la Diferencia") el lugar de su particular idealismo.

¹⁴ Deleuze, Gilles., *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 385.

La doble muerte en *El espacio literario*

La obra de Blanchot constituye un desafío para el pensamiento, pues busca crear y sostenerse en una lógica de la imposibilidad que afirma la coexistencia de ideas heterogéneas para desactivar todo mecanismo de oposición dialéctica: presencia-absencia, adentro-afuera, tercera "persona" impersonal. Las tensiones de estos conceptos serán sostenidas, nunca anuladas. Este rasgo de estilo está presente en la construcción de *El espacio literario*, obra que elíptica, progresiva y fragmentariamente "se interroga por las condiciones de posibilidad de la experiencia de la escritura".¹⁵ En un artículo de 1966, que Deleuze también cita en otro lugar,¹⁶ Michel Foucault rastrea la génesis de este pensamiento de lo imposible hacia la paradoja de Epiménides, paradoja que da cuenta de cómo en la ficción literaria occidental el lenguaje opera "un pasaje al «afuera» [*dehors*]"¹⁷ (cuando "escapa al modo de ser del discurso –es decir, a la dinastía de la representación–")¹⁸ que pone a la filosofía occidental cara a cara con su propio riesgo. En palabras de Foucault:

El «sujeto» [*sujet*], el «tema» [*sujet*] de la literatura (lo que habla en ella y aquello de lo que habla) no es tanto el lenguaje en su positividad cuanto el vacío en el que encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del «hablo». [... E]l «hablo» funciona como al revés del «pienso».

¹⁵ Poca, Anna, "Prólogo a la edición española: de la literatura como experiencia anónima del pensamiento", en Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, op. cit., p. 15.

¹⁶ Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987, p. 116 y p. 128. Deleuze otorga una gran importancia a este texto en su interpretación del conjunto de la obra de Foucault.

¹⁷ Foucault, Michel, "El pensamiento del afuera" en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 298. Este artículo fue publicado en el año 1966, y es una muy probable mediación en la lectura deleuziana de Blanchot.

¹⁸ *Ibidem*.

En efecto, éste conducía a la certeza indudable del Yo [*/e*] y de su existencia; aquel por el contrario aleja, dispersa, borra esta existencia y no deja aparecer más que su emplazamiento vacío. El pensamiento del pensamiento, toda una tradición aún más amplia que la filosofía nos ha enseñado que nos conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos lleva por medio de la literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera en el que desaparece el sujeto que habla. Es por esta razón sin duda que la reflexión occidental ha pasado tanto tiempo sin decidirse a pensar el ser del lenguaje: como si hubiera sentido el peligro que la experiencia desnuda del lenguaje le haría correr a la evidencia del «existo».¹⁹

El de Blanchot es para Foucault ese pensamiento del afuera que elude la trampa de la interioridad, destituye las formas y categorías tradicionales de la reflexión filosófica occidental, al situarse “fuera de toda subjetividad para hacer surgir sus límites como desde el exterior, [...] y que a la vez se mantiene en el umbral de toda positividad [...] para reencontrar el espacio en el que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye.”²⁰

El punto de partida de Blanchot en *El espacio literario* también puede caracterizarse por esa suerte de movimiento paradójico de exclusión expuesta al vacío que según Foucault es la marca de su pensamiento. Blanchot comienza por el principio de que “el que escribe es apartado”²¹ de “su” obra, hacia la cual tiende irremisiblemente. Lo que la obra en tanto tal exige es “que el escritor pierda toda su “naturaleza”, todo carácter y que [...] se convierta en el lugar vacío donde se anuncia la afirmación impersonal.”²² Exigencia que lentamente se aproxima al tópico de la muerte, pues

¹⁹ Foucault, Michel, “El pensamiento del afuera”, *op. cit.*, p. 299.

²⁰ *Ibid.*, p. 300.

²¹ Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, *op. cit.*, p. 17.

²² *Ibid.*, p. 47.

Blanchot irá trazando un paralelo entre la relación del autor con la obra y la del hombre con la muerte, ambas teñidas de aquella tensión, al tiempo imposible e irresistible. Escritura y muerte estarán entonces indisolublemente unidas. Es por eso que la experiencia del proceso creativo se encontrará ligada a las disposiciones vitales del escritor hacia la muerte. En el capítulo IV (que nos ocupa), Blanchot indaga bajo esta óptica las experiencias de Kafka, Rilke y Mallarmé.

En la primera de las secciones citadas por Deleuze, dedicada al suicidio, reencontramos el paralelo autor-obra/hombre-muerte. Para Blanchot, lo que define al suicidio es que se trata de una empresa extraña y contradictoria, un "esfuerzo por actuar donde reina la inmensa pasividad",²³ una exigencia por fijar las reglas y fines de un movimiento que escapa a toda dirección, toda intención. Pero esa tensión entre la pasividad extrema y la exigencia – que tiende a hacer de la muerte un acto– conduce al mismo tiempo a una *transfiguración de la acción*, "como si rebajar la muerte a la forma de un proyecto fuese una oportunidad única de elevar el proyecto hacia aquello que lo supera".²⁴ Semejante locura, dice Blanchot, solo es compartida por la del artista, de quien "puede decirse que está ligado a la obra de la misma extraña manera en que está ligado a la muerte el hombre que la toma como fin".²⁵ Tanto la obra como la muerte proyectada son instancias que implican al yo al mismo tiempo que lo excluyen radicalmente. Y así como quien escribe es expulsado de la obra, la muerte es imposible de morir, lo cual se hace patente en el hecho de que nadie puede decir de sí mismo "yo muero". La ambigüedad blanchotiana de la doble muerte ya está operando en este análisis del suicidio: el sustantivo, "la muerte" como acontecimiento fatal que ocurre

²³ *Ibid.*, p. 92.

²⁴ *Ibid.*, p. 93.

²⁵ *Ibidem.*

en el tiempo, se distingue del verbo "morir", que designa aquello de la muerte que el yo nunca puede apropiarse, lo que nunca puede ser "mío".

De aquella tensión entre pasividad y actividad se desprende la crítica a la noción de posibilidad. Blanchot dice que en los dos movimientos (el del suicida y el del autor) "se trata de un poder que quiere ser poder aún frente a lo inasible, allí donde cesa el reino de los fines".²⁶ ¿Cómo podría caracterizarse a ese acto en términos de acción o actividad, siendo el morir un movimiento sin fin por el que la muerte nunca acaba de llegar? Sucede que el suicidio exhibe un desdoblamiento del yo: ese yo que soberanamente actúa para conjurar y excluir a la muerte de la incertidumbre futura, confunde la muerte visible con la invisible al ignorar que "quien es alcanzado no es más yo"²⁷ sino otro. De lo cual Deleuze concluye que la muerte, aún la muerte querida y buscada, la muerte en lo que tiene de empírico (su cara visible: la desaparición física de la persona), al fin y al cabo "siempre viene del exterior".²⁸

Blanchot está criticando aquí la noción de muerte como "posibilidad" más propia o más extrema del hombre: momento estructural que de algún modo vendría a completar la vida, cerrando su sentido como el de una totalidad. Se trata de la discusión con Heidegger (que se da oblicuamente, a través de la lectura que Blanchot hace de Rilke).²⁹ Es cierto que existen muchas proximidades entre ambos, pero aquí Blanchot intenta desligar su propia

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 94.

²⁸ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 178. Deleuze recupera el planteo spinozista para quien la muerte siempre es el resultado de un "mal encuentro" que descompone la propia relación característica de un individuo.

²⁹ "Blanchot efectuará un desplazamiento respecto de las lecturas 'existencialistas' de la obra rilkeana, y también de aquellas que la identificaban con la perspectiva heideggeriana sobre el tema. Este movimiento habilitará, eventual-

filosofía mortuoria de la cuestión de la autenticidad. Y Deleuze citará justamente dos secciones en las que Heidegger es puesto en cuestión. En contraposición con esa idea de posibilidad, la escritura de Blanchot irá configurando un entramado de nociones ligadas más bien a la noción de *imposibilidad*, para caracterizar la no-relación propia del morir:

El hecho mismo de morir es un salto, es la profundidad vacía del más allá, es el hecho de morir que supone una inversión radical por la cual, la muerte, que era la forma extrema de mi poder, no solo se convierte en lo que me despoja arrojando –quitándome el poder de comenzar, y aún de terminar–, sino que se convierte en lo que no tiene relación conmigo, ni poder sobre mí, lo que está desprovisto de toda posibilidad, la irrealidad de lo indefinido. Inversión que yo no me puedo representar, que ni siquiera puedo concebir como definitiva, que no es el pasaje irreversible más allá del cual no habría retorno, porque es lo que no se realiza, lo interminable y lo incesante.³⁰

Cito este fragmento extenso porque constituye la primera parte de la cita que hace Deleuze.³¹ En él, leemos cómo Blanchot refuerza la idea de que la forma más extrema de mi poder es al mismo tiempo lo que menos tiene relación conmigo, en una inversión que transforma un poder “mío” en una fuerza o potencia que excluye al yo, y que escapa a toda representación. Si para Heidegger el *Dasein* puede comprenderse a sí mismo como

mente, la problematización del *ser-para-la-muerte* heideggeriano haciendo posible una nueva aprehensión de la existencia humana que ya no sea tensada por las exigencias de la metafísica individualista moderna” (Billi, Noelia, “«Quien muere en el mundo sin razón...» *Lecturas blanchotianas en torno a la muerte en Rilke*”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 57, 2012, p. 36).

³⁰ Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, *op. cit.*, p. 94. Traducción levemente modificada, confrontada con la edición francesa.

³¹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 177.

“pura posibilidad” abierta solo en tanto su existencia es el correlato de una muerte auténtica o propia,³² lo imposible de la impersonalidad blanchotiana hace de la vida y la muerte algo indiscernible, pues hace ingresar a la muerte en la vida al modo de un *poder* o potencia que transmuta la acción y transforma o contamina la vida,³³ ya no de una mera ‘posibilidad’ exterior. Por otra parte, lo insondable del morir, su imposibilidad, dice Blanchot, no radica en un “más allá” futuro y desconocido, sino en ese salto que es un vacío en sí mismo (un afuera del tiempo al que Deleuze leerá como eternidad).³⁴ En términos temporales vendría a ser lo que carece de presencia: no es un acontecimiento del mundo ni tiene duración alguna. El morir es lo que no se realiza, “la irrealidad de lo indefinido”, “la parte de este acontecimiento que su realización no puede realizar” ...³⁵ la cara invisible de la muerte.

La segunda de las secciones que Deleuze cita se encuentra en el marco del análisis de Blanchot acerca de la obra y vida de Rilke (1875-1926), el cual recuperamos brevemente. Para Blanchot, la obra de Rilke presenta un tránsito entre dos posturas:

³² Una exposición esquemática de esta postura (de la muerte como posibilidad, y de la cuestión de su propiedad-impropiedad), puede encontrarse en Heidegger, Martin, «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo» (Conferencias de Kassel), en *Tiempo e historia*, trad. J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2009, pp. 39-98 (en especial, pp. 78-83).

³³ Cf. Billi, Noelia, *op. cit.*, pp. 35-50.

³⁴ Pero en esta etapa de su obra, Blanchot parece asociar a ese *tiempo fuera del tiempo* con el pasado inmemorial de lo ya acontecido, más que con una eternidad como la deleuziana, que se presenta bajo la figura del porvenir (aunque Deleuze recurre a Blanchot para caracterizarla). Cf. Quintana Domínguez, Idoia, “De la pasividad a la *justa* temporalidad del desastre en Maurice Blanchot”, en *Escritura e Imagen*, Vol. 11, 2015, pp. 135-148; edición digital que puede encontrarse en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_ESIM.2015.v11.50969 (último acceso: 20 de noviembre de 2017).

³⁵ Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, *op. cit.*, p. 140. Esta expresión es de notable resonancia deleuziana.

del “morir fiel a sí mismo” al “morir fiel a la muerte”. En sus comienzos, Rilke se encomienda a la búsqueda de una muerte auténtica, una muerte que singularice al hombre que vive sumergido en el anonimato de las grandes ciudades: muerte que “haga sentido” en un nivel personal con la vida vivida. Pero esa vía, en la cual el arte se presenta como “un camino hacia sí mismo”, irá virando en su producción tardía hacia un “punto en el que, en mí, yo pertenezco al afuera [...] donde no soy más yo mismo, donde si hablo no soy yo quien habla”.³⁶ Desde ese punto se establece otro tipo de cercanía con la muerte. “Morir será escapar de la muerte”,³⁷ una transmutación realizada en nosotros por la muerte misma.³⁸ El morir pone en juego un poder de metamorfosis que se opera en nosotros cuando adoptamos una actitud de negligencia ante la muerte, en la que apartamos todo aquello que supuestamente deberíamos hacer ante ella (asustarnos, aferrarnos a las cosas, etc.).³⁹

Este segundo momento de la obra de Rilke se caracteriza para Blanchot por la introducción de lo impersonal,⁴⁰ que no debe entenderse como algo *impropio* –como esa muerte anónima de la que Rilke huía en sus comienzos. “La impersonalidad a la que la muerte apunta [...] es ideal, está por encima de la persona, no es la brutalidad de un hecho ni la neutralidad del azar, sino la volatilización del hecho mismo de la muerte.”⁴¹ Blanchot afirmará entonces que la estrategia de Rilke busca a la muerte invisible o impersonal como si se tratara de una “muerte pura”,⁴² estableciendo un paralelo con la experiencia extática de la mirada del artista: una mirada desinteresada con respecto a las cosas. El esfuerzo “por

³⁶ *Ibid.*, p. 141 (traducción levemente modificada).

³⁷ *Ibid.*, p. 131.

³⁸ *Ibid.*, p. 134.

³⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 135.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

elevant la muerte a sí misma, por hacer coincidir el punto en que ella se pierde en sí misma, y el punto en el que yo me pierdo fuera de mí"⁴³ coincide con la labor del poeta que, al extraer a las cosas de su utilidad, quiere "elevantlas a un punto de mayor realidad y verdad".⁴⁴

La pregunta que preside los esfuerzos de Rilke tras su acercamiento a la noción de muerte impersonal sería la de "¿cómo hacer para morir sin traicionar esta alta potencia de la muerte?"⁴⁵ Una opción posible es partir de las cosas, pues "orientándonos auténticamente hacia ellas, aprendemos a orientarnos hacia lo invisible".⁴⁶ Ahora bien, parecería ser que "para orientarme hacia la intimidad de las cosas, para verlas verdaderamente, con la mirada desinteresada de quien no se aferra a sí mismo"⁴⁷ se debería partir en cambio de la profundidad de la muerte. Pero, nuevamente, ¿cómo hacer de la muerte impersonal el punto de partida? Blanchot retoma en este punto la idea de una volatilización que Rilke opera al querer purificar la muerte de su brutalidad: la muerte se convierte en lo invisible, la absoluta indeterminación. La disposición rilkeana de aceptación o apertura poética ante la muerte suele ser vinculada con la filosofía de Heidegger,⁴⁸ nexa que Blanchot encuentra en el uso de la imagen de la anémona como símbolo de lo Abierto⁴⁹ –ese ámbito privilegiado de mani-

⁴³ *Ibíd.*, 136.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 113.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 139.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ Billi, Noelia, "«Quien muere en el mundo sin razón...» Lecturas blanchotianas en torno a la muerte en Rilke", *op. cit.*, p. 48.

⁴⁹ Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, *op. cit.*, pp.138-139. Con respecto a esta imagen, Cragolini señala que hay en la concepción heideggeriana del ser-para-la-muerte ("el existenciario que retrotrae a la más propia propiedad del Dasein") un punto en el cual la pretensión heideggeriana de superar la metafí-

festación o acceso a la verdad del ser en su pureza (en contraposición a la cual parece configurarse la noción blanchotiana del Afuera). Pero para Blanchot se trata de una idea muy cómoda, una promesa tranquilizadora “que se cuida de no herir nuestra fe en la unidad del ser”⁵⁰ y que aún se mantiene entre los polos de lo auténtico y lo inauténtico.

El giro inesperado es que incluso a pesar de las promesas tranquilizadoras del propio Rilke, en su obra se hace presentir lo atemorizante de “la muerte como abismo [...] ausencia y pérdida de todo fundamento”.⁵¹ La muerte purificada del azar de un acontecimiento brutal, se desdobra en “lo que ni siquiera es acontecimiento”, la parte invisible del acontecimiento “que su realización no puede realizar”.⁵² Reencontramos el desafío blanchotiano de sostenernos en la cuerda de la imposibilidad, ya que este desdoblamiento de la muerte no niega ninguno de sus dos sentidos, sino que los afirma simultáneamente. De ahí la ilación de contrarios con la que Blanchot cierra esta sección, afirmando que la perspectiva de la doble muerte no admite ser-para-la-muerte, porque “no tiene la firmeza que sostendría tal relación”.⁵³ La muerte impersonal de Rilke finalmente expresa la profundidad por la cual ella no es “el término, sino lo interminable, no la muerte propia,

sica occidental centrada en el sujeto revela su insuficiencia, al afirmar un privilegio de la muerte propia sobre la muerte del otro: “Podríamos decir que el *Dasein*, en tanto apertura, es la anémona que necesita retornar a su propia cerrazón para, en ese ámbito de «retorno a sí», asumir su propia finitud. En ese «cierre» el otro parece anulado, olvidado, y la muerte que hay que asumir es la propia.” (Cragnohini, Mónica, “Tembloros del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida”, en *Pensamiento de los Confines*, Buenos Aires, n° 12, junio de 2003, pp. 11-119; citado de la edición digital que puede encontrarse en: <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/temblores.htm>; último acceso: 15 de abril de 2017).

⁵⁰ Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, op. cit., p. 140.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibid.*, p. 141.

sino la muerte cualquiera, no la muerte verdadera sino, como dice Kafka el sarcasmo de su error capital".⁵⁴

Pero detengámonos en un fragmento anterior, en el cual Blanchot reintroduce la dimensión temporal del problema (explicándose en la idea de la muerte impersonal como parte del acontecimiento "que su realización no puede realizar"):⁵⁵

Esta potencia de la que hace depender todo, desprendida del momento en que tiene la realidad del último instante, se le escapa y nos escapa constantemente: es la inevitable pero inaccesible muerte; es el abismo del presente, el tiempo sin presente con el cual no mantengo relación alguna, hacia lo que no puedo lanzarme, porque en *ella yo* no muero, soy despojado del poder de morir, en *ella se* muere, no se deja y no se termina de morir.⁵⁶

Al citar este texto, Deleuze introduce una leve modificación:⁵⁷ donde Blanchot escribe *elle* (por "la muerte"), Deleuze pone entre paréntesis *lui*, "él". ¿Quién? El tiempo, allí está puesto el énfasis deleuziano. ¿Cuál? Es el tiempo desprendido del tiempo del instante, tiempo sin presente al que Blanchot se refería. "Sin presente ni pasado, sino siempre por venir", –completa Deleuze– "fuente de una aventura múltiple incesante".⁵⁸ Con esta torsión del

⁵⁴ *Ibidem*. (Fragmento citado por Deleuze, Gilles., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 177).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁶ *Ibidem*. La cursiva en negrita es un añadido propio.

⁵⁷ Verificada en las versiones francesas (Blanchot Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 160; y Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 149). Reproduzco la traducción de la cita modificada por Deleuze (tal como la traducen Delpy y Beccacece): "Tiempo sin presente, con el cual no mantengo relación alguna, aquello hacia lo cual no puedo abanzarme pues en (él) *yo* no muero, he perdido el poder de morir, en (él) *se* muere, no se deja y no se termina de morir." Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 177.

⁵⁸ *Ibidem*.

texto, Deleuze se permite trasladar los caracteres de la impersonalidad blanchotiana a la tercera síntesis del tiempo: síntesis del futuro desprendida del curso del tiempo (ni destino ni el 'presente viviente' que sigue en la sucesión de presentes); forma pura del tiempo abstraída de todo contenido, tiempo del desfundamento, de Tánatos y del Eterno Retorno. Así como el tiempo del morir rilkeano es para Blanchot un umbral por el que lo impersonal transmuta la vida despersonalizándola, el Eterno Retorno será para Deleuze un poder que afirma "solamente lo excesivo y lo desigual",⁵⁹ "esa secreta coherencia que no se plantea más que excluyendo mi propia coherencia, mi propia identidad, la del yo [moi], la del mundo y la de Dios".⁶⁰

Las dos caras de la muerte en *Diferencia y repetición*

Toda muerte se desdobra en personal e impersonal, un rostro visible y otro invisible, "dos caras que se evaden"⁶¹ y ni siquiera en el suicidio coinciden. Deleuze recupera el planteo de Blanchot en dos discusiones que se dan en distintos momentos de *Diferencia y repetición*, en torno a dos conceptos de su ontología: la tercera síntesis del tiempo y la noción de *intensidad*.

La primera de estas discusiones es en contra de la concepción freudiana de la pulsión de muerte. En el capítulo II de *Diferencia y repetición* ("La repetición para sí misma")⁶² en el marco de su teoría acerca de las síntesis pasivas temporales (constitutivas tanto de la ontología como de lo psíquico) a Deleuze le interesa

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 180.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 148.

⁶¹ *Ibíd.*, pp. 385-386.

⁶² *Ibíd.*, pp. 119-199.

recuperar del planteo freudiano la noción de muerte como *instinto*. Cuestión que a partir de la mitad del capítulo Deleuze remite a la obra titulada *Más allá del principio del placer* (1920),⁶³ un texto freudiano bastante especulativo que marca un punto de inflexión en su teoría de la pulsión.⁶⁴ Según Deleuze, Freud convierte al placer como proceso de distensión de las excitaciones⁶⁵ en un principio empírico “que tiende a organizar la vida biopsíquica del Ello.”⁶⁶ Esa vida biopsíquica “implica un campo de individuación en el cual las diferencias de intensidad se distribuyen aquí y allá, bajo forma de excitaciones.”⁶⁷ La función del principio de placer sería justamente ligar las diferencias móviles de ese campo de individuación. Pero el placer como principio (en lugar de un mero proceso) supone una instancia más originaria –o trascendental– de la que Freud intentaría dar cuenta en la obra citada. Deleuze despliega ese “más allá” del siguiente modo: primero, en las síntesis pasivas del hábito,⁶⁸ luego en las síntesis pasivas del pasado puro⁶⁹ y finalmente un tercer más allá que se encuentra en la pulsión de muerte, en el momento de la teoría freudiana en el cual la energía libidinal refluye sobre el yo y en el que Eros pierde todo

⁶³ Freud, Sigmund, *Más allá del principio del placer*, en *Obras completas*, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2007.

⁶⁴ Cf., Lumerman, Alejandro y Osswald, Andrés, “Dos muertes. Blanchot-Freud-Deleuze”, presentada en las X Jornadas de Comunicación e Investigación en Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral, 12-14 de noviembre de 2009, pp.1-7, disponible en: <http://ladeleuziana.blogspot.com.ar/2010/01/normal-0-21-false-false-false.html> (último acceso: 20 de noviembre de 2017). Deleuze sigue cuidadosamente el rastro de estos movimientos teóricos freudianos en *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 154-172, planteado su crítica en *ibíd.*, pp. 173-182, en la cual la figura de Maurice Blanchot es central.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 154.

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 156-157.

⁶⁹ El lazo de Eros y Mnemosine, “que formula la repetición como *desplazamiento y disfraz*, y que funciona como fundamento del principio de placer” *Ibíd.*, p. 172.

contenido mnémico posible⁷⁰ (momento del narcicismo, identificado por Freud con una “desexualización”⁷¹ de esa energía libidinal). Deleuze recupera este último movimiento para concebir a la tercera síntesis como un *desfundamento* y como la forma pura del tiempo abstraída de todo contenido, reconociendo cierto mérito freudiano. Sin embargo, considera que Freud comete el anacrónico error de no tener en cuenta el doble sentido de la muerte que Blanchot descubre, al concebir a la muerte únicamente como un retorno a la materia inanimada, como una “desaparición personal de la persona, la anulación de *esta* diferencia que representa el Yo [Je], el yo [moi]”,⁷² es decir, la muerte que viene de afuera, empírica, representable, calculable.⁷³ Por eso, Deleuze considera que Freud no lleva al extremo las potencialidades de su propia teoría, conservando de ella la idea de una pulsión o instinto de muerte que deviene instancia trascendental⁷⁴ (instinto del cual el suicidio sería tan sólo su representación o imagen empírica, necesariamente parcial e insuficiente).

En segundo lugar, Deleuze discutirá con el sentido común establecido por la termodinámica, que instituye como única figura de la muerte a la entropía.⁷⁵ En esta discusión, Deleuze pretende “rescatar” a la intensidad —“la forma de la diferencia como razón

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 175.

⁷¹ *Ibíd.*, pp. 175-176.

⁷² *Ibíd.*, p. 178.

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 385.

⁷⁵ La entropía es la tendencia universal a la anulación de las diferencias de intensidad que están a la base de los fenómenos sensibles: un proceso de degradación de la energía irreversible en el tiempo, cuyo paradigma es el caso de la energía calórica. “Tal es el contenido más general de los principios de Carnot, de Curie, de Le Chatelier, etc.: la diferencia solo es razón suficiente de cambio en la medida en que ese cambio tiende a negarla [...] como una «flecha de tiempo» según la cual se va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de una diferencia productora, a una diferencia reducida; en el límite, anulada.” (*Ibíd.*, p. 337.)

de lo sensible”—⁷⁶ de ese supuesto destino entrópico fatal. En el capítulo V de *Diferencia y repetición*, en un movimiento de lectura semejante al anterior, Deleuze recurre a los principios empíricos de la termodinámica a modo de aproximaciones al sentido que tendrá la intensidad en su ontología. Se enfrentará al problema de la entropía, pues por su propia naturaleza, la intensidad tiende a anularse al crear cualidades y extensiones por fuera de las cuales no es posible conocerla o sentirla.⁷⁷ Sin embargo, Deleuze intentará mostrar que la entropía es tan solo la cara visible de la muerte, y que la intensidad es irreductible a las cualidades y extensiones que crea. La intensidad “se explica”, se despliega para crearlas, pero hay algo de ese potencial de diferencias que nunca se terminaría de ‘explicar’. Ese es el segundo movimiento de la intensidad, movimiento de implicación por el cual esta “permanece implicada en sí misma, y continúa envolviendo la diferencia”.⁷⁸

Deleuze dirá entonces que “el proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación. La intensidad es individuante, las cantidades intensivas son factores individuantes”.⁷⁹ Siguiendo la teorización de Simondon, Deleuze describe a la individuación como un proceso de “actualización de un potencial”⁸⁰ por el cual puede afirmarse que todo individuo permanece “apegado a una mitad preindividual, que no es lo impersonal en él, sino más bien el reservorio de sus singularidades”.⁸¹ La individuación es el acto o proceso que la intensidad lleva adelante. En cada uno de ellos, la entropía opera como principio empírico de degradación. “La

⁷⁶ *Ibid.*, p. 334.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 335.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 359.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 367.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 367.

⁸¹ *Ibid.*, p. 368. Deleuze parece marcar aquí una diferencia entre lo pre-individual, que sería virtual, con respecto a lo impersonal, que por lo que vimos se vincula a la intensidad.

desaparición de la diferencia productora es la ley de la explicación”,⁸² pero solo de la explicación: la entropía nunca puede dar cuenta de la creación o evolución de un sistema de individuaciones.⁸³ Deleuze desarrolla esta idea a través de la exposición de lo que sería el ‘resultado’ de los procesos de individuación (los “sistemas” físico, biológico y psíquico).

No es casual que la referencia a la doble muerte de Blanchot reaparezca en el análisis de la individuación en los sistemas psíquicos.⁸⁴ En consonancia con el espíritu blanchotiano, la teoría de la individuación permite mostrar que lo psíquico poco tiene que ver con el *Je* (como “cualidad del hombre en tanto especie”,⁸⁵ “forma universal de la vida psíquica sin diferencias”⁸⁶ cristalizada en la identidad), o con el *Moi* (“el organismo propiamente psíquico”,⁸⁷ “la materia universal de esa forma [...] constituida por una continuidad de semejanzas”).⁸⁸ Tampoco tiene que ver con el *moi*, esos miles de yoes larvarios, pasivos y contrayentes del hábito que están en la base de las síntesis pasivas temporales.⁸⁹ Todas ellas son formas que aprisionan la potencia de los elementos individualizantes. En la individuación psíquica reencontramos, pues, a las dos muertes. La muerte como entropía, accidental y violenta: “la anulación de la diferencia en un sistema de explicación, o como la degradación que viene a compensar los procesos de diferenciación”.⁹⁰ Es la muerte exterior de Spinoza, muerte empírica de lo

⁸² *Ibid.*, p. 380.

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ Se trata de un momento en el cual Deleuze vuelve sobre la crítica del Sujeto desde la perspectiva de la sensibilidad-intensidad, habiendo tratado la cuestión en los capítulos anteriores desde múltiples perspectivas (por ejemplo el tiempo, la Idea o la Imagen del pensamiento).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 382.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 383.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 382.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 383.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 131-132.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 385.

que es en extensión. Su otra cara es la muerte "como un «instinto de muerte», potencia interna que libera los elementos individualizados de la forma del Yo [Je] o de la materia del yo [moi]".⁹¹ Esa segunda muerte es Tánatos: la muerte impersonal como instinto trascendental, pulsión interna inmanente a los procesos de individuación que libera lo que está implicado en la intensidad, lo inapresable por la forma universal del *Je* y por la materia del *Moi* o del *moi*, a las que justamente disuelve para dar lugar a las individuaciones. Así, los elementos de la teoría blanchotiana que hemos comentado se reúnen en una original síntesis deleuziana:

Se equivocaría quien confundiera las dos caras de la muerte, como si el instinto de muerte se redujera a una tendencia a la entropía creciente, o a un retomo a la materia inanimada. Toda muerte es doble, por la anulación de la gran diferencia que representa en extensión, por el hormigueo y la liberación de las pequeñas diferencias que implica en intensidad. Freud sugería la siguiente hipótesis: el organismo quiere morir, pero quiere morir a su manera; de tal forma que la muerte que realmente sobreviene siempre parece tomar un atajo, o tiene un carácter exterior, accidental y violento que repugna al querer-morir interno. Hay una necesaria inadecuación entre la muerte como suceso empírico y la muerte como «instinto», como instancia trascendental. Tanto Freud como Spinoza tenían razón: el uno por el instinto; el otro por el suceso. Querida desde adentro, la muerte llega siempre de afuera, bajo otra figura, pasiva, accidental. El suicidio es una tentativa para adecuar y hacer coincidir esas dos caras que se evaden. Pero los dos bordes no se unen, cada muerte sigue siendo doble. Por una parte, es «desdiferenciación», que compensa las diferenciaciones del Yo [Je], del Yo [Moi], en un sistema de conjunto que los uniformiza; por otra parte, es individuación,

⁹¹ *Ibidem*.

protesta del individuo que nunca se ha reconocido en los límites del Yo [Moi] y del Yo [Je], aunque fueran universales.⁹²

La entropía no es más el trágico destino universal, porque siempre hay “un «se muere» más profundo que el «yo muero»”,⁹³ ese hormigueo de pequeñas diferencias como potencia intensiva de transformación y disolución de las formas. En la individuación, la muerte del *se* ingresa en la vida como poder de transmutación.

El entramado de nociones que hemos recorrido da cuenta de la fructífera relación que se establece entre el pensamiento deleuziano y el blanchotiano, y que revela al menos un punto en el cual cada uno tiende, en su propio estilo, hacia un pensamiento del Afuera. Afuera que ya no se pregunta por las condiciones de iluminación o de acceso a la verdad del ser del ente, ni por el modo de preservar “nuestra fe en la unidad del ser”,⁹⁴ que deja atrás el tinte angustioso y a fin de cuentas humanista en la cuestión de la autenticidad heideggeriana. El Afuera de Blanchot comienza siendo el de la palabra errante,⁹⁵ porque se parte de una consideración del ser del lenguaje aboliéndose a sí mismo en la literatura como índice del fracaso de la metafísica occidental,⁹⁶ y será asociado a las categorías de la oscuridad, la noche sin verdad, lo inaccesible, lo imposible...⁹⁷ bien lejos de aquella luminosidad. La lectura deleuziana hace pie en esa inversión de Blanchot, pues el Afuera será también para Deleuze una línea de algún modo mortal. Pero la pregunta ahora es si además no se puede concebir algún otro movimiento que la arranque del mortalismo,⁹⁸ es decir,

⁹² *Ibid.*, pp. 385-386.

⁹³ *Ibid.*, p. 177.

⁹⁴ Blanchot, Maurice”, *op.cit.*, p. 140.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁶ Cf. Foucault, Michel, “El pensamiento del afuera”, *op. cit.*, pp. 297-302.

⁹⁷ Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, *op. cit.*, pp. 147-148.

⁹⁸ Deleuze, Gilles, *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*, *op. cit.*, p.

si ese Afuera no puede ser además algo que mueve o arrastra al pensamiento a pensar eso que para Blanchot era siempre lo imposible. Cuestión que queda pendiente para explorar en otro lugar.

Bajo el signo de la intensidad. Pierre Klossowski en *Diferencia y repetición*

Matías Soich
(CONICET – UBA)

“Estas rugientes aguas”, dijo Neville, “sobre las que construimos nuestras insensatas plataformas, son más estables que los enloquecidos, débiles e inconsecuentes gritos que emitimos cuando en un intento de hablar nos levantamos. Cuando razonamos y soltamos esas falsas afirmaciones, «¡soy esto, soy lo otro!», el habla es falsa.”

Virginia Woolf, *Las olas*

0. El nombre de Pierre Klossowski circula con insistencia en las páginas de *Diferencia y repetición*, como una presencia explí-

citamente aliada a la tarea práctica de la ontología de la univocidad y la inmanencia.¹ En este capítulo intentaré aclarar su lugar como fuente en esta obra deleuziana. Para ello ordenaré la exposición siguiendo el juego metodológico de las “cuatro causas”, propuesto en números anteriores.² Se trata de analizar las fuentes deleuzianas a partir de cuatro preguntas que espejan, lúdicamente, el famoso esquema aristotélico.

1. La primera pregunta es la que nos lleva a la “causa material”: *¿qué dice concretamente Deleuze sobre Klossowski en Diferencia y repetición? ¿Dónde y cómo lo menciona en la materialidad del texto?*

El relevamiento de su nombre permite apreciarlo. En una nota al pie del primer capítulo, Deleuze cita dos veces a Klossowski para apoyar la siguiente afirmación: “Si el eterno retorno es el más alto pensamiento, es decir, el más intenso, es porque su extremada coherencia, en el punto más alto, excluye la coherencia tanto de un sujeto pensante, de un mundo pensado, como de un Dios garante”.³ Klossowski es citado diciendo que la muerte de Dios, al disolver la identidad del yo, obliga a la conciencia a declararse a sí misma como un caso fortuito; y también que la coherencia del círculo vicioso del eterno retorno excluye mi propia coherencia en tanto yo actual. Al final del mismo capítulo, Deleuze remite nuevamente a Klossowski al abordar la inversión del platonismo como

¹ Pierre Klossowski nació en París en 1905 y murió allí en 2001. A lo largo de su vida incursionó en la escritura y la filosofía, la pintura y la teología, la actuación, los guiones, la fotografía. Personaje querido por muchos y muchas, amigo e interlocutor constante de figuras como Rilke, Bataille, Foucault y Deleuze, supo definirse como presa de una gozosa monomanía: la de la imagen de un cuerpo que se entrega a la mirada de otro.

² Soich, Matías, “Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire” en Ferreyra, J. y Soich, M. (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014, pp. 13-27 (ver también la p. 3 del presente libro).

³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 104.

anulación de la distinción entre el modelo y la copia, que cede su lugar al carácter paródico del simulacro como “verdad” de la relación entre el Ser y los entes:

Klossowski [...] marcó con claridad este punto: el eterno retorno, tomado en sentido estricto, significa que cada cosa solo existe en la medida que vuelve, copia de una infinidad de copias que no dejan subsistir ni original ni origen. [...] Lo que es o vuelve no tiene ninguna identidad previa y constituida: la cosa está reducida a la diferencia que la descuartiza y a todas las diferencias implicadas en esta, por las cuales pasa. En este sentido, el simulacro es el símbolo mismo, es decir, el signo en tanto interioriza las condiciones de su propia repetición. El simulacro ha captado una *disparidad* constituyente en la cosa que destituye del rango de modelo.⁴

La idea klossowskiana de una “secreta coherencia que no se plantea más que excluyendo mi propia coherencia”⁵ vuelve a aparecer en el segundo capítulo, cuando Deleuze asocia el eterno retorno con la tercera síntesis del tiempo, la del porvenir. Por obra de esta repetición por exceso, que expulsa a la condición (el pasado) y al agente (el presente) en provecho de las metamorfosis que crean lo nuevo, “como dice Klossowski” no hay resto para la coherencia de un yo.

Finalmente, en el quinto capítulo Deleuze contrapone la concepción nietzscheana del eterno retorno a las que se siguen de las creencias atribuidas a los griegos. A diferencia del eterno retorno cualitativo (retorno físico de los elementos primordiales) y del cuantitativo (retorno astronómico de los ciclos), el eterno retorno nietzscheano es puramente *intensivo*: lo que retorna en él no es lo igual o lo semejante, sino únicamente la diferencia. Conectando las ideas de eterno retorno y voluntad de poder, Deleuze

⁴ *Ibíd.*, p. 115.

⁵ *Ibíd.*, p. 148.

define entonces a esta última como el mundo de las metamorfosis, los simulacros y los “soplos”, mientras que el eterno retorno es el Ser, lo Mismo que solo puede decirse de ese mundo deviniente. Tributario una vez más de la interpretación klossowskiana de Nietzsche, Deleuze lo invoca aquí en otra nota al pie:

Klossowski ha mostrado la conexión del eterno retorno con intensidades puras que funcionan como «signos» [...] En su relato *Le Baphomet* [...] llega muy lejos en la descripción de ese mundo de «soplos» intensivos que constituye la materia propia del eterno retorno.⁶

2. Ahora bien, ¿con qué aspectos de la filosofía deleuziana está asociado Klossowski en cada una de estas apariciones textuales? Responder a esta pregunta implica tocar la segunda causa, la “causa formal”. Como en la filosofía aristotélica, también aquí forma y materia están estrechamente unidas: a diferencia de su tratamiento de otras fuentes, cuando Deleuze menciona a Klossowski no lo hace elípticamente sino de manera explícita y referenciada, aclarando siempre respecto de qué supone un aporte su obra. De modo que aún antes de entrar en la letra de Klossowski propiamente dicha podemos precisar cuál es su inserción formal en *Diferencia y repetición*. En todas las invocaciones a Klossowski resuenan de forma recurrente los términos *eterno retorno*, *identidad*, *intensidad* y *signo*. En tanto fuente deleuziana, está ligado fundamentalmente al concepto de eterno retorno, entendido como la síntesis temporal-ontológica encargada de crear lo nuevo; y a los efectos prácticos, de selección y disolución, que dicha síntesis tiene sobre el carácter pretendidamente idéntico de la subjetividad. Temas que el índice de autores al final del libro deja igualmente en claro: “Klossowski (P.) El simulacro y la repetición: intensidad, eterno retorno y pérdida de identidad”.⁷

⁶ *Ibíd.*, p. 363.

⁷ *Ibíd.*, p. 454.

3. La interpretación de Klossowski sobre el eterno retorno de Nietzsche inspira pues la concepción deleuziana del eterno retorno como el regreso intensivo y selectivo de lo que difiere. En este punto podemos preguntarnos: ¿qué es aquello que, en los textos de Klossowski, concretamente *pone en movimiento* el interés de Deleuze? Pregunta en cuya elucidación nos sumergimos de lleno en la "causa eficiente" de toda fuente deleuziana.

Me remitiré para ello a dos de los tres trabajos de Klossowski que aparecen citados en *Diferencia y repetición*: su exposición *Olvido y anamnesis en la experiencia vivida del eterno retorno de lo mismo*, publicada en las actas del Coloquio de Royaumont, y su novela *El Baphomet*.⁸ La primera expone la interpretación del autor sobre la doctrina nietzscheana del eterno retorno, mientras que la segunda constituye una puesta en escena, una dramatización paródica del mundo donde el eterno retorno es rey. Comenzamos por la primera.

3.1. En *Olvido y anamnesis...*, Klossowski desarrolla dos problemas. El primero concierne a la necesidad del *olvido como origen y condición* de la revelación subjetiva del eterno retorno; el segundo considera el modo en que la "elevada tonalidad del alma", en la que tiene lugar la revelación del eterno retorno, puede transformarse en un pensamiento, dando lugar a una teoría de la intensidad y los signos.

3.1.1. Respecto del primer problema, Klossowski enuncia la revelación nietzscheana del eterno retorno del siguiente modo: "Actúa como si fueras a revivir innumerables veces y desea revivir

⁸ Klossowski, Pierre, "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même", en *Colloque de Royaumont. Nietzsche*, París, Les Éditions de Minuit, 1967, pp. 227-244; Klossowski, Pierre, *El Baphomet*, trad. J. Fava y L. Tixi, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008. La tercera obra de este autor citada en *Diferencia y repetición* es *Un tan funesto deseo* (hay traducción castellana, ed. Las Cuarenta).

innumerables veces –porque, de una u otra manera, tendrás que revivir y recomenzar”.⁹ El olvido aparece cuando al revelárseme esta verdad me doy cuenta de que, si necesariamente todo ha de volver, *también debe hacerlo la revelación misma*. Es decir que, en algún momento, deberé olvidarla para que me vuelva a ser revelada. Según Klossowski, este olvido tiene ribetes ontológicos: “recubre el eterno devenir y la absorción de todas las identidades en el ser”.¹⁰ Esto es así porque el olvido implica una memoria que está por fuera de mis propios límites: se trata del movimiento circular total, en el trascurso del cual –si la revelación del eterno retorno ha de tener sentido– mi conciencia debe perderse hasta que acontezca la próxima revelación. La consecuencia ética de esta doctrina es que debo querer que vuelvan a darse, una vez más, todas las condiciones que me hicieron llegar hasta esta revelación –incluyendo al propio olvido. *Debo querer olvidar*.

¿Qué implica el olvido en tanto objeto necesario de mi voluntad presente? Klossowski afirma: “el acento debe caer en la pérdida de la identidad dada”.¹¹ Sucede que, a partir del conocimiento del eterno retorno, yo he cambiado: soy otro. Esto significa a su vez que era otro *antes*, cuando no conocía la verdad del eterno retorno. Pero si todo ha de volver eternamente y necesariamente he de volver a olvidar una y otra vez, entonces yo seré otro, y luego otro, y otro... De este modo, al contemplar la necesidad universal del retorno, “desactualizo mi yo actual para pretenderme en todos los otros yoes cuya serie debe ser recorrida a fin

⁹ Klossowski, Pierre, “Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour du même”, *op. cit.*, p. 227. En todas las citas de esta obra, las traducciones fueron tomadas (con algunas correcciones) de la versión castellana incluida en *Nietzsche y el círculo vicioso* (trad. R. Páez, Buenos Aires, Caronte, 1995).

¹⁰ *Ibíd.*, p. 227.

¹¹ *Ibíd.*, p. 228.

de que, al seguir el movimiento circular, vuelva a devenir lo que soy en el instante en que descubro la ley del Eterno Retorno".¹²

El conocimiento del eterno retorno y su concomitante voluntad de olvido operan pues un fuerte desplazamiento ontológico sobre la identidad. A partir de esa revelación, no puedo considerarme y quererme a mí mismo como un punto idéntico y estable, como un punto "predilecto" en tanto el círculo del tiempo volvería *especialmente* a él para concretar una culminación (Figura 1). Sino que debo concebirme y quererme como un *caso fortuito, un momento azaroso* en una serie infinita de yoes, en cualquiera de cuyos instantes pueden haberse producido el olvido y la revelación (Figura 2). La pérdida del aspecto teleológico queda señalada, en la segunda figura, por la omisión de la flecha que da al círculo un sentido.¹³

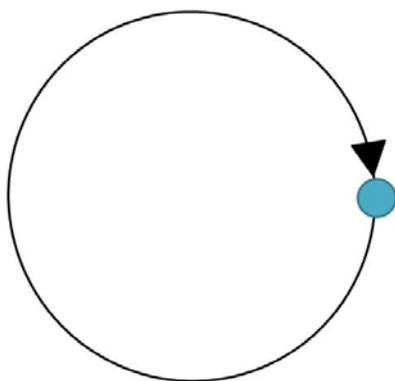


Figura 1: concepción teleológica del eterno retorno (el círculo culmina en mí)

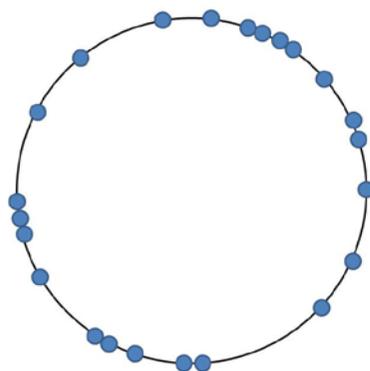


Figura 2: concepción ateleológica del eterno retorno (serie de casos fortuitos)

Para Klossowski, el carácter azaroso de la (des)aparición de mi conciencia del eterno retorno es lo que asegura la necesidad de la propia serie circular y mi coherencia en relación a ella. Pues

¹² *Ibidem.*

¹³ Agradezco esta precisión a Julián Ferreyra.

si yo no olvidara, si pudiera recordar las revelaciones pasadas, de algún modo estaría posicionándome por fuera del ciclo. Si pudiera ser recordada de una vez y para siempre, la revelación del eterno retorno “me mantendría en mí mismo como fuera de la verdad que enseño”.¹⁴ Pero entonces yo sería la memoria del círculo total, cuya “secreta coherencia” –como gusta de remarcar Deleuze– me excluye. De modo que mi propia coherencia como caso fortuito depende del olvido. Solo porque me olvidaré y me perderé en tanto “yo mismo”, podré volver a querer en el momento azaroso y necesario de la próxima revelación. En otras palabras, únicamente a través del olvido puedo formar parte de la coherencia del círculo.

3.1.2. Resta el segundo problema tratado en *Olvido y anamnesis...* Según el autor, la revelación del eterno retorno sobreviene a Nietzsche en una elevada tonalidad del alma (*hohe Stimmung*); sin embargo, Nietzsche también habla del eterno retorno como pensamiento supremo. A partir de allí, Klossowski se pregunta cómo una tonalidad del alma puede devenir pensamiento y cómo, en el eterno retorno, el sentimiento más elevado deviene el pensamiento supremo.¹⁵ Para responder elabora una teoría sobre el devenir signo de la intensidad, cuyos pasos resumo a continuación.

- Una tonalidad del alma es una *fluctuación de intensidad*, en la cual hay momentos de alza y de caída.
- Para volverse comunicable, la intensidad debe volverse sobre sí y tomarse a sí misma como objeto. Dividiéndose, desuniéndose y reuniéndose en sus propias fluctuaciones, la intensidad se interpreta a sí misma.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 230.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 231.

- Surge entonces la pregunta de si, más allá de la constatación de esas alzas y caídas, hay un sentido o significado y cuál es su agente –pues la intensidad parece no tener otro sentido que el de ser intensidad. Puesto que en una tonalidad del alma no hay otra cosa, la intensidad misma debería ser el agente. De modo que el sentido aparece cuando la intensidad se vuelve sobre sí o, como dice Klossowski, cuando la intensidad *se repite*. Al repetirse, la intensidad se convierte en *signo*. Un signo se define entonces del siguiente modo: es una huella dejada por la repetición de una fluctuación de intensidad.
- Un signo significa o conserva su sentido cuando un nuevo grado de intensidad encuentra en él su huella. Pero también puede suceder que un signo signifique, no una presencia, sino una ausencia de intensidad. También en este caso, como en el primero, es necesario que un flujo positivo de intensidad vuelva sobre esa huella.¹⁶

Según Klossowski, las alzas y caídas de la intensidad también pueden ser llamadas respectivamente *memoria* y *olvido*.¹⁷ De modo que, si antes hablábamos del olvido como origen y condición de la revelación subjetiva del eterno retorno, ahora podemos decir igualmente que la coherencia del círculo incluye el hecho,

¹⁶ Este aspecto de la teoría klossowskiana del signo recuerda a la “física provisional” y la explicación de los mecanismos imaginativos que Spinoza elabora luego de la proposición 13 de la parte II de la *Ética*. Me refiero especialmente al hecho de que, para Spinoza, el alma puede tener como presentes imágenes de cosas que están ausentes, gracias al movimiento de ciertas partes corporales que conservan y reactualizan una “huella” –sin que todo este proceso suponga negatividad alguna.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 232.

absolutamente necesario, de que el yo *sea* y experimente una caída de la intensidad.

Las alzas y caídas de una misma intensidad también son comparadas por Klossowski al movimiento incesante de las olas, siempre en un mismo mar. Aquí es donde arriba al punto en cuestión: el tránsito entre la tonalidad intensa del alma y el pensamiento. Lo que llamamos pensamiento son las designaciones que, como la espuma en la cresta de las olas, se producen en los momentos de alza de la intensidad. Inseparabilidad del mar, las olas y la espuma: la intensidad es el medio comunicante que va de la tonalidad del alma al pensamiento que emerge de ella como signo. De allí que la significación "*nunca se desprende totalmente* de los abismos movientes que recubre. Toda significación sigue siendo función del caos generador de sentido".¹⁸ Todas las olas siguen siendo función del mar.

De aquí se desprende la respuesta a la pregunta: ¿cómo *la más alta* tonalidad del alma deviene el pensamiento *más alto*? En ese caso, estamos ante una intensidad máxima que vuelve sobre sí, se repite y forma su propia huella designativa: ese *signo* es el Círculo, implacable espuma del pensamiento que la pleamar de la intensidad deposita a nuestros pies.

Ahora bien, en este sistema integral de intensidad/signos hay un subsistema particular que permite que cada uno y cada una de nosotros y nosotras forme un conjunto cerrado y aparentemente delimitado. Klossowski lo denomina el *código de los signos cotidianos*. Si bien no sabemos cómo se suceden en él nuestras fluctuaciones, sí sabemos que hay allí un signo en particular que responde siempre a cualquier grado, alto o bajo, de intensidad, asegurándonos "un estado variable de coherencia con nosotros mismos y con el ambiente".¹⁹ Este signo es "el yo [le *moi*, le

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 233.

je], sujeto de todas nuestras proposiciones".²⁰ Sin embargo, tal como vimos con la revelación del retorno, a pesar de su aparente centralidad el yo es una (otra) fluctuación. Nada más arbitrario que un yo en el mar de la intensidad, cuya continuidad desdibuja las fronteras entre un yo y los otros. Cuando nos adviene un pensamiento, nunca podemos tener la seguridad de si somos nosotros/as quienes pensamos o si son los otros quienes piensan en nosotros/as, en ese "afuera con respecto al interior que creemos ser". Huellas de la intensidad, todos los signos responden a un único discurso que es "el pensamiento de cada uno y de nadie".²¹

Oceanismo del pensamiento que lleva la cuestión a su culminación: ¿qué pasa con el signo del *yo* cuando se encuentra en la más alta tonalidad del alma y cuando quiere retener el pensamiento más alto? Se trata entonces de poner en relación los dos códigos o sistemas (Figura 3). Por un lado, el código de los signos cotidianos, cuya linealidad indica que debo *quererme a mí mismo/a como idéntico/a, de una vez para siempre*. Y por el otro, el sistema total de intensidades/signos (el mar con todas sus olas), donde la más alta tonalidad del alma forma la huella del más alto pensamiento, esto es el signo del Círculo. Su verdad me exige *volver a quererme una vez más, por todas las veces*, pero precisamente en la medida en que, en el Círculo donde el más alto pensamiento solo es coherente consigo mismo, "yo" soy nada, apenas una ausencia de intensidad. El momento de la revelación es un punto en el que ambos sistemas hacen chocar sus coherencias y sus exigencias, con efectos desgarradores para el yo actual: "En el

²⁰ *Ibíd.*, p. 232.

²¹ *Ibíd.*, p. 233.

círculo, la voluntad *muere* al contemplar ese volver en el devenir y solo renace en la discordancia *fuera del círculo*".²²

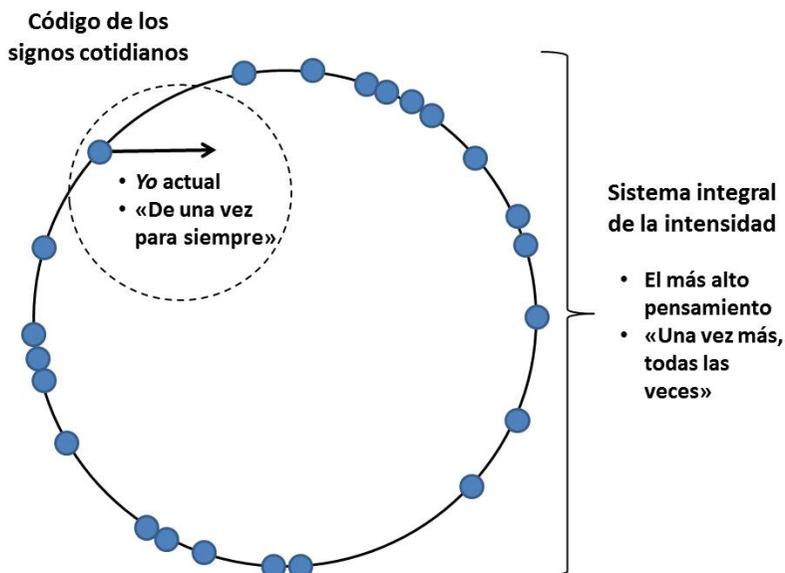


Figura 3: dos sistemas de intensidad/signos

Quizá comprendemos mejor, ahora, el elogio que Deleuze dedicaba a Klossowski por haber "mostrado la conexión del eterno retorno con intensidades puras que funcionan como «signos»".²³ Se refiere, sin lugar a dudas, a este aspecto de la teoría klossowskiana que pone al pensamiento como huella sígnica de la intensidad, tanto la más baja (en el sistema de los signos cotidianos) como la más alta (en el signo del círculo del eterno retorno). Por otra parte, apreciamos mejor las reiteradas apelaciones de Deleuze a la "secreta coherencia" del sistema total de la intensidad,

²² *Ibíd.*, p. 234, énfasis añadido. En el debate que siguió a su exposición, Klossowski sostuvo asimismo que "la Coherencia perfecta del círculo en tanto que signo desafía mi propia coherencia, en la medida en que yo dependo justamente de un sistema de signos [el cotidiano] que supone un comienzo y un final, de una vez por todas" (*Ibíd.*, p. 240, traducción propia).

²³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 363.

coherencia que exige que el yo se encuentre y se pierda una y otra vez, como caso fortuito.

3.2. La segunda obra de Klossowski a la que me referiré es su novela *El Baphomet* (1965). Según Deleuze, aquí Klossowski "llega muy lejos en la descripción del mundo de «soplos» intensivos que constituye la materia del eterno retorno".²⁴ La novela se apoya en un hecho histórico del siglo XIV: la disolución de la Orden de los



El Baphomet en una imagen de Eliphas Levi (siglo XIX)

Caballeros Templarios a manos de una conspiración en la que el rey de Francia, junto con su canciller, convencieron al Papa de iniciarles un proceso, acusándolos entre otras cosas de herejía, escupir sobre la cruz, renegar de Cristo, tener contacto homosexual y adorar a ídolos paganos como el Baphomet.²⁵ El 13 de octubre de 1307, el último Gran Maestro de la Orden, Jacques de Molay, junto con otros ciento cuarenta templarios fue-

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ El nombre de este ídolo de figura andrógina, mencionado por primera vez en el siglo XI, es objeto de controversia. Entre sus diferentes interpretaciones están el ser una variante de "Mahoma", un derivado de las palabras griegas *baphé* (bautismo) y *mêtis* (sabiduría), del hebreo *maptah b(eth) Yaveh* (llave de la casa de Yaveh) o del árabe *Oubat El Phoumet* (boca del padre). Izzi, M., *Diccionario de los monstruos*, Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1996, p. 62.

ron capturados, torturados y obligados a confesar. En el momento de la lectura de la sentencia, sin embargo, Molay se desdijo de su confesión y reivindicó a la Orden, por lo cual fue quemado como hereje. La Orden finalmente fue disuelta, aunque no condenada, por el Papa.

El Baphomet comprende un prólogo y seis partes. Únicamente el prólogo transcurre en el mundo de la representación, con una temporalidad precisa y lineal (1307, semanas antes de la disolución de la Orden), bajo la órbita del principio de identidad y el código de los signos cotidianos. Asistimos allí a la conjura de la dama Valentine de Saint-Vit (Santa Verga), quien aliada con el canciller de Francia infiltra a su joven sobrino, Ogier de Beauséant (Bellasnalgas), en la Comandancia de los Templarios. Allí el joven se dedica a sembrar mentiras y confusión, seduciendo con las dotes mencionadas en su apellido a los hermanos caballeros, de manera que Valentine pueda fundar sus acusaciones ante el papado. Sin embargo, la trama es descubierta; Ogier, Valentine y algunos caballeros son apresados; y el Comandante de la Orden, bajo el inminente asedio de las fuerzas reales, los encierra a todos en una torre ordenándoles llevar a cabo su propio juicio. Pero cuando el Comandante se esconde para espiarlos encuentra que, lejos de enjuiciar al joven Bellasnalgas, los caballeros lo convierten en el centro de un extraño y lujurioso ritual iniciático. El alcohol y el fervor, malos compañeros, hacen que Valentine termine mutilada y el joven Bellasnalgas, ahorcado. Profundamente disgustado, el Comandante se retira y manda sellar la torre con todos sus ocupantes dentro.

Así concluye el prólogo. El resto de la novela es difícil, si no imposible, de relatar linealmente. Flotando en un tiempo ubicuo y suspendido, los protagonistas son ahora *soplos*, las almas desencarnadas de quienes fueran, entre otros, el Gran Maestro de la Orden Jacques de Molay, el joven Bellasnalgas, Valentine de Santa

Verga, Santa Teresa de Ávila y Federico Nietzsche. En este mundo surcado por súbitas ráfagas, risas, destellos y vapores, Dios ha cerrado el número de los elegidos cuyos cuerpos resucitarán el día del Juicio Final. Como resultado, cunde la anarquía moral: sin garantía de resurrección, recompensa o castigo, y con el número de almas sobrepasando crecientemente el de los cuerpos disponibles, los soplos se desesperan por entrar en cada nuevo feto que se gesta, de modo que cada pobre cuerpo aloja la locura de un enjambre de almas. Y cada alma, a su vez, es un remolino intenso en el que pueden confluír otros soplos. El principio de identidad, en este mundo, es sustituido por *la permeabilidad de las intenciones*.

Ningún otro "afuera", salvo la sola intención, prevalecía sobre el "adentro"; pues ninguna intención podría defenderse realmente de la penetración de otra: aquí toda intención era permeable a las demás intenciones. Solo triunfaría la intención del pasado que más intensamente esperara el porvenir.²⁶

El estado habitual de los soplos es la interpenetrabilidad; la condensación y disolución según grados variables de consistencia; la comunicación instantánea, la languidez, la contracción, el jadeo, el estertor; la obstinación vacía, privada de su objeto; la terrible indiferencia de las emociones idas con el viento. Sin embargo, como se muestra arriba, las intenciones tienen un punto de triunfo: el deseo del porvenir, es decir, la voluntad de volver a través del olvido que transforma.

²⁶ Klossowski, Pierre, *El Baphomet*, *op. cit.*, p. 51. Recordemos que, en la más alta tonalidad del alma, "ya no discierno la diferencia entre las fluctuaciones del afuera y del adentro", (Klossowski, Pierre, "Oubli et anamnèse dan l'expérience vécue de l'éternel retour du même", *op. cit.*, p. 233).

En este clima, asistimos a las incertidumbres de un soplo “que aún creía ser el Gran Maestro”, quien está encargado de custodiar el orden de las almas y su correspondencia con los futuros cuerpos resucitados. En la Sala de los Fuelles, utilizando una serpiente de bronce que “vomita todo aquello que se niega a volver de una vez por todas”,²⁷ este soplo obliga a los demás a identificarse. Un día, el Gran Maestro es confrontado por el soplo de Santa Teresa, quien declara haber abandonado su lugar entre los elegidos para custodiar a dos almas que, por su culpa, se hallan encadenadas a un falso retorno. Teresa sabe, y le dice al Gran Maestro, que nada se realiza de una vez por todas si subsiste lo Mismo, que solo vuelve lo que es llevado a su intensidad primera y que el verdadero sentido de las palabras que nos marcan aparece con el olvido.²⁸ Tras realizar su anuncio, Teresa derrite la identitaria serpiente de bronce; celoso y furioso, el Gran Maestro insufla entonces el soplo de la santa en el cuerpo ahorcado y aún incorrupto del joven Bellasnalgas, utilizando el ano como orificio de entrada. Reanimado por Teresa, el joven despierta y se dedica nuevamente a las lúbricas veleidades. Mientras tanto, el soplo de Valentine de Santa Verga regresa, llevando dentro de sí el soplo de una inocente niña que fue amada por San Juan de la Cruz, quien a su vez casualmente está insuflado en el soplo del confesor de la Orden, el hermano Damiens. San Juan y la niña son aquellas dos almas perdidas por las que velaba Teresa. El Gran Maestro se insufla en un abejorro y sobrevuela, deseoso, el cuerpo del joven Bellasnalgas antes de ser aplastado; y Federico Nietzsche visita la Orden bajo la piel de un oso hormiguero, para cuestionar a los gritos al dios garante del yo y luego ser arrastrado, bajo forma humana, desnudo, en cuatro patas y encadenado, por una Valentine que porta una balanza y remeda a la Justicia celeste.

²⁷ Klossowski, Pierre, *El Baphomet*, op. cit., p. 56.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 59-60.

Pero no todo en este mundo intensivo de los soplos es alegre desenfreno metempsíquico. Deleuze señala que al reino del misterioso Baphomet se le contraponen otros: el orden de Dios que, descansando sobre la separabilidad de los cuerpos, procura abarcar y asegurar todas las formas de la identidad:

La identidad de Dios como último fundamento, la identidad del mundo como medio ambiente, la identidad de la persona como instancia bien fundada, la identidad del cuerpo como base y, finalmente, la identidad del lenguaje como potencia de *designar* todo lo demás.²⁹

La tensión que se genera entre ambos órdenes se refleja en los personajes de la novela cuando cada uno, a su modo, se aferra a alguna forma de identidad o se niega a olvidarse y quererse como caso fortuito. El Gran Maestro, por ejemplo, cree firmemente que las almas han de conservarse íntegras, psíquicamente distintas y moralmente distinguibles, para poder retornar así a la identidad del cuerpo:

Esperaba que su cuerpo le fuera restituido en el trascurso del siglo por venir. [...] Continuaba creyendo tanto en la virtud de los nombres, con todo lo que esto implicaba (principio de contradicción, identidad, responsabilidad, etc.), como en la razón de la arremolinada columna de aire por la cual se desplazaba [...]. Así, en la dignidad del soplo que se exhalaba en designaciones tanto para fundarse como para fijar fundamentos, ensayaba una distinción falaz de su propio soplo respecto de los otros.³⁰

²⁹ Deleuze, Gilles, "Klossowski o los cuerpos-lenguaje", en *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, p. 292.

³⁰ Klossowski, Pierre, *El Baphomet*, *op. cit.*, pp. 68-69.

Por su parte, aunque se presenta como mensajera de la inversión del orden divino, también Teresa ansía expiar los pecados de quienes se obsesionaron con ella:

Cuando expiró, mis plegarias obtuvieron para él una nueva oportunidad: yo absorbí el sufrimiento de su voluntad [...] ¡Tengo que ir al encuentro de la blasfemia, yo misma he de tomar su forma! ¡Así apartaré de ellas los soplos impuros y los absorberé! [...] Mientras yo lo habite, me hago responsable de todas las impurezas...³¹

Y finalmente también Valentine, la dama de la conjura, le reprochará a su sobrino la falta de reconocimiento y de agradecimiento respecto de un pasado originario ("¿en qué te has convertido?").³² En cada una de estas actitudes, los personajes se resisten a la condición revelada por el eterno retorno, según la cual "cada yo disuelto no vuelve a pasar sobre sí mismo sino pasando en los otros, o no se quiere a sí mismo sino a través de las series de papeles que no son él".³³ Al separar, juzgar o expiar, los personajes reniegan de su condición de casos fortuitos, de las series de papeles por los cuales han de pasar si quieren "interiorizar las condiciones de su propia repetición", y pretenden en cambio afirmarse como puntos privilegiados, que volverían de una vez por todas a impartir justicia en nombre propio.

Sin embargo, estos raptos de acatamiento del orden divino no son lo que prevalece. Por su textura, su ordenamiento, su temática y su ritmo, la lectura de *El Baphomet* nos deja muy cerca de la experiencia intensiva del eterno retorno, forzando al máximo los límites que impone el discurso narrativo. En este sentido, la

³¹ *Ibíd.*, pp. 58, 63, 117.

³² *Ibíd.*, p. 118.

³³ Deleuze, G., "Klossowski o los cuerpos-lenguaje", en *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 299.

críptica y flotante escena final –en la que Ogier de Beauséant coquetea en la recámara con el hermano Damiens y lo instruye sobre la elección de la “mejor parte”– parece ser un buen ejemplo de lo que Deleuze señala como las “escenas en suspenso” que, en la obra klossowskiana, deben ser captadas “como el objeto de una repetición fundamental”.³⁴ Con su oscura y distinta cualidad discursiva, esta escena parece poner al desnudo el nervio vital de la repetición en el porvenir. Entonces los tiempos colapsan y se interponen, las elecciones se realizan, los cuerpos levitan suavemente y los múltiples yoes de una vida son enhebrados, por la figura del niño equívoco, al ritmo del círculo tortuoso.

4. La última pregunta en el juego de las cuatro causas es la pregunta por la causa final. Inquirimos entonces: *¿para qué* leer a Klossowski con Deleuze? ¿En qué sentido la fuente-Klossowski es una aliada de la filosofía deleuziana?

Si de finalidades se trata, el propio Deleuze ofrece pistas para una respuesta. En el apéndice que le dedica en *Lógica del sentido*, sostiene que “toda la obra de Klossowski tiende hacia una sola finalidad: asegurar la pérdida de la identidad personal” en pos de una potencia más elevada.³⁵ Por otra parte, tras la exposición de Klossowski en el coloquio de Royaumont, Deleuze realizó la siguiente intervención:

La conferencia del Sr. Klossowski me ha parecido tan admirable que, quizá, no debemos discutir más sobre el eterno retorno en general. Klossowski ha sabido atar tres temas nietzscheanos de una manera totalmente nueva: la muerte de Dios, el eterno retorno y la voluntad de poder. La muerte de Dios, porque nos ha dicho que Dios era el único garante de la identidad del yo. Al mismo tiempo que Dios muere, el yo se disuelve. En segundo lugar, nos ha dicho que

³⁴ *Ibíd.*, p. 287.

³⁵ *Ibíd.*, p. 284.

el Yo disuelto se abría a todos los papeles y a todos los personajes, según la ley de serie de un ciclo y según las máscaras que él proyecta al desmigajarse. Y finalmente, se ha preguntado cómo estas dos cosas constituían el Eterno Retorno propiamente dicho. Ha respondido con una interpretación a la vez nietzscheana y personal, fundada sobre la potencia considerada como cantidad intensiva, y la voluntad de poder como sentimiento intensivo. Estos tres temas reunidos son tan novedosos en relación a todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre el eterno retorno...³⁶

Nos parece que la alianza entre Deleuze y Klossowski tiene dos caras fundamentales. En primer lugar una cara teórica, claramente trazada en las palabras de Deleuze citadas arriba. Allí destaca en Klossowski tres momentos: el vínculo entre la muerte de Dios y la disolución del yo, el modo en que esa disolución se realiza según un ciclo de papeles-personajes y la conexión de estos dos aspectos con el eterno retorno. Respecto del último punto, aunque su arraigo en la exposición de Klossowski sea indudable, quizá las palabras de Deleuze (“la potencia considerada como cantidad intensiva”) nos suenen más deleuzianas que klossowskianas. Y es que precisamente, la interpretación klossowskiana del eterno retorno parece haber ofrecido a Deleuze una herramienta invaluable para dar forma a conceptos como el de *intensidad* y *simulacro*. Respecto del primero, Klossowski aporta una reconstrucción teórica (*Olvido y anamnesis...*) y una dramatización paródica (*El Baphomet*) donde presenta los distintos sistemas en los que la intensidad opera como “sustrato móvil”: la identidad en el sujeto, la designación en el lenguaje, el retorno en el Mundo. Respecto del concepto de simulacro, Deleuze afirma que cada cosa debe alcanzar “su propio simulacro, su estado de signo en la coherencia del

³⁶ Klossowski, Pierre, “Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour du même”, *op. cit.*, p. 239, traducción propia.

eterno retorno",³⁷ y define a los simulacros como sistemas intensivos contenidos en el tercer tiempo de la serie.³⁸ La teoría klossowskiana del signo como "espuma de la ola" y del yo como pequeño signo cotidiano late aquí en todo su esplendor.

Pero el vínculo entre Deleuze y Klossowski tiene otra cara. Cuando Deleuze, asombrado, dice que después de la exposición de Klossowski "quizá no debemos discutir más sobre el eterno retorno *en general*", podemos leer las bases de una alianza eminentemente *práctica*. El eterno retorno debe discutirse en clave ontológica, pero no como un concepto abstracto, sino como un principio de selección entre diferentes modos de vida. Así como para Deleuze el platonismo se definía mejor por su afán de obtener un principio que seleccione las copias legítimas y expulse los simulacros,³⁹ el platonismo invertido o derrocado es aquel que cancela la distinción entre originales y copias para abrir la puerta del reino de los simulacros. La interpretación klossowskiana del eterno retorno, con su disolución de las identidades y su conversión del yo en una serie de casos fortuitos, es la llave de esa puerta. La mismidad le es arrancada al yo para ser entregada exclusivamente al signo tortuoso del Círculo. Sin mismidad, los yoes se someten entonces al eterno retorno como principio de selección de los modos de vida: principio que elige a quienes devienen y expulsa a quienes se afirman como idénticos, que elige a los que olvidan para vivir (Ogier de Beauséant, Santa Teresa) y expulsa a los que viven para conservar (Valentine, el Gran Maestro). Principio que elige a los que habrán de volver y expulsa a los que no volverán jamás.

De un principio así, ciertamente, no puede hablarse "en general". El registro en que se habla del eterno retorno –sea como exposición teórica o como experiencia estética– es aquel en que

³⁷ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 116.

³⁸ *Ibíd.*, pp. 409 y ss.; p. 440.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 392-393.

la ontología deviene eminentemente práctica. El entramado del mundo es valorativo: el Ser elige si los entes vuelven. Volver es un valor. Solo lo nuevo vuelve. Así habló Klossowski, en un lenguaje alumbrado bajo el signo de la intensidad.

Resonancias de la voz del ser. Analogía y univocidad en Deleuze y Kant¹

Pablo Pachilla
(CONICET – UBA – París 8)

En este trabajo me propongo analizar algunos aspectos del problema de la univocidad y la equivocidad del ser en Kant, para luego contrastar el planteo kantiano con el deleuziano. Intentaré mostrar que los dos momentos se encuentran presentes en ambos filósofos, pero configurados de un modo radicalmente distinto. Kant parte de la unidad de la apercepción, debiendo por ende, para poder relacionarla con lo múltiple dado a la sensibilidad, operar una transubstanciación de dicha unidad en la variedad de las categorías, produciendo de este modo la equivocidad parcial del

¹ Agradezco a Gonzalo Santaya por sus comentarios, que sirvieron para mejorar este texto, y a Martin Lee Mueller por aclararme algunas sutilezas de la lengua alemana.

ser que define a la operación analógica, y reencontrando una unidad tan solo relativa en la objetividad. Hay así en Kant dos polos espejados de la unidad, cogito y objeto, y una variedad de formas intermedias *mediadoras*. Deleuze, en cambio, evita toda mediación entre la unidad y la multiplicidad, predicando un solo y mismo sentido del ser de todas sus diferencias individuantes. Al saltarse todas las mediaciones entre los polos extremos de la unidad y la multiplicidad, la voz del ser se expresa *directamente* en cada ocasión del proceso de producción de lo real, cuya naturaleza es para Deleuze la del devenir o la diferenciación.

I. Homonimia, sinonimia y analogía

La cuestión de la univocidad no requiere justificación en un trabajo sobre Deleuze; la elección de Kant como fuente para tratar este problema, sin embargo, sí requiere cierta explicación. Hay, desde la fundación aristotélica de la metafísica, un enemigo acérrimo de la univocidad: la analogía. Si en la filosofía medieval se erige la figura de Tomás de Aquino como estandarte de la respuesta analógica a la pregunta por el ser, en la filosofía moderna, es sin duda Kant el representante por excelencia de esta postura. Entrar en el problema a través de Kant, por tanto, servirá para explicitar todo aquello contra lo que Deleuze se levantará, exhibiendo algunos de sus problemas y apuestas.

Lo contrario de la univocidad es la equivocidad. La expresión más prístina de la equivocidad ontológica es la sentencia aristotélica "El ser se dice de muchas maneras". ¿Por qué se dice se muchas maneras? Porque se dice como cantidad, como cualidad, como tiempo, lugar, etc. Sin embargo, si todo quedara en la dispersión de una mera homonimia, la ontología como ciencia no tendría *un* objeto, y lo que es peor, ya más adelante en el tiempo, Dios y la creación no tendrían medida común. Y si decimos que el

ente creado *es*, y al mismo tiempo que no hay medida común entre el ente creado y el increado, ¿qué decir del estatuto ontológico de la divinidad? Deleuze expone este problema con un fino sentido del humor en una de sus clases:

El punto de herejía de la equivocidad consiste en que aquellos que decían que el Ser se dice en muchos sentidos y que esos diferentes sentidos no tienen ninguna medida común, preferían en última instancia decir "Dios no es" a decir "Él es", en la medida en que "Él es" era un enunciado que se decía de la mesa o de la silla. Entonces, dado que Dios es totalmente de otra manera, de una manera totalmente equívoca, totalmente diferente y sin medida común con el ser de la silla, con el ser del hombre, etc., considerándolo bien valía más decir que "Él no es", lo cual quiere decir: "Él es superior al ser". Pero los sentidos de estos juegos de palabras se volvían muy peligrosos: si eran discretos decían "Dios es superior al ser", pero bastaba con que insistieran un poco sobre "Dios no es" para que eso tomara un mal cariz.²

Había que encontrar un término medio entre la *sinonimia* (la univocidad del ser que conducía al panteísmo) y la *homonimia* total (la equivocidad del ser que conducía a la teología negativa): el ser se dice de muchas maneras, pero se dice primordialmente (*pros hen* en Aristóteles, *ad unum* en Tomás de Aquino) como sustancia. Esta tercera vía, la de la *analogía*, establece una diferencia pero a su vez una proporción entre los distintos sentidos del ser. Si bien el ser no les recae de la misma manera a lo finito que a lo infinito, a lo creado que a lo increado, la analogía permite ligar esas distintas maneras en que el ser se dice de acuerdo con un sentido primero tomado como parámetro, posibilitando así una ordenación mensurable de los distintos sentidos del ser.

² Deleuze, Gilles, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2010, p. 282 (clase del 14 de enero de 1974).

Estos distintos modos en los que se dice el ser son las κατηγορίαι (*katēgoriaí*), término que Aristóteles adopta del lenguaje jurídico, dotando al verbo utilizado para acusar, *kategorēin*, de una acepción predicativa. Así, tal como entonces Atenas podía acusar a Sócrates de ser un corruptor de la juventud, Aristóteles puede “acusarlo” de ser un animal racional, así como puede “acusar” a la mesa de ser blanca. Esta peculiar concepción jurídica de la predicación sobrevivirá al mundo helénico y la Edad Media para llegar a la Modernidad, cuando será transformada y revitalizada por el más eximio de los filósofos juristas. Kant hará de la filosofía un juicio, del juicio una filosofía y un concepto, y del concepto en general un elemento del juicio. La filosofía de Kant puede verse como un objeto fractal cuya estructura básica, repetida a distintas escalas, es el juicio. La Crítica misma es un proceso judicial donde comparecen de un lado el empirismo escéptico de Hume, del otro el racionalismo dogmático de los wolffianos. Como dice Deleuze: “Hay de todo en la Crítica: un tribunal de juez de paz, una cámara de empadronamiento, un catastro, menos la potencia de una nueva política que derribaría [*renverserait*] la imagen del pensamiento”.³

En lo que respecta a la doctrina de las facultades, la acción propia del entendimiento es juzgar, lo que significa, igual que en Aristóteles, atribuir, predicar, decir. Hay para Kant doce maneras en las que el entendimiento debe poder juzgar y de ese modo constituir un objeto, esto es, atribuir objetividad a lo múltiple dado a la sensibilidad. La novedad kantiana a este respecto consiste en su ingeniosa superposición entre la doctrina categorial aristotélica y el gran invento filosófico cartesiano: el *cogito*. Puesto que para Kant, el entendimiento –a través de las categorías– retrotrae la diversidad de lo dado a la unidad del yo pienso, las categorías son

³ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 179, en todos los casos, yo traduzco.

funciones de unidad, pero esta unidad es la unidad de la conciencia. Para Aristóteles esto no era necesario, porque las categorías eran inherentes a los entes, y su unidad estaba dada por la ούσία; mediante el Giro Copernicano, en cambio, Kant se prohíbe encontrar la unidad en las cosas mismas. La fuente de la que emanará la unidad será encontrada, así, en el *cogito* o, en terminología kantiana, en la aperccepción trascendental.

II. En qué sentido hay univocidad y en qué sentido hay equivocidad del ser en la *Crítica de la razón pura*

En el apartado "De la opinión, el saber y la fe" de la Dialéctica Trascendental, Kant escribe que "[...] la verdad se basa en la concordancia [*Übereinstimmung*] con el objeto, con respecto al cual, en consecuencia, los juicios de cada entendimiento deben ser concordantes [*einstimmig*] (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*)".⁴ El término que Mario Caimi traduce acertadamente por "concordantes" es *einstimmig*, que significa también "unísono" en un contexto musical y "unánime" en un contexto político (donde equivale a *ohne Gegenstimme*, sin voces en contra).⁵ Es importante tener presente este doble contexto de aplicabilidad del término, el político y el musical, puesto que ambos están entrelazados en la sentencia kantiana.

⁴ Kant, Immanuel, "De la opinión, el saber y la fe", en *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 835 [A820-B848]. "Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objecte, in Ansehung dessen folglich die Urtheile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*)." Kant: AA III, 532: 06-09 (citamos de este modo las obras completas de Kant: *Gesammelten Schriften*, Akademieausgabe, 29 tomos, Berlín, Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 ss.).

⁵ Se dice por ejemplo *etwas einstimmig beschließen* (decidir algo por unanimidad).

El verbo *stimmen* dice de algo que es verdad o que es correcto, que está en lo cierto: "*stimmt!*" dicen los alemanes, como quien diría "¡cierto!", "¡correcto!", "OK", "de acuerdo". *Übereinstimmung*, por su parte, que significa "concordancia" o "acuerdo", toma un derivado de *Stimme*, "voz":⁶ *Stimmung*, que habitualmente se utiliza para referirse al estado de ánimo, pero que tiene asimismo una acepción musical en la que significa "afinación".⁷ Así, *stimmen* significa también afinar o armonizar.⁸ Enfatizar esta polisemia es clave para entender lo que está en juego en la afirmación kantiana con mayor riqueza, para multiplicar sus armónicos.

En el §18 de *Prolegómenos...*, Kant dice algo muy similar: "Cuando un juicio concuerda [*übereinstimmt*] con un objeto, deben entonces todos los juicios sobre el mismo objeto concordar [*übereinstimmen*] también entre sí [...]."⁹ Por eso, validez *objetiva* equivale a validez *universal* (necesaria). Este es el *consentientia uni*

⁶ El peso político de la palabra *voz* es insoslayable sin importar el idioma del que se trate. En cuanto a usos técnicos dentro del lenguaje político en alemán, no obstante, el término *Stimme* significa también, sin ir más lejos, *voto* (así, e.g., en *ungültige Stimme*, voto nulo).

⁷ En *Sein und Zeit*, las *Stimmungen* son los estados anímicos que corresponden ónticamente a la *Befindlichkeit* (disposición afectiva) en el plano ontológico (cf. §29). Giorgio Agamben realiza algunos comentarios de interés sobre el concepto de *Stimmung* y su rol en Heidegger y Hölderlin, si bien desde un punto de vista heideggeriano en cuanto interpone un umbral infranqueable entre el humano y el animal —perspectiva que Deleuze consideraría ruinosa para el pensamiento. Cf. Agamben, Giorgio, "Vocación y voz", en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 99-114.

⁸ Cuando en un coro, por ejemplo, están cantando los bajos y llegado un momento entran los tenores, este sumarse de los tenores a las voces que ya están sonando se dice *einstimmen*; mientras que cuando hay más bien un esfuerzo de las distintas partes por concordar en la afinación, la acción en cuestión se dice *zusammenstimmen*, verbo también utilizado por Kant.

⁹ Kant, Immanuel, AA IV, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 298:13-14 (§18): "[...] wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch unter einander übereinstimmen [...]."

tertio, consentiunt inter se: concordando con un tercero, el objeto en su verdad, los juicios (tanto de un mismo sujeto como, sobre todo, de distintos sujetos) concuerdan entre sí.

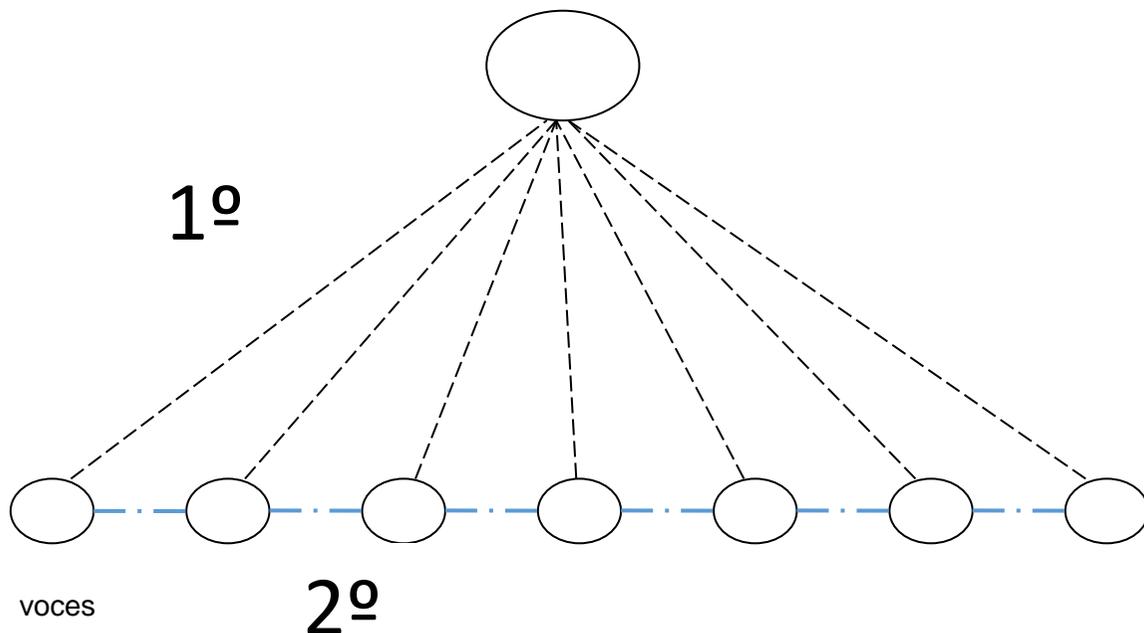
El pasaje de la Crítica continúa como sigue:

La piedra de toque del tener por verdadero, [para saber] si es convicción o mera persuasión es, pues, externamente, la posibilidad de comunicarlo y de encontrar que el tener por verdadero es válido para la razón de todo hombre; pues entonces al menos se presume que el fundamento de la concordancia [*Einstimmung*] de todos los juicios, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, descansará en el fundamento común, a saber, en el objeto, con el cual, por eso, todos concordarán [*zusammenstimmen*] y con ello demostrarán la verdad del juicio.¹⁰

El objeto es, podríamos decir, esa nota *La* que da el concierto antes de empezar un concierto, y al que todos los instrumentos deben tomar como referencia: todos los instrumentos deben afinarse con respecto a él, para de este modo concordar entre sí (concordando con un tercero, concuerdan entre sí). Nótese que se trata de la misma lógica que la de la síntesis de la multiplicidad de los representados en la unidad del representante en algunas teorías temprano-modernas de la representación —pensemos en el capítulo XVI del *Leviathan* de Hobbes: “Una multitud de hombres se hace *una* persona cuando son representados por un hombre o una persona [...], pues es la *unidad* del representante, no la unidad

¹⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, *ibidem*. Traducción modificada. “Der Probestein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen, und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermuthung, der Grund der Einstimmung aller Urtheile ungeachtet der Verschiedenheit der Subjecte unter einander werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objecte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweisen werden.” Kant: AA III, 532: 09-16.

de los representados, lo que hace de la persona *una* [...]”.¹¹ Se podría ilustrar gráficamente del siguiente modo:



La relación con un tercero que se ubica en otro plano es primera con respecto a la relación entre pares. Así, los instrumentos y el concertino, los representados y el representante, los juicios y el objeto.¹²

¹¹ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, New York, Collier, 1962, p. 127, traducción mía. La cita completa dice así: "A multitude of men, are made *one* person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and *unity*, cannot otherwise be understood in multitude."

¹² Existen en Kant varios niveles en los que se presenta dicho modelo; nos ocupamos ahora de los juicios y el objeto, pero no olvidemos que un esquema similar puede pensarse con respecto a la unidad originario-sintética de la apercepción trascendental. La única diferencia allí es que los momentos 1 y 2 son lógicamente simultáneos, es decir, es solo porque sintetiza la diversidad de las

Al igual que el sustantivo *Einstimmigkeit* ("unanimidad"), *Einstimmung* está formado por dos raíces: *ein-*, "uno", y *stimm-*, relativo a la voz (*Stimme*). *Einstimmigkeit* es la peculiaridad de tener *eine Stimme*, una voz: en castellano, la palabra para esto sería *univocidad*. Y obviamente, si es para empezar siquiera pensable el término, es porque hay más de una, es decir, hay varias voces: de lo que estamos hablando, entonces, es de *armonía*. El término griego ἁρμονία (*harmonía*), al igual que los alemanes *Einstimmung* y *Übereinstimmung*, significa "acuerdo" o "concordancia", y deriva del verbo ἁρμόζω (*harmozo*), que significa, al igual que los alemanes *stimmen* y *übereinstimmen*, "ajustarse", "concordar" o, valga la redundancia, "armonizar".

El unísono (*einstimmig*) es el caso más básico en el campo de la armonía, puesto que todas las voces cantan lo mismo; sin embargo, no por ello deja de tener una calidad propiamente armónica: a diferencia de una melodía cantada por una sola voz en el vacío, el unísono implica más de una voz haciendo la misma

representaciones (nivel horizontal) que puede hablarse de un yo trascendental (nivel vertical). El yo no es una sustancia, sino que consiste en este acto de enlazar representaciones en una unidad. En palabras de Kant: "la conciencia empírica que acompaña a diversas representaciones es, en sí, dispersa y sin referencia a la identidad del sujeto. Por tanto, esa referencia no ocurre con solo que yo acompañe con conciencia cada representación, sino [que para ella se requiere] que yo *añada* una [representación] a la otra y que sea consciente de la síntesis de ellas. Por consiguiente, solo porque puedo enlazar *en una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente *la identidad de la conciencia en esas representaciones*, es decir, la unidad *analítica* de la apercepción solo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] *sintética*." Kant, Immanuel, *op. cit.*, p. 203 [B133] (AA III, *Kritik der reinen Vernunft*, 109:16-25). Y más profundamente aún —quiero decir, en un nivel presupuesto por éste—, los juicios de conocimiento que aquí tematizamos requieren una afinación *interior* al sujeto mismo, a saber, la correspondiente a la proporción adecuada entre las facultades. En particular, la relación entre el entendimiento y la imaginación debe estar templada de tal modo (del modo correcto, para Kant, es decir, de acuerdo al *sensus communis*) que haga posible la pretensión de validez universal y necesaria de los juicios. Pero habrá que esperar hasta la tercera Crítica para que Kant se ocupe de este problema.

nota. Hay una pluralidad que, mediante esta armonización, deviene comunidad. Pero va a haber casos más complejos. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant inventa nuevas armonías, donde las voces cantan diferentes notas: una armonía bella e indescifrable, como el murmullo de voces de la hojarasca en el viento; pero también una armonía sublime, discordante y disonante, que mantiene no obstante una curiosa unidad —más aún, descubre una unidad más profunda que las anteriores.

Todo el proyecto crítico kantiano es un monumental intento por encontrar una manera de que las voces afinen. Hay que templar los ánimos o afinar el coro para que haya armonía entre las voces. La manera kantiana de hacer esto es, en primer lugar, mediante la delimitación de un territorio. Kant es un gran agrimensor, y en segundo lugar, va a delimitar dominios dentro del territorio, a los cuales va a adjudicar distintos legisladores. El conocimiento va a estar regido por el entendimiento; la moralidad, por la razón; el sentimiento de placer y dolor, por la relación concordante y libre entre imaginación y entendimiento.

Por limitaciones de espacio, mantengámonos sin embargo con el caso más simple: el del conocimiento. Imaginemos por un momento que algunos de nosotros creyésemos tener contacto con espíritus sin cuerpo: fantasmas. Obviamente, los demás no podrían ver los mismos fantasmas, y luego, sus juicios nunca podrían concordar.¹³ Es el caso del teósofo sueco Emmanuel Swedenborg, o como lo llama Kant, Herr Schwedenberg, en un texto pre-crítico, *Sueños de un vidente* [*Träume eines Geistersehers*], en el que ya se propone trazar límites a las preten-

¹³ "Cuando estamos despiertos tenemos un mundo en común; pero cuando soñamos cada uno tiene el suyo propio", cita Kant el fragmento 89 de Heráclito atribuyéndoselo erróneamente a Aristóteles en *Träume eines Geistersehers*. (Kant, Immanuel, AA II, *Träume eines Geistersehers*, 342:04-06.)

siones del conocimiento, o para decirlo más precisamente, delimitar un territorio sobre el cual se pueda juzgar afinadamente, y luego, concordar con otros. Este territorio, cuyas fronteras Kant traza minuciosamente, va a ser bautizado, para el desconcierto del público, con una palabra por lo demás ya existente y correspondiente a algo hasta el momento completamente diferente: *esperienza*. Pero para fundar un Estado de derecho en este territorio hasta entonces indómito, Kant buscará ante todo, como buen rousseauiano que es, un legislador. Este legislador es el entendimiento, y es ahí donde se puede empezar a hablar de equivocidad.

Es famoso el pasaje de la Deducción A en el que Kant dice: "Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro", etc. Eso sería un grave problema porque no podría uno tener conocimiento. Kant modifica ese pasaje en la segunda edición de la Crítica porque puede dar lugar a un malentendido: pensar que la posibilidad de la experiencia depende de la estabilidad de la experiencia misma en un sentido independiente del sujeto¹⁴ —que *no* parece ser lo que Kant quiere decir. Sin embargo, el mismo problema que Kant formulaba con respecto a distintas percepciones de un mismo sujeto puede formularse con respecto a distintos sujetos: si X viera el cinabrio rojo, Z lo viera negro, Y lo viera gris, no habría modo de que concordaran *entre ellos*. La voz de sus espíritus nunca podría sonar al unísono, lo cual volvería imposible el vínculo comunitario.

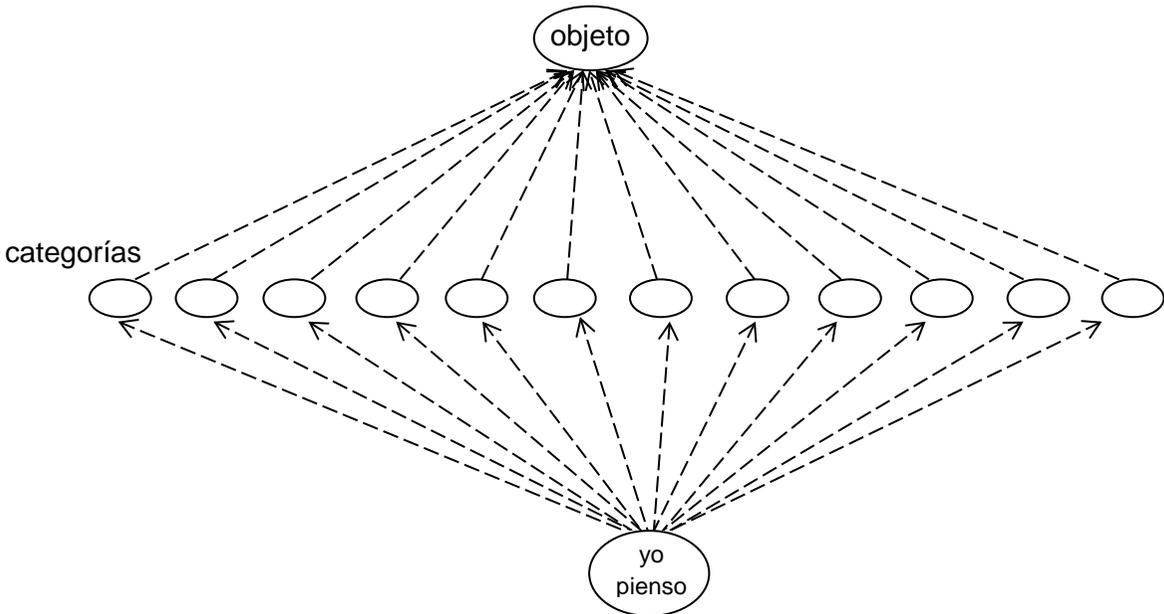
Ante todo hay que preguntar: ¿qué significa *objeto* para Kant? El objeto es el resultado de la aplicación, a lo dado en la

¹⁴ El representante tardío más importante de esta interpretación es Kenneth R. Westphal, quien defiende la necesidad de una afinidad trascendental en un sentido independiente del sujeto. Cf. Westphal, Kenneth R., "Affinity, Idealism and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience", *Kant-Studien*, n° 88 (2), 1997, pp. 139-189.

sensibilidad, de las categorías o conceptos puros del entendimiento, cuya pura forma constituye la objetividad del objeto.¹⁵ ¿Y de dónde proviene la unidad del objeto, puesto que las categorías son doce? La unidad del objeto es el reflejo de la unidad de la conciencia, dice Kant, con lo que las categorías serían de este modo sus emisarias.¹⁶ Pero aun si aceptamos que hay unidad de la conciencia (i.e. que es algo más que un mero haz de percepciones) y que esta unidad es transmitida a la unidad del objeto, entre la unidad del objeto y la unidad de la conciencia persiste una pluralidad, a saber, la de las categorías. Podríamos entonces modificar el esquema anterior y obtener el siguiente (que podemos llamar “La analogía en el juicio”):

¹⁵ Henry Allison distingue entre dos sentidos de *objeto* en Kant: por un lado, “el sujeto de un posible juicio [...], i.e., lo que puede ser representado como objeto” (*Objekt*); por el otro, “un objeto de posible experiencia, lo cual es [...] el sentido ‘fuerte’ del término” (*Gegenstand*) (Allison, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona, Ánthropos, 1992, p. 64). El primero corresponde en nuestro esquema al momento de univocidad, e implica el problema de la equivocidad duodecimal categorial, mientras que el segundo corresponde a la equivocidad dual constitutiva de la filosofía crítica de Kant (cf. *infra*). De un modo más general, escribe el autor: “Objeto ha de entenderse ahora [i.e. luego de la revolución copernicana] como lo que se conforma a nuestro conocimiento, lo cual [...] significa lo que se sujeta a las condiciones de la mente (tanto sensibles como intelectuales) que rigen para la representación de este como objeto. En consecuencia, un objeto es, por su misma naturaleza, algo representado. En este sentido, la referencia a la mente y a su aparato cognitivo interviene en la definición de tal término.” (*ibíd.*, p. 68). Cf. asimismo *ibíd.*, pp. 64-65, 221-223, 235-240.

¹⁶ Allison llama “tesis de la reciprocidad” a esta correspondencia entre unidad de la conciencia y unidad del objeto, y la demostración de dicha tesis constituye el objetivo, según el intérprete, de la primera parte de la Deducción trascendental. Cf. *ibíd.*, p. 235.



Las flechas, además, agregan ahora la dirección en la que corre la predicación del ser. El entendimiento (cuya unidad es el yo pienso o apercepción trascendental) predica el ser de doce modos (las categorías) y de este modo dice la objetividad del objeto. En este punto, definitivamente *hay univocidad* (*Einstimmigkeit*), puesto que *ser* se dice en un solo y mismo sentido: como *objeto*. Es la revitalización kantiana del $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ aristotélico, cuya tradición se continúa en el *māhiyya* (مَاهِيَّة) de Ibn Sina y la *quidditas* de Tomás de Aquino.

Pero surgen dos inconvenientes. En primer lugar, para llegar a la univocidad del ser como objetividad, el entendimiento debe pasar por el momento categorial, que es inequívocamente *equivocā*: el ser como objetividad se dice de doce maneras distintas. Y en segundo lugar —lo cual es tal vez aún más grave— puesto que el entendimiento humano es finito y necesita que algo le sea dado,

todo este esquema no es más que la aplicación por parte del sujeto a un campo más vasto del ser *que excede la objetividad*, y del cual Kant no puede ni quiere dar cuenta en este momento del planteo. El problema de que Kant rechace la pregunta por el origen de lo dado a la sensibilidad es que no por no llamarlo “experiencia” va a dejar de *ser*, lo cual nos agrega entonces *otro sentido* del ser.

Además de la equivocidad duodecimal categorial, se agrega entonces una equivocidad dual más profunda: el ser se dice como nómeno y como fenómeno. La univocidad alcanzada con la objetividad corresponde solo al segundo sentido —i.e. el ser como fenómeno. En Kant, la equivocidad corroe dos veces la unidad de la voz del ser.¹⁷

III. Univocidad y eterno retorno en Deleuze

La analogía en el juicio es para Deleuze uno de los elementos del “cuádruple yugo de la representación”,¹⁸ junto a la identidad en el concepto, la oposición en el predicado y la semejanza en la percepción. Si la representación es un yugo, el animal domado es la diferencia, que es mediante dicha coerción puesta a trabajar para un determinado fin. En la representación orgánica o finita, los movimientos de la bestia están restringidos a una zona media, ra-

¹⁷ Podría pensarse un tercer momento de equivocidad, correspondiente a lo que Kant mismo llama “analogía” en el apartado sobre las “Analogías de la experiencia” de la primera Crítica. Allí, la relación analógica se da entre las categorías y los esquemas (y a través de ellos, los principios del entendimiento). Sin embargo, no cabe aquí hablar de equivocidad del ser, puesto que el ser no se dice de una manera de las categorías y de otra de los esquemas: el ser se dice categorialmente, pero no de las categorías mismas. Cf. Allison, Henry, *op. cit.*, pp. 304-305.

¹⁸ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, pp. 44-45, 337.

zón por la cual tanto la diferencia demasiado grande como la demasiado pequeña resultan peligrosas. Señalamos previamente dos momentos de equivocidad del ser en Kant: los distintos sentidos del ser en la predicación categorial y la distinción entre fenómeno y noumēno. Más allá de esa doble distinción, lo real resulta demasiado grande para ser aprehendido por el concepto. En el otro extremo, el proceso genético de lo múltiple dado a la sensibilidad permanece impensable en tanto diferencia “demasiado pequeña”. Es la aporía de la representación orgánica o finita: la voz del ser tiene allí un registro tonal finito, no pudiendo cantar los agudos imperceptibles e inconscientes que componen la percepción clara ni los bajos excesivos de lo trans-categorial.

El cuádruple grillete que la representación impone a la diferencia conlleva para Deleuze una ilusión trascendental. La analogía es, de las cuatro formas complementarias de dicha ilusión, aquella que se refiere propiamente al ser.¹⁹ La identidad del concepto no ofrece por sí misma una regla de determinación concreta, sino que se presenta como absolutamente abstracta, “identidad del concepto indeterminado, Ser o Yo soy (ese Yo soy del cual Kant decía que era la percepción o el sentimiento de una existencia independientemente de toda determinación)”.²⁰ La apercepción trascendental es, en efecto, completamente *indeterminada*. Por lo tanto, es preciso que se postulen conceptos últimos o predicados primeros *determinables* que mantengan una relación interior con el ser, es decir, que el Ser sea análogo en relación con ellos: “es preciso que la identidad sea ella misma representada en un cierto número

¹⁹ Las otras tres formas de la ilusión trascendental corresponden, respectivamente, al pensamiento (identidad), a lo sensible (semejanza en la percepción), y a las Ideas-problema (oposición en los predicados en tanto espejismo de lo negativo, producida como sombra de la positividad de los problemas proyectada sobre las soluciones posibles). Cf. *ibíd.*, pp. 49-52, 341.

²⁰ *Ibíd.*, p. 345.

de conceptos determinables":²¹ las categorías como emisarias de la unidad del cogito.

De este modo, según Deleuze, le son asignados dos límites a la diferencia: lo Grande y lo Pequeño, "las categorías como conceptos *a priori* y los conceptos empíricos; los conceptos determinables originarios y los conceptos derivados determinados; los análogos y los opuestos; *los grandes géneros y las especies*".²² Ahora bien, esta doble limitación traiciona, para el filósofo, al mismo tiempo la naturaleza del Ser en tanto que colectivo y cardinal, la de las distribuciones nómades –volviéndolas fijas o sedentarias– y la de la diferencia en tanto que individuante.

En lugar de pensar en una pluralidad de voces del ser que dé como resultado una monotonía de lo que es, Deleuze sostiene que la voz del ser es una, pero aquello de lo que se dice difiere. Es importante recalcar el siguiente punto: el ser no se dice del ente. El ser se dice de la diferencia, y el ente es el resultado de esta expresión.

La univocidad significa: lo que es unívoco es el ser mismo; lo que es equívoco es aquello de lo que se dice. Exactamente lo contrario ocurre con la analogía. El ser se dice de acuerdo con formas que no rompen la unidad de su sentido, se dice en un solo y mismo sentido a través de todas sus formas; por ello hemos opuesto a las categorías nociones de otra naturaleza. Pero aquello de lo que se dice, difiere; aquello de lo que se dice es la diferencia misma. No es el ser análogo el que se distribuye en categorías y reparte un lote fijo a los entes, sino los entes los que se reparten en el espacio del ser unívoco abierto para todas las formas. La apertura corresponde esencialmente a la univocidad. A las distribuciones sedentarias de la analogía se oponen las distribuciones nómades o las anarquías coronadas en lo unívoco. Allí, solo resuena "¡Todo es igual!" y "¡Todo

²¹ *Ibíd.*, p. 346.

²² *Ibidem*.

retorna!". Pero el *Todo es igual* y el *Todo retorna* solo se pueden decir allí donde se alcanza la punta extrema de la diferencia. Una sola y misma voz para todo lo múltiple de las mil vías, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. A condición de haber alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada vía, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraza, y los hace retornar, dando vueltas sobre su punta móvil.²³

El secreto de la univocidad del ser es para Deleuze el eterno retorno, y el título de la obra a cuyo estudio se consagra el presente libro, *Diferencia y repetición*, es acaso una alusión a este concepto que el filósofo francés forja a partir de la interpretación de Pierre Klossowski de ciertos desperdigados y confusos pasajes nietzscheanos.²⁴ Si tuviésemos que envolver todo ese libro en una sola frase —digo *envolver*, puesto que evidentemente *resumirse* sería imposible—, esta frase (que en castellano pierde parte de la gracia) sería: *revenir est l'être du devenir*, retornar es el ser del devenir.²⁵ Parfraseo con otras expresiones deleuzianas: volver es lo Uno que se dice de lo Múltiple, lo Mismo que se dice de lo Diferente. La respuesta a la pregunta "¿cuál es el sentido del ser?" tiene entonces en Deleuze una respuesta que no podría ser más clara: *retornar*.

La pregunta que tiene una respuesta menos directa es "¿cómo?". Es importante subrayar que el retorno no está garantizado: hay que llegar a ser dignos de él. ¿De qué modo? Mediante la *hybris*, traspasando el límite que nos concierne exclusivamente, saltando como los demonios por encima de todas las formas que intentan definirnos, o como Welles por encima de las rejas con el

²³ *Ibíd.*, pp. 388-389.

²⁴ Véase el trabajo de Matías Soich en el presente libro (*cf. supra*, pp. 41-62) para un desarrollo de dicha interpretación.

²⁵ "Revenir est l'être, mais seulement l'être du devenir." (Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 59.)

cartel de *NO TRESPASSING*. Es la única manera de ser dignos de lo que nos acontece o de contra-efectuar el acontecimiento: llegar al extremo de nuestra propia potencia. Esa es la única afinación exigida por Deleuze para participar de la sinfonía universal, en la que cada voz, cantando algo diferente, resuena sin embargo a través de todas las demás. Esta modalidad armónica, por otra parte, no presupone el acuerdo con un tercero trascendente y por ende jerárquico, puesto que las resonancias se dan horizontal y transversalmente entre todas las voces, sin intermediarios o sin mediaciones: la anarquía coronada.

Las fórmulas anteriores, no obstante, esconden una respuesta más sencilla: si retornar es el ser del devenir, entonces la única manera de ser dignos del retorno es precisamente *deviniendo*.

Pero entonces, si el ser es el retorno del devenir, cuando no se deviene, ¿no se es? Y luego, ¿no se dice el ser de dos modos distintos: cuando se dice de *lo que deviene y por ende es*, y cuando se dice de *lo que solo es pero no deviene*? Estas preguntas son tramposas. La última, porque supone que el ser se dice de algo que *ya es*, pero no se ve entonces la necesidad de que el ser se diga de ese algo en un sentido ontológico, puesto que no parece tener necesidad del ser para ser. La primera, porque supone que se puede *no devenir*. Este punto es más complejo, y Deleuze nunca dejó de lidiar con este problema. ¿Cómo puede suceder que nos parezca que haya cosas que son pero no devienen? ¿Cuál es el origen de la ilusión trascendental?

Dos elementos importantes de la respuesta deleuziana a este acuciante problema. En primer lugar, sí devienen, solo que nosotros focalizamos la mirada en un nivel macro (o "molar") en el que parecen estables, pero a un nivel micro (o "molecular") están siempre en devenir, y es por eso que algo en ellas *es*—porque deviene, y el devenir retorna. Detrás de cada Sujeto que dice "yo pienso",

pulula una infinidad de sujetos larvarios o pequeños yoes modificándose a cada instante; debajo de cada *Deus mortalis*, una multiplicidad de fuerzas y afectos en conexiones fluctuantes. En segundo lugar, hay en estas cosas algo peculiar que es lo que nos hace creer que no devienen. Deleuze llama a esto "trascendencia". Y la trascendencia, para Deleuze, *no es* (porque no deviene, *ergo* no retorna).

El rol del eterno retorno como principio productor de la univocidad del ser no podría ser sobreestimado. El Ser en tanto Diferencia debe *llegar a ser*, y solo llega a ser *repetiéndose*. Según *Diferencia y repetición*, se repite de tres maneras distintas: es la teoría deleuziana de la triple síntesis temporal.²⁶ Sin embargo, Deleuze sugiere que las repeticiones temporales (desarrolladas en el segundo capítulo) se corresponden con repeticiones espaciales (desarrolladas en el capítulo quinto),²⁷ por lo cual debemos pensar la repetición no solo en el tiempo sino también en el espacio, si bien se trata de un espacio-tiempo no representativo. Dicha teoría de la repetición de la diferencia culmina con el eterno retorno como síntesis productora del futuro en tanto que apertura del presente a la contingencia del devenir.

La analogía en el juicio –la equivocidad duodecimal en Kant– funciona como una barrera entre el pensamiento y lo real, puesto que trabaja con una lógica de la determinación *externa* entre concepto y sensación. Ello impone un freno al eterno retorno, puesto que la exterioridad en el proceso de determinación impone límites a los agenciamientos (el de lo Grande y el de lo Pequeño) y de este modo separa al ente de lo que puede devenir. Es por eso que

²⁶ También en *Logique du sens* existe una relación intrínseca entre tiempo y univocidad, puesto que "el ser unívoco es la pura forma del Aiôn" (Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969, p. 211; yo traduzco).

²⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 296: "No es sorprendente que las síntesis espaciales puras retomen aquí las síntesis temporales previamente determinadas [...]".

solo alcanzando una lógica de la determinación *interna* y recíproca de pensamiento y ser podemos volvernos capaces de pensar la univocidad.

Terminemos entonces con una nota disonante respecto de la línea argumentativa hasta aquí seguida. En los §§ 24 y 25 de la Crítica, Kant descubre una *diferencia interna al yo* que revela al mismo tiempo un potencial genético: el tiempo introduce una fisura entre el yo pensante y el yo afectado, que permite no obstante su determinación recíproca. Ese momento, que para Deleuze marca el descubrimiento de lo trascendental, señala a la vez una vía para pensar la univocidad. Kant, entonces, a la vez que construye un acabado y monumental sistema de la analogía, inventa la lógica de determinación inmanente que Deleuze utilizará como uno de los principales instrumentos para componer su grito “¡El ser es unívoco!”

Entre Lavelle y Deleuze: la cualidad como concepto de la Realidad y su vínculo con lo actual deleuziano

Anabella Schoenle
(UBA)

Del otro lado de la reja está la realidad, de este lado de la reja también está la realidad; la única irreal es la reja; la libertad es real aunque no se sabe bien si pertenece al mundo de los vivos, al mundo de los muertos, al mundo de las fantasías o al mundo de la vigilia, al de la explotación o de la producción.

Francisco Urondo,
La verdad es la única realidad,
Cárcel de Villa Devoto, abril 1973.

La irreferencia

Deleuze cita a Lavelle (1883-1951) en medio de un párrafo del Capítulo IV de *Diferencia y Repetición* (1968), sin referencia exacta, junto a Nogué, así:

Los trabajos de Lavelle y Nogué, por ejemplo, han mostrado con claridad la existencia de espacios propios de las cualidades, y el modo como esos espacios se construyen en la proximidad de las singularidades: de modo que una cualidad siempre se halla subtendida por una diferencial espacial (diáfora).¹

La referencia al autor, en este caso, no solo está acompañada de otro autor –ambos filósofos– con el que Lavelle no escribió sino que solo menciona sus nombres. Por ello, esta vez, emprendimos la búsqueda bibliográfica por el tema que trata Deleuze allí. Es decir, buscamos lo que podríamos encontrar sobre la *cualidad* en los autores citados para referirnos a algún texto fuente que nos ayude a comprender o que nos dé una pista para profundizar lo que Deleuze desarrolla en este párrafo. Para introducirnos en la bibliografía seleccionada y ubicar el problema filosófico con el que nos encontramos haremos una mínima contextualización del párrafo citado. En el marco del capítulo cuarto de *Diferencia y Repetición* nos hallamos pensando la síntesis ideal de la diferencia y, en estos fragmentos, se problematiza la diferenciación y diferenciaci3n en el objeto. Una parte del objeto está determinada por lo virtual cuya realidad es la estructura que se compone de relaciones diferenciales y puntos singulares. La otra parte está determinada por la actualización que permite, en última instancia, constituir la integraci3n del objeto. La parte determinada por lo virtual presenta la Idea como problema. La parte determinada por lo actual presenta

¹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetici3n*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 316.

la constitución de soluciones. Esta última es una segunda parte de la diferencia pero no por ello existe una separación entre ambas diferencias y tampoco habría una prioridad ontológica entre ellas. Lo que constituye el objeto es una diferenciación. Una diferenciación que se comprende desde las dos diferenciaciones: la virtual y la actual. Dentro de la diferenciación encontramos dos aspectos. Uno que responde a las cualidades o especies (que se vinculan con las variedades) y otro que responde al número o partes (que actualizan puntos singulares). En la referencia a Lavelle y Nogué nos encontramos pensando las cualidades que son actuales y están vinculadas con las variedades de lo virtual.

Los libros

Encontramos, en principio, dos libros de la filosofía de Lavelle disponibles en castellano. *Las potencias del yo* de 1948 e *Introducción a la ontología* de 1947. Uno de ellos sugiere algún encuentro con la cualidad. Pues, la potencia es algo en relación a lo actual y por ello, desde Deleuze, entrecruzado con la cualidad. Sin embargo, la expectativa no se cumple. En *Las potencias del Yo* encontramos algo que no alcanza: una referencia a la cualidad en relación con el tratamiento de lo que Lavelle llama *virtud*.

La virtud o la cualidad de una cosa es su propiedad esencial, la que permite definirla; podría decirse, cuanto más, que la cualidad posee un carácter más bien estático y la virtud un carácter dinámico que le permite producir determinados efectos.²

Dividido en cuatro libros que llevan el nombre de una facultad distinta cada uno (la facultad de conocer, la de sentir, la de

² Lavelle, Louis, *Las potencias del Yo*, trad. J. S. de Parpagnoli, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, p. 225.

hacerse, la de espiritualizarlo todo) *Las potencias del Yo* desarrolla en cada fragmento pensamientos respecto de lo que hace al yo, sus acciones, sus pasiones, sus confusiones. Conformando este texto una compleja trama en la que los enlaces entre distintas profundidades de la reflexión se mezclan en una propuesta existencialista o, como estaba catalogado el autor en su época, espiritualista. No proponemos pensar que aquello que menciona Lavelle nada tiene que dialogar con su texto inmediatamente anterior dedicado a la ontología. Sin embargo, aquí no desarrollaremos ese cruce.

La Realidad es el vínculo que encontramos entre el Lavelle citado por Deleuze y la *cualidad* deleuziana. En *Introducción a la Ontología* Lavelle recorre un camino que incluye a la *cualidad* como parte de la categoría de Realidad, que forma parte de la ontología que el autor explica en el libro. La Realidad es una de las tres categorías principales que, junto con el Ser y la Existencia, conforman los elementos principales de su ontología. Publicado en 1947, el libro tiene su origen en dos conferencias dadas a los alumnos de la Escuela Normal Superior en 1944. Un momento, hacia el final de la segunda guerra mundial, en el que el concepto de Existencia en Europa era eje de múltiples trabajos filosóficos. La intención de Lavelle fue confrontarlo con los conceptos de Ser y Realidad.

Un pantallazo a la estructura del texto nos permitirá ubicar el problema filosófico. Luego de una breve Advertencia hay dos partes principales. Una referida a la ontología y otra referida a la axiología. Cada una comienza, se desarrolla y concluye siguiendo un mismo esquema. El comienzo es una distinción de conceptos, las "categorías primarias", de cada Área. Luego, se desarrollan tres partes diferenciadas que responden a cada categoría. Para finalizar, se plantea un momento de conexión de las tres categorías analizadas. El texto culmina con el planteo de la relación del todo

con cada parte, es decir, se plantea la relación de las dos partes principales separadas al comienzo: ontología y axiología.

Centraremos este escrito en la primera parte del libro que corresponde a la primera conferencia. Allí desarrolla la Ontología, donde encontramos el concepto de *cualidad* que nos interesa. De más está decir que tanto en Lavelle como en Nogué el problema de la cualidad forma parte del planteo metafísico de cada filósofo.

A lo largo del texto Lavelle presenta definiciones cortas y concretas de cada concepto que luego pone en movimiento en un juego de comprensión cruzada. Una primera definición de las tres categorías primarias de la ontología se presenta del siguiente modo: el ser es la fuente de todos los modos posibles de participación; la existencia es el acto de participación en el ser en cuanto se efectúa en un ser capaz de decir "yo"; la realidad es el ser presente por entero al yo que sobrepasa y afecta la forma de un ser dado. Cada definición empieza a rodar entre las otras y a profundizar sus especificidades. El ser en la raíz es acto, interior a sí, es un en sí que es por sí. Por lo tanto entre el ser y su justificación hay identidad. Esto explica que sea imposible separar la ontología y la axiología aunque se las tenga que analizar por separado para comprender la profundidad que implican.

Lavelle hace un breve repaso por las ontologías de Kant y Aristóteles y concluye que hay relaciones que son inmanentes a su totalidad. Retoma y profundiza: el ser es aquella interioridad perfecta y suficiente a la que jamás resultamos adecuados; la existencia es una emergencia comparable a la nuestra y presente en todos y cada uno de los puntos de su inmensidad; la realidad es un dato que se nos impone desde fuera y no podemos sino aprehender.³ En este marco aparece la idea de afirmación: toda

³ Cf. Lavelle, Louis, *Introducción a la ontología*, trad. José Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 14.

afirmación es *nuestra* y supone una afirmación de nosotros mismos y de todo lo afirmable.⁴ El afirmante y lo afirmado están comprendidos uno y otro en el todo de la afirmación. La distinción entre afirmado y afirmante se esfuma pero, a su vez, hay una experiencia ontológica que no es la de la oposición entre sujeto y objeto sino la de inscribir en un ser en el que participo una existencia (que es la mía) desbordada por una realidad con la que estoy en relación y que llena todo el intervalo que hay entre ese ser y esa existencia.⁵ De este modo, no hay más que ser para quien considera la fuente común de la existencia y la realidad; no hay más que existencia para quien, en el seno del ser, considera solo el acto con el que se hace el mismo ser; no hay más que realidad para quien considera el ser entero como un ser dado. El ser sería una abstracción pura si no consideramos que hace surgir una existencia que hace aparecer en torno suyo la realidad como su propio horizonte. Entonces, hace su aparición el yo:

El yo, en el momento en que se descubre a sí mismo como inserto en el ser del todo e introduciendo una distinción entre el ser que es él y el ser que no es él, pero no tiene sentido más que para él, permite fundar la dualidad de la existencia y la realidad [...] es también el yo quien nos descubre a la vez la unidad del ser, de la que hay que decir que expresa aquel una potencialidad, y su infinitud, de la que hay que decir que aquel hace estallar en una multiplicidad de modos que no cesa de actualizar.⁶

El modo en que cada categoría adquiere una definición propia nunca deja de compartir espacio con las otras categorías. Estas relaciones y mezclas se profundizan paso a paso en el texto de Lavelle. Llegan a confundirse de modo tal que comienzan a pre-

⁴ Cf. *ibidem*.

⁵ Cf. *ibíd.*, p. 15.

⁶ *Ibidem*.

sentarse nuevos conceptos que toman mucha relevancia ontológica. Uno de ellos, de mucho interés para este escrito es el concepto de *participación*. A continuación cito en extenso al respecto:

1° El ser, la existencia y la realidad no son como un género y sus especies; son tres aspectos inseparables entre sí bajo los cuales puede definirse el mismo ser desde que se introduce la participación y para que pueda introducirse.

2° Si se piensa que con esto se ha introducido lo relativo en el seno mismo del ser, es decir de lo absoluto, no es mal signo; pues es lo propio de lo absoluto no excluir lo relativo, sino al contrario servir de fundamento a todos los relativos, que no pueden sostenerse sino gracias a él, y que le son necesarios, no porque los suponga, sino porque los llama y sin ellos no sería él mismo lo absoluto de nada. Sin embargo, ninguno de estos relativos tiene más ser que aquel mismo que le da lo absoluto: todos ellos son contemporáneos del acto con que se pone el yo y, poniéndose, pone de un solo golpe todos los demás relativos, comprendidos, en el ser mismo, los dos modos que llamamos existencia y realidad. [...] El ser, la existencia y la realidad son los tres distintos aspectos bajo los cuales puede considerarse el todo respecto a la participación.⁷

Cada una de las categorías permite tomar una perspectiva que presenta una comprensión de las principales direcciones emprendidas por el pensamiento filosófico. En primer lugar, el empleo de la palabra *ser* caracteriza todas las doctrinas donde se considera la participación en sus fuentes, es decir, en esa omnipresencia de que bebe y a la que no cesa jamás de dividir; comprende en sí a la vez la existencia y la esencia. En segundo lugar, la palabra *existencia* guarda de la participación el acto con que se cumple; implica no un desfavor hecho a la esencia, sino la imposibilidad de tenerla en cuenta de otra manera que en el acto con que se asume un individuo. Esta filosofía ha recibido en nuestros

⁷ *Ibíd.*, p.16.

días el nombre de existencialismo. En tercer lugar, la *realidad* está siempre dada, no puede aprehendérsela sino como un hecho de experiencia. Únicamente la realidad cuenta no solo para el realismo y el empirismo, sino también para la ciencia, cuyo fin es precisamente tomar posesión de ella. Estas tres palabras nos descubren tres distintas actitudes del espíritu en presencia de la participación, de las cuales la primera considera esta en su fuente, la segunda en su acto y la tercera en su efecto. La relación entre estos tres conceptos no es de oposición. Cada uno tiene un opuesto: no-ser, inexistencia, irrealidad. Pero entre ellos no hay oposición, comprenderlo de ese modo encerraría en una inmovilidad estática al ser. El juego que hay entre ellos es el de la participación.

Si seguimos avanzando en este esquema, encontraremos algunas especificaciones respecto de la relación entre existencia y realidad. En la realidad asimos el ser en cuanto manifiesto (en la existencia lo asimos en cuanto que se manifiesta). La existencia es inseparable del acto de participación: es siempre personal, subjetiva, se concentra en un acto de libertad perpetuamente renaciente, aunque inserto en una situación que es para él un límite y un medio.⁸ La realidad es, por el contrario, impersonal, objetiva, válida a la vez para mí y para todos y se reduce al estado del dato. Que puede observarse y sobre el que puede obrarse. Pero que de suyo está desprovisto de iniciativa y de interioridad. Aunque no puedan confundirse existencia y realidad, ambas son solidarias entre sí: "*La existencia no se opone al ser sino en la medida en que ella es un ser de participación, es decir, el ser en cuanto asumido por el yo, pero también desbordado por él.*"⁹ La existencia que el yo se da a sí mismo encuentra todo en torno suyo, en el ser mismo en que se inscribe, un límite en vista del cual hace la experiencia de su propia pasividad, pero que lleva dentro de sí una densidad

⁸ Cf. *ibíd.*, p. 48.

⁹ *Ibíd.*, p. 49.

o incluso una opacidad que es impermeable a la operación de la existencia. Y eso es lo que Lavelle llama Realidad. Porque es, para nosotros, aquello que afecta el carácter de una cosa. Es siempre para el yo un dato que tiene significación solo para él y, a su vez, le resiste y no llega jamás a asimilar. No hay realidad sino en la *res*: no podemos realizar nada de otra manera que transformándolo en cosa, lo que no es posible sin la colaboración de todo el universo. El yo anda siempre en busca del ser, siente que no puede alcanzarlo sino rebasándolo, se quita el ser a sí mismo buscándolo en la realidad, pero olvida que el ser reside en la interioridad pura. Entonces no tiene acceso a él sino por medio del acto que cumple. De este modo la realidad es ser pero en tanto se ofrece al yo por fuera y no por dentro, es decir, por ese aspecto que se manifiesta a los ojos de un sujeto al mismo punto en que limita su actividad. Por eso la doble impresión de que la realidad es relativa a la aprehensión del sujeto y que sobrepasa infinitamente esta aprehensión. Esta impresión explica por qué la realidad absorbe las dos categorías de ser y existencia.

Hay una forma de comprensión que aniquila la idea del ser todo interior a sí mismo en función de la idea de que el ser es la exterioridad manifiesta como objeto o cosa. De modo que el prestigio de la cosa y del objeto desdibuja la conciencia que tenemos de nuestra propia existencia en cuanto nos la damos a nosotros mismos y sin la cual para nosotros no habría ni objeto ni cosa. Desde la ontología entendemos que el ser aparece vacío si no se llena con las determinaciones concretas de la realidad y la existencia es solo una posibilidad que al coincidir con un dato se actualiza. Tal es así que el ser, cuyo carácter ineludible es la interioridad, se queda en puramente subjetivo y encerrado en los límites de una conciencia solitaria (como un secreto que se afirma antes de manifestarse, dice Lavelle) si no lo pensamos vinculado a las otras categorías de la ontología. Pues, la existencia posibilita penetrar

en el ser y en el acto de participación en la realidad el ser toma la responsabilidad de todo el ser y no solo del propio. En este sentido encontramos una distinción entre la comprensión científica y la filosófica. La ciencia trata de tomar posesión de la realidad ignorando el ser y la existencia. En cambio, lo propio de la filosofía no es sustituir realismo por idealismo, es decir, hacer de la realidad una idea sino tratar de explicar por qué puede estar dada la realidad. El problema es saber cómo la operación por la cual se constituye la existencia tiene como contrapartida una cosa que le responde y de la que hay que decir que resulta dada en lugar de vivida, que nos viene de fuera en lugar de resultar engendrada desde dentro.

El ser que va a resultar el mío es a la vez una perspectiva personal sobre todo el ser y una aportación personal a la operación por la cual se hace el ser. Por esto mi existencia no es sino una existencia posible mientras no resulta expresada, que es para ella cumplirse. Ese cumplimiento es imponer su sello a aquello mismo que la rebasa, así ocupa su puesto en un mundo que es común a todas las existencias y puede obrar sobre aquellas también. En este sentido el querer y la inteligencia son puras potencias mientras no hay un contenido que venga a llenarlas: ese contenido constituye para nosotros la realidad. Entonces, la presencia de lo real es lo requerido por la existencia y lo que permite a la existencia actualizarse inscribiéndose en el universo.¹⁰ Por eso decimos que la realidad tiene sentido para el yo y a su vez está siempre más allá de él. Su significación es a la vez universal e individual. Universal porque rebasa la conciencia finita y expresa condiciones de posibilidad de la conciencia. Individual porque se tiene que ofrecer a un individuo bajo una perspectiva que solo para él es verdadera. Esta unión estrecha entre individual y universal es propia de la realidad. Al ser se lo pone en su universalidad (el ser es

¹⁰ Cf. *ibíd.*, p. 52.

indivisible y está presente todo él en todas partes); a la existencia se la pone en su individualidad (no se distingue del acto mismo que la pone). La realidad es común a todos, es la totalidad misma del ser en cuanto se presenta a un individuo, y no es nada si no se encuentra con cada individuo particular que le da su actualidad.¹¹ Lo que es lo mismo en todas las formas particulares de la experiencia es lo abstracto, el concepto y el contenido concreto de aprehensión varía con cada conciencia.

En este sentido, hay un prejuicio realista a combatir al cual se opone un prejuicio intelectualista que hay que combatir también. El prejuicio realista afirma que la realidad es un objeto único que se disimula tras la representación de las diferentes conciencias. El intelectualista hace del concepto la verdadera realidad. Por lo tanto, surge una consecuencia paradójica: para encontrar lo real detrás de lo dado hay que despojar a lo dado de lo que contiene de más rico y vivo. Pero la verdad es lo contrario: no hay nada que no pertenezca a la vez a lo real y a nosotros mismos. La realidad es única en cada punto, porque en cada punto se cruzan infinitas representaciones diferentes de las que la realidad es a la vez la suma y el foco. Entonces, la realidad nace del encuentro: es la relación entre el sujeto de la representación y aquello que lo rebasa y lo limita. Lo que llamamos realidad es el no-yo, pero este mismo no-yo o realidad no es nada sino en la interioridad del ser. Cuando nos preguntamos lo que algo es, contestamos con una *cualidad*. Es decir, la pregunta por la realidad se responde con la cualidad. Esta es la faz de lo real que está vuelta hacia afuera o hacia las cosas. La sensación es la faz vuelta hacia dentro o hacia el yo.

En este planteo la realidad es siempre en acto. Siempre actual. Nos pone en frente del universo y nos da lugar en él, por medio del cuerpo. Por eso su carácter distintivo es la eficacia. Es real todo lo que ejerce sobre otra cosa una acción que es capaz

¹¹ Cf. *ibíd.*, p. 53.

de recibir también la acción del otro. Si el ser es un acto, es interior a sí mismo. La existencia lo transforma en posibilidad y lo actualiza. De modo que cada una de las categorías ontológicas se vincula con lo actual desde una perspectiva definida: la realidad es *en acto*, el ser *es acto* y la existencia *actualiza*.

Teniendo en cuenta las relaciones y definiciones de cada categoría preguntamos: ¿Es posible preguntarse por un lugar de la realidad? ¿Dónde está la realidad? ¿De qué modo podemos comprender el dato para comprender su densidad ontológica? ¿Y cuál es esa cualidad como faz de lo real vuelta hacia las cosas?

Deleuze textual

En el párrafo en el que Deleuze cita a Lavelle, como dijimos al comienzo, no hay referencia a una obra particular. A continuación, citamos el párrafo en extenso:

Todo objeto es doble, sin que sus dos mitades se parezcan: una es la imagen virtual; la otra, la imagen actual. Mitades desiguales dispares. La diferenciación [differentiation] misma ya tiene, por su cuenta, dos aspectos que se corresponden con las variedades de relaciones y con los puntos singulares que dependen de los valores de cada variedad. Pero, a su vez, la diferenciación [differentiation] tiene dos aspectos, uno concerniente a las cualidades o especies diversas que actualizan las variedades, otro concerniente al número o las partes distintas que actualizan los puntos singulares. Por ejemplo, los genes como sistema de relaciones diferenciales se encarnan, a la vez, en una especie y en las partes orgánicas que la componen. No hay cualidad, en general, que no remita a un espacio definido por las singularidades correspondientes a las relaciones diferenciales encarnadas en esa cualidad. Los trabajos de Lavelle y Nogué, por ejemplo, han mostrado con claridad la existencia de espacios propios de las cualidades, y el modo

como esos espacios se construyen en la proximidad de las singularidades: de modo que una cualidad siempre se halla subtendida por una diferencial espacial (diáfora). Más aún, la reflexión de los pintores nos enseña todo sobre el espacio de cada color, y sobre el empalme de esos espacios en una obra. Algunas especies no están diferenciadas sino en tanto cada una tiene partes en sí mismas diferenciadas. La diferenciación siempre es simultáneamente diferenciación de especies y de partes, de cualidades y de extensiones: cualificación o especificación, pero también partición u organización. ¿Cómo, a partir de ahí, se encadenan esos dos aspectos de la diferenciación [differentiation] con los dos aspectos precedentes de la diferenciación [differentiation]? ¿Cómo encajan las dos mitades disímiles del objeto? Las cualidades y especies encarnan las variedades de relación de un modo actual; las partes orgánicas encarnan las singularidades correspondientes. Pero la precisión del engaste aparece mejor desde dos puntos de vista complementarios.¹²

Para aproximarnos al vínculo entre Deleuze y Lavelle relevamos aquí algunos elementos de comprensión. Ambos filósofos piensan la cualidad como actual. Esto significa en Deleuze que la cualidad no está en lo virtual (actual y virtual son opuestos). La cualidad es actual y no virtual en Deleuze. En Lavelle, en cambio el hecho de que la cualidad sea actual quiere decir que no está como posible sino que está actualizada en la realidad. Esta Realidad, que se opone a lo posible para Lavelle, en Deleuze no la encontramos pues tanto lo actual como lo virtual tienen realidad plena. En Lavelle la realidad es distinta del ser y de la existencia pero no se explican de forma separada. Hay un complemento entre el ser como acto, la existencia como lo que se manifiesta y la Realidad como lo manifestado. En este marco conceptual la cualidad está en la realidad y su actualización la hace la existencia. Lo virtual y

¹² Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 316.

lo actual en Deleuze tampoco se explican de manera separada aunque parecen tener autonomía.

Además de las categorías de la ontología desarrolladas por Lavelle encontramos dos conceptos que se destacan en el texto: el de participación y el de dato. Ambos forman parte de la red de conceptos que otorgan sentido y comprensión filosófica a la realidad. El dato, al estar fuera del Yo, lo interpela. Y es a partir de un Yo que puede asumir su acción de participar que el dato ingresa y tiene efectos en la existencia y realidad. Estos cruces se desarrollan en el espacio. Al igual que las cualidades (o especies) en Deleuze forman parte de lo que aparece como solución en lo actual en vinculación con las variedades de relaciones que están en lo virtual. En este sentido, las preguntas planteadas sobre el dato, la realidad y la cualidad en Lavelle nos ubicarían en el ámbito de lo actual en Deleuze. Sin embargo, la realidad nos presenta un problema: tanto lo virtual como lo actual en Deleuze tienen realidad. No hay oposición entre realidad y actual o virtual.

Una reseña y un congreso

Dos datos más hacen de Lavelle un autor que nos interesa. En primer lugar, Deleuze reseña el escrito "De la intimidad espiritual" para *Cahiers du Sud* en abril de 1955.¹³ Le Senne y Bréhier también tienen su lugar en esta reseña. Destacamos algunas frases:

Le Senne y Lavelle desarrollan ambos, en estilos diferentes, una idea común que está en la base de la filosofía del espíritu, que consiste en rechazar y denunciar toda alienación del espíritu en el objeto. Le Senne con la idea de Valor, Lavelle con la de Acto, que llega a una especie de

¹³ Deleuze, Gilles, "Tres lecturas: Bréhier, Lavelle y Le Senne" en *Cartas y otros textos*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2016.

doctrina de la salvación. [...] La obra de Lavelle y de Le Senne es extremadamente importante. ¿Pero en qué sentido? Están entre los primeros en Francia en haber hecho de la filosofía una filosofía de los valores, y de la filosofía de los valores una filosofía universitaria, una enseñanza.¹⁴

Al respecto observamos dos cosas. En primer lugar, la curiosidad, que aquí solo explicitamos, por la posición sobre la enseñanza surgida de filosofías que plantean la Idea de Valor y de Acto tal como dice Deleuze. Tenemos la tentación de pensar a modo de juego: ¿Es malo o es bueno ese surgimiento? Y, profundizar: ¿Cuál es la especificidad de la filosofía universitaria tal como la menciona Deleuze allí? En segundo lugar, observamos la azarosa combinación que reúne a Lavelle con algún compañero cada vez que Deleuze lo encuentra.

Por último, ya no en relación con Deleuze sino en referencia al vínculo entre Lavelle y la tierra desde la cual los argentinos filosofamos, encontramos su participación en el I Congreso de Filosofía de 1949 realizado en Mendoza. Su intervención lleva como título "La relation de l'esprit du monde".¹⁵ Allí Lavelle explica algunos ejes de su metafísica cuyo centro es la comprensión de que la materia sin espíritu no solo no es nada sino que la materia es el medio de expresión del espíritu. Separados según puntos enumerados Lavelle organiza una serie de argumentos en ese sentido.

A continuación detallamos las ideas principales del escrito: 1. El espíritu es un acto que no puede ser visto; 2. El espíritu no funciona como un espejo de las cosas sino que llega a ser la conciencia de tener conciencia de las cosas; 3. El mundo es a la vez un espectáculo que el espíritu se da a sí mismo por acción de su conciencia y una materia que el espíritu modela según sus propias

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 122-123.

¹⁵ Cf. Lavelle, Louis, "La relation de l'esprit du monde", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 2.

exigencias; 4. La relación entre el mundo y el espíritu es, a la vez, de opacidad y transparencia porque es allí donde se entrelaza y expone la separación entre el espíritu finito y el infinito; 5. Hay una relación entre el espíritu y el mundo en la que el tiempo tiene su rol: el espíritu es la conciencia del tiempo, el mundo es en el instante; 6. El espíritu se manifiesta en el tiempo y el espacio y por ello en el universo el espíritu pasa de la virtualidad a la actualidad; 7. La conciencia individual se encuentra por la vía del espíritu y los cuerpos son la expresión de los límites y, a su vez, la condición de comunicación entre cuerpos y conciencias unidas por el espíritu; 8. El espíritu es eterno como el universo y posibilita el pasaje en el mundo; 9. La eternidad está en el presente que es lo contrario del instante; 10. El mundo se nos aparece como inseparable del espíritu porque tenemos una capacidad de espiritualizar el mundo y de ese modo podemos acceder a la totalidad de lo real sin subordinar lo espiritual a lo material.

El congreso de 1949, entre dato, acto y realidad, no solo fue el primero realizado en Argentina con carácter Nacional sino que puso en escena la relevancia de la filosofía en toda organización social. *La comunidad organizada*, texto en el que Juan Domingo Perón expone los principios filosóficos del Justicialismo, es presentado por primera vez en el cierre de ese Congreso. Allí Perón dice a sus congresales:

He querido ofrecer [...] una idea sintética de base filosófica, sobre lo que representa sociológicamente nuestra tercera posición. [...] El movimiento nacional argentino, que llamamos justicialismo en su concepción integral, tiene una doctrina nacional que encarna los grandes principios teóricos de que os hablaré enseguida.¹⁶

¹⁶ Perón, Juan Domingo, *La comunidad organizada*, Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2007, p. 6.

Luego de dirigirse a ellos comienza el texto, dividido en temas. Nos atrevemos aquí a resaltar una cita exacta que es posible poner en diálogo con el mismo problema sobre el que Lavelle disertó. Este fragmento se encuentra en la parte titulada "Espíritu y materia: dos polos de la filosofía":

Inclinarse hacia lo *espiritual* o hacia lo *material* pudo ser una actitud selectiva de índole pensante o de génesis científica cuando aparecía pura en un grado anterior de la evolución. No es esa la situación del mundo actual, ciertamente. Los problemas presentes, la superpoblación, la presencia de las masas en la vida pública, la traducción política de las doctrinas, confieren alguna responsabilidad al hecho, en apariencia intrascendente, de tomar partido en la suprema disputa.¹⁷

Queda claro que la relación entre el espíritu, lo material y el mundo no se pone entre paréntesis en ninguno de los textos mencionados en el presente escrito. Hay relación. La relación entre espíritu y mundo es fundamental en la concreción de realidad. Sin embargo, hay diferencias. Uno de los puntos a profundizar se encuentra en el problema de distinguir de qué espíritu hablamos cuando hablamos de su relación con lo material y de qué materialidad hablamos cuando nos referimos a la realidad. A modo de experimento con las categorías desarrolladas en el presente escrito proponemos pensar: si cuando nos preguntamos lo que algo es contestamos con una cualidad como propone Lavelle, será que, entonces, podemos responder con el *justicialismo* de 1949 tal como lo menciona Perón al preguntar por *la presencia de las masas en la vida pública*.

No queremos dejar de mencionar que, tras la apariencia dogmática de la frase *tomar partido* tal como aparece en el texto

¹⁷ *Ibíd.*, p. 29.

de Perón, encontramos una curiosa resonancia con el concepto de *participación* en metafísica.

Hacia el próximo paso

En 1947 es editado también “Le système de l’actualité” de Jean Nogué.¹⁸ Encontramos en el texto, principalmente, reflexiones sobre el tiempo. El filósofo francés propondrá un sistema de la actualidad en oposición a los sistemas imaginarios surgidos de la previsión y la memoria. El desarrollo del texto se divide en el problema del sentido del tiempo y el del orden del tiempo. En el próximo número de *Deleuze y las fuentes* desarrollaremos el artículo correspondiente al autor para seguir trabajando la *cualidad* tal como aparece en el fragmento citado de *Diferencia y Repetición*.

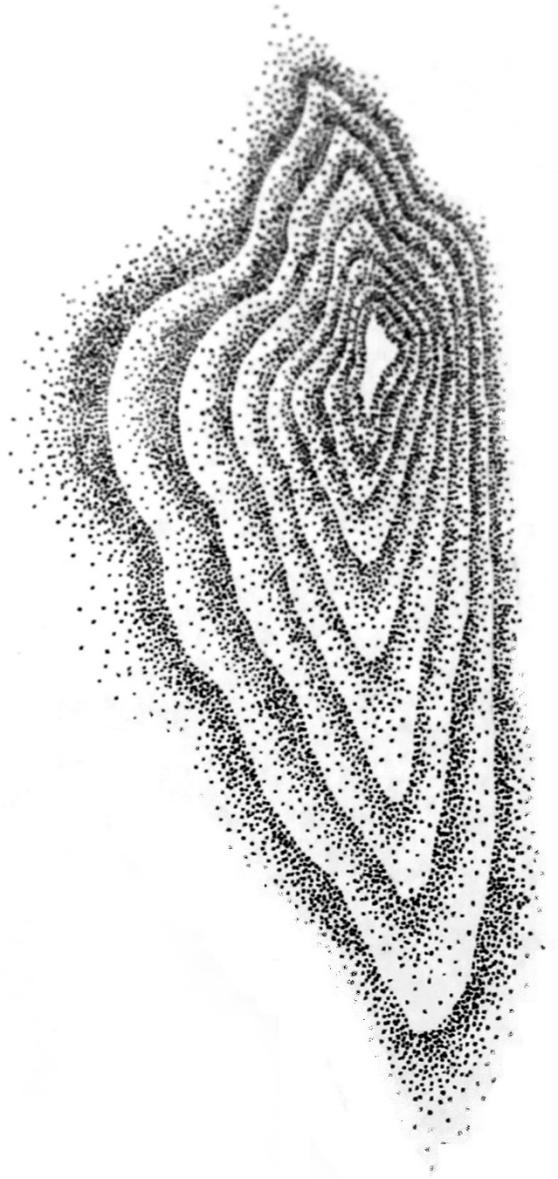
Como hemos explicado, uno de los problemas que Deleuze desarrolla en *Diferencia y Repetición* es la relación entre *virtual* y *actual* que recorre la ontología del filósofo. En el párrafo que hemos recorrido, precisamente, luego de otro referido a lo virtual, desarrolla especificidades de lo actual entre las que aparece la *cualidad*. Sin embargo, no hay que olvidar que los dos aspectos virtual-actual coexisten, conviven, se mezclan, se integran. Todo objeto es doble, dice, por eso el concepto *differenciation* existe.

Hay algo de fondo, o de superficie, que aparece en la impuntualidad de la referencia de Deleuze. A modo de pregunta y solo por resonancia, lo planteamos de este modo: ¿Cómo saber *algo* sobre el todo que en Lavelle funciona como amalgama de cada cosa? Lavelle nos ofrecerá la propuesta de la participación perma-

¹⁸ Cf. Nogué, Jean, *Le système de l’actualité*, París, Presses universitaires de France, 1947.

nente y un Dios Espiritual. ¿Cómo saber *algo* sobre la Idea en Deleuze? Deleuze nos acerca al problema de asumir la realidad plena de la Idea y desarrollar, por ello, un recorrido infinito a lo largo de los aspectos de la diferenciación y diferenciación.

II. Vitalismos



¿Sueña la especie con avispas sonámbulas? Deleuze y las fuentes de la teoría del instinto

Gonzalo Gutiérrez Urquijo
(CONICET – CIECS)

En 1953 se publica *Instincts et institutions. Textes choisis et présentés par G. Deleuze*, segundo número de la colección *Textes et Documents Philosophiques*, dirigida por Georges Canguilhem. Se trata de una selección de sesenta y seis pasajes de diversos autores, que abordan las definiciones del instinto, la institución y sus relaciones. En la presentación a cada compendio, el médico y filósofo indica una particularidad de su método editorial. Dirigida a alumnos de la enseñanza media, la selección busca forjar un primer material de análisis y discusión. A través de una estructura que depende mucho de la fuerza de los ejemplos, estos compendios exponen sus temas a profesores y alumnos, evitando la estructura

banal de los resúmenes escolares mediante un conocimiento directo, aunque fragmentario, de la problemática que implican. No hay en estos textos una reducción de la dificultad filosófica, dice Canguilhem, sino una arquitectura del pasaje que permite suscitar aquellos tempranos niveles donde el interés por los problemas surge codo a codo con la perplejidad que generan.¹ La fuerza pedagógica de esta estrategia supone unas bases –los pasajes– cuya coherencia no excluye cierto esfuerzo, individual o colectivo, necesario para alcanzar la razón que subyace a su secuencia. Puestos en diálogo, es difícil decir hasta qué punto los editores recopilan posturas, o bien hacen hablar a quienes convocan. En este sentido, *Instincts et institutions* es tanto una fuente como un libro *de* fuentes: las del joven Deleuze.

Por todos lados, *collages*. La estrategia del libro de pasajes será frecuentada por nuestro filósofo, sobre todo con sus propias fuentes.² En las páginas de *Instincts et institutions* conviven, entre muchos, Malinowski, Hume y Levi-Strauss; Kant, Freud y Eliade; Cuvier, Bergson y Marx. La riqueza de estas referencias prueba la heterogeneidad de ámbitos de los que se nutre el temprano pensamiento de Deleuze, y facilita la proliferación de ecos con su propia obra. La Introducción³ refleja la estructura argumental de los pasajes, pero también opera sus propias conclusiones, mientras que el texto de citas las sugiere planteando los problemas con oposiciones, ejemplos y referencias libres; *collages*.

¹ Cf. Canguilhem, Georges, "Présentation de la collection" en Deleuze, Gilles, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955, p. v.

² Cf. Bergson, Henri, *Memoire et vie. Textes choisis par Gilles Deleuze*. Paris, PUF (Hay traducción al castellano en editorial Alianza); Deleuze, Gilles, *Nietzsche: sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965 (Hay traducción al castellano en editorial Arena); Deleuze, Gilles, *Spinoza textes choisis*, Paris, PUF, 1979.

³ Deleuze, Gilles, "Instintos e instituciones" en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 27-30.

Comentando algunos pasajes de este libro, buscaremos aquí despejar parte de su problemática. Ella se forja en la intrincada relación entre el instinto y la institución, allí donde la mutua heterogeneidad no anula un suelo común para su diferencia. Sin embargo, nos enfocaremos solo en una de sus mitades, la del instinto. ¿Cuál es el problema que conlleva esta noción, y qué puede decirnos respecto a la obra ulterior? ¿Cómo ejemplifica *Instincts et institutions* el método deleuziano?

Necesidades y tendencias. El misterio de la sed

El texto de la Introducción nos es conocido: “Las denominaciones «instinto» e «institución» designan esencialmente procesos de satisfacción”.⁴ Aquello que es satisfecho, si bien de manera diferente, son las tendencias y las necesidades. Pero, ¿de dónde vienen estos términos? Dijimos que el volumen de Deleuze es el segundo de la colección. El primero se titula, justamente, *Necesidades y tendencias (Besoins et tendances)*, y pertenece a Canguilhem. No podemos detenernos demasiado en él, pero resulta evidente que Deleuze opera un montaje textual que depende de sus conclusiones. En su libro, Canguilhem no otorga demasiadas precisiones respecto al sentido de ‘tendencia’, pero ya desde el título puede observarse que la oposición entre términos orienta el criterio editorial. En efecto, ‘tendencia’ parece recoger todo aquello que no puede ser clasificado como una necesidad fisiológica. Así, el primer movimiento conceptual que presentan los pasajes radica en identificar tendencia con deseo, siendo el deseo aquello

⁴ Deleuze, Gilles, “Instintos e instituciones”, *op. cit.*, p. 27.

que trasciende la necesidad biológica.⁵ Si deseo es tendencia, Canguilhem indaga el estatuto de aquello hacia lo que la tendencia tiende. El primero de sus capítulos lleva por título: "El deseo y su objeto complementario",⁶ y contiene extractos de Platón,⁷ Spinoza⁸ y un comentario de las *Confesiones* de Agustín por parte del fenomenólogo J. Nogué.⁹ El segundo capítulo indaga, a través de un pasaje de Proust, el deseo amoroso y su adecuado (*propre*)

⁵ Para Canguilhem, la tendencia se distingue de la inercia, nombrando el movimiento propio de lo vivo, cf. *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 10.

⁶ La traducción de los títulos es mía. A diferencia de *Instincts et institutions*, no existe, hasta donde sabemos, una versión digitalizada de *Besoins et tendances*, por lo que tomamos información sobre sus pasajes a partir del texto de Kerslake, Christian, "Desire and the Dialectics of Love: Deleuze, Canguilhem, and the Philosophy of Desire", en De Bolle, Leen (ed.), *Deleuze and psychoanalysis*. Leuven, Leuven University Press, 2010.

⁷ Se trata de *República* 437e, un pasaje que discute la tripartición del alma en apetito (*epithumia*), razón (*logos*) y espíritu (*thymós*). La sed prueba la existencia de estos géneros, pues puede ser contradicha por el razonamiento. Si bien el espíritu (o fogosidad) a veces se confunde con él, el hecho de que podamos encolerizarnos contra nuestros deseos prueba, para Platón, que no son iguales. La sed es deseo *alògiston* de agua: da ganas de beber, pero cualquier cualificación del objeto es un mero añadido. En este sentido, el deseo-apetito se encuentra naturalmente dirigido hacia su objeto. Para retratar esta concepción del deseo como una tendencia naturalmente dispuesta hacia el buen objeto, Canguilhem recurre también al pasaje del *Menon* (77b-78c) en el que Sócrates afirma que nadie desea conscientemente algo que no es bueno.

⁸ Se trata de la famosa proposición IX de *Ética* III, cuyo escolio finaliza con las siguientes palabras: "nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos".

⁹ Para Platón, la tendencia del deseo tiene un fin: encontrar un objeto dado. Para Spinoza, el fin del deseo es aumentar su potencia, y el objeto requerido tiene una importancia derivada. El tercer pasaje opera una síntesis: se trata del comentario a un pasaje donde el joven Agustín dice no estar todavía enamorado sino, más bien, enamorado del amor. Esta situación lo dispone a la incierta búsqueda de algo para amar. Ello testimonia un primario deseo de desear, que busca un objeto acorde para el rol de lo deseado. El texto sugiere así que lo dado es el objetivo y no el objeto.

fin.¹⁰ El tercero expone un texto de Leibniz quien, en los *Nuevos ensayos*, se apropia del concepto lockeano de inquietud.¹¹ El cuarto capítulo aborda la negatividad en el deseo de acuerdo a Hegel. El quinto y último está constituido por un pasaje de Sartre y se titula: “El deseo como falta y la trascendencia de la falta”. Se observa entonces una clara oposición entre dos concepciones del deseo: una marcada por la falta, la otra por la productividad; y no es difícil ver cómo ello será crucial para la propia filosofía de Deleuze.

La problemática general del libro de Canguilhem gira entonces alrededor de la agencia deseante: sus posibilidades, límites y determinantes. Ahora bien, si la sed es el ejemplo paradigmático de la necesidad, la pregunta del instinto es, ¿cómo sabe el animal

¹⁰ Según se relata en *A la sombra de las muchachas en flor*, también su narrador estaba, como Agustín, “en uno de esos periodos de la juventud, desprovistos de un amor particular, vacantes, en que por todas partes –como un enamorado a la mujer amada– se desea, se busca, se ve la Belleza”. Este pasaje, que inaugura la lenta selección de Albertine de entre el grupo de muchachas en Balbec, es un ejemplo al que Deleuze recurre en varias instancias y cuenta, por lo tanto, como paradigma de su concepción del deseo. Un grupo de muchachas despierta la avidez del deseo, y es el amor que sobreviene quien revelará el secreto de la tendencia y su objeto. Hay un deseo de posesión en el origen de esa curiosidad, confiesa Proust, pero el grupo conlleva una difusa individualidad que lo resiste y lo excede. Al pasar junto a ellas, un fugaz cruce de miradas revela el “fondo de ese mundo inhumano que encerraba la vida de aquella tribu”. “¿Desde el seno de qué universo me distinguían?”. Cf. Proust, Marcel, *A la sombra de las muchachas en flor*, trad. E. Canto, España, Losada, 2007, pp. 446-447.

¹¹ Se trata del capítulo XX de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, donde Leibniz menciona la definición que ya Locke daba del deseo: inquietud, molestia o *uneasiness*. Canguilhem focaliza en la operación de lectura por parte del alemán quien sugiere que su traducción francesa, *inquiétude*, es aún mejor que la original, pues no recurre al sufrimiento o a la falta como origen del impulso deseante. El pasaje es retomado por Deleuze en sus clases sobre Leibniz. Cf. *El Leibniz de Deleuze: Exasperación de la filosofía*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 320. El concepto de *Unruhe*, que aparece aquí, también es mencionado en *El pliegue. Leibniz y el barroco*, trad. J. Vázquez, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 94.

dónde beber? ¿Cómo se opera la síntesis de la necesidad y su objeto? También los dioses beben, y es el néctar lo que los mantiene inmortales. Pero debido a lo infinito de su tarea, la necesidad biológica ha sido transformada en un ritual.¹² Es allí donde se instala *Instincts et institutions*.

Análisis del instinto

Pasemos entonces a nuestro problema. Luego del análisis de la institución, el segundo capítulo de *Instincts et institutions* se titula: "Análisis del instinto", y comienza con un pasaje de Cuvier (nº 14) al que antecede una pregunta: "El instinto, ¿acción ideomotriz al servicio de la especie?". La noción es entonces definida como una facultad diferente de la inteligencia que, presente en muchos animales, produce ciertas acciones necesarias para la conservación de la especie, pero que resultan extrañas a las aparentes necesidades del individuo. De ser atribuidas a una inteligencia, la complejidad de estas acciones supondría una premeditación (*prévoyance*) y unos conocimientos "infinitamente superiores a aquellos que podemos admitir en las especies que las ejecutan".¹³ Así, el animal se presenta como prisionero de un sueño o una visión; un sonámbulo al que la supra-individual facultad del instinto le presenta unas imágenes innatas que lo determinan a actuar.

El pasaje nº 15, perteneciente a J-H. Fabre, expone el caso de ciertas avispas cuyas larvas requieren alimento vivo. "Con una habilidad que envidiarían nuestros más renombrados vivisectores",¹⁴

¹² Esta temática es desarrollada en un curso temprano titulado: "¿Qué es fundar?". Cf. Deleuze, Gilles, *What is grounding?*, Grand Rapids MI, &&& Publishing, 2015, p. 15.

¹³ Deleuze, Gilles, *Instincts et institutions*, op. cit., p. 18. Las traducciones son mías.

¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

relata Fabre, la avispa pica los ganglios nerviosos a la base de las extremidades de una oruga. De anillo en anillo, la avispa recorre el cuerpo de su presa. Y se diría que, como un cirujano, conoce en detalle su fisiología, pues la anestesia de tal manera que, reduciéndola a alimento para sus larvas, procura aún mantenerla con vida. Luego de picar los ganglios de su presa, la avispa muerde su cabeza; pero luego de cada mordida se asegura de que la oruga no haya muerto, inspeccionando el resto de su cuerpo.

Ahora bien, el pasaje nº 16 encauza el problema hacia una disyuntiva. Un extracto de Marchal critica a Fabre al exponer el caso de otra avispa, menos prolija que la anterior, quien se conforma con perforar la cabeza de su presa para que los líquidos vitales chorreen sobre sus larvas. Ello abogaría por la preponderancia del interés del individuo como motor del instinto, pues insistir en la inconsciencia del fin que persigue la avispa cuando se esfuerza por "alimentar esos seres que no conoce, pues todavía son larvas, ni conocerá, pues morirá antes de la eclosión de su progenie: ¿no es acaso dar argumentos a los partidarios de lo sobrenatural en la naturaleza?". La pregunta que Deleuze antecede al pasaje es: "El instinto, ¿acción sensorio-motriz al servicio del individuo?".¹⁵

Determinismo e interés del individuo

Los cuatro pasajes siguientes, del nº 17 al 20, se abocan al instinto desde el punto de vista del individuo y aquello que lo determina. El primero, a cargo de Tilquin,¹⁶ aborda los estados fisiológicos como base orgánica de los comportamientos instintivos.

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 20-21.

¹⁶ Una referencia al mismo autor puede ser encontrada en Deleuze, Gilles, *La imagen movimiento. Estudios sobre cine 1*, Buenos Aires, Paidós, 1984, p. 224.

Resulta relevante que estos no sean estimulados por objetos del medio ambiente más que en condiciones precisas: la baja glucosa en sangre o la secreción de las glándulas sexuales disparan los comportamientos del instinto alimenticio o sexual. Pero los estados no se limitan a actualizar los instintos. A menudo, las reacciones innatas encallan (*échouent*) a la hora de resolver una tensión. De modo que es la emergencia de nuevos estados lo que empuja a construir nuevas respuestas y adquirir nuevos hábitos. Así, los estados fisiológicos constituyen la existencia concreta de las necesidades y tendencias.

El pasaje nº 18 corresponde a Beach y analiza la diversidad causal de las hormonas. Ya que no hay comportamientos asociados a una sola hormona, ni hormonas con un solo efecto, la idea de determinismo fisiológico se despega del encuadre individual. La causalidad que determina las necesidades y tendencias del individuo se encuentra en un cruce de órdenes somáticos donde las jerarquías son difíciles de establecer por sobre su propia variabilidad. De cualquier manera, estos pasajes esbozan la imagen de un organismo ajeno a la elección voluntaria. Tal es el caso del branqueotropismo positivo del salmón, ilustrado por Roule en el pasaje nº 19. En la época de reproducción, el salmón ve acrecentadas sus necesidades respiratorias, de modo que deja las aguas marinas por las dulces y busca, remontando el afluente, los lugares de mayor oxigenación. El determinismo migratorio que conduce al individuo a su fin es provocado por la acción directa de las circunstancias y reglado por las variaciones del medio que, en palabras de Roule, son diferencialmente percibidas.

Pero si estos pasajes sugieren una visión determinista, el siguiente, a cargo de M. Hertz, ofrece un contrapunto. El pasaje nº 20 aborda el aparato perceptivo de los invertebrados, donde predominan los sentidos llamados inferiores: dominios que se llenan en gradación cuantitativa, por oposición a las cualidades de orden

y organización que caracterizan a los sentidos superiores. A menudo las mariposas intentan copular con una superficie cuyo olor se parece al de la hembra, o bien succionan allí donde un intenso color reproduce el de las flores. Pero, para la psicóloga de orientación gestáltica, sería inexacto creer que las reacciones de los insectos son totalmente regidas por estas señales, pues sus procesos sensoriales sufren influencias espaciales y temporales. Por ejemplo, las mariposas manifiestan una preferencia por espacios coloreados pequeños sobre grandes, así como por los bordes y esquinas. Se revela así un uso de los contornos y los contrastes que enriquece la complejidad de una vida sensorial tenida por rudimentaria. En este uso, es posible observar el modesto debut de una importante tendencia evolutiva que conduce la organización de objetos distintos. Un ser que solamente reacciona a la aparición ocasional de señales está la mayor parte del tiempo muerto, dice Hertz. Pero uno regido por los contrastes que se presentan a su percepción está, a cada momento, "vivo y ocupado".¹⁷

Finalidad e interés de la especie

Pero, ¿dónde ubicar la agencia viviente? ¿Cuál es su actor? El siguiente apartado: "Finalidad e interés de la especie", cambia el ángulo de discusión. Su primer pasaje (nº 21), a cargo de Thomas, es una crítica a Marchal, antecedida de la pregunta: "¿Puede pasarse de toda referencia a un interés de la especie?". A través de una serie de ejemplos que incluyen todas las familias de avispas que han sido convocadas, Thomas argumentará que, si un comportamiento instintivo sirve para perpetuar la especie (como es el caso de la alimentación de las larvas), es él quien da lugar al interés individual que cada organismo tendrá en vivir.

¹⁷ Deleuze, Gilles, *Instincts et institutions*, op. cit., p. 25.

En el pasaje siguiente (nº 22), Schopenhauer afirmará la ilusión que constituye la experiencia individual. Para el filósofo alemán, el instinto se presenta bajo una voluptuosa ilusión que hace creer a un hombre que encontrará, en los brazos de una mujer que lo ha seducido, un goce más grande que en los de otra. Ella también se expresa cuando aquel hombre imagina que su esfuerzo seductor persigue un goce personal, mientras que, en realidad, es solo para la conservación de la especie que se presentan en él estos impulsos.

En el pasaje nº 23, Bergson diferencia dos tipos de inconsciencia: la conciencia nula y la conciencia anulada. Si bien ambas implican un nivel cero de conciencia, la primera expresa la ausencia de contenido, mientras que la segunda pone en juego dos cantidades que se neutralizan. La inconsciencia del instinto animal no es la misma que la de una piedra que cae, dice Bergson. Tal como el sonámbulo está consciente de qué está haciendo, pero es inconsciente de porqué lo hace, la actividad instintiva implica un tipo de conciencia que ignora su propósito; en el instinto, la representación está obstruida por la acción. Recordemos que, para Bergson, la disposición fundamental de la percepción se dirige hacia la acción y no hacia el conocimiento. Pero, ¿es posible para una conciencia anulada actuar? Bergson resalta que, en el instinto, los elementos de la acción se encuentran ya organizados por la naturaleza. Si el contraste con la inteligencia a menudo se da a partir del uso de herramientas, el filósofo dice que, en el instinto, el organismo mismo es la herramienta de la especie.

Originalidad del instinto

El tercer capítulo lleva por título: "La originalidad del instinto y la institución". Respecto a la relación entre instinto y organización, Deleuze cita en el pasaje nº 24 al biólogo holandés

Buytendijk, quien aborda la vinculación entre organización y acción. Especialmente marcada en animales inferiores como crustáceos o insectos, esta relación se ejemplifica en cómo sus piezas bucales condicen con su instintiva manera de aprehender el alimento. Pero mientras que las funciones vitales sí pueden ser deducidas de la organización, no sucede lo mismo para las acciones instintivas. En las arañas, el hecho de tejer puede ser deducido de sus glándulas, pero no la forma de la tela.

La idea de una organización teleológica emerge en el pasaje nº 25, a cargo de Goldstein. Se trata entonces de distinguir el instinto y el reflejo en base al criterio de la totalidad, pues las reacciones instintivas no dependen solo de un estímulo local, sino de lo que llama "estado total del organismo".¹⁸ En este sentido, el instinto depende de la personalidad total, y no a la inversa. Se acentúa así el hecho de que los fines de una acción instintiva no pueden codeterminar su ejecución en el individuo, pues ella solo se realiza en el futuro.

A medida que el análisis se complejiza, la especificidad del instinto pierde su contorno. El pasaje nº 26, a cargo de Guillame, vincula el instinto y el hábito a través del caso de gatos criados con ratones. La imbricación de sus crianzas y aprendizajes resulta en comportamientos que van desde la caza al juego. En condiciones naturales, las secuencias evolucionan rápidamente hasta su fin: el animal perseguido es salvaje y, asustado, determina una excitación violenta. Pero antes de la fase de la maduración orgánica del instinto predador, las condiciones especiales de la vida común pueden satisfacer otras necesidades instintivas, como las de calor, juego o sociabilidad. Ello demostraría que el acto instintivo no es invariable ni fatal, sino que está condicionado; hay un conflicto de tendencias concentradas en un objeto común, ambivalente, que resulta en una variabilidad de resultados. El comportamiento se

¹⁸ *Ibíd.*, p. 31.

torna contingente, pues depende de condiciones exteriores. La "vieja noción de instinto"¹⁹ se aplica entonces a los hábitos desarrollados a partir de reacciones primitivas bajo la influencia del medio normal. En condiciones artificiales, las mismas reacciones primitivas generan conductas diferentes.

Una vez que se nos ha enfrentado a esta disyuntiva entre el interés de la especie y el organismo, y luego de que se ha optado por insistir en el primero, el capítulo comienza con los pasajes relativos a la institución, que por el momento dejaremos de lado. Retomaremos el comienzo del siguiente capítulo –el cuarto– titulado "Circunstancias y adaptación".

Circunstancias y adaptación

En el pasaje nº 31, de nuevo es Fabre quien molesta a unas laboriosas abejas para demostrar la dependencia del instinto y el ritmo. El trabajo de las abejas calicodomas tiene una secuencia específica: al llegar al panal, insertan primero la cabeza para expulsar lo que han libado; luego salen, reculan e insertan el abdomen para depositar el polen. Pero si son interrumpidas en este segundo acto, necesitan volver a realizar el primero, como si la secuencia fuese inalterable. Fabre ve allí la repetición de un acto sin utilidad, pero que es el "preludio obligatorio" del siguiente.

Esta fijeza puede resultar en una carencia de habilidades adaptativas, como la que Hingston ilustra en el pasaje nº 32, titulado: "¿Dónde el instinto no se adapta a circunstancias nuevas?". Para lograr su morada con forma de racimo, otras avispas construyen celdas de arcilla que luego recubren con resina; tal es el orden normal. Pero si se deposita una pequeña protuberancia de

¹⁹ *Ibíd.*, p. 33.

arcilla en una celda a medio terminar, la avispa, preocupada, comienza a recubrir rápidamente la celda incompleta. Si interpretamos que esta situación desencadena la necesidad de proteger la celda ante un elemento peligroso, hemos de notar que la acción es inútil. A medio terminar, la celda del panal es accesible a un parásito, recubierta de resina o no. Peor aún, la avispa es capaz de depositar polen en la celda inacabada pero recubierta, ignorando que su contenido se pierde por la falta de fondo. La avispa sigue el único curso posible, asociando la protección con el enlucido. No obstante esto, numerosos ejemplos positivos arriban en el pasaje siguiente (nº 33), donde el instinto sí se adapta a circunstancias nuevas. Verlaine reporta otra familia de avispas capaz de resolver numerosos problemas: no solo reparar su panal, sino también terminar otros que especies diferentes han dejado inacabados.

La flexibilidad observada por Verlaine problematiza la unidad del comportamiento instintivo y su rol intermedio entre el individuo y la especie. Para los entomólogos, las avispas prueban la existencia de tradiciones que no pueden ser transmitidas de un organismo social a otro más que por la reina. La vida social de las avispas, dice Verlaine en otro texto, parece gobernada por tradiciones: actividades tributarias de excepcionales iniciativas individuales, comunicadas a la masa por el ejemplo y la imitación.²⁰ Así, tras el análisis del instinto emerge el problema del aprendizaje, al punto que el próximo y último apartado de la sección, también a cargo de Verlaine, llevará el siguiente título: "Si todo depende de las circunstancias y el aprendizaje, el instinto no es nada". Se nos presenta allí (nº 33) el caso de hembras de canario nacidas en cautiverio, afrontando la tarea de construir un nido. Todas terminan por lograrlo, aunque luego de muchos ensayos. A diferencia de las

²⁰ Cf. Verlaine, Louis, "L'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères", en *Comportement des Invertébrés, L'année psychologique*, vol. 33, 1932, pp. 311-327.

aves salvajes, estos canarios acumulan torpemente las ramas. Ignoran, por el momento, que el nido debe tener espacio para nuevos integrantes; y no es hasta la tercera vez que comprenden el fin de sus impulsos. Estos tanteos llevan mucho menos tiempo cuando se trata de canarios nacidos en condiciones normales, o bien cuando han visto a una hembra experimentada construir el nido. Como señalaba Guillaume, el difuso conglomerado que llamamos instinto está conformado por las estructuras hereditarias, las condiciones de vida normal, la experiencia individual y, sobre todo, la química.

Luego de algunos pasajes dedicados a la institución, arribamos al quinto capítulo: "Técnica, Arte, Juego". Pero, mientras que las anteriores secciones alternaban pasajes relativos al instinto y a la institución, las siguientes nos depositan de lleno en un terreno intermedio.

Técnica, arte, juego

Las ideas del pasaje nº 39, a cargo de S. Butler, piensan la técnica y su relación con el organismo. Para Butler, la aparición de la inteligencia nos dispondría a la adquisición de miembros extracorporales. Somos mamíferos "vertebro-maquinados", producto de instituciones fundadas en las ciencias mecánicas de la época. Los nuevos miembros que nuestros ancestros adjuntaron a los suyos, subsistiendo por selección natural, pasaron a integrar nuestras sociedades. En este sentido, las principales variedades de la especie humana no deben buscarse entre las distintas tribus aborígenes, sino entre ricos y pobres, pues hay allí mayores diferencias orgánicas que entre las pretendidas "razas" humanas. El hombre rico puede viajar grandes distancias cada vez que lo desea, mientras que el pobre tiene sus piernas restringidas a ciertos límites

estrechos. Y es por eso que “los Rothschild son los organismos más sorprendentes que el mundo jamás ha visto”.²¹

A partir de esta identidad técnica, los siguientes pasajes subrayan la diferencia entre la herramienta fabricada, dependiente de la institución, y la organizada por el instinto. Levi-Strauss (nº 40) critica la analogía entre las variantes de la especie y las de la técnica. En la institución, el útil fabricado remite a un sistema de significados antes que a la función de su uso. Del lado del instinto, esta diferencia es también subrayada por Tetry,²² quien compara el útil natural y el fabricado. Si bien estos comparten los mismos principios mecánicos (las luciérnagas tienen “faroles” y los saltamontes “violines”), la exterioridad del segundo permite una variabilidad en sus materiales que testifica la originalidad de lo social. Si en las funciones instintivas hay una unidad entre el organismo y la herramienta, Bergson vendrá a recalcar (en el pasaje nº 42) su diferencia respecto de las funciones inteligentes. De nuevo la organización nos provee un criterio, pues para el filósofo es lo mismo decir que el instinto organiza los instrumentos de los que se servirá, que decir que la organización se continúa en el instinto que utilizará el órgano. En este sentido, la capacidad de utilizar y construir instrumentos organizados es instintiva; mientras que la inteligencia es la facultad de fabricar y emplear instrumentos desorganizados. Pero, ¿qué sucede cuando los simios superiores arrancan ramas de los árboles para usarlas como instrumentos, o incluso cuando utilizan cualquier otro material para la misma función? Lo importante, argumentará Koehler en el pasaje nº 43, es restringir las analogías, pues aunque los simios superiores sean

²¹ Deleuze, Gilles, *Instincts et institutions*, *op. cit.*, p. 48.

²² El mismo texto es citado en una nota del capítulo X de *Mil mesetas*. Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 315.

capaces de utilizar instrumentos humanos de manera inteligente, en ellos la función prima sobre la forma.

Estos cuatro pasajes parecen indicar tanto una diferencia de grado como una de naturaleza entre la inteligencia animal y la humana. La técnica provee la continuidad; la representación y la forma señalan, por su parte, la discontinuidad. Pero todo apunta a invalidar la facilidad de las analogías que copiarían similitudes o diferencias entre las partes. A continuación, pasajes relativos al juego y la belleza volverán más finas las distinciones.

En la Introducción, Deleuze sugiere que los instintos más elaborados pertenecen a la especie, mientras que la inteligencia se abre paso en el juego de los factores individuales internos y las circunstancias externas.²³ Es en este sentido que, en ciertos casos, el ejercicio del juego permite al animal elaborar una herencia instintiva que por sí sola permanece vaga. A medida que el juego se hace más necesario, el aprendizaje –y por lo tanto la inteligencia– deviene más importante, mientras que la fijeza del instinto puede relajarse. Los juegos de juventud, dirá Groos en el pasaje nº 44, permiten a la experiencia individual reemplazar al instinto, y a la inteligencia divergir para adquirir y poseer lo heredado. En este sentido, los animales no juegan porque son jóvenes, sino que son jóvenes para jugar. Dado que, para Alain, el juego es más bien un remedio contra el arrebató (*emportement*) que contra el aburrimiento –y que en los juegos animales no es posible distinguir el miedo del arrebató– el pasaje a su cargo (nº 45) afirmará que el juego es una institución. Alain apunta que, al jugar, juramos; es decir, nos mantenemos fieles a unas reglas autoimpuestas de una manera mucho más ceñida que en otras instituciones menos lúdicas. Al crecer, abandonamos el juego por unos proyectos en los

²³ "Cuanto más perfecto es el instinto en su propio dominio, más pertenece a la especie". Deleuze, Gilles, "Instintos e instituciones" en *La isla desierta*, op. cit., p. 29.

que reina el sentimiento de importancia. Pero estas tareas suelen adolecer de la idea según la cual la mayor necesidad humana es la de autogobernarse, así como de aquella otra según la cual hay acciones útiles que por principio no debemos realizar.

Por último, pasajes sobre la belleza y el arte capitulan esta heterogénea complementariedad. Buytendijk, en la citación nº 46, se detiene en la inconmensurabilidad entre la riqueza expresiva de la naturaleza y el principio finalista de la biología, es decir, el mantenimiento del individuo y la especie. Por doquier observa él un exceso: los árboles tienen más hojas de lo necesario, la belleza de los lirios supera la de las vestiduras reales, los pájaros gastan mucha de su energía en jugar y ejecutar movimientos inútiles. "Así, toda la naturaleza organizada esconde una tendencia a elevarse por sobre su propia finalidad".²⁴ Pero las manifestaciones de este exceso solo encuentran reconocimiento en la vida humana.²⁵ Pareciera que la fuente de la belleza es inhumana, pero que lo propiamente humano es darle lugar.

Similar pero inverso, el pasaje siguiente (nº 47) pertenece a Taine y afirma que el arte –institución humana– contribuye también a la organización del cuerpo social e individual. La estatuaria griega, argumenta, se formó al mismo tiempo que la gimnástica. Una de sus componentes, la danza orquestal, reglaba las poses bellas e intervenía tanto en la religión como en la política. La estatuaria moldea cuerpos de piedra, pero la danza orquestal moldea cuerpos humanos.

²⁴ Deleuze, Gilles, *Instincts et institutions*, *op. cit.*, p. 55.

²⁵ "En el instinto, nada supera la utilidad, a no ser la belleza" (Deleuze, Gilles, "Instintos e instituciones" en *La isla desierta*, *op. cit.*, p. 29).

El instinto y la inteligencia

Luego de esta interrelación, el capítulo VI se dedica al instinto y a la inteligencia. La primera sección los aborda según su origen. Se plantea entonces la cuestión de la adquisición y modificación de los instintos y la inteligencia. Darwin presenta, en el pasaje nº 48, la idea de las pequeñas variaciones acumuladas por selección natural; variaciones coherentes entre el instinto y la organización (que llama conformación), comprobables en vestigios de estados transitorios entre líneas colaterales de descendencia, como entre la abeja, el abejorro y la *Melipona domestica*. La primera tiene un instinto lleno de sutilezas a la hora de construir su panal, mientras que el segundo y la tercera presentan habilidades más rudimentarias. Deteniéndose en lo que a cada especie le faltaría para tener un instinto más eficiente, Darwin concibe etapas perfectibles que la variación aleatoria y la selección natural han perfeccionado.

Otra forma de perfeccionamiento del instinto es postulada por Romanes en el pasaje nº 49. Se trata de las adquisiciones inteligentes, que parecen contradecir el *Natura non facit saltum* de Darwin. Romanes propone dos maneras: una primaria, por la que la selección natural fija hábitos desprovistos de una finalidad precisa, y otra secundaria, por la que hábitos originalmente inteligentes se transforman en actos automáticos gracias a la repetición. Así, sostiene que las adaptaciones inteligentes suficientemente repetidas se automatizan y se transmiten por vía hereditaria hasta formar parte de los hábitos de la raza. Sin embargo, la cuestión es que estos mecanismos no actúan independientemente sin cooperar entre sí. Las tendencias hereditarias, útiles pero no inteligentes, pueden perfeccionarse o someterse a otros fines por la inteligencia. Las adquiridas (suponiendo que existen), pueden a su vez ser

perfeccionadas por la selección natural (como en la domesticación).

La fijeza del instinto vuelve a enfrentarse a la flexibilidad de la inteligencia en el pasaje nº 50, a cargo de Fabre. Se sostiene allí que, siendo el instinto una impulsión inconsciente, la imitación y la experiencia no pueden nada contra su ley. Pero frente a los imprevistos circunstanciales, esta rigidez resulta perjudicial. De allí que Fabre postule cierta "guía", "consciente y perfectible por la experiencia".²⁶ Si llamarle inteligencia es demasiado, el nombre de discernimiento señala entonces la limitada agencia del animal: acciones por las cuales elige, en determinada situación, aquello que encuentra útil. En el curso de su vida, un insecto no cambiará la manera de construir su morada; pero puede encontrar en las viviendas humanas un beneficioso refugio.

Pero, ¿cómo puede el instinto ser perfecto sin ser perfectible? ¿Y cómo puede ser perfectible si no es por la experiencia inteligente, que no es instintiva? De nuevo será Bergson (nº 51) quien capitule la disputa afirmando que, a su manera, el instinto es más o menos perfecto, pero que esta manera no es del todo inteligible. Frente a la idea darwiniana de progresión lineal, hará valer el carácter divergente de las líneas evolutivas. Para explicarlas, recusará tanto el modelo de Darwin como el de Romanes pues, en cada caso, "la ciencia pretende resolver completamente el instinto, sea en trayectos inteligentes, sea en mecanismos contruidos pieza por pieza, como aquellos que combina nuestra inteligencia".²⁷ La divergencia entre el instinto y la inteligencia supone que uno no puede ser aclarado por otro. Esto presta a Bergson la ocasión de insistir en la diferencia entre el conocimiento científico y la intuición filosófica. No es mediante la inteligencia que la avispa "sabe" sobre el sistema nervioso de la oruga. Si este saber

²⁶ Deleuze, Gilles, *Instincts et institutions*, *op. cit.*, p. 60.

²⁷ *Ibid.*, pp. 61-62.

solo puede aprehenderse inteligentemente como una yuxtaposición de nervios, la propia avispa tiene, frente a esta exterioridad, una intuición más vivida que representada; algo parecido, dirá Bergson, a lo que llamamos una "simpatía divinatoria". ¿De nuevo lo sobrenatural como explicación de la naturaleza?

Desde el punto de vista del funcionamiento, los pasajes siguientes –del nº 52 al 55– presentan otra polémica que solo necesitamos esbozar. Para Comte, ser inteligente es tener instinto. Para Hertz, los principios del comportamiento inteligente se encuentran ya en los elementos del instinto. Pero si ambos abogan por una continuidad, Leibniz afirmará que solo la razón es inteligente, y que los animales no tienen más que habilidades empíricas. En esta línea, para Blondel, los principios del comportamiento voluntario e inteligente solo se encuentran en la existencia de un medio institucional. ¿Cómo pensar esta heterogeneidad que emerge a partir de un terreno común? El análisis del último capítulo de la obra: "El animal y el hombre", puede darnos los elementos necesarios.

El animal y el hombre

En el pasaje nº 56, la evolución histórica de una institución como la *ménagerie* es relatada por Lacépède. Si resulta ilustrativa de las relaciones entre el hombre y el animal, ello se debe a que surge de la necesidad pero pasa a servir otros fines. Según las etapas relatadas, la *ménagerie* ha mutado según las necesidades del guerrero-cazador, el orgullo del dominador, la curiosidad del sabio y la dedicación del ciudadano.

La domesticación ya había sido citada como una institución que integra lo natural del instinto animal con lo social de la necesidad humana. Al respecto, Espinas hará hincapié –en el pasaje nº

57– en la interrelación que esta genera entre el animal y el hombre. La domesticación surge de la coerción; pero luego de vencer las voluntades hace falta que el domesticador se concilie con el domesticado. Es al precio de una comunidad de existencia que el hombre puede hacer aceptar a los animales su imperio. Se genera así una relación de mutualidad en el encuentro de dos seres que ejercen funciones disímiles; convergentes pero no correspondientes. Este mutualismo no excluye la servidumbre, pero el punto de Espinas es la inauguración de una escala que el animal habita según roles diversos: “de amigo del hombre a cocina viviente”.²⁸ En una nota al pie, Deleuze apunta que el rol utilitario del animal se dobla en un rol ritual, no solo en el totemismo y sus prohibiciones alimenticias, sino en otros hechos sociales como los rituales de cría.

El pasaje nº 58 corresponde de nuevo a Darwin. Es sabido que *El Origen de las Especies* no comienza con observaciones de la inexplorada y salvaje América. Por el contrario, inicia planteando las ventajas que ofrece el estudio de la naturaleza humanamente constreñida. Se establece entonces un continuo entre este estado “artificial”, de variables controladas, y el “natural”, descrito en el segundo capítulo de la obra. Titulado por Deleuze: “El animal como materia primera”, el texto expone el mecanismo subyacente a la producción y herencia de los caracteres. Para Darwin, es la variabilidad la que permite la selección. Si bien ella “obedece a leyes muy complejas y en gran parte desconocidas”,²⁹ puede decirse que depende del cambio en las condiciones de existencia. El hombre no intenta determinar la variabilidad, pero al modificar las condiciones de existencia de determinados organismos, la manipula. No es que la domesticación produzca una gran variabilidad de caracteres, sino que las pequeñas diferencias entre individuos,

²⁸ *Ibíd.*, p. 70.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 70-71.

siempre que se las seleccione con atención y constancia, son suficientes para dar nacimiento a razas nuevas. Mediante este uso doméstico de la selección, el hombre, dice Darwin, "busca siempre empujar los efectos al extremo",³⁰ y finaliza señalando que no hay límite aparente para estas modificaciones impuestas para beneficio humano.

Pero incluso los animales peligrosos son domésticos, dirá Howard (nº 59). La preeminencia de la especie humana en la Tierra ha favorecido la reproducción de otras especies, particularmente la de los insectos. Algunos de ellos han devenido dependientes de las condiciones en las que vivimos; otros se han transportado con las extensiones de cultivos para adoptar nuevas condiciones de vida.

Estos pasajes están dominados por la relación de simbiosis, aunque los matices indicados apuntan una particularidad: si bien compartida por sus términos, la heterogeneidad de la relación permite ser vivida según aspectos diferentes; como si una paradójica complementariedad los uniese a fuerza de mantener un punto ciego. Este punto de no-relación, que adviene como la independencia de la relación respecto a sus términos, libera un camino evolutivo propio, acompasado por los tiempos de sus integrantes. Si la domesticación implica una servidumbre animal, ello no nos priva de otras derivas incontrolables.

El apartado siguiente: "Lo que el hombre es para el animal", comienza con un pasaje curioso: informa que el tigre solo ataca a humanos cuando se encuentra herido u obligado. Quizás lo que Deleuze quiere indicar, citando en el pasaje nº 60 la experiencia del cazador Corbett, es que el hombre no tiene un depredador natural, excepto, claro, el propio hombre. Hediger, en el pasaje siguiente, se refiere a "la vida psicológica de los animales" a partir

³⁰ *Ibíd.*, p. 71.

de la relación entre nuestro mundo y el suyo. En libertad, la principal arma del animal frente a su "enemigo universal" es la huida; pero cautivo, nuestros mundos heterogéneos entran en una extrema proximidad. "El problema esencial para el animal es entonces ubicar al hombre en este nuevo conjunto de circunstancias".³¹ Se trata de pensar la simultaneidad de una extrema cercanía y una irreductible distancia, pues "al antropomorfismo del hombre corresponde un zoomorfismo del animal".³²

Llegamos entonces a la última sección: "La sociedad en el animal y el hombre". Durkheim subraya una diferencia (nº 62): las sociedades animales se gobiernan desde dentro mediante el instinto, y aun cuando cierto aprendizaje es necesario, este depende de aquel. En las sociedades humanas, por el contrario, son las instituciones las que, desde fuera, imponen maneras de actuar que se superponen a la naturaleza del individuo. Instituciones como el lenguaje toman cuerpo en individuos sucesivos sin perder continuidad, de ahí que su presencia sea el carácter distintivo de las sociedades humanas y el objeto propio de la sociología. Desde perspectivas distintas, los próximos dos pasajes también acentúan el contraste. Combes sostiene que la vida en sociedad no es para los animales –como sí lo es para los hombres– una necesidad imprescindible. Balzac, por su parte, da un primer paso en su *Comedia humana* comparando las variedades zoológicas con los diferentes oficios (nº 64). Pero la analogía es limitada, pues la sociedad contiene azares que la naturaleza no se permite, y conlleva un suplemento de irreductible complejidad. A tal punto que, Hauriou afirmará, en el pasaje nº 65, que el hombre ha encargado a la sociabilidad una tarea que correspondía a la especie: la conservación y distribución de las similitudes. En sus palabras, "la sociedad [es] una especie que toma conciencia de sí misma y de sus similitudes,

³¹ *Ibíd.*, p. 74.

³² *Ibídem.*

que se carga de ellas liberando a los individuos".³³ El hombre es un animal a punto de abandonar la especie.

El último pasaje (nº 66) del compendio es una cita de Marx que reúne las heterogeneidades dispersas: "De la misma manera en que la sociedad produce ella misma al hombre como hombre, ella es producida por él". Según Marx, el *ser humano* de la naturaleza no existe más que para el hombre social. La sociedad, en este sentido, es la "consustancialidad acabada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, la realización del naturalismo del hombre y del humanismo de la naturaleza".³⁴ No hay oposición entre el mundo natural del instinto y el artificial de la institución social, y ello no va en detrimento de la singularidad humana. Por el contrario, ella se constituye en la transformación de la necesidad: en el hombre, dirá Deleuze, el hambre se transforma en reivindicación del pan. Es la manera *humana* de apropiarse de la vida. Mientras la naturaleza pierde su simple utilidad, el espíritu pierde su naturaleza egoísta. El espíritu de los otros hombres deviene mi propia apropiación, constituyéndose así, allende los órganos inmediatos, unos órganos sociales.

Reflexiones finales

Como señala Kerslake, es sorprendente que, transitando los años 50, el compendio de Deleuze no contenga referencias a dos científicos muy reconocidos en el ámbito de la etología: Lorenz y Tinbergen, cuyo *The Study of Instinct* data de 1951.³⁵ La teoría sonambulística del instinto conlleva una tradición propia que, al parecer, antecede y sobrevive al darwinismo. Pero esta tradición es

³³ *Ibíd.*, p. 79.

³⁴ *Ibíd.*, pp. 80-81.

³⁵ Cf. Kerslake, Christian, *Deleuze and the unconscious*, New York, Continuum, 2007, p. 52.

sumamente heterodoxa. En las notas de la bibliografía, Fabre es llamado por Deleuze el "anti-Darwin", pues su fascinación por la integración de comportamientos complejos lo persuadía a afirmar la fijez de las especies.³⁶ La tradición aflora también en *La evolución creadora* (1907), donde la queja de Bergson contra Darwin estaba concentrada alrededor de la cuestión del instinto. Su principal problema era este: si los instintos implican tan complejas e integradas secuencias de eventos fisiológicos, ¿cómo pueden entonces evolucionar gradualmente?³⁷ Bergson se sentía con derechos de reavivar el modelo del sonámbulo ya propuesto por Cuvier, Schopenhauer y Fabre, reclamando que el instinto implica más que un conjunto de mecanismos motores, pues es un tipo de conocimiento con una mentalidad peculiar.³⁸

Deleuze, entonces, plantea la teoría sonambulística del instinto (causa material), pero el problema que esta acarrea está lejos de ser solucionado. Pues, ¿qué estatuto se concede a la especie? ¿Y dónde se computan los experimentos a los que el individuo no sobrevive? Rayando el lamarckismo, *Instincts et institutions* sugiere la capacidad de adquirir hábitos como parte de la agencia animal (causa eficiente), pero también despega la agencia instintiva del individuo. Del lado de la especie, el instinto se pierde en el juego de las circunstancias y la adaptación. Del lado del individuo, se desdibuja a medida que el aprendizaje y la inteligencia deshacen el determinismo.

Ante este escenario, quizás sea más interesante apuntar que la agencia viviente y la imbricación humano-animal son problemas que persisten en la filosofía de Deleuze. No es exagerado decir que en los últimos capítulos analizados se esboza la noción

³⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *Instincts et institutions*, *op. cit.*, p. 82.

³⁷ En este sentido, ver las "tres exigencias de una filosofía de la vida" en Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 104-105.

³⁸ Cf. Kerlake, C., *op. cit.*, pp. 50-51.

de devenir (causa formal). Se trata allí, como dijimos, de señalar una relación capaz de alterar la naturaleza de los términos, una relación que se sostiene en el movimiento anadiomeno de “lo que es el animal para el hombre” y “lo que es el hombre para el animal”. No en la analogía entre las sociedades humanas y las animales, sino allende el “punto más extremo”³⁹ donde sus heterogeneidades se reúnen sin anularse. Así, *Instincts et institutions* se nos presenta como una fuente de suma utilidad, pues es coherente con planteos posteriores, sobre todo en lo que concierne a la relación entre lo social y la naturaleza (causa final). Respecto de las avispas, podemos decir que son las metáforas forzadas del cirujano o el anestesista las que miden en nosotros la perplejidad producida por la sagacidad animal. Es *como si* el animal supiese... En este sentido, la dificultad del instinto no pertenece a una etología objetiva sin problematizar la constitución de la propia subjetividad. *El Antiedipo*, obra que afirma la consubstancialidad del hombre y la naturaleza a partir de un mismo régimen de producción deseante, comienza con el pasaje de Marx con el que *Instincts et institutions* finaliza. Y a la hora de singularizar su posición “más allá del vitalismo y el mecanismo”, Deleuze y Guattari recurren al citado pasaje de Butler.⁴⁰ Creemos entonces que los gérmenes de muchas nociones deleuzianas se encuentran ya en este libro temprano, cuyo estudio estamos lejos de agotar.

³⁹ Deleuze, Gilles, “Instintos e instituciones”, en *La isla desierta*, op. cit., p. 30.

⁴⁰ Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 293-294.

Resonancias de diferenciación a partir de las profundidades intensivas individuantes del huevo

María de los Ángeles Ruiz
(UBA)

Sebastián Amarilla
(UBA)

En el quinto capítulo de *Diferencia y repetición*, "Síntesis asimétrica de lo sensible", Deleuze se propone presentar cómo es que la estructura múltiple virtual propia de la Idea se actualiza en la realidad concreta. Dentro del marco de este "proceso", cobran una vital relevancia los conceptos de intensidad e individuación, como condiciones necesarias para que se opere la diferenciación que promueve los fenómenos empíricos actuales. Es la intensidad la que dramatiza la Idea, a través de su expresión en dinamismos espacio-temporales mediante su proceso esencial: la individuación.

Existen múltiples formas de abordar este proceso, pero en nuestro caso será una referencia a Albert Dalcq en *Diferencia y repetición* la que servirá de disparador; no para reflexionar acerca del porqué de esta referencia, sino justamente para crear un camino de otorgamiento y posibilidad de movimiento al concepto filosófico: encontrar un intercesor. No pretendemos agotar aquí la riqueza que esta fuente tiene para ofrecer sino, más bien, esperamos realizar un primer acercamiento a la temática, bocetando los rasgos más generales, imprescindibles para una futura profundización.

Albert Dalcq (1893-1973) fue un eximio representante de una generación de embriologistas que surgió a partir del cruce de dos corrientes muy diferentes: por un lado, aquella que pone el foco en las propiedades globales de los organismos, por otro, aquella que se enfoca en el estudio y caracterización de los constituyentes químicos básicos de las moléculas que conforman las células. Hacia 1930 Dalcq, que pertenecía a la primera de las corrientes, ya había comenzado a incluir en sus prácticas experimentales aspectos bioquímicos. En este marco explicativo cobra especial relevancia el concepto de *campo de individuación*.

Es en el marco conceptual mencionado más arriba –el de dar cuenta los procesos que rigen la actualización– que Deleuze se refiere a una de las obras de Dalcq: *El huevo y su dinamismo organizador* (1941):

La diferencia individuante debe, ante todo, ser pensada en su campo de individuación, no como tardía, sino, de algún modo en el huevo. [...] El mundo es un huevo. Y el huevo nos da, en efecto, el modelo del orden de las razones: diferenciación – individuación – dramatización – diferenciación (específica y orgánica). [...] Siempre es la individuación la que rige la actualización: las partes orgánicas solo son inducidas a partir de gradientes de su proximidad intensiva; los tipos solo se especifican en función

de la intensidad individuante. La intensidad es, por doquier, la primera en relación con las cualidades específicas y las extensiones orgánicas. Nociones como las de Dalcq, "potencial morfogénico", "campo-gradiente-umbral", que conciernen esencialmente a las relaciones de intensidad como tales, dan cuenta de ese complejo conjunto.¹

¿Qué puede aportarnos Dalcq para comprender este orden de las razones? En el capítulo del extenso volumen de Dalcq² al que hace referencia Deleuze ("Dinámica regional e individuación"), el autor comienza distinguiendo tres regiones significativas, presentes en todos los animales vertebrados: la cabeza, caracterizada por contener los órganos de los sentidos (y, dependiendo el caso, la región branquial); el tronco, que aloja el corazón, el sistema digestivo y los apéndices pares (patas); y la cola, que no presenta vísceras funcionales (a excepción de un tramo de intestino). ¿Cómo es posible explicar que en un extremo se forma una cabeza y en el otro una cola? ¿Hay una diferencia cualitativa entre estas regiones, o se trata más bien de una diferencia cuantitativa más profunda?

El autor rechaza –y este punto es importante– una posición aparentemente muy extendida en ese momento, que comprende que cada órgano se va formando por una asimilación progresiva de células a su estructura, tal como si se tratase de, por ejemplo, un hígado en miniatura que poco a poco va creciendo. Este tipo de crecimiento extensivo por asimilación celular es propio de las fases terminales de la cinemática gastruliana, y es tan solo un aspecto complementario y secundario del dinamismo organizador

¹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 374.

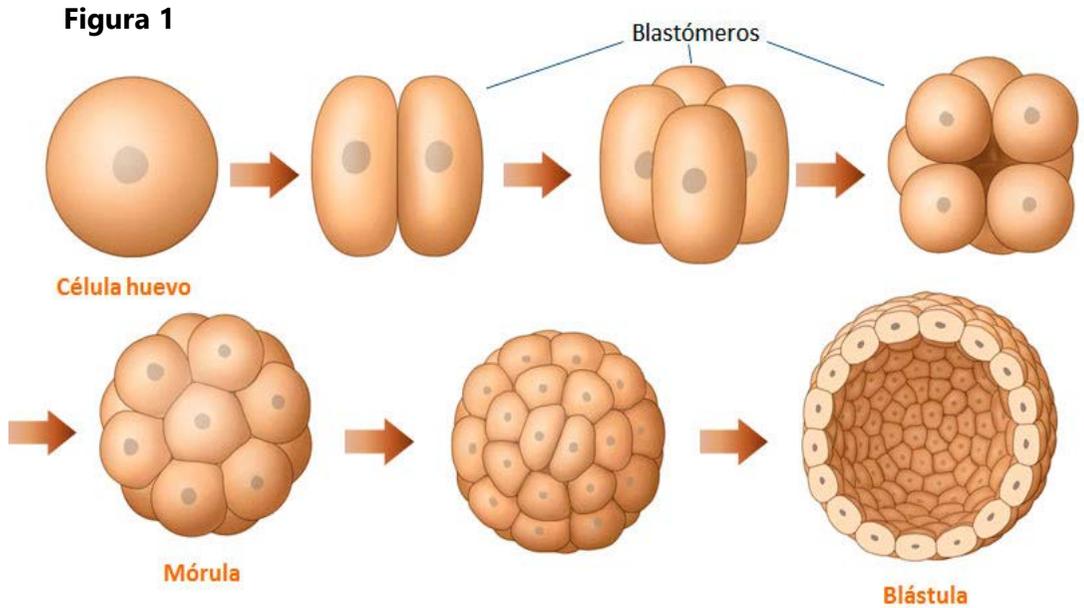
² Dalcq, Albert, *L'œuf et son dynamisme organisateur*, Paris, Éditions Albin Michel, 1941, pp. 194 y ss. Las traducciones de los fragmentos citados son nuestras.

del huevo. No logra dar cuenta de lo verdaderamente importante: la génesis real de las partes del embrión.

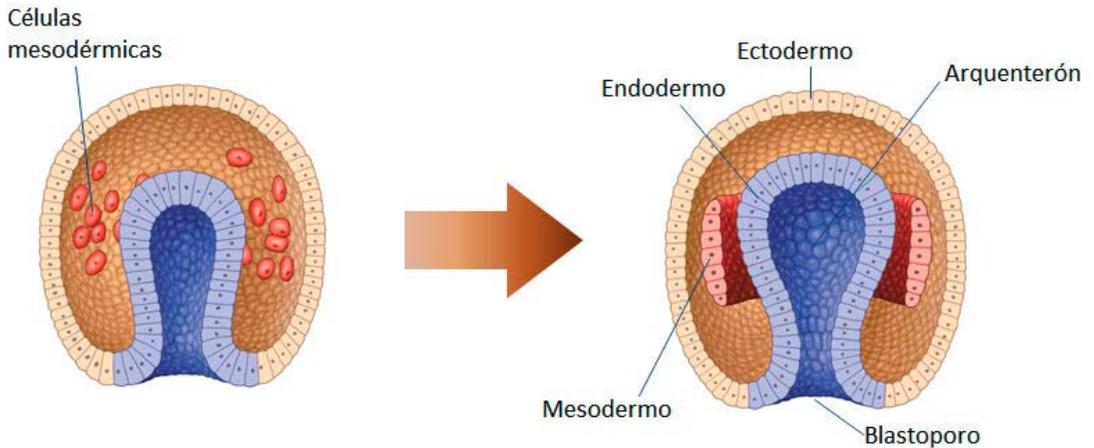
Pero antes de continuar hablando tan ligeramente de “cinemáticas gastrulianas”, y para poder comprender el papel que juega el movimiento intensivo de la individuación en la determinación de las partes del embrión, es necesario reponer –aunque no sea más que someramente– algunas nociones básicas de embriología, aquellas que corresponden a las fases tempranas del desarrollo embrionario, previas a la aparición de los esbozos de lo que luego serán los miembros y órganos del organismo.

En el desarrollo embrionario se distinguen tres fases: la segmentación, la gastrulación y la organogénesis.

1. El producto de la unión entre el gameto femenino (óvulo) y el gameto masculino (espermatozoide) es el cigoto o célula huevo. Esta célula primigenia se irá dividiendo (proceso llamado mitosis) rápidamente sin aumentar de tamaño. En este estadio llamado SEGMENTACIÓN, las células obtenidas por mitosis son conocidas como BLASTÓMEROS. Luego de cierta cantidad de divisiones, que varía para cada especie, se forma la mórula, o lo que es lo mismo, una bola de blastómeros. A continuación, las células blastoméricas se organizan de manera tal que se colocan en la superficie, dejando una cavidad en el interior (blastocelo), lo que forma la BLÁSTULA (fig. 1).



2. Seguidamente, en la GASTRULACIÓN (fig. 2) se produce una reorganización de las células de la blástula: una parte de ellas se invagina, esto es, una suerte de plegado hacia el interior del blastocele, lo que produce la aparición de tres capas de células: una capa externa (ectodermo), una capa media (mesodermo), y otra interna (endodermo). Asimismo, queda delimitada una nueva cavidad (arquenterón), que se comunica con el exterior a través de una apertura llamada blastoporo. Este proceso de reorganización celular es llamado por Dalcq SEGREGACIÓN.
3. En el siguiente momento, la ORGANOGÉNESIS, las células aún indiferenciadas de la gástrula (pero ya con un territorio propio), se transforman diferenciándose, para adquirir nuevas estructuras que les permitirán realizar una función específica en el organismo.

Figura 2

Para comprender la concepción ontogenética que postula Dalcq, es necesario atender, sobre todo, al segundo momento: la gastrulación. Al analizar en el microscopio una blástula (ver Fig. 1) de cualquier vertebrado, lo que se observa es un material celular de aspecto homogéneo, sin nada que se asemeje aún a un órgano. En el curso de la gastrulación, la disyunción de la trama celular continua, propia del joven embrión recientemente segmentado, genera la aparición de grupos de elementos celulares que conforman el boceto más primigenio de los futuros órganos (endomeso-ectodermo, ver fig. 2), territorios portadores de un potencial morfogénico.

Y es aquí donde encontramos un punto de relevancia, si nuestro objetivo es elucidar cómo la teoría de Dalcq sirve como herramienta para abordar la ontología deleuziana. Este temprano proceso de demarcación de territorios que es la segregación, ha sido llamado por diversos embriólogos "diferenciación". Sin embargo, el autor que nos concierne rechaza utilizar este término para los procesos que tienen lugar en los estados jóvenes del embrión, dado que, desde su perspectiva, evoca la aparición de estructuras citoplásmicas, fibrillas, gránulos, etc., esto es, cierto tipo

de estructuras celulares que ya dan cuenta de una función específica. En otras palabras, la diferenciación corresponde a un nivel histológico, es decir, un proceso tardío en el desarrollo del embrión, inherente a la aparición de las funciones propias de los órganos y sus tejidos. Aquí no se trata de ninguna diferencia *visible*, fuera de la demarcación territorial de grupos celulares primigenios. Entre las segregaciones o separaciones que acaecen en la gastrulación, priman aquellas que se producen en el endodermo y mesodermo. Ellas son el lugar de un dinamismo que rompe con la continuidad homogénea del huevo segmentado.

Y aquí, nuevamente, encontramos un punto de importancia:

Un término es necesario para caracterizar este proceso, este es la *individuación*. Este neologismo designará la adquisición, de parte de los órganos, de su individualidad. Asimismo 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.³

La individuación ejerce su influencia a través de un campo de individuación, que imprime en cada tejido primigenio un carácter territorial, aportando progresivamente el desarrollo estructural del organismo. Modula los dinamosmos cinéticos celulares que provocan la aparición de órganos y engloba todas las condiciones que regulan la equilibración del potencial morfogenético. Es posible, siguiendo a Dalcq, pensar el campo de individuación como presente en los estados más precoces del huevo, aun cuando la individuación de cada órgano propiamente dicha no se ha efectivizado todavía.

³ *Ibíd.*, p. 208.

El campo de individuación se presenta como un campo de relaciones de influencia inductiva, en el que los diferentes territorios conforman sistemas de determinación recíproca, y que es responsable de la amplificación de las estructuras del organismo. Es posible considerar el potencial morfogenético de un territorio dado como el resultado de su capacidad de proliferación, de su influencia inductiva a otros territorios, de su poder de crecimiento y, en último lugar, de la adquisición de un carácter citológico diferenciado, esto es, una adecuación a las necesidades biológicas requeridas por la función del tejido donde se halla, signo ulterior de la individualidad efectiva.

A partir de que un grupo celular alcanza este último rasgo, adquiere también un metabolismo especializado; en otras palabras, ya se encuentra diferenciado. De esta manera, surge una especificidad bioquímica en cada órgano y cada tejido, dando lugar a la aparición de, por ejemplo, neurofibrillas, miofibrillas, granos de secreción, glucógeno, miosina, colágeno, y una larga lista de etcéteras. Estos tejidos y elementos ya diferenciados son irreducibles unos a otros y son los encargados de desarrollar todas las funcionalidades de las que un organismo es capaz. En este sentido, podemos pensar que los blastómeros del huevo (esas primeras células todas iguales) poseen, desde el origen mismo, todas las funcionalidades: ellos combinan la asimilación, la excreción, la respiración y la excitabilidad. Lo que Dalcq señalará es que la diferenciación hará foco en alguna de esas funciones y ensordecera a otras. La cuestión central de la diferenciación será, entonces, explicar la naturaleza de las causas que provocan que, a lo largo de las actividades morfogenéticas, se acentúen unas funciones por encima de otras.⁴ Analizar desde la estabilidad y la rigidez sería más cómodo que desde la plasticidad y los cambios que conllevan

⁴ Cf., *ibíd.*, p. 254.

los procesos adaptativos. Limitar cada problema parcial a un origen determinador/determinante sería el camino más ligero en apariencia, una ficción cuya consecuencia es el adormecimiento, la quietud. Para entrar en movimiento hay que indagar las causas posibles de las múltiples transformaciones y adentrarnos en el campo de las diferenciaciones.

No hay duda que durante la vida, las células ejercen unas sobre otras influencias recíprocas, análogas a aquellas que ha causado la individuación. Estas correlaciones múltiples son indispensables no solamente para que los órganos mantengan su diferenciación necesaria a su función propia, sino también para que la conserven en proporción a su tamaño.⁵

En un organismo adulto las diferencias de potencial morfo-genético se estabilizan, provocando el equilibrio de los órganos y sus tejidos, con las proporciones y funciones bien diferenciadas que les son propias. En otras palabras, un riñón bien formado no puede devenir estómago, ni las células del corazón pueden convertirse en células esofágicas. Estas fuerzas de influencia recíproca entre las distintas células son, de acuerdo a Dalcq, análogas a aquellas que han producido la individuación. Sin embargo, puede suceder que este equilibrio se pervierta, dando lugar a modificaciones celulares patológicas. Uno de los efectos más conocidos de esta desterritorialización celular es el cáncer.

Si el huevo nos da el orden de las razones es porque en él encontramos, por un lado, las relaciones diferenciales virtuales que, en cierta forma, habitan el material genético, distribuyendo singularidades y, por otro lado, los movimientos de actualización iniciales, como así también a la condición de esta actualización, esto es, aquello que dota al huevo de la individualidad que le es propia en tanto unidad orgánica, la individuación.

⁵ *Ibíd.*, p. 256.

Deleuze hablará de sondear el *spatium* del huevo, de sus profundidades intensivas, y es en este nivel donde se puede hablar de una noción ficcional de especie en el juego entre individuo e individuación; y es que "...el embrión es el individuo mismo como tal, directamente considerado en el campo de la individuación".⁶ En este sentido, el embrión no es más que una quimera que funciona como un esbozo para vivir lo no viable para todo adulto no especificado.

Considerado así, el huevo posee un campo de individuación, pero en él conviven diversos campos de individuación, que se corresponden con cada órgano y cada miembro, y que forman sistemas de determinación y regulación recíproca. Todo acto de individuación consiste en la integración de elementos disonantes en un acto de acoplamiento que asegura constantemente su resonancia interna. Se puede decir a esta altura que todo acto de individuación provoca la diferenciación. Pocas líneas antes de mencionar a Dalcq, Deleuze destaca tres grandes diferenciaciones biológicas: una primera consiste en la de las especies como diferenciación de las diferencias individuales, como la divergencia de caracteres y determinación de los grupos, una segunda referida a las partes orgánicas consistente en el enlace de las diferencias como coordinación de los caracteres en un mismo grupo; por último, la de los sexos, en donde emergen las diferencias como materia continua de la diferenciación y enlace.⁷

Las intensidades que operan en el huevo, como hemos podido ver, no guardan relación de semejanza con la especie y partes orgánicas del organismo ya establecido. El huevo destruye el modelo de similitud. Los huevos se distinguen por orientaciones, esto es, ejes de desarrollo, velocidades y ritmos diferenciales, creando así un espacio y un tiempo propio de lo que se actualiza.

⁶ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 373.

⁷ *Cf. ibid.*, p. 371.

Y es que, citando a Deleuze:

La individuación no supone ninguna diferenciación, pero la provoca. Las cualidades y las extensiones, las formas y las materias, las especies y las partes no son primeras; están aprisionadas en los individuos como en cristales. Y el mundo entero, como en una bola de cristal [y podemos agregar: como en un huevo] se lee en la profundidad en movimiento de las diferencias individuantes o diferencias de intensidad.⁸

El embrión resiste transformaciones y movimientos imposibles para cualquier adulto, pero sin desintegrarse, porque es el reservorio de formas múltiples; su potencia es sinónimo de apertura, virtualidad que reposa en la creación. En otras palabras, lo virtual indica que en la diferencia no se agota la diferenciación. Hay movimientos que solo para el embrión son posibles, movimientos que solo él es capaz de soportar.

El desarrollo del huevo nos muestra un movimiento de cascada desde lo más alto a lo más bajo. En lo más alto, en el cigoto, las diferencias de potencial son máximas y, a medida que el organismo se va explicando, la intensidad de la cascada va decreciendo, hasta llegar a la forma adulta. Pero considerar que las intensidades tienden a la anulación indefectible y final significa caer en la trampa del buen sentido: los organismos se reproducen y engendran nuevos huevos, y todo vuelve a empezar todo el tiempo, por todos lados. Donde muere una cascada, suele nacer un río.

⁸ *Ibíd.*, p. 369.

Sobre memorias, hábitos y máquinas: Filosofía de la biología y crítica de la cultura en la obra de Samuel Butler

Guadalupe Deza
(París 8 - CONICET - UBA)

La tarea que nos proponemos es cruzar la obra de Samuel Butler con las huellas de las lecturas que de ella realiza Deleuze, con el fin de dar cuenta de cómo dichas lecturas operan en algunos momentos de la construcción del pensamiento deleuziano. Para ello, en una primera instancia se desarticula la argumentación butleriana, seleccionando y analizando los elementos más interesantes de *Vida y hábito*,¹ en función de la problemática planteada.

¹ Ante la dificultad para procurarnos las ediciones en español de la obra de Butler, a lo largo de este estudio utilizaremos su versión francesa (cuidando de traducir en cada caso las citas seleccionadas): Butler, Samuel, *La vie et l'habitude*, París, Éd. de la Nouvelle revue française, 1922.

En un segundo momento, *Erewhon, o al otro lado de las montañas*² es objeto de una consideración similar, aunque ya no se trata de desandar el camino de una argumentación de pretendido corte científico, sino de identificar y mostrar los elementos de la novela susceptibles de entrar en resonancia con la obra de Deleuze. Más adelante, nos detenemos especialmente en el *Libro de las máquinas*,³ que emerge como una isla en el horizonte del texto, y en el que se hace estallar el discurso narrativo ficcional, para ceder el lugar a un discurso filosófico que, sirviéndose de a ratos de las formas descriptiva y expositiva propias al discurso científico, plantea el viejo problema de las relaciones entre el ser humano, la naturaleza y la técnica, al mismo tiempo que reflota el debate sobre la oposición mecanicismo-vitalismo, logrando disipar la tensión mediante una propuesta superadora.

La obra de Butler se caracteriza por su estilo irónico, satírico y por momentos cínico, presente tanto en sus escritos científicos como en los literarios. Esta obra se inscribe en el contexto de los debates del s. XIX en el Reino Unido, suscitados por la concepción de las diferentes teorías del origen y la evolución de las especies. Entre ellas, la teoría de Darwin ocupa un lugar especial a raíz de la correspondencia que Butler y Darwin establecen a este respecto, pero también por la preeminencia que rápidamente la teoría darwiniana alcanzará en la historia de los estudios sobre la evolución. Escritor, filósofo y científico, dentro del espectro temático y estilístico de los escritos de Butler⁴ se encuentra una serie de estudios sobre biología, entre los que *Vida y hábito* constituye la principal referencia. Entre sus novelas, sobresale *Erewhon*, cuya originalidad le valdrá rápidamente el reconocimiento del público. Se destaca la

² Butler, Samuel, *Erewhon*, París, Éd. Gallimard, 1920.

³ Butler, Samuel, "Le Livre des Machines", en *Erewhon, op. cit.*, pp. 235-266.

⁴ La obra completa de Samuel Butler en idioma original se encuentra disponible en el sitio del proyecto Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/ebooks/author/748> (último acceso: 15 de abril de 2017).

veta autobiográfica de la obra butleriana, que da lugar a crónicas de sus pasos por Cambridge y Nueva Zelanda, una novela inspirada en su propia vida, un estudio sobre la obra notable de su abuelo homónimo y un análisis autocrítico del propio recorrido del pensamiento.⁵ Finalmente, otra serie de escritos versa sobre literatura y, si bien su justo valor es dado por la originalidad de su enfoque, no forman parte de nuestro centro de interés –como tampoco lo hace la serie de estudios sobre religión, ni las compilaciones de correspondencias publicadas póstumamente.

Ahora bien, el eclecticismo de esta obra se traduce, en la serie de estudios sobre biología y evolución, en el carácter inclasificable del enfoque epistemológico según el cual el autor aborda estas complejas problemáticas. Si bien Deleuze considera a Butler como uno de los empiristas más sobresalientes de la historia, no se debe perder de vista las particularidades de la concepción deleuziana del empirismo, entendido como la empresa de creación de conceptos más disparatada de todos los tiempos.⁶ La riqueza de sus argumentos y la singularidad de su punto de vista permiten adscribir la pertenencia de Butler a una multiplicidad de corrientes epistemológicas. Con relativa facilidad encontramos fragmentos de su obra que avalan, tanto un cierto animismo de la materia y del cosmos, como un vitalismo no apodíctico. Ciertos comentaristas lo sitúan como referente del naturalismo, aunque su pensamiento es, sin embargo, irreductible a él. Preferimos, a fin de cuentas, abandonar toda tentativa por clasificar la obra butleriana según esquemas preestablecidos, en los que no cabe a

⁵ Se trata, respectivamente, de: *Cambridge pieces* (1858); *A First Year in Canterbury Settlement* (1863); *The Way of All Flesh* (1903); *The Life and letters of Dr. Samuel Butler* (1896); y *Unconscious Memory* (1880). Esta lista no es exhaustiva.

⁶ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002 [1968], p. 17.

raíz de su originalidad. Basta con referirnos a ella precisando simplemente que se trata de una *filosofía de la vida y de la biología* que se afana por encontrar una explicación satisfactoria a la evolución de los seres vivos, y de una literatura que se inspira libremente en ella y que encuentra, allí también, un sustento científico para la ficción.

Por todo esto, resulta conveniente referirse a las palabras del propio autor sobre cómo su filosofía de la biología contribuye al progreso de los estudios sobre el origen y la evolución de los seres vivos. Butler agrupa sus aportes en tres puntos principales:

1° La identificación de la herencia con la memoria y sus corolarios [...] Lo que dio lugar a *Life and Habit* (1877). 2° La reintroducción de la teleología en la vida orgánica [...] De lo que resultó *Evolution, Old & New* (1879). 3° Una tentativa de explicación del conjunto de los fenómenos de la memoria [...] Y así es como relacioné la memoria con las vibraciones, lo que dio *Unconscious Memory* (1880). Actualmente (1885), me propongo relacionar las vibraciones no solamente con la memoria, sino con la constitución física del cuerpo en el cual reside, adoptando así la [...] Loi de Mendelejeff. Esta cuestión es esbozada en el capítulo final de *Luck or Cunning* (1887).⁷

De *Vida y hábito*, Deleuze retiene la hipótesis principal, que enuncia la herencia como producto del hábito, y cuya hipótesis subsidiaria sostiene el establecimiento del hábito gracias a la repetición. En *Vida y hábito* se asiste al despliegue de una filosofía centrada en el estudio de la noción de vida y de la evolución de los seres vivientes. Butler es un excelente aglutinador de las ideas de su tiempo sobre la evolución. Su filosofía acepta, a grandes rasgos, la teoría evolucionista darwiniana, pero no concibe que su progresión se resuma a la injerencia del azar (aunque no niega su influencia). En este sentido, reivindica las ideas de Lamarck –y,

⁷ Streatfeild, R. A., "Introducción", en *La vie et l'habitude, op. cit.*, pp. 12-13.

principalmente, de sus precursores Buffon y Erasmus Darwin—,⁸ negándose a abandonar de lleno la idea según la cual la voluntad de los individuos ocupa un lugar preponderante en la evolución de los seres vivientes. Sin intención de postularse lamarckiano, para Butler es inconcebible que la inteligencia y la “astucia” de los individuos no jueguen un rol fundamental en su supervivencia y capacidad de reproducción. Por consiguiente, no habría razón para dudar si la herencia responde a transformaciones voluntarias de los individuos, fruto de la astucia e inteligencia de cada cual en su carrera por la supervivencia. Desde este punto de vista, se aprecia fácilmente cómo, en la filosofía de la biología de Butler, el rol de la selección natural darwiniana pasa a un segundo plano.

Ahora bien, su hipótesis principal se resume como sigue: “Cuanto más antiguo es el hábito, más larga fue la práctica; de lo que se sigue que [...] mayor es el saber (o bien, menor es la incertidumbre), y [...] menor es el poder de analizar conscientemente y dominar la acción”.⁹ En términos generales, para Butler lo inconsciente es el criterio según el cual se distinguen los saberes imperfectamente incorporados, del *pleno conocimiento* y, en segunda instancia, de la *absoluta ignorancia*.¹⁰ Lo que distingue un extremo del otro es que, para llegar al estado de perfecto manejo de un saber (esto es, la inconsciencia de la acción ejecutada), es necesario haberse ejercitado en repetidas oportunidades hasta alcanzar tal estado de maestría e inconsciencia de la operación. Lo mismo ocurre con nuestras opiniones, modos de vida y formas de pensar. En otros términos, la hipótesis es igualmente válida cuando se la sitúa en el plano de los hábitos mentales. Una vez que el individuo ha fijado ciertos hábitos, se vuelven completamente indiscernibles

⁸ A propósito de la influencia de Buffon y Erasmus Darwin en la obra de Butler, cf. Butler, Samuel, *Unconscious Memory*, Londres, J. Cape, 1924 (caps. 1, 3, 4 y 13).

⁹ Butler, Samuel, *La vie et l'habitude*, op. cit., p. 27.

¹⁰ Cf. *ibíd.*, p. 28.

del resto de los demás, por lo que devienen inconscientes. En este sentido, es innegable que somos menos conscientes de aquellos conocimientos que no dudamos poseer (por ejemplo, el hecho de existir)¹¹ y que, por lo mismo, somos incapaces de probar su veracidad. Lo que se busca con ello es afirmar que, en realidad, “no poseemos conocimiento profundo sobre ningún objeto [...] mientras no hayamos cesado de tener conciencia de la posesión de dicho saber”.¹² Al hacer de la inconsciencia el criterio según el cual se mide el grado de perfección de los conocimientos adquiridos, Butler arremete contra el cogito cartesiano, entendido como la máxima última sobre la que reposa el edificio del conocimiento humano. En esta crítica butleriana, vemos una de las tantas razones por las cuales el pensamiento del escritor británico cruza, interpelándola, la filosofía de Deleuze. Se trata de una concepción de lo inconsciente como devenir intenso del saber encarnado, que no necesita de un yo para existir –ni mucho menos de saber si algo tal como un “yo” existe.¹³

Ahora bien, según Butler, todo lo dicho sobre la inconsciencia en el plano del saber, puede ser igualmente afirmado sobre la voluntad: “cuanto más intensamente deseamos algo, menos reflexiva es nuestra voluntad y menos susceptible es de ser reconocida como tal”.¹⁴ Tragar, respirar, beber, comer y caminar son ejemplos

¹¹ Al respecto de este ejemplo, la crítica irónica a Descartes no se hará esperar: cf. *ibíd.*, pp.35-36.

¹² *Ibíd.*, p. 34.

¹³ Por su parte, en el plano del lenguaje, el contenido inconsciente desvelado en el lapsus expresa las verdaderas intenciones o pensamientos del individuo – concepción predecesora de los desarrollos que, algunas décadas más tarde, conformarán la teoría freudiana del inconsciente, de los lapsus y actos fallidos. Cf. *ibíd.*, p. 39.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 53.

de acciones que no necesitan repetirse demasiado antes de volverse inconscientes.¹⁵ En estos casos, la práctica reiterada del gesto a incorporar es mínima o inexistente, por lo cual resulta problemático considerarlas como facultades adquiridas por medio de la experiencia. En este sentido, la facilidad y la rapidez con que se alcanza el grado de inconsciencia en la ejecución de tales acciones, plantea el problema de la validez de la hipótesis según la cual el conocimiento solo puede ser adquirido por medio del ensayo y error repetidos. Para Butler, este problema implica la constatación de “una suma de experiencias de una pequeñez tal que despierta nuestras sospechas”,¹⁶ al mismo tiempo que plantea la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de los “hábitos hereditarios” y de los límites de lo que entendemos por el carácter “innato” de ciertos conocimientos o facultades de los seres vivos. Para utilizar una expresión cara a Butler, podemos afirmar que, “geológicamente hablando”, cuanto más antiguo es el hábito (que puede remontarse a un pasado arcaico), entonces con más seguridad se afirma la volición y menos poder ejerce el individuo, al menos conscientemente, sobre ella. De este modo, el estrato de los hábitos más antiguos (cuyo funcionamiento nos resulta más difícil de

¹⁵ Por ejemplo, la acción de mamar, a cuyo ejercicio se entrega sin tardanza un neonato, es precedida por el aprendizaje prenatal de las acciones de succionar y de tragar; las cuales, por su parte, parecen prescindir de ejercitación antes de aparecer, a finales del primer trimestre de gestación, bajo la forma de una facultad fetal efectivamente adquirida – ¿no se sitúa precisamente en este punto el límite de lo que entendemos corrientemente por facultades *innatas*? Dicho sea de paso, los primeros desarrollos de la embriología moderna se llevaron a cabo unas cuantas décadas antes de la publicación de *La vie et l'habitude* (lo que explica, en algún sentido, la presencia del capítulo IV sobre las “Acciones y hábitos adquiridos antes del nacimiento”, y la mención de la novedad de dichos estudios en *La vie et l'habitude*, *op. cit.*, p. 101). Sin embargo, el conocimiento con el cual contamos hoy sobre la vida intrauterina, el aprendizaje prenatal y la progresión del desarrollo de las facultades embrionarias y fetales, no había sido todavía formulado en la época de Butler.

¹⁶ Butler, Samuel, *La vie et l'habitude*, *op. cit.*, p. 53.

percibir), hace las veces de fundamento de las sucesivas capas que, a medida que la cadena de transmisión hereditaria de los hábitos se va eslabonando, decantan y se posan unas sobre otras. Este aspecto retendrá la atención de Deleuze, puesto que es la base sobre la que Butler monta su teoría sobre la memoria como condición de las nociones de *continuidad* y de *identidad personal*. En otras palabras, para Butler, la mayoría de los actos, pensamientos y convicciones que ocupan la mayor parte de nuestra vida, son inconscientes. Resta, sin embargo, esclarecer la posición de Butler respecto de la teoría de la transmisión de los caracteres adquiridos de los seres vivos mediante la experiencia. Se trata de una teoría ampliamente aceptada en la época de Lamarck (quien no hará más que referirse a ella como *parte del estado de la cuestión* de los estudios sobre la evolución de su época). La definición de lo que Butler concibe como el rol de la *teleología* en la vida y el hábito, deviene imperativa; así como la necesidad de ahondar en la distinción entre esta y el *modo en que se realiza la transmisión* por herencia de los caracteres adquiridos.¹⁷

Ahora bien, gran parte de lo que Deleuze retiene de Butler concierne al problema de la relación entre el *hábito* y la *identidad personal*; más precisamente, el lugar que ocupan el hábito y la memoria en la construcción de la identidad personal, entendida como la *auto-percepción y la consiguiente toma de consciencia de la continuidad espacio-temporal del individuo*. Butler toma prestada esta definición de "identidad personal" –y más precisamente, la de "personalidad"– de la obra de su abuelo paterno (el obispo Samuel Butler de Shrewsbury),¹⁸ y ello con el fin de introducir al lector de *La vie et l'habitude* al estudio de lo que será,

¹⁷ Dos aspectos cuyos pormenores exceden la extensión de este estudio.

¹⁸ No debe ser confundido con otro homónimo célebre, Samuel Butler (1612-1680), autor del poema satírico *Hudibras* (1663-1678) citado por Darwin en el *Origen de las especies*.

unos años más tarde, otro de sus aportes a la teoría de la evolución: la teoría de las vibraciones.¹⁹

Ahora bien, según Butler, la continuidad de la personalidad:

[E]s la criatura del tiempo y del espacio; sus cambios, como los del tiempo, son imperceptibles. [Al dividirla en partes, con el fin de comprenderla mejor, la tratamos] como tratamos todo aquello que es continuo e inseparablemente unido [...] divisiones que muchas veces son arbitrarias, [y que hacemos coincidir, tanto como nuestras capacidades nos lo permiten,] con los cambios más marcados que somos capaces de constatar [...] de manera que, desde nuestro punto de vista, el rasgo más importante de un objeto dado es el que somos capaces de percibir; lo que no corresponde, necesariamente, con el rasgo que para el propio individuo es, de hecho, más esencial.²⁰

En efecto, para Butler:

[B]asta un mínimo de reflexión al respecto para ver que la identidad, tal como comúnmente se la atribuye a los agentes vivos, no consiste en una identidad de materia [...] y tampoco depende de la similitud de la forma o de los rasgos, ya que constatamos fácilmente que la personalidad sobrevive a cambios de estructura frecuentes y radicales.²¹

Según Butler, la percepción de *continuidad* espacio-temporal del individuo –que se encuentra teórica e intrínsecamente ligada a la noción de identidad personal–, es mucho menos importante, desde el punto de vista práctico, que otro de sus aspectos constitutivos, a saber: la *fragmentación de la identidad*. Pero no se debe perder de vista, en el contexto de estas últimas precisiones,

¹⁹ Cuyo estudio no forma parte de este trabajo. Basta precisar que Butler se permitirá desarrollar su teoría de las vibraciones a partir de una conferencia de Ewald Hering, impartida en Viena, en 1870. Cf. *Unconscious Memory*, op. cit., 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 12 y 13 (conclusión); y *La vie et l'habitude*, op. cit., p. 12.

²⁰ Butler, Samuel, *La vie et l'habitude*, op. cit., pp. 101-102.

²¹ *Ibid.*, p. 99.

que si bien Butler aborda el problema del principio de identidad desde una perspectiva innegablemente filosófica, espera sin embargo que sus lectores consideren la cuestión desde el punto de vista del *uso de la noción en el lenguaje corriente*. De ahí que la *fragmentación* de la identidad personal es, para Butler, más importante en el contexto de la práctica, que la percepción de *continuidad* espacio-temporal del individuo (que no es, en la concepción butleriana, más que una manera de decir, *une façon de parler*).²² La *identidad* misma como concepto es, para Butler, una convención del lenguaje. Y, de hecho, recurrimos conscientemente a él en tanto que convención (ya que es imposible que dos individuos sean exactamente iguales, puesto que la experiencia de uno no puede ser duplicada e idéntica a la del otro). Entonces, si bien la fragmentación, la continuidad y el concepto mismo de identidad personal son, para Butler, convenciones del lenguaje, no dejan sin embargo de expresar la existencia *ipso facto* de tales estados de cosas. La continuidad y la fragmentación se comprenden mejor si se acepta que el individuo es la continuidad de otros dos o más individuos (diferentes entre sí y respecto de él), y cuya existencia y singularidad es producto de la precedente unión de aquellos. Asimismo, es imposible evitar percibir cada uno de los términos como un sí-mismo, diferente de los otros. Lo que Butler llama "fragmentación" del individuo es, justamente, la percepción de la diferencia; y si bien se trata de una convención del lenguaje, no es menos cierto que lo que se percibe como una diferencia de grado produce la sensación de ser, en realidad, una diferencia de naturaleza.

²² Sobre la continuidad de la identidad personal como *façon de parler*, o convención social expresada en el lenguaje corriente, *cf. ibíd.*, pp. 97-98 y ss.

En otras palabras, para Butler, no es posible identificar con precisión dónde y cuándo comienza lo que él llama "personalidad"; es decir, lo que entendemos usualmente por *identidad*.²³ La continuidad es la condición necesaria e innegable de la vida y, en este sentido, la infinitud del individuo es tanto temporal como espacial. En términos deleuzianos, la univocidad del ser es, en Butler, quebrada por los engaños y las ilusiones a las que nos conduce el lenguaje (en su afán por delimitar y fragmentar individuos, tiempos y espacios, con el fin de hacer posible la comprensión humana).

Estos problemas son retomados por Deleuze y se encuentran presentes en los conceptos de repetición de la diferencia, de singularidad, de individuación y de devenir. Basta volver a la referencia de *Diferencia y repetición*, para precisar cómo entiende Deleuze la concepción butleriana de la continuidad como producto del hábito: "Nadie mejor que Samuel Butler ha sabido mostrar [...] que no teníamos otras continuidades más que nuestros miles de hábitos componentes, formando en nosotros otros tantos yo supersticiosos y contemplativos".²⁴ Sigue una cita de Butler, sobre el carácter activo de los individuos en su incesante insistir en la existencia. En ella, la contracción (entendida como síntesis y agenciamiento) que el individuo efectúa de los elementos del medio, va acompañada de la superstición o creencia en la realidad (la de la propia existencia y la del medio) y de la confianza del individuo en su capacidad y habilidad para transformarla.²⁵ Llama la atención la selección de este fragmento, puesto que se trata de un momento de *La vie et l'habitude* en el que Butler se afana por definir lo que entiende por "persona"; mientras que, volviendo al prefacio de *Différence et répétition*, y justamente a propósito de la obra de

²³ Cf. *ibíd.*, p.106.

²⁴ Deleuze, Gilles., *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 126.

²⁵ Cf. Butler, Samuel, *La vie et l'habitude*, *op. cit.*, p. 86-87.

Butler, leemos: "Creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales, y las singularidades, pre-individuales: el esplendor del «SE» [...] Ni particularidades empíricas, ni universal abstracto: Cogito para un yo disuelto".²⁶ Esta aparente contradicción se disipa al precisar someramente que, en tanto que la "persona" butleriana no es, en definitiva, más que una entre tantas otras supersticiones que facilitan la vida del ser vivo, ella es tan *impersonal* como lo es el concepto de intensidad o de singularidad preindividual en Deleuze.

Antes de pasar a la manera en que *Erewhon* interpela la filosofía deleuziana, una precisión sobre la noción de "personalidades subalternas" puede resultar esclarecedora en este punto. Con ella, Butler se refiere a los estadios fragmentarios en los que el lenguaje divide la identidad personal, con el fin de facilitar la comprensión de la constitución múltiple del individuo. En este sentido, la noción de "personalidades subalternas" puede ser entendida, cartográficamente, como las líneas que componen al individuo. Se trata de aquello que Deleuze describía más arriba como los "miles de hábitos componentes, formando en nosotros otros tantos yo supersticiosos y contemplativos", a saber: la multiplicidad de voces que nos atraviesan, incorporada a través de la educación y la cultura, y que posee el poder de orientar nuestros pensamientos y actos de manera considerable.²⁷ En Butler, la relación entre la multiplicidad y la continuidad individual puede ser comprendida a partir del problema deleuziano de la univocidad del ser –o, más bien, del que se expresa por medio de la fórmula: "identidad = multiplicidad" de la síntesis disyuntiva.²⁸

²⁶ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., pp. 17-18.

²⁷ Cf. Butler, Samuel, *La vie et l'habitude*, op. cit., pp. 106-107.

²⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 210; citado por Badiou, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, trad. Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002 [1997], p. 42.

Hasta aquí, en lo que respecta a la filosofía de la biología butleriana. La tarea a la que Butler se aboca en *Erewhon*, es de otra índole. Allí, el escritor británico enuncia una crítica irónica de la sociedad victoriana de la que forma parte y cuya decadencia busca dejar al descubierto. No basta citar unos cuantos ejemplos para mostrar hasta qué punto la novela, calificada por sus críticos de anti-utópica, es rica en imágenes (irrisorias y desopilantes, por cierto) capaces de expresar a gran escala el carácter absurdo y arbitrario del mundo en el que vivimos, y de la herencia cultural que, a fuerza de martillar las mentes a lo largo de más de dos milenios de historia, ha logrado forjar las jaulas del pensamiento occidental.²⁹

Erewhon, anagrama de los vocablos ingleses *nowhere* (en ninguna parte) y *now-here* (aquí-ahora), es el nombre de la tierra descubierta por Higgs, el protagonista de la novela, y la representación de un *no-lugar* (*nowhere*) que, paradójicamente, *existe en el mundo* (en un espacio y momento concretos, aquí y ahora: *now-here*). Este no-lugar, cuya existencia es inconcebible –tanto para nosotros, lectores, como para el héroe de la novela–, además de existir *de facto*, alberga una sociedad cuya lógica sobrepasa los límites de la comprensión humana. El empeño por comprenderla, so pena de perder la vida en el intento, es lo que impulsa al protagonista a escribir el relato de sus aventuras en un país de cuya cultura es preferible huir, antes que aspirar a descifrar la lógica dentro de la cual se inscribe. En este sentido, cabe la pregunta sobre si con *Erewhon*, entendido como aquí-ahora, la ironía butleriana no busca transmitir la percepción de una “lógica-ilógica” característica de *toda sociedad*, que se muestra en la cuota de arbitrariedad propia a toda construcción cultural.

²⁹ La consideración de la desopilante *Ciencia hipotética* erewhoniana, merece un capítulo aparte, en razón de la profundidad y riqueza de sus implicancias filosóficas.

Otras lecturas del neologismo butleriano, permiten arrimar la noción de *Erewhon* a la concepción deleuzo-bergsoniana del *tiempo presente*, entendido como síntesis del tiempo; esto es, el aquí-ahora como contracción del pasado en máxima tensión y como proyección al futuro. En otras palabras, afirmar el *Erewhon* como aquí-ahora, es proclamar el *presente como la clave del tiempo*. Concebir el aquí-ahora del *Erewhon* como proyección al futuro, es también considerarlo como condición de la repetición de la diferencia. En este sentido, Deleuze sostiene que del *Erewhon* "brotan, inagotables, los «aquí» y los «ahora», siempre nuevos, con otra forma de distribución".³⁰ Asimismo, *Erewhon* como aquí-ahora, implica el tiempo y el espacio característicos del encuentro y del acontecimiento, como aperturas de posibles y puntos de impulso del devenir. Es por ello que consideramos a *Erewhon* como un ejemplo de novela anti-utópica. Ya que, si se nos concede que llamemos *utopía* a ese *no-lugar y no-aquí-ahora* (es decir, lo que el presente no es aún, y a lo que aspiramos que devenga), cuya necesidad radica en las fuerzas creadoras actuales sofocadas por el medio, entonces la historia que se narra en *Erewhon* es, por definición, la de un ideal anti-utópico.

Ahora bien, la lectura deleuziana del neologismo butleriano destaca, en primer lugar, la tensión subyacente a "*Erewhon*, como significando al mismo tiempo el «en ninguna parte» originario y el «aquí-ahora» desplazado, modificado, disfrazado, recreado siempre".³¹ Para Deleuze, la crítica (de neto corte anti-cartesiano) que Butler emprende mediante la escritura de la novela, se trunca al constatarse que gran parte de lo que en ella funciona como anclaje a la realidad de nuestro tiempo, es la filosofía de la biología que el mismo Butler despliega en *Vida y hábito*. Como vimos anteriormente, si bien esta filosofía rompe con la lectura darwinista

³⁰ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 17.

³¹ *Ibid.*, p. 18.

de la evolución, no deja sin embargo de jurar fidelidad a la idea de progreso científico, y con ella, a la razón de la ilustración. En este sentido entendemos la crítica a Butler, que creemos entrever en el uso del condicional, cuando Deleuze sostiene que: "Lo que este libro hubiera debido mostrar es, entonces, la aproximación de una coherencia que no es ni la nuestra, la del hombre, ni la de Dios o del mundo".³² Se entiende por qué, contrariamente a nuestra lectura sobre la utopía, para Deleuze la fisura del yo no es del todo llevada a cabo en la obra de Butler. Así, lo que hubiera debido ser un libro apocalíptico, no tiene finalmente lugar y *Erewhon* acaba siendo una obra meramente anti-utópica: esto es, la expresión de un pensamiento que, si bien se cree insurrecto, es incapaz de empujar la lógica hegemónica hasta el punto de quiebre en el que, al bascular, deviene otra.

Por último, no podemos concluir este estudio sin detenernos un momento en el "Libro de las máquinas", los capítulos 23 al 25 de *Erewhon*,³³ que permitirá a Deleuze y Guattari abordar, en *El Anti Edipo*,³⁴ el problema de la distinción hombre-naturaleza desde la problemática de la producción de producciones, de registros y de consumo,³⁵ al mismo tiempo que servirá de sostén para la construcción de los conceptos de inconsciente maquínico, máquina deseante, agenciamiento maquínico, bloque de devenir, etc.

El protagonista de *Erewhon* (Higgs), introduce en su relato la historia del *Libro de las máquinas* con el fin de dar cuenta de su

³² *Ibíd.*, p. 18.

³³ La primera versión del "Libro de las máquinas" fue publicada en 1963 en *The Press* de Canterbury, Nueva Zelanda, e intitulada "Darwin Among the Machines". Butler, Samuel, *Unconscious Memory*, *op. cit.*, Intro., caps. II y III.

³⁴ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985 [1972].

³⁵ *Cf. ibíd.*, pp. 7-8 y ss.

valor científico y literario, y de las razones que lo llevaron a emprender su traducción de la lengua erewhoniana al inglés. Según Higgs, quinientos años antes de su llegada a Erewhon, este libro había provocado una revolución que enfrentó dos partidos (los Maquinistas y los Antimaquinistas), provocando el exterminio de la mitad de la población, la victoria de los segundos, la desaparición de la oposición y la consiguiente destrucción física de todo vestigio de las máquinas complejas. Así es como estas devienen objeto de estudio arqueológico y las pocas que los erewhonianos logran esconder durante la revolución, son preservadas y expuestas en un museo. Ahora bien, ¿qué hay en las máquinas, capaz de poner en peligro la paz de Erewhon, al punto de volverlas tan peligrosas a los ojos de los Antimaquinistas?

El libro de las máquinas (de corte profundamente anti-creacionista aunque, al mismo tiempo, anti-darwiniano), comienza explicando la paradoja de la aparición de la consciencia en el mundo, fenómeno estadísticamente imposible que, sin embargo, tuvo indudablemente lugar. La evolución de los seres vivos es independiente de la consciencia que ellos poseen de su propia existencia, y su progresión depende de dos fenómenos fundamentales: la individuación y la aparición de los órganos reproductores. Estos últimos poseen la virtud de poder existir independientemente del individuo que, sin embargo, se reproduce gracias a ellos. En otras palabras, ciertos órganos reproductores son creados gracias al concurso de dos o más seres vivos –acompañados, eventualmente, de algún agente inanimado como el aire, el agua, etc.– involucrados, a la manera de un bloque de devenir, en una empresa de individuación o de repetición de lo diferente. En este sentido, el autor del *Libro...* esboza una teoría sobre la posibilidad de la existencia de signos que nos permiten prever la aparición, en el futuro, de una nueva fase de la evolución, sujeta a formas actualmente desconocidas de consciencia. Y ello, con el fin de justificar

la hipótesis según la cual no podemos sostener, sin miedo a equivocarnos, que la materia inanimada se encuentra por completo desprovista de consciencia –todo lo cual responde, por otra parte, a la teoría butleriana de las “personalidades subalternas”, sobre las cuales discutimos más arriba.

Ahora bien, para los *erewhonianos* antimecánicos, las máquinas complejas poseen efectivamente un tipo de inteligencia y de consciencia *sui generis* (que el autor del *Libro...* llama “consciencia mecánica”), por lo que pueden, a la larga, volverse peligrosas para los humanos. El autor justifica esta hipótesis argumentando que la evolución de las máquinas ha sabido dar cuentas de un progreso inconmensurable, en un lapso relativamente corto de tiempo, comparado a los millones de años transcurridos antes de que las especies animales y vegetales alcanzaran su estadio actual de evolución. En ello radica la peligrosidad que los Antimecánicos adjudican a las máquinas, lo que justifica la necesidad de exterminarlas.³⁶ Ahora bien, ¿de qué manera las máquinas se relacionan con los seres vivos en general, y con los seres humanos en particular? Y, en este sentido, ¿dónde se trazan los límites entre unos y otras, y hasta qué punto las máquinas no forman parte constitutiva de los seres humanos, volviéndose una y la misma cosa? Aquí, los ecos de los conceptos de devenir, de máquinas deseantes y de agenciamiento maquinico de los cuerpos, no se habrán hecho esperar demasiado. Nos adentramos en un pasaje del texto plagado de máquinas deseantes, de máquinas de máquinas, de acoples de máquinas-órganos con máquinas-fuente que dejan paso a torrentes de flujos y la acción de los cortes como expresión de su vitalidad.

Identificando la consciencia a la reacción de la materia viviente ante ciertos estímulos, el autor del *Libro...* describe de qué manera las infinitas interacciones y acoples posibles entre seres

³⁶ Cf. Butler, Samuel, *Erewhon*, *op. cit.*, pp. 236-237.

vivos y/o agentes inanimados, pueden ser consideradas como máquinas complejas que gozan de un cierto grado de consciencia. En otros términos, las acciones y organizaciones que tendemos a llamar "maquinales" no son en absoluto inconscientes, puesto que en ellas encontramos evidencias de una consciencia subyacente y auto-reflexiva. En este sentido, toda acción efectuada por el ser vivo posee una finalidad predeterminada, al mismo tiempo que se ejerce según diferentes grados de consciencia, más o menos evolucionados, y es entendida como una síntesis voluntaria de los elementos que se encuentran en el medio. De este modo (en tanto que la *astucia* del individuo posee un rol preponderante en la supervivencia y reproducción), Butler desliza, sirviéndose de las páginas del *Libro...*, una crítica al mecanicismo en general, y a la noción de selección natural de Darwin en particular. Esta teoría no se inscribe, como vimos inicialmente, en un relativismo extremo, sino que se trata más bien de un pluralismo horizontalista de puntos de vista y de formas de vida. Por su parte, el lenguaje de estos grados alternativos de consciencia es el de la acción, cuya divisa está dada por la praxis y no por el logos: de allí que se identifica esta suerte de consciencia de la materia viva, a la memoria inconsciente.

Volvamos nuevamente a detenernos en el estudio de la vida y la conciencia de las máquinas "mecánicas" propiamente dichas. El autor del *Libro...*, realiza un paralelismo entre la teoría de la evolución de los seres vivos y el progreso de las máquinas complejas existentes, de tal modo que estas son a las máquinas del futuro, lo que los antepasados más arcaicos son al ser humano (antepasados pisciformes, desprovistos originariamente de lo que entendemos por "consciencia"). Tal es el estadio de evolución actual de las máquinas, que se encuentran obligadas a servirse del ser humano para comunicarse e interactuar. Así, los órganos humanos

funcionan como máquinas de las máquinas, acoplándose a la máquina a la que sirve de nexo de comunicación, de relación y de reproducción maquínicas. Sin embargo, nada asegura que el día en que las máquinas logren ejecutar dichas acciones por sus propios medios, y la mediación del humano –como condición de posibilidad de su supervivencia– devenga innecesaria, nuestra presencia termine por contrariarlas y, juzgándola como un estorbo, consideren pertinente y acertada la idea de librarse por completo de nosotros.

Ahora bien, es posible extender molecularmente esta visión maquínica del mundo a todo lo que existe. En este sentido, ¿qué es esta *consciencia de las máquinas* si no se trata más que de *otra máquina*? Los sentidos, concebidos como máquinas, captan la información producida por el medio, mientras que el órgano correspondiente la procesa y la transmite a la consciencia: “¿qué es el ojo del hombre si no es más que una máquina a través de la cual mira, sentada allá en el fondo, la creaturita en el cerebro?”³⁷ Y, más adelante, continúa:

Durante un cierto tiempo después de la muerte, el ojo es casi tan utilizable como antes. No es entonces el ojo que ya no puede ver, *es la cosa que no descansaba nunca* quien ya no puede ver a través del ojo. ¿Es el ojo del hombre, o bien la *gran máquina de mirar* que nos ha revelado la existencia de infinitos mundos?³⁸

Desde este punto de vista, la consciencia misma es simplemente una máquina más. Y lo que se afirma sobre la consciencia puede, del mismo modo, proyectarse al funcionamiento propio del trabajo del inconsciente, comprendido como una fábrica.

Pero volvamos a las máquinas “mecánicas”. En lo que respecta a la evolución y perennidad de las máquinas, la ausencia de

³⁷ Butler, Samuel, *Erewhon*, *op. cit.*, p. 243.

³⁸ *Ibidem*. (Las cursivas son nuestras.)

sistema reproductor propio no implica su esterilidad, ni niega de ningún modo su vitalismo.³⁹ Se sabe que los sistemas reproductores varían entre las especies animales y vegetales y que, si bien en el reino animal se encuentra mayormente en forma de órgano específico interior al ser vivo, en muchos otros casos (mayormente en el reino vegetal) su funcionamiento puede estar descentralizado, o bien depender del agenciamiento con otros seres vivos; o más aun, requerir de la intervención de un agente inanimado, o de una serie de condiciones dadas por el medio en su conjunto. Con ello se quiere demostrar que, en lo que concierne a su reproducción, el ser humano es a las máquinas lo que –en el conocido ejemplo deleuziano de origen darwiniano– la avispa macho es a la orquídea. Aquí, la avispa es concebida como objeto parcial u órgano sin cuerpo, es decir, como órgano reproductor móvil y descentralizado de la orquídea, en tanto que en este agenciamiento la primera es condición *sine qua non* del ciclo de reproducción y del proceso de individuación de la orquídea. Lo mismo puede decirse del estado rudimentario de los órganos digestivos y sensoriales de las máquinas, que necesitan de la mediación de otros seres vivos para funcionar. Llegamos al punto en que, si bien queda claro que la función de las máquinas es la de servir a los seres humanos, y no a la inversa, “poco a poco, mediante imperceptibles cambios, el amo se transforma en servidor [...] allí radica precisamente la astucia de las máquinas: ellas sirven a los fines de comandar”.⁴⁰ A fin de cuentas, la subsistencia del ser humano depende de la asistencia y existencia de las máquinas (y ello, en la misma medida en que estas dependen de aquel), a tal punto que no es capaz de prescindir de ellas sin extirparse, al mismo tiempo, una parte de su propia humanidad.

³⁹ Cf. Butler, Samuel, *Erewhon*, op. cit., p. 251.

⁴⁰ Butler, Samuel, *Erewhon*, op. cit., pp. 245-246.

La resistencia que oponemos al considerar dichas cuestiones desde este ángulo se debe sencillamente al hábito de considerar a toda máquina compleja como un objeto homogéneo: “tendemos a ver la máquina como un todo, le damos un nombre y la individualizamos”.⁴¹ Ahora bien, la obra de Butler (y, en particular, el *Libro...*), permite a Deleuze resolver la aporía a la que arriba la oposición mecanicismo-vitalismo, cuando de máquinas deseantes se trata, puesto que en ella:

[D]e un modo u otro, la máquina y el deseo permanecen así en una relación extrínseca, ya porque el deseo aparezca como un efecto determinado por un sistema de causas mecánicas, ya porque la propia máquina sea un sistema de medios en función de los fines del deseo. La vinculación entre ambos permanece secundaria o indirecta, tanto en los nuevos medios que el deseo se apropia como en los deseos derivados que suscitan las máquinas [...] existe una forma butleriana de llevar cada una de las tesis [...] a un punto de indiferencia o de *dispersión*. Por una parte, Butler no se contenta con decir que las máquinas prolongan el organismo, sino que son realmente miembros y órganos yaciendo sobre el cuerpo sin órganos de la sociedad, que los hombres se apropian [...]. Por otra parte, no se contenta con decir que los organismos son máquinas, sino que contienen tal abundancia de [...] piezas muy diferentes de distintas máquinas que remiten unas a otras, maquinadas sobre otras. Ahí radica lo esencial, un doble paso al límite efectuado por Butler. *Hace estallar la tesis vitalista al poner en tela de juicio la unidad específica o personal del organismo, y más aún la tesis mecanicista, al poner en tela de juicio la unidad estructural de la máquina [...]. En este punto de dispersión* de las dos tesis se vuelve indiferente decir que las máquinas son órganos, o los órganos máquinas [...]. Una vez deshecha la unidad estructural de la máquina, una vez depuesta la unidad personal y específica de lo vivo, un vínculo directo aparece entre la máquina y el deseo, [...] la máquina es

⁴¹ *Ibidem*.

deseante y el deseo maquinado. El deseo no está en el sujeto, sino que la máquina está en el deseo; y el sujeto residual está en el otro lado, al lado de la máquina, [...] parásito de las máquinas, accesorio del deseo vértebro-maquinado.⁴²

Todo lo cual se retrotrae, finalmente, a la problemática de la producción de producciones, de registros y de consumo de la que partimos. Al final de cuentas, la principal diferencia a la que se arriba (y que supera la que opone el vitalismo al mecanicismo, y la máquina a lo viviente) es la que existe entre dos estados diferentes de la máquina o de lo viviente. En definitiva, y ya a otra escala, se trata de la diferencia existente entre las máquinas molares y las máquinas moleculares: a saber, entre las máquinas sociales, técnicas u orgánicas y las máquinas deseantes.

* * *

Quien se atiene únicamente a las referencias bibliográficas sobre unos cuantos aspectos de la obra de Samuel Butler, a las que Deleuze reenvía explícitamente, corre el riesgo de pasar por alto la variedad de vaivenes conceptuales que fluctúan entre ambos autores. Entre ellos existe no solo una común-uniión de ideas, sino una desconfianza visceral en las nociones preconcebidas de la cultura y las costumbres, una crítica del ejercicio del poder a diferentes niveles de lo social, y un descreimiento absoluto – acompañado de una crítica acérrima– del dogmatismo que caracteriza ciertos ámbitos del saber. En otros términos, Deleuze encuentra en la obra de Butler la afirmación de una cosmovisión irónico-estético-política compartida.

⁴² Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El Antiedipo*, *op. cit.*, pp. 293-295 y ss. (Cursivas del original.)

III. Mesetas



Schumann y el ritornelo

Guadalupe Lucero
(CONICET – UBA – UNA)

hay muchos wagnerianos, mahlerianos, pero, en cuanto a schumannianos, solo conozco a Gilles Deleuze, Marcel Beaufils y a mí mismo.

R. Barthes, “Amar a Schumann”

El concepto de *ritornelo*, con el sentido específico que posee en el contexto de la filosofía de Deleuze y Guattari, es sin dudas el aporte *original* que nuestros autores ofrecen a la estética musical. La extensa meseta dedicada al tema ha sido profusamente comentada e incluso objeto de volúmenes específicamente dedicados a su comentario.¹ La originalidad no radica en el concepto mismo, de largo alcance en la música de tradición occiden-

¹ Cf. por ejemplo Borghi, Simone, *La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, Buenos Aires, Cactus, 2014.

tal. Sino en el uso y en la densidad ontológica con la que semejante concepto se carga a lo largo de la meseta. Si en la jerga musical más bien señala el momento menos *personal* y más vinculado a la persistencia de la tradición popular en la música, en nuestros autores adquiere un sentido por completo novedoso. El ritornelo musical se vincula así con la etología, los agenciamientos sociales, y recorre numerosos ejemplos musicales entre los que destacan la importancia de Messiaen y Boulez, y nos ofrece hasta una hipótesis sobre la historia de la música.

La meseta contiene en su título una misteriosa fecha, "1837", a menudo eludida en los comentarios.² A decir verdad, no se nos da a lo largo del texto una referencia clara respecto del motivo de la elección. Una entrevista publicada en *Pourparlers* confirma su sentido schumanniano, aunque sin explicitar claramente por qué. Sin perjuicio de que se nos responda con la simpleza u obviedad de una referencia concreta que escapa a nuestra mirada, arriesgaremos aquí una posible lectura de esa fecha con la única certeza de que si el texto termina asimilando su propio movimiento a Schumann, es entonces este compositor la cifra para la comprensión de la estética musical que Deleuze y Guattari presentan en el complejo capítulo dedicado al ritornelo. ¿Se tratará acaso de la remanida referencia a la locura de Schumann? ¿A su siempre tentadora doble personalidad, encarnada en la dupla Florestan y Eusebius, que desde el *Carnaval* a sus obras críticas permite pensar la construcción subjetiva como tensión entre interioridad y exterioridad? Un esquizofrénico siempre podría darnos la clave de lectura correcta... Sin embargo, querríamos proponer

² Contra este olvido recurrente, es necesario destacar el artículo de Decarsin que efectivamente arriesga el sentido de la fecha en las *Kinderszenen*. Cf. Decarsin, François "Chaos – Milieux – Rythmes", en *Filigrane. Musique, esthétique, sciences, société*. [En ligne], Numéros de la revue, *Deleuze et la musique*, mis à jour le: 20/01/2012, URL: <http://revues.mshparisnord.org/filigrane/index.php?id=416> (consultado el 6 de mayo de 2017).

otra interpretación. Ciertamente la locura es mencionada una y otra vez, pero, como sucede a menudo con Nietzsche, no se encuentra en la superficie de un diagnóstico apurado.

Una primera respuesta podría encontrarse en la obra de Schumann referida con mayor frecuencia en *Mil mesetas: el Concierto para Violonchelo en La menor* op. 129. Se trata de una obra tardía, compuesta en 1850, y la peculiaridad frecuentemente señalada en el texto radica en la relación entre solista y orquesta. No se trata en absoluto de una contraposición, de una lucha. Tampoco de un mero acompañamiento. El instrumento solista por momentos escapa solo, traza una línea transversal, o una diagonal que pasa a través de la orquesta y que rompe la estructura temático-subjetiva, que separa melodía y acompañamiento, y que comprende a su vez el desarrollo musical en términos de temas que despliegan sus aventuras con contraposiciones y conflictos. Este aspecto que Deleuze y Guattari afirman positivamente, es también el que ha sido a menudo señalado como una falla. Schumann malograría, en su música orquestal, la supuesta intención de conciliar la subjetividad con la comunidad.³

Pero la fecha del *Concierto...*, 1850, nos aleja de la referencia elegida en el título. Se trata más bien de una obra tardía de Schumann, y que, pensada para el gran público, se aparta de la intimidad de las obras para piano. Si atendemos al 1837 de Schumann, al menos dos elementos pueden servir de auxilio hermenéutico. En primer lugar, el 13 de septiembre de 1837, Schumann

³ Para una crítica de la lectura en términos de confrontación y de fracaso en la relación entre sujeto y comunidad en el último Schumann y en particular una interpretación positiva de las últimas obras véase Kramer, Lawrence, "A new self: Schumann at 40", en *The Musical Times* 148, nº 1898 (Spring 2007), pp. 3-17.

envía una carta al padre de Clara Wieck,⁴ solicitando autorice el compromiso con su hija. La negativa implicará un largo camino que se resolverá finalmente por vía judicial, y que le permitirá a Schumann casarse con Clara en 1840. Es decir, la fecha signa el momento del compromiso y a la vez el amor prohibido con Clara. En segundo lugar, cabe atender a las obras compuestas en torno a esta fecha, especialmente las *Fantasiestücke* op. 12 (1837) pero también las *Kinderszenen* op. 15 (1838), *Kreisleriana 8 piezas para piano* op. 16 y la *Fantasia* op. 17 (1836-1838). Entre estos dos aspectos de la vida amorosa y musical de Schumann se encuentra quizás aquello que Deleuze y Guattari anuncian en la meseta 10 – “1730: Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...” – , el íntimo vínculo entre el ritornelo schumanniano y su devenir-niño, su devenir-mujer. Recordemos en este sentido la referencia a las “Escenas de niños”. Los bloques de infancia constituyen uno de los contenidos propios de la música, pero el bloque de infancia en tanto que contenido de la música no es un *recuerdo de infancia* ni mucho menos un *hacer cosas de niños*. Es un particular agenciamiento temporal. La escena inicial de la meseta 11 nos presenta al niño que canta en la oscuridad. El niño canta para repetir y reafirmar la lógica de la canción: el pequeño motivo, el estribillo, reafirma un círculo territorial. Asegura frente al caos un espacio interior, una morada, la casa. Podemos pensar la escena como esencialmente subjetivante: ante la amenaza del caos que caerá inminentemente sobre ese *yo* todavía infante, la repetición asegura la identidad. La codificación del medio permitirá su declinación territorial y allí el *yo* podría incluso dejar de ser infantil y narrar. Sin embargo, este es un diagnóstico apurado. La morada de

⁴ Cf. Schumann, Robert, *Lettres choisies (1827-1840)*, trad. M. Crémieux, Paris, Fischbacher, 1909, pp. 252-253. Versión digital disponible en gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k372127g.r=Robert+Schumann.langES (consultado el 6 de mayo de 2017).

la escena originaria no es aún la casa en un sentido cualquiera. Es la casa melódica del niño, casa-infantil, donde la palabra solo tiene sentido en función de su estar sostenida en la música y el arrullo. No hay aún relato estructurante, solo bloques de infancia. En su descripción del ritornelo, Guattari toma el caso de Schumann como ejemplar para mostrar su dimensión infantil:

Colmar el agujero negro de su locura con ritornelos de infancia cada vez más evanescentes, cada vez más desterritorializados, hacer proliferar al infinito sus células temáticas por incesantes creaciones melódicas, armónicas, polifónicas e instrumentales; ¿no fue ese, por otro lado, el destino de un Robert Schumann que encarnó, incluso hasta su desfondamiento final, el giro quizás más decisivo de la música escrita?⁵

Un poblamiento de ritornelos infantiles desfonda la música de tradición escrita europea. ¿Por qué? ¿Qué es lo que el bloque de infancia arrastra y socava para embarcar la música toda en una línea de desterritorialización? El bloque de infancia tiene como contraparte y riesgo al recuerdo de infancia, aquel en el que bloque se pierde en el orden del relato y esta tensión debe tener también su propia encarnadura musical. Ya que, por bloque de infancia Deleuze y Guattari entienden un "conjunto de conexiones máquinicas que forman la verdadera vida del inconsciente, no figurativa y no simbólica".⁶ Si bien el recuerdo de infancia se constituye al mismo tiempo que es vivido, es decir que es simultáneo al bloque de infancia, posee una estructura que es completamente ajena a éste. El recuerdo de infancia está investido por la forma del relato, es ya la forma del relato. Pero el bloque no tiene necesariamente que ver con un relato, del mismo modo que en el cine

⁵ Guattari, Félix, *L'inconscient machinique*, Paris, Recherches, 1979, pp. 122-123 (traducción mía).

⁶ Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2005, p. 251

la narración no es un dato de la imagen, aún cuando podría construirse a partir de ella.

Los bloques de infancia son los fragmentos de experimentación del niño. Por el contrario, en el recuerdo de infancia se trata de un niño que se encuentra sin defensa frente a las interpretaciones del adulto.⁷

Si Deleuze y Guattari presentan al bloque de infancia como uno de los contenidos propios de la música es para desligar el problema musical de toda lógica de la memoria y del recuerdo. Más bien se trata de un permanecer en la apertura que deshace los recuerdos y construye bloques. La relación con Clara no es aquí el espacio de una referencia *temática* que debería encontrarse miméticamente en la composición. El compuesto Clara-Robert constituye una zona de indiscernibilidad, un complejo deviniente. Schumann hubiera querido seguir la carrera del virtuoso, carrera que Clara llevaba adelante exitosamente justamente para 1837, cuando emprende una gira que la lleva de Dresde a Viena pasando por Praga. Una carta a Robert de noviembre de ese año testimonia su éxito en Praga, donde fue llamada 13 veces a saludar al escenario. Así, Clara no ocupa solo el rol de la amante, sino también el del cuerpo ejecutor de la obra al piano, el médium entre Schumann y el piano. No se trataba solo de *interpretar* sino de esa suerte de matiz teatral que mantiene la palabra inglesa *perform* y que se aleja de lo que actualmente entenderíamos como una interpretación virtuosa. Clara a menudo tocaba partes de las piezas –en lugar de las obras o series completas–, agregaba preludios e interludios que anticipaban el temple de la obra anunciada en el programa y trazaban el camino tonal y el clima que llevaba de una

⁷ *Ibíd.*, p. 252.

obra a otra.⁸ Así construía una escena donde el piano, las obras y ella misma devenían una suerte de máquina compleja e irreductible a las funciones y roles subjetivos que asociamos a la escena del concierto. El devenir-mujer que asociamos al compromiso de 1837 no es entonces simplemente una alianza familiar, sino más bien el encuentro entre cuerpos que trastocan su lugar, que producen una verdadera máquina musical Robert-Clara.

A juzgar por los títulos de las obras señaladas, la *fantasía* parece jugar un rol esencial en estas composiciones. Y se trata del particular sentido estético-filosófico del término, a saber, el juego de la imaginación en tanto que facultad específica del espíritu. De allí que las *Fantasiestücke* op. 12 compongan una suerte de diálogo entre dos templos schumannianos, Eusebio y Florestán, pero cuya comprensión podría trazarse en la estela del vaivén y carácter anfíbio propio de la imaginación moderna. No se trata de una libertad caprichosa, sino de la libertad bajo las reglas. De ahí que no encontremos en Schumann rupturas llamativas respecto del uso del material musical. Del mismo modo que Bizet para Nietzsche, esta figura no implica el hallazgo de ningún eslabón perdido en la evolución musical. Más bien al contrario, permite pensar otra lógica musical, que recupera la gestualidad, la afectividad, la corporalidad. En Schumann la importancia de la fantasía no debe entenderse en los términos que podría darle la estética hegeliana, por ejemplo, sino que el rol de la imaginación como sintetizadora de lo heterogéneo se cumple aquí para exponer la heterogeneidad. Por su parte, las obras compuestas en el grupo inspirado en E. T. A. Hoffmann, *Kreisleriana*, donde predomina la forma rondó, quizás nos ayuden a pensar el concepto de ritornelo:

⁸ Cf. Woodring Goertzen, Valerie, "Setting the Stage: Clara Schumann's Preludes" en Bruno Nettl, Melinda Russell (ed.), *In the Course of Performance: Studies in the World of Musical Improvisation*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 241.

“en la pequeña forma-ritornelo o rondó, ya se introducen las deformaciones que van a captar una gran fuerza”.⁹

Deleuze y Guattari consagran una larga cita a Barthes a propósito de Schumann¹⁰ que corresponde al artículo “Rasch”, publicado en un volumen colectivo dedicado a Benveniste en 1975. En este artículo Barthes afirma en primer lugar que las *Kreislerianas* no brindan un tema, una forma, sino que ofrecen el cuerpo mismo de Schumann. Es el cuerpo lo que se oye, y más precisamente, lo que se oye-*tocar*, porque el eje de la interpretación barthesiana de Schumann radicaré en la particular disyunción entre el oyente y el intérprete, más aún, el intérprete amateur de esta música. Es aquí donde ese particular agenciamiento Clara-Schumann adquiere su sentido cabal. Barthes indica con agudeza que la música de Schumann, y en general la música romántica para piano, es inactual, intempestiva, ya en su época, en el sentido que Nietzsche daba a sus *Consideraciones intempestivas*. Afirma un matiz que no puede ser comprendido *históricamente* porque no obedece ni a lo que en su época era actual, esperable, concebible, como tampoco a lo que vendría después bajo una lógica evolutiva. Es que la canción romántica implica ante todo una escena íntima, de interpretación amateur y privada de la música que ya en la época de Schumann tendía a desaparecer a favor de la lógica del virtuoso cuya escena más propia era el concierto, o de la lógica moderna del intérprete especialista, técnico, cuya ejecución responde a la preparación específica y profesional: “tocar a Schumann es algo que implica una *inocencia* de la técnica que pocos artistas consiguen alcanzar”.¹¹ Esta evolución implicó una progresiva disociación entre la escucha y la práctica musical, que incluso se extiende

⁹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 353.

¹⁰ Cf. *ibíd.*, p. 297.

¹¹ Barthes, Roland, “Amar a Schumann” en *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, trad. C. Sánchez Medrano, Barcelona, Paidós, 1986, p. 287.

actualmente a la música popular. Cuando Deleuze y Guattari remiten la lógica musical a la construcción y deconstrucción territorial, y la asimilan al hacer del animal, parecen retomar este aspecto íntimo y corporal de la ejecución y la escucha musical, aspecto respecto del cual la pintura, por caso, no tiene en absoluto la misma relación.

Schumann tiene aquí una función *ejemplar*,¹² como sucede a menudo en Deleuze; la particularidad de Schumann es quizás la íntima relación entre la música y el intérprete, único que la alcanzaría a comprender. No porque fuera especialmente *difícil*. No hace falta un intérprete profesional, sino que se trata de una música que requiere de un trabajo sensible múltiple, el oído y la mano, el peso del cuerpo y la resistencia del piano. Barthes señala aún dos cuestiones en este breve prólogo que nos permiten comprender el valor de Schumann para Deleuze, y especialmente para la lógica argumental de *Mil mesetas*. Por un lado la importancia de los *intermezzi*, que sobre todo en las obras del ciclo *Kreisleriana* tienen un lugar preponderante, y que serían estudios puros sobre el ritmo.

El *intermezzo*, consustancial a toda la música de Schumann, hasta incluir episodios que no llevan tal nombre, no tiene la función de distraer, sino la de desplazar [...] constituye el acto renovado (como toda enunciación lo es) por el cual el cuerpo se agita y turba el ronroneo de la palabra artística. En

¹² Utilizo la expresión *ejemplar* pensando en el uso de este término como caso singular y a la vez valedero por un universal indeterminado que encontramos de Kant a Agamben. Recordemos que en el cuarto momento de la "Analítica de lo bello", Kant piensa la noción de ejemplaridad para pensar el juicio de gusto en tanto juicio sobre ese ser sensible que parece señalar una regla que sin embargo no está dada y por lo tanto no lo determina realmente. Es tensión entre universal y singular que mantiene la tensión de la no-determinación, y por lo tanto no anula la singularidad bajo la lógica del caso. El gesto reiterado en la obra de Deleuze consiste en la construcción de una trama conceptual que se extrae de un ejemplo singular, y que destruye así todo intento trascendente de calcar un universal abstracto sobre lo singular.

último extremo, no hay otra cosa que *intermezzí*: lo que interrumpe a su vez resulta interrumpido, y vuelta a empezar.¹³

Justamente, lo que queda entre las escenas permanentemente asedia los momentos descriptivos de la música. Y es que se trata del tiempo puro, aquel que en los libros de cine Deleuze abrirá a través de la figura del vidente. Es en el entre-dos que todo comienza, por el medio, y es el entre-dos el que prolifera a su vez como antídoto de todo crecimiento lineal, arborescente o dirigido. "Pues el comienzo solo comienza entre dos, *intermezzo*".¹⁴

El ritmo de Schumann (escuchemos con atención los bajos) se impone como una textura de golpes, más que de latidos; esa textura puede ser muy fina (Beaufils demuestra que los *Intermezzí*, tan bellos y sin embargo tan mal conocidos, son estudios diferenciados y avanzados sobre el ritmo puro) [...] Dicho de otro modo, el ritmo en Schumann, cosa singular, no está al servicio de una organización dual, opositiva, del mundo.¹⁵

Y es en este punto que debemos recuperar otro aspecto señalado por Barthes; el hecho de que la música de Schumann es no conflictiva, y por lo tanto, agreguemos, no teatral. La falta de conflicto es la que es *loca*, porque abandona la figura del sujeto en acción, el sujeto que se despliega, se desarrolla, anuda y desanuda el conflicto, a favor de la forma breve no desarrollada,¹⁶ una *imagen sonora pura*, para tomar el concepto cinematográfico deleuziano.

Schumann carece del conflicto (según se dice, necesario para la buena economía del individuo "normal") en la

¹³ Barthes, Roland, "Rasch" en *Lo obvio y lo obtuso*, op. cit., p. 293.

¹⁴ Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 334.

¹⁵ Barthes, Roland, "Amar a Schumann", op. cit., p. 290.

¹⁶ Cf. Barthes, Roland, "Rasch" en *Lo obvio y lo obtuso*, op. cit., p. 293.

medida misma en que, paradójicamente, multiplica los "humores" (otra noción importante de la estética de Schumann: "*mit Humor*"); también destruye la pulsión (juguemos con las palabras; la pulsación también) del dolor viviéndolo de un modo puro; del mismo modo debilita el ritmo al generalizar la síncope.¹⁷

Quizás esta carencia de conflicto, este mantenerse en el medio, explique cierta reticencia o desinterés por la ópera como género musical. Evidentemente se nos objetará rápidamente que no hay en Deleuze un rechazo por las grandes tradiciones operísticas, de Wagner a Verdi, e incluso Berg. Pero se trata de ejemplos menos elocuentes. Wagner y Verdi son ante todo los ejemplos privilegiados para pensar la relación entre la música y el pueblo, tema que se retoma desde el vínculo entre el *lied* y la tierra y luego desde Klee y la alusión al pueblo que falta. Berg funciona de un modo por completo diferente, se trata del problema del grito y de la desterritorialización de la voz. La entrada "O" como "Opera" del *Abécédaire* revela esta incomodidad de Deleuze para con la llamada "gran música" y su inclinación más bien por la canción: canción popular, *lied*, se trata del problema profundo del ritornelo.

Con el problema de la canción como fondo, podemos volver a pensar la preeminencia de la obra de orquesta, y especialmente de aquella tensión aparentemente mal resuelta entre individuo y comunidad que se presenta en primer lugar a propósito de Schumann, pero que adquiere en la meseta del ritornelo valor de clave hermenéutica para el Romanticismo en general. El problema del Romanticismo es para Deleuze y Guattari aquel que se debate en la tensión entre Tierra y Territorio. La dupla es prácticamente heideggeriana:¹⁸ el territorio es "condición de conocimiento",¹⁹ es

¹⁷ Barthes, Roland, "Amar a Schumann", *op. cit.*, p. 290.

¹⁸ Cf. Heidegger, Martin, "El origen de la obra de arte" en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1996.

¹⁹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 343.

en cierto modo mundano, mundo de sentido u horizonte de interpretación. Por su parte la tierra es "ese punto intenso en lo más profundo del territorio".²⁰ El movimiento romántico es el desarraigo, que vive el territorio pero como exiliado, y que es empujado, llamado, atraído, por la tierra. En este sentido es certera la apreciación de que el territorio es alemán mientras que la tierra es griega. Parece ser así también en Heidegger, a pesar de que él mismo haya querido en ese texto fundamental de la estética del siglo XX separarse del romanticismo. Entre la tierra y el territorio se encuentra el ritmo; *intermezzo* o entre-dos. Pero a la vez, y distinguiendo el romanticismo alemán de sus vertientes latinas, este carácter exiliado en el territorio, añorante de una tierra lejana, hace que la dificultad mayor para el Romanticismo sea la de la relación con el pueblo:

De lo que más carece el romanticismo es del pueblo. El territorio está asediado por una voz solitaria, a la que la voz de la tierra, más que responderle, le hace resonancia y percusión. Incluso cuando hay un pueblo, éste está mediatizado por la tierra, surge de sus entrañas, y está dispuesto a volver a ellas: es un pueblo subterráneo más que terrestre. [...] El territorio no se abre hacia un pueblo, se entreabre al Amigo, a la Amada, pero la Amada ya está muerta, y el Amigo es problemático, inquietante.²¹

Se trata de un problema musical, indican los autores, de la relación entre solista y orquesta, entre voz y orquesta, o entre solista y coro, ya sea que se las dirija a la Tierra o al Pueblo: "El problema es verdaderamente musical, técnicamente musical, y por ello tanto más político".²² El pueblo wagneriano no es el pueblo de Verdi. Se trata de la oposición entre lo Universal y lo Dividual,

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibid.*, p. 344.

²² *Ibid.*, p. 345.

el Uno-Todo y el Uno-Muchedumbre. Por un lado, las fuerzas sonoras se traducen en agrupamientos de potencias. Se trata de lo diverso, las fuerzas multiplicadas, pero que sin embargo pueden aún remitirse a una lógica del universal. Por otro se trata de individuaciones de grupo, un pueblo individuado, que no se explican por los sujetos individuales que las componen.²³ Esta vía es la que parecen iluminar los autores, vías no wagnerianas que se reencontran en Stockhausen, Berio, Bartok. Es así que en su elogio de Châtelet, la música retorna bajo esta división. Allí Deleuze afirma que la música era para él el "acto de la Razón sensible".²⁴ No en el sentido wagneriano de la música, donde se mezcla con lo trascendente y lo universal, sino el sentido mozartiano o también en Verdi.

En Verdi se trata de una potente armonía vocal consistente en acordes que determinan el afecto, al mismo tiempo que la melodía gana en movimientos que involucran toda la materia: la música es una política. Sin alma y sin trascendencia, material y relacional, la música es la actividad más razonable del hombre. La música nos lleva a realizar el movimiento. Asegura nuestra vecindad, y el pueblo de singularidades. Nos recuerda que la razón no tiene por función representar, sino actualizar la potencia, es decir, instaurar relaciones humanas en una materia (sonora).²⁵

Es aquí justamente donde la potencia de la música debe ser dilucidada, en el espacio de su mayor peligrosidad. Porque esta cercanía afectiva con la individuación de un pueblo se encuentra siempre amenazada por todo tipo de retornos totalizantes y totalitarios.

²³ Cf. *ibídem*.

²⁴ Deleuze, Gilles, *Périsclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988, pp. 25-26.

²⁵ *Ibídem*.

Pero este problema parece ser el característico del agenciamiento de tipo romántico de la música. Una "edad moderna" podría convocar otras fuerzas, especialmente un vector de *sobriedad* infantil. No se trata en absoluto de pensar la clasificación de los ritornelos musicales en términos de evolución. La música moderna no viene después de la romántica, sino que se caracteriza por convocar fuerzas distintas. El ritornelo cósmico, aquel que invoca Klee y que en este contexto se entiende como el agenciamiento específico de la música moderna, no viene *después*, se encuentra de modo privilegiado en Schumann. "Producir un ritornelo desterritorializado como meta final de la música, lanzarlo al Cosmos, es más importante que crear un nuevo sistema".²⁶ La indiferencia que nuestros autores muestran respecto de la música de Schönberg o de los arduos debates que el siglo XX transitó a la hora de encontrar los padres, los innovadores, los verdaderos transformadores de un sistema a menudo pensado como "obsoleto" (el de la música tonal), se explica en esta cita. No se trata de evolución, sino de qué fuerzas se convocan en cada caso. El ritornelo cósmico puede encontrarse en Varèse o en Schumann. No nace de una fórmula ni de un complejo dispositivo de exclusión que nos permita alcanzar su pureza. Por el contrario, una maquinaria semejante solo empaña el cristal. Si el ritornelo *fabrica* el tiempo, entonces el tiempo no es la forma *a priori* del horizonte musical.²⁷ Por el contrario, el ritornelo es la forma *a priori* del tiempo. Si el ritornelo es la forma *a priori* del tiempo y, a la vez, el ritornelo es cristal espacio-temporal, entendemos el anudamiento ritornelo-territorio como condición originante de todo espacio-tiempo, y anterior a cualquier tratamiento escindido. El ritornelo-cristal puede tener una deriva evolutiva, pero no es ni necesaria ni fundamental.

²⁶ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit., p. 353.

²⁷ Cf. *ibíd.*, p. 352.

Schumann es aquí el ejemplo de quien pasa de un tipo de ritornelo a otro, en el transcurso incluso de una misma obra. De allí que no tenga "sistema" sino "líneas y movimientos". En la sobriedad de esas escenas infantiles, en la simpleza del "ensueño" el ritornelo se muestra cristalinamente en Schumann.

Discurso indirecto e ideología: Bajtín en *Mil mesetas*

Santiago Lo Vuolo
(CONICET - UNL)

1. La forma de expresión lingüística

El lenguaje es una forma de expresión que cumple una función social: transmitir consignas. Ésa es la tesis que defienden Deleuze y Guattari en el cuarto capítulo de *Mil mesetas*, "Postulados de la lingüística".¹ Las diferentes corrientes lingüísticas habrían soslayado este simple hecho y reproducido de diversas maneras el mito de la representación. Pero el acto lingüístico, ligado a la obediencia social, no responde a una intención informativa o comunicativa (modos característicos de la representación en el lenguaje). Las enunciaciones, en cuanto consignas, se encadenan como voces dentro de otras voces, composiciones colectivas que responden a lo que *se dice* en un campo social determinado. Dada

¹ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia II*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos. Edición francesa: *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie II*, Paris, Minuit, 1980.

esa condición, el discurso o estilo indirecto libre no es un tipo lingüístico más, sino la “primera determinación del lenguaje”. En efecto, en la forma de este discurso, en el que distintas enunciaci-ones entran en relación, los autores encuentran la ley del movi- miento propiamente lingüístico, su condición, la modalidad propia de todo discurso. Con este concepto se refuerza la quita del privi- legio a la representación en el lenguaje: la pauta del mismo no nos la dará nunca una designación de estados de cosas ni una signifi- cación estructurada antes de la práctica, en una instancia objetiva o subjetiva que explicaría la instancia pragmática. Una pragmática del lenguaje implica una supresión de instancias trascendentes: no hay, en primer lugar, un sujeto o interioridad que se expresa me- diante signos; no hay tampoco, primero, formas lingüísticas como códigos disponibles para el uso empírico. Lo que hay es flujo relacional de prácticas discursivas (actos-enunciados): agencia- mientos que determinan subjetivaciones de enunciación.

Deleuze y Guattari consideran a la obra *El marxismo y la filo- sofía del lenguaje*² como un aporte fundamental para pensar pragmáticamente el lenguaje. Se trata de una obra publicada en 1929 bajo el nombre de V. Voloshinov pero atribuida más tarde a M. Bajtín.³ El enfoque social del fenómeno, la crítica a los enfoques individualistas, tanto de la escuela alemana del subjetivismo idea- lista como de la creada a partir de F. de Saussure, y la tematización de la autonomía del discurso indirecto libre, son los tres elementos que Deleuze y Guattari destacan en esa obra.

² Voloshinov, Valentin, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, trad. Tatiana Bubnova, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2009.

³ Cuando se recuperó del olvido la obra de Bajtín, pocos años antes de su muerte en 1975, se consideró que eran todas obras suyas las que aparecían con otros nombres (Kanaev, Medvedev y Voloshinov) y que hablaban de temas “bajtinianos”: estudios críticos sobre Freud, sobre lingüística, sobre antropolo- gía del lenguaje, sobre literatura. En la edición de este libro que leen Deleuze y Guattari, bajo la dirección de P. Bourdieu, se lo considera a Bajtín como autor.

Recuperaremos, en primer lugar, el sentido que tiene el texto de Bajtín/Voloshinov como fuente de *Mil mesetas*. Veremos luego un punto de confrontación entre ambas teorías, que los propios autores franceses observan, aunque lo hacen de un modo enigmático que nos toca a nosotros reconstruir.

1. 1. Bajtín/Voloshinov: semiótica e ideología, crítica de la lingüística

Voloshinov parte de una pregunta: ¿es la ideología un fenómeno de la conciencia: una falsa conciencia, como postulan en algunos textos Marx y Engels? Para responder considera que si lo ideológico circula en la palabra, la ideología es una estructura objetiva, no subjetiva. Es una instancia material. El carácter irreductiblemente social de la ideología impide que esté limitada a la esfera psicológica. La conciencia es, más bien, un efecto del lenguaje, ya que aparece a partir, y no antes, del material signico.⁴ Es en la interacción social –en el contenido ideológico que así circula–, que la conciencia deviene conciencia. La afirmación no elude la paradoja circular: el lenguaje hace a la interacción social y esta hace al lenguaje.

Voloshinov considera, a partir de allí, que así como en la teoría de la ideología marxista ha triunfado una posición subjetivista que pierde de vista el carácter material-objetivo-social del lenguaje, en la lingüística ha pasado algo similar. Por un lado, ha dominado la teoría explícitamente subjetivista de Vossler, Spitzer, entre otros, que postula como fundamento del lenguaje “el acto individual y creativo del discurso”,⁵ y como movimiento del lenguaje una suerte de expresión de lo interior en lo exterior. Es un resabio del romanticismo alemán que no puede dar cuenta, como

⁴ Cf. Voloshinov, Valentin, *op. cit.*, p. 28.

⁵ *Ibíd.*, p. 79.

hasta ese momento lo ha hecho quizás solo el marxismo, de la prioridad de lo social por sobre lo privado. Por otro lado, en las primeras décadas del siglo XX venía tomando impulso la teoría objetivista abstracta, de Ferdinand de Saussure. El objetivismo resulta allí abstracto y no material porque se basa en la determinación de un objeto de estudio en sí mismo abstracto: el sistema de la lengua “en cuanto sistema de las formas fonéticas, gramaticales y léxicas”.⁶ Esas formas son construidas por los lingüistas como objeto de estudio haciendo abstracción de la vida social, la interacción discursiva: la enunciación misma. Saussure determina, pues, para esta ciencia, estudiar la *Langue*, y no la *Parole*. Por lo demás, en la pura objetividad abstracta, los signos son convencionales y arbitrarios: no hay relación necesaria entre significado y significante. Pero desde el punto de vista materialista histórico, desde el enfoque social del marxismo, el signo no es arbitrario: se determina en la enunciación como base de la generación del discurso, en el flujo de interrelación lingüística, en el diálogo continuo que es la experiencia del lenguaje.

La crítica cobra fuerza cuando se vuelve una demostración del potencial del enfoque en la dimensión social del lenguaje, en la enunciación colectiva. Y la aplicación será un ejercicio de estudio sobre la sintaxis.

1. 2. Sintaxis de la transmisión del discurso ajeno

En la sintaxis se vuelve especialmente evidente la irreductibilidad del lenguaje a elementos internos a la lengua, o internos al sujeto que se expresa. Voloshinov asegura que “las categorías principales del pensamiento lingüístico contemporáneo” no pueden abordar la sintaxis de la enunciación.⁷ La lingüística puede a

⁶ *Ibíd.*, p. 86.

⁷ *Ibíd.*, p. 173.

lo sumo estudiar la sintaxis de la oración, pero no de la enunciación, que es un fenómeno vivo, ligado a las circunstancias sociales, dinámicas, de la interacción verbal. Ese aspecto total solo se ve en la enunciación, que nos lleva a los límites lingüísticos, a la consideración de los elementos *extraverbales*.

Para ilustrar el carácter "elemental" de todas las categorías lingüísticas, dice Voloshinov, "basta con tomar un enunciado [...] que consista en una sola palabra":⁸ lo que va a ocurrir es que, si hacemos uso de las categorías lingüísticas, podremos definir la palabra como un elemento de la lengua, caracterizándola fonética, morfológica y hasta sintácticamente en cuanto oración, pero no podremos dar cuenta de *lo que hace de esa palabra una enunciación* completa. Ciertamente, lo que la hace una enunciación con sentido y le da su forma sintáctica no es algo que se encuentre en el sistema abstracto de la lengua. Es la interacción discursiva, la situación extraverbal en la que la palabra está conectada con una totalidad social. Ese algo que queda afuera del enfoque limitado, elemental, de la lingüística, y pasa a ser algo suplementario, agregado. Deleuze y Guattari, veremos más adelante, toman esta crítica y la reformulan en sus términos: la lingüística, buscando constantes en un sistema de signos, no puede dar cuenta de esas variables: las variaciones que conforman el sentido de una enunciación. Esas variaciones no son elementos de la lengua, y sin embargo hacen a la sintaxis del enunciado. Voloshinov diría que el enfoque social del lenguaje sí puede dar cuenta de esa instancia que en la lingüística de los elementos de la lengua sería un misterio, una aporía, un lugar vacío de la teoría.

La apuesta se hace efectiva en el estudio del *discurso reportado* o *transmitido*. Se aplica así el método al problema de la sintaxis, ya que reportar la palabra de un otro significa poner en práctica conexiones de subordinación, coordinación, etc.

⁸ *Ibíd.*, p. 175.

Voloshinov describe *estilos* de transmisión del discurso ajeno y hasta diferentes *modelos* (discurso directo, indirecto, indirecto libre o cuasi-directo) y *modalidades* de esos modelos. Cada una de estas formas responde a cuestiones ideológicas: modos de comportamiento social, tendencias históricas y actitudes frente al otro. Ciertamente, el modo en que estructuramos nuestro discurso responde siempre a la consideración que tengamos del otro, tanto si reportamos su discurso como si pretendemos ser claros, convincentes, etc.

Voloshinov distingue básicamente dos estilos de transmisión de la palabra del otro, característicos de determinadas épocas de la literatura rusa, en las que se revelan influencias de otras culturas:⁹

- Un estilo *lineal*, que se enfoca en transmitir el *tema* del discurso ajeno, y por tanto hace uso mayormente del discurso directo, es decir, de la cita textual.
- Un estilo *pintoresco*: que pone el énfasis en la *forma* del discurso reportado. Los contornos entre el discurso del autor y el discurso del otro se vuelven menos nítidos, y se utilizan formas del discurso indirecto para transmitir no solo el contenido de sus palabras sino el trasfondo emocional, estético, etc., de su discurso. En este estilo puede aparecer con fuerza una forma distinta de las anteriores, aunque frecuentemente confundida con alguna de ellas, el *discurso indirecto libre*.

⁹ Cf. *ibíd.*, pp. 187-193.

1. 3. La autonomía del discurso indirecto libre

Este tercer modelo de transmisión del discurso ajeno es un estilo literario que puede alcanzar altos grados de experimentación (un ejemplo cercano lo encontramos en el escritor J. J. Saer), pero que también se formula de maneras simples, y su peculiaridad puede resultar inadvertida. Veamos un ejemplo:

*Le dije que ese viaje era peligroso y que su comportamiento era arriesgado. Pero ella no había nacido ayer, evitaría todos los peligros, sabría tomar precauciones. Yo no estaba convencido por todos sus planteos.*¹⁰

En el análisis de Voloshinov se extraen algunas claves. En primer lugar, es preciso notar que aquí “hablan a la vez tanto el personaje como el autor”. La voz del narrador incorpora la voz de otro personaje sin introducir una cita directa ni expresando indirectamente lo dicho o pensado por el otro. Más bien, “dentro de los límites de una construcción gramatical se conservan los acentos de dos voces distintamente orientadas”.¹¹ ¿Cómo entender esa conjunción de orientaciones diversas? Algunos estudios de los que pasa revista Voloshinov han intentado simplificar su especificidad considerando que se trata de una simple mezcla o suma de formas. Sin embargo, para Voloshinov lo importante es que estamos aquí “ante una tendencia absolutamente nueva, positiva, de la percepción activa de un enunciado ajeno [...] ante una orientación peculiar de la dinámica entre el discurso del autor y el discurso del otro”.¹² Es, como decíamos, una nueva forma de transmisión del discurso ajeno y por tanto de percepción de su voz, de

¹⁰ Este ejemplo de discurso indirecto libre lo da Deleuze en una clase de su curso de 1982 sobre el cine y la filosofía de Bergson (Deleuze, Gilles, *Cine 1. Bergson y las imágenes*, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 196). Resulta atinado por el parecido con uno de los ejemplos que da Voloshinov al comenzar su capítulo.

¹¹ Voloshinov, Valentin, *op. cit.*, p. 228.

¹² *Ibid.*, p. 225.

su orientación. En este estilo, es frecuente que el narrador introduzca o deje deslizar sus propias valoraciones –de desprecio, de sospecha o de relativización– al transmitir la perspectiva del personaje.

Por otra parte, puede ayudar a acentuar la peculiaridad del discurso indirecto libre notar la dificultad para transmitirlo fónicamente, con la voz.¹³ La interferencia valorativa, tan común en la nueva narrativa –Dostoievsky como mayor exponente– es imposible de transmitir fónicamente: “el carácter multiplano y la complejidad de las estructuras entonacionales [...] es irreductible a la voz”.¹⁴ Ciertamente, se vuelve muy difícil entonar con valor expresivo el permanente vaivén entre el horizonte axiológico (valorativo) del autor y el horizonte del personaje, e inversamente.

Para Voloshinov es crucial entender que si bien hay marcas sintácticas reconocibles, elementos formales de la lengua que aquí intervienen y podrían caracterizar el discurso indirecto libre, este fenómeno de irrupción de voces nos lleva a descubrir un factor extrínseco: el dispositivo social que exige que los contornos entre una enunciación y la otra no sean tan nítidos, que puedan interferirse, entremezclarse, o articularse con cierta resistencia (sin perder su autonomía). Ese elemento es el que nos da la sociolingüística o el enfoque orgánico.

1. 4. Bajtín/Voloshinov en la pragmática de Deleuze y Guattari

Deleuze y Guattari defienden una pragmática del lenguaje que cuenta con *El marxismo y la filosofía del lenguaje* como un aliado clave. Esta pragmática, presentada a través de retazos que intentaremos reconstruir en sus puntos de mayor contacto con

¹³ *Ibíd*, p. 247.

¹⁴ *Ibíd*, p. 248.

Bajtín/Voloshinov, se define por algunos conceptos. El primero dice: “la unidad elemental del lenguaje –el enunciado– es la consigna”.¹⁵ Esto significa que las órdenes que se transmiten como consignas están basadas en otras órdenes y no en una información previa o una intención comunicativa. Así, el lenguaje siempre parece presuponer el lenguaje, porque va siempre de algo que se dice a algo que se dice. Un segundo concepto clave es el del discurso indirecto: todo discurso es discurso indirecto. Más específicamente, el discurso indirecto libre es “la primera determinación del lenguaje”. Es decir, no hay lenguaje antes de su instancia pragmática, y los actos de lenguaje no están basados más que en otros actos de lenguaje. El discurso indirecto libre tal como lo vimos en el análisis de Voloshinov muestra esto ejemplarmente. Es un discurso compuesto de voces que no podemos reducir a instancias previas. Deleuze y Guattari afirman a partir de ello que los sujetos de enunciación resultan de la puesta en relación indirecta y libre. Se diría que es el propio fenómeno de la puesta en relación el que crea formas de subjetivación.¹⁶ Voloshinov decía, en efecto, que no se trata de una mezcla de la forma directa con la indirecta, de formas previamente disponibles al acto de mezclarlas. Así pues, no se trata de voces preestablecidas que entran en relación aludiendo una a la otra. Es una composición hecha de voces que solo toman forma en la tensión en que entran.

Finalmente, esa transmisión de consignas como enunciados, o el carácter de acto-ilocutorio de todo signo, implica que el lenguaje no está cerrado en sí mismo: son variables de expresión, circunstancias externas, sociales, las que dan sentido a la enunciación. Estos factores “ponen la lengua en relación con el afuera, pero precisamente porque son inmanentes a la lengua”,¹⁷ es decir,

¹⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 82.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 85.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 87.

intrínsecos a la enunciación. Como decíamos más arriba, el problema de la lingüística es que pierde de vista estas variables de la enunciación al enfocarse en la búsqueda de las constantes gramaticales.

2. Expresión y contenido: el problema de la hipótesis ideológica

A esta concepción del lenguaje como encadenamiento de discursos dentro de discursos, le sigue, en "Postulados de la lingüística", una problematización sobre la relación que las enunciaciones guardan con las cosas del mundo, la trama de los cuerpos o la forma de contenido. Es decir, si el encadenamiento de discursos responde a consignas sociales y no a instancias objetivas (información) o subjetivas (comunicación), el problema es cómo se relaciona el lenguaje con el mundo. Un modo de abordar esa relación en la tradición que considera al fenómeno lingüístico ligado a su función social, el marxismo, es sostener lo que Deleuze y Guattari llaman "una concepción ideológica del enunciado". El lenguaje formaría parte de la ideología de una sociedad en tanto se ve determinado por las bases económicas, los modos de producción sociales. Es una postura que reduce la forma de expresión a un efecto de la forma de contenido. Se volvería así a una función de representación en el lenguaje basada en tres elementos: la causalidad que va del contenido a la expresión, el reflejo del contenido en la expresión y la pasividad de la expresión que esta relación supone. El rechazo de esta posibilidad por parte de Deleuze y Guattari es fácil de comprender. Pero es interesante la crítica que hacen a lo que pareció ser una nueva forma de pensar el lenguaje

dentro del marxismo: me refiero a la teoría de Mijael Bajtín y al ensayo sobre la lingüística de Josef Stalin.¹⁸

En su famosa intervención sobre los problemas de la lingüística y el marxismo, Stalin postula que el lenguaje como fenómeno ideológico por excelencia no es relativo a cada clase social: deberíamos aceptar que existen tantos lenguajes como posiciones ideológicas. El lenguaje es neutral en sí mismo. Stalin considera, pues, que la palabra es un medio de comunicación, un bien común a la nación, que incluye las diversas clases. Por lo demás, tiene una fuerza activa sobre la propia base estructural, es un instrumento de lucha para la revolución.

Para Deleuze y Guattari, en *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, se sostiene una postura asimilable a la de Stalin.¹⁹ Lo que dicen explícitamente es: "Incluso Bakhtine define el lenguaje como forma de ideología, pero precisa que la forma de ideología no es ella misma ideológica".²⁰ Sustancia ideológica, forma independiente. Tenemos que sumergirnos en el texto para justificar esa apreciación, porque Deleuze y Guattari no indican cómo se presenta esa "des-ideologización" de la forma en Bajtín. Pero no es difícil encontrar la respuesta. Veamos. Después de afirmar que lo ideológico no es un fenómeno de la conciencia subjetiva sino que es una instancia objetiva que circula en el lenguaje, surge la pregunta ¿por qué lo ideológico circula en la palabra? La respuesta es que ello se debe a que la palabra es neutral en sí misma. Su forma es independiente de su contenido. Por eso vemos que una misma palabra recibe distintas valoraciones según la orientación

¹⁸ Stalin, Josef, *El marxismo y los problemas de la lingüística*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1953.

¹⁹ Para una postura totalmente contraria, que defiende la absoluta divergencia entre Bajtín y Stalin, ver Ponzio, A., *La revolución bajtiniana*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 132-146.

²⁰ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 114 (nota 17, que proviene de la página 94).

ideológica, la extracción de clase. Hay disputas por el sentido de las palabras, y a ello se debe que el enunciado *refracta* al ser, no lo refleja. Ahora bien, esta refracción es la que invierte el proceso de causación: ya no simplemente del contenido económico a la ideología, sino de la ideología a las bases. Así, se vuelve posible que el ser mismo sea modificado a través de la palabra ideológica. La condición para que ello ocurra es que en la palabra se exprese una conciencia que haya pasado por todas las fases de la objetividad social, y haya entrevistado así la lucha de clases que se da cita en las palabras.

Deleuze y Guattari consideran que ese movimiento dialéctico de causación es inconsistente: no está determinado, y consistiría, de ser real, en una suerte de milagro. Ahora bien, el problema ha comenzado en el postulado de la neutralidad de la forma en la que se encarnan los contenidos ideológicos.

Para que podamos dimensionar el abismo que separa ambas teorías cuando entra en escena la cuestión de la ideología, quiero retomar un aspecto en el que Deleuze y Guattari no se detienen, pero que refuerza la diferencia de los enfoques: el juicio que emite Voloshinov sobre el uso del discurso indirecto libre, una vez que lo termina de describir con la precisión que los autores de *Mil mesetas* le reconocen y que hace de la tercera parte de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* un aliado clave.

2. 1. El discurso indirecto libre como fenómeno burgués

Voloshinov sostiene que el discurso indirecto libre no es más que un caso de *debilidad ideológica*, un *relativismo subjetivista* de una época de la cultura, que, al no expresar una posición fuerte, tampoco es verdadera atención al otro. Es, a su juicio, una expresión burguesa de duda interior, falta de claridad para exponerse al mundo de las enunciaciones: “El triunfo de las formas extremas

del estilo pictórico [como las del discurso indirecto libre] en la transmisión de la palabra ajena se explica [...] por una *subjetivización general y profunda de la palabra como enunciación ideológica*".²¹ Cuando en la transmisión de la palabra ajena los contornos entre el contexto autoral y el discurso reportado se vuelven tan frágiles que no se distinguen las valoraciones del autor respecto de lo que transmite en su discurso, estamos, a juicio de Voloshinov, en una época decadente. Se vuelve necesaria, así, una "renovación de la palabra ideológica, de la palabra temática, portadora de una valoración social segura y perentoria, de la palabra seria y responsable en su seriedad".²²

Según esta perspectiva, el autor que crea esa conjunción libre de voces no toma posición respecto del valor que esas voces expresan, y a lo sumo se permite sospechar, introducir una mirada irónica sobre la palabra del otro, porque la propia voz del autor no ha pasado por las fases de la objetividad social. El discurso indirecto libre es una expresión que no puede producir cambios en lo real. Pero no es que le falte neutralidad para diluir las múltiples acentuaciones: eso es propio del carácter conservador. El problema es que no ve que en la palabra se cruzan voces porque allí se cruzan orientaciones ideológicas. Y que el cruce de ideologías remite a una instancia no ideológica en sí misma: la de la lengua que excede los discursos. Un escritor que redunde en el discurso indirecto libre es alguien fascinado por los cruces sin alcanzar a ver que eso es un fenómeno derivado, que no es el primordial. Se trata de un exagerado apego al carácter empírico de la palabra, a su contingencia. Le falta alcanzar la totalidad de las relaciones con las que toda enunciación está en contacto. Por eso no puede ver que no toda refracción del ser vale lo mismo: no puede hacer el salto a ese tipo de refracción que sí puede modificar el ser. Y esto,

²¹ Voloshinov, Valentin, *op. cit.*, p. 252.

²² *Ibíd.*, p. 253.

hay que reconocerlo, dice Voloshinov, es algo muy común en el hombre capitalista, que comienza a interesarse cada vez por más cosas del mundo y así lo termina transformando, mientras que el hombre del feudalismo tenía una visión del mundo mucho más estrecha. La observación muestra que intereses diferentes expresados ideológicamente pueden cambiar el mundo. Lo que no tiene sentido es fascinarse por el flujo en sí mismo, por la mera ficción.

Deleuze y Guattari no se detienen a analizar –no necesitan hacerlo– el juicio negativo del texto ruso sobre el estilo literario que ha caracterizado al discurso indirecto libre. A partir de aquí, nuestra tarea es mostrar que el dictamen sobre el discurso indirecto libre –su carácter débil, relativista, burgués–, está ligado a la concepción ideológica del enunciado que Deleuze y Guattari consideran propia del libro.

2. 2. La concepción ideológica del enunciado

La clásica reducción del enunciado a la ideología consiste en relativizar la expresión discursiva a la base económica: el enunciado estaría determinado causalmente por la base de la sociedad, es decir, por su modo de producción, su economía. Es la versión marxista clásica de la relación entre base y superestructura. Ciertamente, Voloshinov decía en los primeros capítulos de su libro que hay una versión –la dominante hasta el momento– de la relación base/superestructura que es pre-dialéctica, en cuanto que no dialectiza los hechos, no los toma en relación a las dinámicas de la historia, y permanece atada a una lógica mecanicista.²³ Es una relación de equilibrio de un punto aislado del modo de producción (surgimiento de una nueva relación hombre/capital) a otro

²³ Voloshinov se refiere al “concepto positivista de lo empírico, la reverencia ante el «hecho» visto no dialécticamente, sino como algo inamovible y estable” (Voloshinov, Valentin, *op. cit.*, p. 18).

punto aislado de la superestructura (aparición de tal tipo de personaje en la forma novelística de una época). La relación entre la causa económica y el efecto superestructural ideológico sería la de un reflejo: uno representa al otro. Pero Voloshinov advertía que en el signo, en la dimensión de la ideología, no hay reflejo del ser sino más bien *refracción*. Lo interesante es que cuando se pregunta qué determina al signo ideológico a refractar la existencia, responde: "Es la intersección de los intereses sociales de orientación más diversa, dentro de los límites de un mismo colectivo semiótico; esto es, la lucha de clases".²⁴ Así, en esta declaración estamos un paso más adelante con respecto al axioma marxista de la determinación de la base económica: aquí hay un reconocimiento de la lucha de clases como determinante, o al menos se le reconoce un fenómeno propio, el de la refracción del ser. Pero si se atiende a la justificación de este fenómeno ideológico, es decir, a la re-consideración de la instancia de lucha, se observa el ejercicio de una forma indeterminada: es la confluencia de orientaciones diversas en una misma lengua lo que produce el fenómeno de la refracción característico de los productos ideológicos.

La clase social no coincide con el colectivo semiótico, es decir, con el grupo que utiliza los mismos signos de la comunicación ideológica. Así, las distintas clases sociales usan una misma lengua. Como consecuencia, en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas.²⁵

Ciertamente, Deleuze y Guattari emparentan, en el pasaje al que aludimos de "Postulados de la lingüística", la determinación causal del contenido sobre la expresión (versión ideológica clásica) y la versión que concede a la expresión el poder de actuar activamente sobre el enunciado. En el razonamiento de Voloshinov, si el lenguaje fuese relativo a cada clase social, sería

²⁴ *Ibíd.*, p. 47.

²⁵ *Ibidem.*

un fiel reflejo de los modos de producción (la base económica). Pero, como la lengua es *una* para las diversas expresiones de clase (neutralidad de la palabra), hay refracción ideológica. Así, para Voloshinov, tanto como para Stalin, lo ideológico es el efecto, no la causa. El medio no es la ideología; y es por ello que hay ideologías. Este medio de comunicación que es la palabra, sumada a la situación de clase de cada enunciado nos da el fenómeno de la refracción ideológica en cada caso.

Leído como fuente de Deleuze y Guattari, el texto ruso se vuelve ambiguo. La tematización del discurso indirecto libre parece característica del enfoque social y crítico que están defendiendo contra las lingüísticas abstractas de su tiempo, porque solo en el estudio social de la sintaxis, de la transmisión del discurso ajeno, podemos caracterizar este discurso como irrupción de voces que en su irreductible tensión conforman un enunciado nuevo. Sin embargo, el instrumento sociolingüístico no viene en este caso a servir para encontrar un valor revolucionario en la literatura moderna, un camino a seguir, sino –en última instancia– para denunciar el carácter burgués de dicho estilo y dicha literatura.²⁶

El texto ruso pone en evidencia que en el discurso hay cruce de orientaciones ideológicas, y que en el discurso indirecto libre hay también cruce de orientaciones. Sin embargo, este discurso no nos da la pauta del funcionamiento del lenguaje mismo: es un

²⁶ Puede que este juicio ideológico sea característico del pensamiento de Voloshinov, y que en esto puede encontrarse una diferencia importante con el pensamiento de Bajtín, quien en 1929 publica una obra dedicada a la afirmación del sentido polifónico de la novela moderna de Dostoievski, el representante predilecto de la debilidad que juzga Voloshinov en el uso del indirecto libre. Cf. Bajtín, Mijail, *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986 [1929]. En otro texto firmado por Voloshinov se insiste en la debilidad ideológica del estilo moderno como un subjetivismo relativista: "Más allá de lo social. Un ensayo sobre la teoría freudiana", en Bajtín/Voloshinov, *¿Qué es el lenguaje? Y otros textos*, trad. Guy Verret y G. Blanck, Buenos Aires, Almagesto, 1998, p. 82.

caso de debilidad ideológica. Es un estilo en el que se advierte el cruce característico de la expresión lingüística, pero en vez de llevarlo a una instancia objetiva, se queda en el mero conflicto sin resolverlo, sin tomar posición.

En este sentido, la operación de Deleuze y Guattari cobra relevancia sobre el fondo del contraste. En efecto, eleva a primera determinación del lenguaje, es decir, a una instancia trascendental, el fenómeno del discurso indirecto libre: el cual pasa a ser considerado condición suficiente del carácter político del discurso; y con ello se rechaza el propio esquema trascendental de Bajtín/Voloshinov, que consideraba la neutralidad de la palabra como condición del sentido ideológico del enunciado.

La concepción social del lenguaje, el foco en los flujos de enunciaciones y de prácticas discursivas, lleva a tematizar con la espesura con la que se lo hace al discurso indirecto libre, pero esto no elimina la concepción ideológica del enunciado, el supuesto carácter neutral de la palabra, que impide ver en este discurso algo más que un mero caso, un hecho de análisis sociolingüístico. Impide ver en ese estilo la determinación de todo lenguaje, su modo de traslación. Si el lenguaje es esa neutralidad en la que se cruzan las consignas de orientación diversa, el lugar del movimiento, de la primera determinación, lo ocupa el medio de comunicación y no la fuerza de transmisión.

2. 3. El discurso indirecto libre en la pragmática política del lenguaje

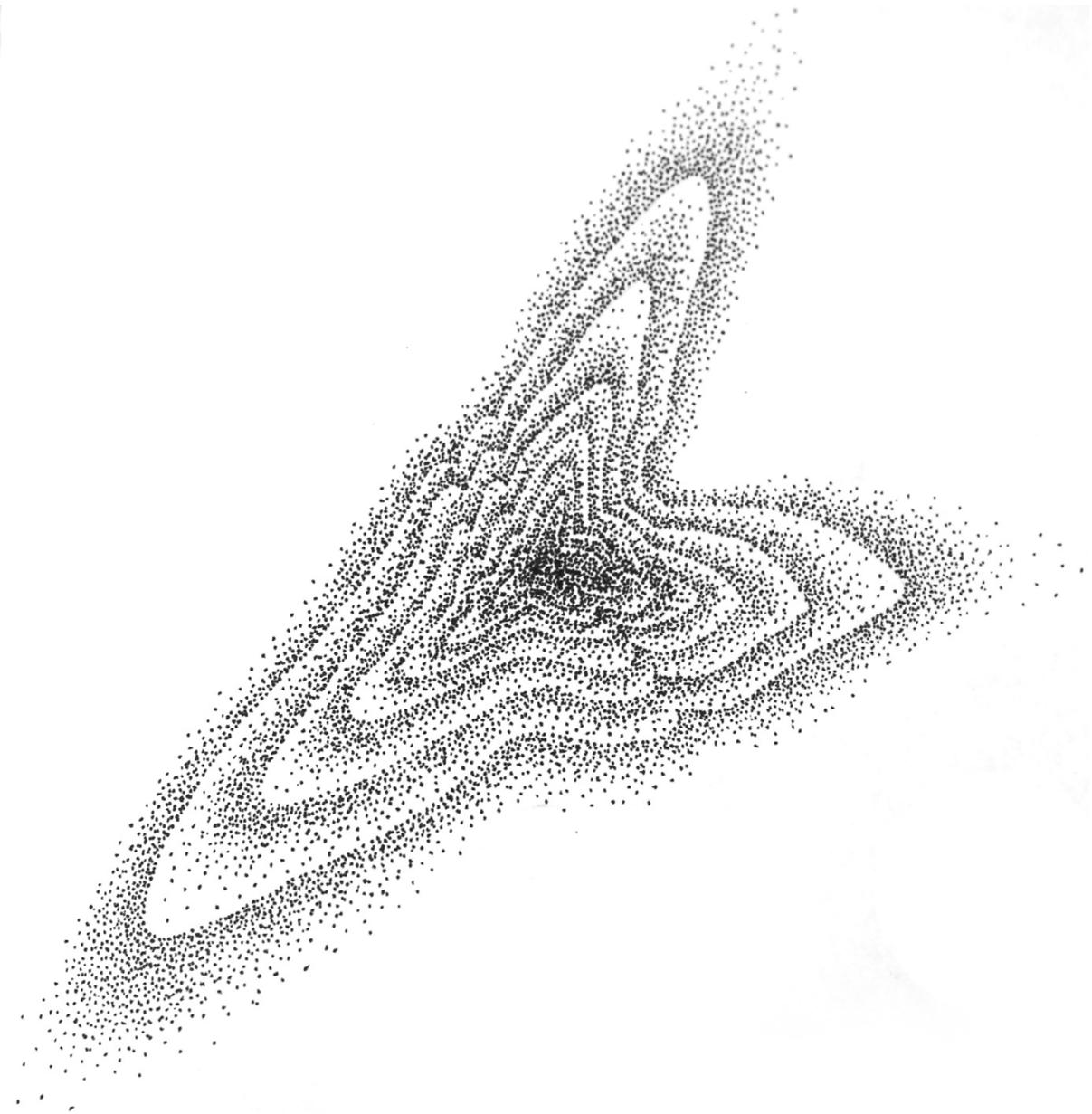
Deleuze y Guattari plantean, respecto de esa versión del movimiento del lenguaje como medio de comunicación, un giro radical. Se diría que estamos ante una nueva física del movimiento lingüístico. El movimiento no es el de un vehículo capaz de trasladar, en tanto neutral, una fuerza externa. Deleuze y Guattari piensan la traslación como una carga que conecta por su propia fuerza.

Si no hay forma neutra, forma no-ideológica que hace-a-las-ideologías, si el lenguaje es máquina de consignas que produce económicamente organización de poder, si no “comunica” puntos externos, entonces el discurso indirecto libre es el funcionamiento mismo, su traslación.

La independencia que hay entre expresión y contenido se determina en su relación de presuposición recíproca. El lenguaje está compuesto de variables de expresión (y no de constantes) que son factores intrínsecos a la enunciación pero que exteriorizan el lenguaje: lo ponen en relación con acontecimientos del mundo. “El cuchillo corta la carne” es un enunciado que no designa un estado de cosas sino que nombra una variación intensiva, una transformación incorporal de un entramado de cuerpos. El enunciado que decreta la caída de una moneda y la creación de una nueva produce una transformación en el mundo social y a la vez está en una relación determinada con ese mundo: con sus variables, que son en este caso las condiciones económicas que se han venido gestando y que en determinado punto estallan o se vuelven insostenibles. En esa curva se produce el encuentro del acto-enunciado. En este esquema de relaciones no hay neutralidad del enunciado, abstracción formal. Y no hay causación. Hay intervenciones.

En el pensamiento de Deleuze y Guattari, la pragmática es política por ese carácter irreductible del acontecimiento, del encuentro intensivo entre signos y cuerpos. Allí reside la fuerza intensiva capaz de crear realidades: no está ni en el determinismo causal del contenido sobre la expresión ni en el indeterminismo de una expresión neutral respecto del contenido; está en el encuentro de signos y cosas en sus *líneas de fuga*, en sus *quantos de desterritorialización*. La potencia de efectividad está, pues, en el encuentro de variables de la expresión (factores extralingüísticos

internos a la enunciación) y de variables de contenido (proporciones de mezcla de cuerpos) en un campo social que se configura en la práctica misma, sin sujeto, individual ni colectivo, que le preceda.



IV. Espacios

Intensidad e intuicionismo matemático en la síntesis asimétrica

Gonzalo Santaya
(CONICET - UBA)

Cuando, finalizando el capítulo IV de *Diferencia y repetición*, Deleuze se refiere a las ciencias matemática y biológica como los dos “modelos técnicos” que permiten “la exploración de las dos mitades de la diferencia, la mitad dialéctica y la mitad estética”¹ respectivamente, podemos suponer como concluida la injerencia de la matemática en el discurso deleuziano. A vuelta de página, la “Síntesis asimétrica de lo sensible” comienza como una *física* de las cantidades intensivas, donde un nuevo campo científico entra en escena: la energética, particularmente la termodinámica, sobre

¹ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 285 [331]. Las traducciones de las referencias a esta obra en este trabajo son mías. En todos los casos, añado a continuación entre corchetes la paginación de la traducción española de M. S. Delpy y H. Beccacece (Buenos Aires, Amorrortu, 2002).

cuya relevancia en el pensamiento de Deleuze nos hemos detenido en volúmenes anteriores de esta colección.² Pero la presencia de la matemática en *Diferencia y repetición* no puede darse aún por concluida. Sucede que al avanzar en el capítulo V, en el transcurrir de la “mitad estética de la diferencia” allí expuesta, el lector se encuentra con un extenso apartado que desarrolla los tres caracteres de la intensidad (a saber, ella comprende lo desigual en sí, afirma la diferencia, y es una cantidad implicada, envuelta o “embrionizada”).³ En el desarrollo explicativo de estos caracteres, Deleuze echa mano a nuevas referencias matemáticas: la desigualdad en la historia de los sistemas numéricos, las nociones de cardinal y ordinal, el concepto de *distancia* en el intuicionismo matemático, y la empresa de una matemática sin negación.⁴ El objetivo de este artículo es desarrollar algunas ideas básicas del intuicionismo con el fin de presentar una aclaración general en torno a estas referencias.

Antes de comenzar con las fuentes específicas, es importante hacer una observación sobre el contexto. Si la exploración matemática de la “mitad dialéctica” –ideal o virtual– de la diferencia se centraba en el cálculo diferencial y en su carácter estructural y estático, las nociones matemáticas involucradas en la descripción de los tres caracteres de la intensidad tienen que ver principalmente con la constitución de distintos sistemas de numeración y con el

² Cf. Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2015, pp. 62 a 94, donde Rafael Mc Namara, Anabella Schoenle, Solange Heffese y yo trabajamos, respectivamente, la refutación de la entropía por Léon Selme, la mecánica estadística de Boltzmann, la concepción pluralista de la ciencia de J. H. Rosny Aîné, y las relaciones entre disimetría e intensidad en Louis Rougier. Cf. también Mc Namara, Rafael, “Degradación empírica y repetición trascendental” en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, 2016, pp. 67-84.

³ Sobre estos tres caracteres, cf. Deleuze, Gilles, *op. cit.*, pp. 299 y ss. [347 y ss.].

⁴ *Ibíd.*, p. 302 [350-1].

carácter constructivo y dinámico que, veremos, defiende el intuicionismo. Si la exploración de lo virtual exigía la eliminación de las cantidades fijas (particulares) de la intuición y las cantidades variables (generales) del entendimiento (*quantum y quantitas*),⁵ para describir la coexistencia virtual de elementos diferenciales en la síntesis recíproca de la Idea, la exploración matemática de la intensidad se centrará en la desigualdad entre diferentes *tipos o regímenes* de número, o entre cantidades numéricas concretas, para mostrar cómo estos tipos y cantidades se fundan en una síntesis asimétrica que opera una ordenación en una serie de elementos heterogéneos.

Aquellos *quantum y quantitas* (números y cantidades variables) de los que la Idea nos exigía abstracción no son meras cantidades extensas de la representación, en la medida en que –según nos enteramos en el capítulo V– tales cantidades extensas envuelven una diferencia intensiva *implicada en sí misma*. Esto significa que los números no son simples yuxtaposiciones o agregados de unidades fijas, equivalentes y homogéneas (rasgo de la cardinalidad), sino construcciones que suponen una “desigualdad esencial” y que *crean* un tipo numérico o una relación entre números como un intento de compensarla (así, por ejemplo, los números irracionales resuelven las desigualdades planteadas por lo inexpresable en términos de números fraccionarios).⁶ Se describe con esto una síntesis que produce un régimen de expresión para resolver una desigualdad de base en otro régimen. En este contexto, la construcción de los números naturales en la ontología deleuziana del número da un privilegio a la ordinalidad: “La construcción ordinal no implica una unidad que se supone la misma, sino solamente, lo veremos, una noción irreductible de distancia –distancias implica-

⁵ *Ibíd.*, p. 222 [261].

⁶ *Ibíd.*, p. 299 [348].

das en la profundidad de un *spatium* intensivo (*diferencias ordenadas*).⁷ Aquí se argumentará que esta concepción de la intensidad como compuesta de diferencias ordenadas, al menos desde el punto de vista del número, adquiere todo su sentido en el problema intuicionista de la construcción del continuo. Para iluminar esta afirmación, será necesario dar un rodeo por algunos lineamientos básicos de la escuela intuicionista (que Deleuze mencionará dos párrafos más adelante de esta última cita) y mostrar cómo ella desarrolla la noción de *continuidad*. Pasamos a ello.

Intuicionismo brouweriano

Lo expresado en los últimos dos párrafos se vincula con el primer carácter de la intensidad: ella comprende lo desigual *en sí*. En el marco del desarrollo del segundo carácter, la *afirmación* de la diferencia, Deleuze hace referencia a la empresa de una matemática sin negación que se enmarca en el cuadro del intuicionismo brouweriano. Luitzen Egbertus Jan Brouwer (Holanda, 1881-1966) es un matemático a quien se deben importantes avances en topología algebraica y análisis complejo. Los fundamentos de su trabajo están sin embargo atravesados por elementos “extra-matemáticos”, que atestiguan una personalidad compleja y polifacética. Uno de sus discípulos y biógrafos lo describe así:

[L]as manifestaciones de su genio eran más las erupciones de un volcán aislado y orgulloso antes que la suave corriente de un río de ingeniosos teoremas. Brouwer rechazó unirse a la clase de los académicos especializados de su tiempo, que juran fidelidad a un tema particular. Se sintió libre de invertir su tiempo y energía en un amplio espectro de actividades, desde el misticismo, la psicolingüística, el arte y la política,

⁷ *Ibíd.*, p. 300 [348] (cursivas mías).

hasta las largas caminatas, la natación, la contemplación solitaria y la lucha contra la injusticia.⁸

En 1905, bajo influencia de los cursos del filósofo autodidacta Gerard Bolland y de lecturas del idealismo y el romanticismo alemán (especialmente de Schopenhauer), Brouwer escribe una obra titulada *Vida, arte y misticismo*: una exquisita pieza de filosofía, esoterismo, ética y crítica social. En ella, el ser humano se ve envuelto en una vida triste, cegado por una inagotable persecución de poder para la que todo se vuelve un medio, y a la que subordina todas sus capacidades: la ciencia, las relaciones humanas, la relación consigo mismo. Es precisamente en una "vuelta hacia sí" que Brouwer describe el estado del "iluminado", el que es capaz de escapar de ese mundo de tristeza.

Ahora reconoces tu Voluntad Libre, en la medida en que es libre para sustraerse del mundo de la causalidad, solo así obteniendo una Dirección definida que seguirá libremente, reversiblemente. Los fenómenos se suceden unos a otros en el tiempo, atados por la causalidad, porque tu propia mirada coloreada quiere esa regularidad; pero a través de los muros de la causalidad, los «milagros» fluyen continuamente, visibles solo para los iluminados. [... Para ellos] el viaje a través de este triste mundo es un inalterable pasaje en una nube liviana y colorida.⁹

Más allá del mundo de la percepción cotidiana, dividido en sujeto y objeto, dominado por el intelecto, la causalidad, el deseo de poder, la lógica de los medios y fines, y la consecuente tristeza que todo eso genera, los iluminados alcanzan una intuición superior, una especie de nirvana en tanto pérdida del ego y pasiones

⁸ Van Dalen, Dirck, *L. E. J. Brouwer. Topologist, intuitionist, philosopher. How mathematics is rooted in life*, Londres, Springer, 2013, p. vii; yo traduzco.

⁹ Brouwer, Luitzen E. J., "Life, Art and Mysticism", en Heyting, Arendt (ed.), *L. E. J. Brouwer selected works*, Vol. 1, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1975, p. 2; yo traduzco (modificando ligeramente el original).

particulares, pero desde la cual puede hacerse ciencia con absoluto rigor. La firme y constante creencia de Brouwer en esta intuición mística determinará todo su trabajo matemático. Brouwer es particularmente reconocido y recordado como el fundador del intuicionismo, que desde principios del siglo XX se disputó con el logicismo de Frege y el formalismo de Hilbert la cuestión acerca del modo de concebir la matemática (tanto de hacerla como de fundamentarla). La historia quiso que la perspectiva axiomática – vinculada a estas dos últimas escuelas– prevaleciera, aunque no por ello el intuicionismo se ha extinguido, sino que se ha refugiado en ramas específicas de la matemática (como la homotopía, que forma parte de la topología).

Consecuente con su misticismo, Brouwer concibió siempre a las matemáticas como el producto de una actividad pre-discursiva, inmediata y auto-evidente, del sujeto que las construye en su intuición. Contra el logicismo, afirma la subordinación de la lógica a la intuición, dado que esta no necesita de un metalenguaje que la fundamente o la articule. Contra el formalismo, afirma la primacía del *contenido*: ningún sistema ni objeto matemático es concebible si no puede construirse positivamente en la intuición. Los sistemas axiomáticos son esqueletos vacíos de sentido si su objeto no está sostenido por una construcción intuitiva. Esta convicción será la base de todo su trabajo matemático, así como el objeto de las críticas de sus contrincantes.

Ya desde el comienzo de su disertación doctoral de 1907 Brouwer afirma este enraizamiento de las matemáticas en la actividad viviente del sujeto productor, a través de su teoría de la Intuición Originaria o *Ur-intuition*. Allí dice:

En los siguientes capítulos avanzaremos en la intuición básica de la matemática (y de toda actividad intelectual) como el substrato, despojado de cualquier cualidad, de toda percepción de cambio; una unidad de lo continuo y lo

discreto, una posibilidad de pensar conjuntamente varias entidades, conectadas por un 'entre' que nunca se agota por la inserción de nuevas entidades.¹⁰

Este 'entre' que permite añadir y conectar sucesivos términos se identifica con la intuición pura del tiempo como el fenómeno originario, "que posibilita la iteración, como «una cosa en el tiempo, y luego otra»".¹¹ (Dado el bagaje filosófico del que Brouwer disponía, las resonancias con la estética trascendental kantiana no son mera coincidencia.)

Esta intuición básica, de un "algo y luego un algo otro" en un tiempo que conecta y unifica, es la base de la construcción intuicionista los números naturales (1, 2, 3, 4...), y a partir de ellos, de sistemas matemáticos de creciente complejidad. Brouwer describirá esta intuición como la "díada" (*two-ity*), que unifica lo continuo y lo discreto.

Cuando investigamos cómo tienen lugar los sistemas matemáticos, vemos que se construyen desde la intuición originaria de la díada. Las intuiciones de lo continuo y lo discreto se unen en ella, en tanto una segunda cosa es pensada no por sí misma, sino bajo la recolección y preservación de la primera. La primera y la segunda se mantienen así juntas, y la intuición del continuo consiste en este mantener juntas.¹²

Los números naturales son fruto de un proceso realizado por el sujeto creador que construye añadiendo y manteniendo juntos elementos sucesivos en el tiempo, en la creciente producción de

¹⁰ Brouwer, L. E. J., "On the foundations of mathematics", en Heyting, Arendt (ed.), *op. cit.*, p. 17; yo traduzco.

¹¹ Citado por van Dalen, Dirck, "Another view on Brouwer dissertation", en van Dalen *et al.*, *One Hundred Years of Intuitionism, The Cerisy Conference*, Berlin, Birkhäuser, 2008, p. 7; yo traduzco.

¹² *Ibid.*, p., 8.

una unidad que recoge las anteriores y agrega otra, indefinidamente. Es claro que en un planteo semejante la infinitud no podrá concebirse del mismo modo que lo hicieron sus escuelas rivales. No hay tal cosa como el *conjunto* de los números naturales en tanto totalidad cerrada. La "totalidad de los números naturales" no es algo que se presente ante la intuición del sujeto como un número efectivamente construido. Hay, sí, una idea de la infinitud en potencia, basada en la capacidad indefinida y siempre abierta de la construcción de una sucesión ordenada de unidades mutuamente englobantes.

Hasta aquí ya contamos algunos elementos que habrían resultado a Deleuze lo suficientemente relevantes para simpatizar con la postura intuicionista: su rechazo a hipostasiar la lógica clásica, su exigencia de la constructibilidad, su carácter marginal respecto a la forma dominante de hacer ciencia, que se expresa en su desarrollo de una problemática contrapuesta a la axiomática (y por lo cual, junto con Guattari, se referirá nuevamente a los intuicionistas en *Mil Mesetas*).¹³ Pero hay aún otro elemento que Deleuze encuentra atractivo de la escuela intuicionista, al cual se refiere durante la exposición del carácter afirmador de la intensidad: la empresa de una matemática sin negación.

Intuicionismo sin negación

De la exigencia de la constructibilidad de los objetos matemáticos se sigue un principio fundamental de la postura intuicionista: la importancia de mostrar *positivamente* sus teoremas. En palabras de Arendt Heyting (principal discípulo de Brouwer): "los conceptos negativos son para nosotros aún menos importantes

¹³ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, París, Les éditions de minuit, 1980, p. 576.

que en matemática clásica; siempre que es posible, los reemplazamos por conceptos positivos".¹⁴ Ya Brouwer había impugnado el uso del principio del tercero excluido en las demostraciones matemáticas, bajo la idea de que la existencia de un objeto matemático no queda demostrada por la negación de su opuesto. El matemático intuicionista (y filósofo hegeliano) Georg François Cornelius Griss (Holanda, 1898-1953) va más lejos que Brouwer al rechazar también el principio de no-contradicción como método de demostración, dado que éste reposa en la postulación de suposiciones e hipótesis de las cuales no se sabe de antemano si son construibles o no. En sus palabras:

[L]a existencia de una prueba es idéntica al hecho de que esta ha sido dada. La supresión del razonamiento por negación implica entonces que no pueden hacerse suposiciones a menos que se conozcan sistemas matemáticos que satisfagan esas suposiciones [...]. A las matemáticas intuicionistas sin negación pertenecen exclusivamente construcciones y propiedades derivadas de esas construcciones.¹⁵

Si ya la matemática intuicionista de Brouwer era desdeñada por el formalismo y el logicismo por su incapacidad de dar cuenta de todos los teoremas que la lógica formal permite demostrar, era esperable que el intuicionismo sin negación gozara de una impopularidad aún mayor. Rechazar el lenguaje desde el cual la matemática encontró durante fines del s. XIX y principios del XX una expansión y una unificación sin precedentes es sin duda una empresa osada. Desde un intuicionismo riguroso, la pérdida no es tal, pues deben rechazarse como ininteligibles los teoremas que descansan en demostraciones anti-intuitivas. Pero desde el punto de

¹⁴ Heyting, Arendt, *Intuitionism. An introduction*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1956, p. 19; yo traduzco.

¹⁵ Griss, Georg F. C., "Sur la négation (dans les mathématiques et la logique)" en *Synthese*, Vol. 7, No. 1/2, Amsterdam, 1948-1949, pp. 71-2; yo traduzco.

vista de la técnica científica, más preocupada por los avances y los resultados que por los fundamentos, este intuicionismo no será más que una extravagancia inconducente, cuando no una “contaminación metafísica” de la ciencia.¹⁶

La originalidad del intuicionismo sin negación radica entonces en su intento por confeccionar una matemática cuya expresión no descansa en uno de los procedimientos principales de demostración matemática desde los *Elementos* de Euclides: la demostración por el absurdo. En su conferencia “Sur le négation” (1948), referida por Deleuze, y fuente del fragmento precedentemente citado, Griss da una serie de ejemplos simples de su concepción matemática. Uno de ellos concierne al concepto de paralelismo. Podemos definir dos rectas en un plano como paralelas por la negativa, a saber, si ellas no tienen ningún punto en común. Frente a esta definición, Griss propone una afirmativa: “dos rectas son paralelas si todo punto de una *diffère* de cada punto de la otra”.¹⁷ Inmediatamente, Griss se adelanta a una posible objeción: la noción de diferencia de ningún modo supone la de negación: “Desde que se introduce, luego del número 1, el número 2 en la matemática, la noción de diferencia o discernibilidad se impone [...]. Esta noción es para el intuicionismo sin negación tan fundamental y evidente como la noción de identidad”.¹⁸

¹⁶ En sus escritos de divulgación sobre el intuicionismo, Arendt Heyting se ve a menudo obligado a defenderse de las acusaciones de metafísico (motivadas por la doctrina intuicionista del sujeto creador), incluso mostrando un desprecio explícito hacia la metafísica y acusando de metafísicos a los defensores de otras posturas. En su *Introducción al intuicionismo*, escrita como una conversación entre varios matemáticos defensores de diferentes posturas, leemos: “FORMALISTA: ¿Cómo está ud.? ¿También es ud. un filósofo de la ciencia? - PRAGMATISTA: Odio la metafísica. - INTUICIONISTA: ¡Bienvenido, hermano!” (Heyting, Arendt, *op. cit.*, p. 5).

¹⁷ *Ibíd.*, p. 72.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 73. Una discípula de Griss, Nicole Decquoy, realizará una reformulación de la geometría proyectiva en términos de la matemática sin negación

Otro ejemplo¹⁹ dado por Griss es la falsa demostración de que el número $\sqrt{2}$ es irracional a través del absurdo. Esta prueba "clásica" parte de la ecuación $x^2 = 2$ suponiendo que un número racional puede satisfacerla, y esa suposición conduce a una contradicción. Ahora bien, dicha prueba se reduce a postular una construcción irreal (imposible de efectuar), y pretende afirmar un hecho al demostrar la irrealidad postulada. En cambio, sería necesaria una noción positiva de número irracional, y una regla positiva acerca de cómo construirlo (lo que entraña la dificultad de intuir un número de infinitos decimales). Este mismo problema es retomado por Deleuze en *Diferencia y repetición*, cuando afirma: "es por desigualdades que se descubre la fórmula positiva del número irracional (para p y q enteros, cada número $(p - q\sqrt{2})^2$ superará un cierto valor)". No sabemos con certeza de dónde extrae Deleuze esta fórmula (que no se corresponde con las pruebas tradicionales), pero podemos suponer que ella quiere decir: $(p - q\sqrt{2})^2 > \epsilon$, donde ϵ es el valor mínimo posible de la fórmula, determinado por el caso extremo en que p y q valgan 1 (para cualesquiera valores superiores de p y q el valor será siempre positivo por estar la fórmula elevada al cuadrado, y será asimismo superior a ϵ). Lo importante en ella es entonces el ">", la desigualdad de base que determina la demostración afirmando que sea cual sea el resultado de la fórmula, será siempre mayor que ϵ , es decir que puede situarse en relación a él en una secuencia ordenada de diferencias cuantitativas.

Mencionamos en particular estos dos ejemplos para preparar el problema de la sección siguiente. En ella veremos en acción la afirmación intuicionista de la diferencia en la exploración de un

de Griss, apoyándose en esta concepción de *diferencia positiva* o *distancia* entre puntos (Decquoy, Nicole, *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective*, París, Gauthier-Villars, 1955. En su referencia a Griss, Deleuze menciona también esta obra).

¹⁹ Griss, G. F. C., *op. cit.*, p. 71.

problema particular: la construcción de los números irracionales y del continuo matemático con ellos asociado, a partir de la relación de *distancia*.

Distancia y continuidad: la noción de secuencia electiva

Los números naturales pueden representarse como una sucesión ordenada de puntos discretos. Pero la geometría y el análisis matemático exigen también una definición precisa de los números *reales*, que contienen a los naturales, a los racionales, y a los irracionales. Esta exigencia se debe a que, intuitivamente, no podemos construir una recta mediante un sistema de elementos discretos. Una mera yuxtaposición de puntos nunca será una línea. La línea exige una continuidad en su trazo, un recorrido sin fisuras, pero exige también su infinita divisibilidad. La perspectiva clásica define para esto la propiedad de *densidad* numérica de los reales, tal que a cada punto determinado de la recta corresponde un número determinado del conjunto. Para esto es necesario definir a los números irracionales. La escuela alemana del s. XIX (precursor inmediato del logicismo) proveía una definición de número irracional como una serie convergente de números racionales.²⁰ Es decir, una suma infinita de fracciones se identifica con un número irracional, y todo número irracional se expresa como una suma infinita de fracciones. La escuela intuicionista, con su rechazo de la infinitud actual, no podía aceptar sin más la postulación de una suma de infinitos términos o de un número de infinitos decimales. En este contexto, Brouwer presenta su teoría de las secuencias electivas.

²⁰ Sobre estas ideas, desarrolladas principalmente por Weierstrass y Dedekind, cf. Boyer, C. B., y Merzbach, U. C., *A history of Mathematics*, Nueva York, John Wiley & Sons, 2011, p. 536.

Así como la totalidad de los números naturales no puede ser pensada como dada y cerrada, sino en permanente e indefinida construcción, los números irracionales no pueden ser pensados como perfectamente determinados y acabados en sí mismos, sino como un *proceso* (en permanente e indefinido crecimiento, o decrecimiento). Es por eso que los intuicionistas no hablarán tanto de "números reales" como de "generadores de números reales".²¹ Una secuencia electiva determina la expansión decimal de un número real (la sucesión infinita de números que siguen a la coma). Dicha expansión está dada por una ley de generación que puede ser más o menos estricta. Una ley estricta es por ejemplo la impuesta por el "generador" $\sqrt{2}$, que nos constriñe a elegir los sucesivos términos de su expansión decimal de acuerdo a un criterio calculable. Este criterio podría formularse del siguiente modo: "cada nuevo dígito de la secuencia debe ser seleccionado de modo tal que el cuadrado del número obtenido se aproxime lo más posible a 2, sin superarlo". Así, la secuencia se abre con 1,... (si comenzáramos con 2, su cuadrado ya excedería evidentemente el límite impuesto), sigue con 1,4... (si siguiéramos con 1,5..., su cuadrado superaría el límite 2), luego con 1,41... (de elegir 1,42... nuevamente el cuadrado superaría el límite), y así, al infinito.

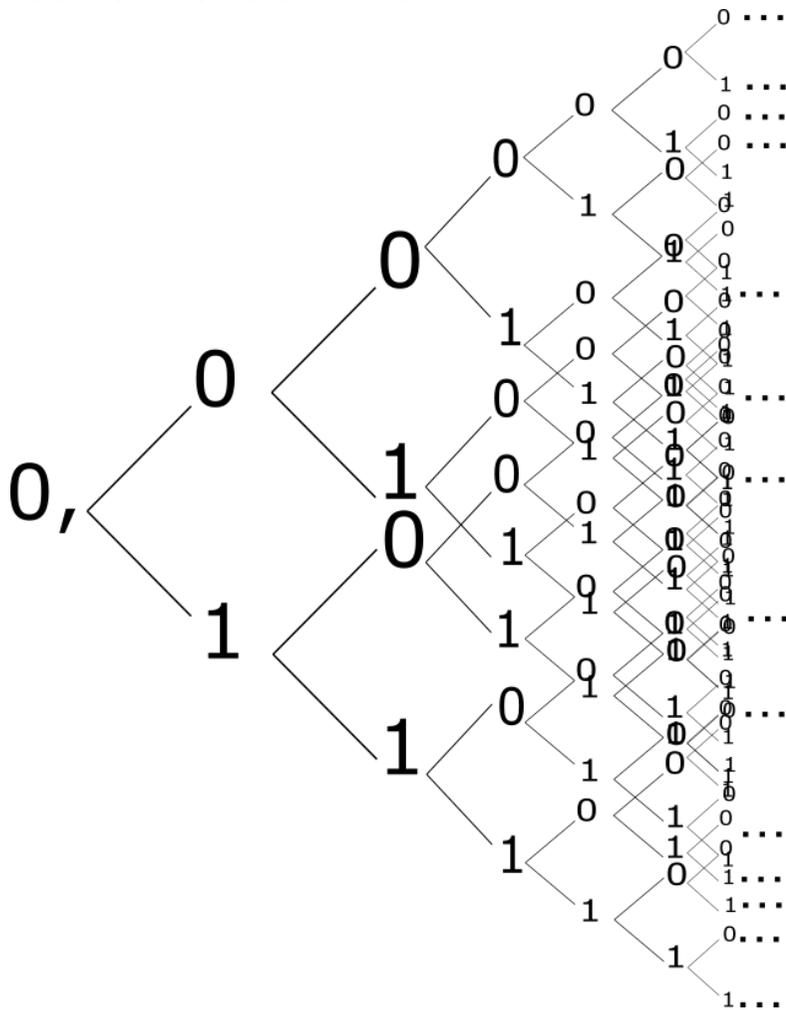
Pero la decisión de los términos de una secuencia puede estar dada por una ley menos fuerte, que introduzca el azar en la construcción. Por ejemplo, puede definirse el generador del número real a como la secuencia que empieza por 0,..., y a continuación arrojamos sucesivamente una moneda para determinar si el siguiente dígito será un 0 o un 1 (la figura 1, más abajo, representa un "mapa" de esta construcción, con sus bifurcaciones posibles). O bien, si queremos aumentar la cuota de azar, podemos definir el generador b como la secuencia que comienza por 0,... y luego utilizamos un dado de diez caras que incluya los dígitos del 0 al 9

²¹ Cf. Heyting, Arendt, *op. cit.*, pp. 16 y ss.

(figura 2). O bien, simplemente, el sujeto creador puede ir eligiendo arbitrariamente los dígitos sucesivos de la secuencia. De más está decir que todo esto es muy poco ortodoxo para la visión logicista.

De aquí resulta que un número irracional es un proceso abierto de construcción que puede representarse como el avanzar progresivo entre los nodos o ramificaciones de una estructura arborescente. Cada nueva elección determina con mayor precisión el número, pero a la vez está atada a un nuevo campo de decisión hacia siguientes elecciones. El número irracional es entonces un proceso de construcción en el cual convive el resultado determinado de todas las elecciones previas con la indeterminación de todas las posibles elecciones futuras. De hecho puede ocurrir que el número a y el número b coincidan en su expansión término a término, hasta, digamos, la milésima elección, y a partir de allí diverjan. Hasta la elección 999, a y b serán el mismo número: $a_{999} = b_{999}$. La igualdad es entonces relativa a un momento de la construcción de los números, y guarda una posible situación futura en la que las secuencias diverjan, lo que permite situarlos en relación mutua, de acuerdo a una escala ordinal (si por ejemplo, la milésima elección de a es $= 0$ y la de b es $= 1$, entonces $a < b$). Los gráficos siguientes muestran la estructura de posibles elecciones de los números a y b , su "mapa" de elecciones posibles previo a la construcción efectiva. Esta construcción radica en la elección sucesiva, para cada posición después de la coma, de uno de los dígitos ofrecidos por el abanico de posibilidades del caso.

Figura 1: estructura del número *a*. Cada posición después de la coma se determina como una de dos opciones posibles: 0 o 1. El esquema resultante es una sucesión de bifurcaciones binarias.



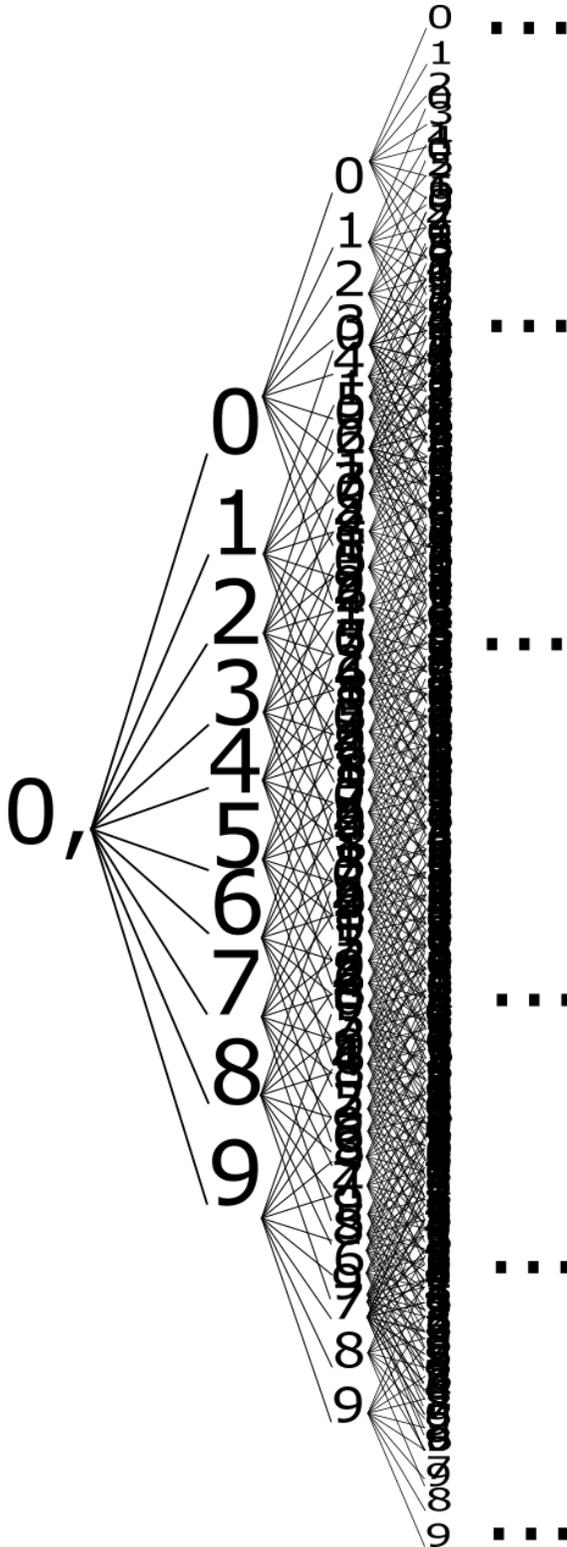


Figura 2: estructura del número b . 10 elecciones posibles surgen de cada nodo de la red, lo que resulta en una estructura que se vuelve en seguida imposible de representar gráficamente.

Ahora bien, ¿cómo se traduce esto en la descripción del continuo? Debemos transpolar la estructura arborescente de las elecciones sucesivas a la recta real. Según el intuicionismo, todo número real se identifica en la recta con una sucesión de intervalos, cada uno de los cuales es una parte del precedente (figura 3). Cada nueva elección en la estructura arborescente se traduce en un salto a un intervalo de menor extensión, contenido, anidado o *encajonado* en el precedente. Así como un número real se define mediante un proceso de construcción de una expansión decimal en perpetuo crecimiento, el “punto” en la recta al cual ese número corresponde se define como un proceso de construcción de intervalos mutuamente encajonados en perpetuo decrecimiento. De esto se sigue que ni el número ni el punto son algo acabado, como lo exige la matemática clásica. Es ilustrativo que, clásicamente, se apele a la propiedad de *densidad* para describir al continuo, mientras que el intuicionismo se inclina por la *fluidez*, o *viscosidad* (no es lo mismo lo denso que lo viscoso). La línea no se compone de puntos sino de líneas, o más precisamente, de intervalos viscosos mutuamente solapados, técnicamente llamados subconjuntos abiertos, definidos no tanto por el valor de sus extremos como por la distancia positiva entre ellos. “Los puntos son el límite, por así decir, de todas sus aproximaciones dadas por subconjuntos abiertos. Así los subconjuntos abiertos son reales, mientras que los puntos son entidades ideales”.²² El punto en tanto número real es inalcanzable *como tal*, límite de un proceso indefinido de reducción de una indeterminación que no puede eliminarse jamás, pero que motoriza la construcción. El punto es el límite de una *distancia* infinita a colmar, distancia que es contemporánea a la puesta en

²² Sambin, Giovanni, “Two applications of dynamic constructivism: Brouwer’s continuity principle and choice sequences in formal topology”, en van Dalen, Dirk, *et al.*, *One Hundred Years of Intuitionism, The Cerisy Conference*, Berlin, Birkhäuser, 2008, p. 306-7; yo traduzco.

relación de sus extremos. Esta concepción de la línea recta es una de las bases de la perspectiva topológica.

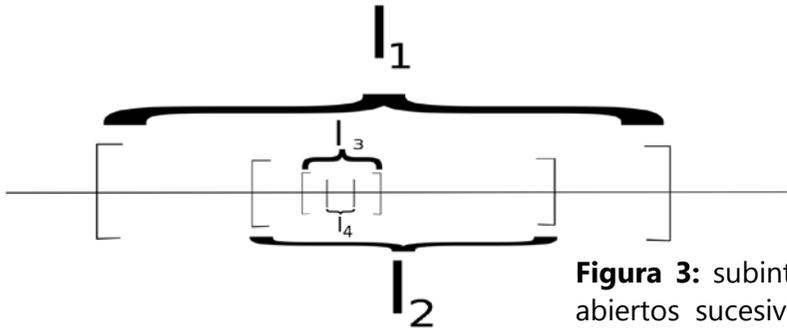


Figura 3: subintervalos abiertos sucesivamente encajonados: $I_1, I_2, I_3, I_4, \dots$

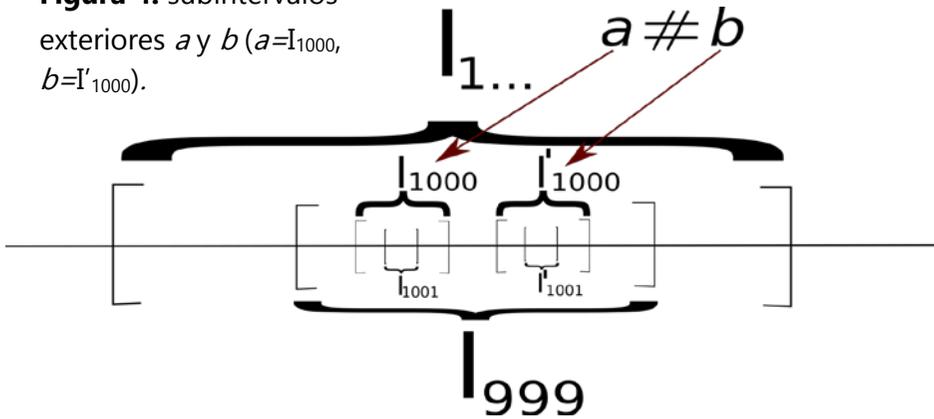
Una consecuencia de esto es la redefinición de la noción de diferencia entre números o puntos. Como vimos, el intuicionista sostiene una concepción positiva de la diferencia. La *distancia* es ese concepto de una diferencia positiva. En palabras de Heyting:

«a es diferente de b» ($a \neq b$) significa, en la terminología de Brouwer, que $a = b$ es imposible. Para el continuo, se tiene otra relación: «a es positivamente diferente de b» o «a está alejado de b» ($a \# b$). Esto se satisface cuando, en la secuencia de intervalos que definen a y b, se conocen dos intervalos exteriores uno a otro. $a \neq b$ resulta evidentemente de $a \# b$, pero la inversa no puede ser afirmada.²³

La relación de distancia separa dos puntos determinando un segmento entre ellos, y separa también segmentos heterogéneos del continuo. En el caso de nuestro ejemplo anterior, al llegar al milésimo intervalo de a y b , los intervalos de uno y otro dejan de

²³ Heyting, Arendt, *Les fondements mathématiques. Intuitionnisme. Théorie de la démonstration*, París, Gauthier-Villars, 1955, p. 24; y Heyting, Arendt, *Intuitionism: an introduction*, *op. cit.*, p. 19.

Figura 4: subintervalos exteriores a y b ($a=I_{1000}$, $b=I'_{1000}$).



converger, y a partir de allí se abren dos secuencias de intervalos heterogéneas (ver figura 4). Del mismo modo, siguiendo el ejemplo en el caso de la ramificación, a partir de la milésima elección de a y de b sus secuencias se bifurcan, abriendo dos senderos heterogéneos. En ambos casos, la relación de distancia separa los procesos mediante un espesor positivo: un nuevo espacio indefinido de intervalos posibles se abre entre a y b , de modo que ellos ahora, en virtud de su distancia, pueden eventualmente servir de límites para la construcción de nuevos intervalos. La relación de desigualdad se aplica a puntos o números en tanto entidades acabadas y plenamente identificables, pero en tanto ellos son considerados como procesos abiertos, debemos decir que *se distancian* entre sí, lo cual afirma la diferencia que los destaca como mutuamente externos en un campo de continuidad. Si los puntos, en tanto límites, son ideales, y solo los intervalos son reales, la relación de distancia (concerniente a intervalos) envuelve en cada caso todos los puntos posibles aislables a partir de un intervalo, los cuales, una vez aislados, pueden ponerse en relación con otros para constatar su identidad o no-identidad (diferencia negativa, que se aplica solo al punto como producto abstracto o límite ideal de la construcción). Por eso, desigualdad y distancia no son lo mismo, sino que esta implica a aquella.

Intensidad e intuicionismo en la síntesis asimétrica

Como vimos, Deleuze menciona a los intuicionistas mientras desarrolla el segundo de los tres caracteres de las cantidades intensivas, a saber: la *afirmación de la diferencia*. Según el primer carácter, la intensidad comprendía lo desigual *en sí*. En el contexto de este primer carácter, Deleuze afirmaba que la construcción ordinal supone una noción de la *distancia*, definida como una serie de diferencias ordenadas en la profundidad de un *spatium* intensivo. Puede verse ahora por qué afirmamos que Deleuze parece tener aquí en mente el continuo intuicionista que hemos descrito: éste se compone de una multiplicidad interrelacionada de procesos mutuamente co-implicados que no presuponen ni la identidad (sino como resultado parcial o límite inalcanzable) ni la unidad (que resulta también de una detención parcial, y engloba en cada caso una pluralidad de términos o direcciones heterogéneas). En tanto construcción, el número intuicionista es, como exige Deleuze en esta sección, originariamente sintético,²⁴ y el continuo intuicionista, una cantidad intensiva, que comprende series de diferencias positivas e interrelacionadas.

La *distancia*, como afirmación de la diferencia, no se reduce a una magnitud extensiva. Los segmentos encajonados que determinan progresivamente un número irracional son extensivamente diferentes entre sí, pero la construcción afirma una profundidad de infinitos intervalos contenidos en cada uno, y procede *ordenadamente*, avanzando de uno a otro en la construcción. Cada intervalo puede ser visto como un segmento extensivo estático, pero a su vez éste envuelve intensivamente una serie inagotable. Lo mismo ocurre con las infinitas ramificaciones posibles que se siguen de cada nuevo dígito en la expansión decimal del generador

²⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 300 [349].

de un número irracional. El número es a la vez una cadena de decisiones ya tomadas (lo cual define el costado extensivo del número) y una profundidad que envuelve las decisiones por tomar (la intensidad envuelta por la extensión). El carácter intensivo del continuo en la construcción intuicionista afirma esa profundidad como condición de cada una de sus elecciones. ¿Y quién toma las decisiones? Ciertamente podemos, con los intuicionistas, caer en la postulación del "sujeto creador", cuya vivencia es fuente última de toda construcción. Desde la propuesta deleuziana, eso sería desconocer el rol que la intensidad juega como determinante en el proceso constructivo. Esto se hará patente con la aparición del concepto de individuación: la pregunta por el "¿quién?" remite siempre a una intensidad²⁵ que es el agente determinante del proceso dinámico de actualización de las determinaciones ideales engendradas estáticamente en lo virtual. Lo afirmado más arriba sobre la idealidad de los puntos cobra con esto una nueva importancia: en la línea, los segmentos o intervalos reales se construyen en torno a puntos ideales (o singularidades). Ambas dimensiones (ideal y actual), mutuamente irreductibles, se presuponen entre sí y coexisten en el proceso de producción de elementos individuales (segmentos o números, a la vez determinados y envolventes de diferencias implicadas al infinito).²⁶

Finalmente, si el *continuum* es intensidad, y la identidad aparece como un producto parcial derivado de esa intensidad, es clara la importancia que Deleuze encuentra en el teorema intuicionista

²⁵ *Ibid.*, p. 317 [368].

²⁶ En su artículo "Lo irracional" ("The Surd"), Aden Evens desarrolla esta propiedad del número irracional intuicionista y su relevancia para pensar una ontología del sonido a partir de Deleuze, en la cual la irracionalidad se manifiesta en el comienzo y el final de los sonidos empíricos, en ese punto ciego que hace imposible medir a la vez el sonido como pura oscilación de frecuencia y como movimiento de la presión de aire (cf. Evens, Aden, "The Surd", en Duffy, Simon (ed.), *Virtual Mathematics. The logic of difference*, Manchester, Clinamen, 2006, en especial pp. 225 y ss.).

que cita en estas páginas: "si a está *distante* de todo número c que está distante de b , se tiene que $a=b$ ".²⁷ En tanto a y b son procesos, su identidad es relativa al momento de la construcción que hayan alcanzado. La identidad entre dos procesos se basa en la distancia que estos mantienen respecto a un tercer elemento, el cual implica a su vez un proceso del que deriva: "porque la intensidad ya es diferencia, ella reenvía a una sucesión de diferencias que ella afirma afirmándose".²⁸ Si la distancia de a o de b respecto a c se modifica, habremos establecido una *nueva* distancia entre a y b . Esta distancia, que los hace mutuamente externos en el plano extensivo, no se da sino a través de la diferencia intensiva que hace posible su construcción efectiva. Y aún el plano extensivo, que expresa el número ya construido, continúa envolviendo –y en ese sentido, afirmando– una pluralidad inagotable de diferencias que permiten continuar explicándolo o diferenciándolo al infinito. En virtud de esta implicación, cada punto es infinitos segmentos fluidos; cada número, infinitos números.

²⁷ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 302 [350].

²⁸ *Ibidem*.

Raymond Ruyer y el concepto de *profundidad*

Rafael Mc Namara
(UBA – UNLaM)

1. Contexto

El capítulo quinto de *Diferencia y repetición* gira en torno al concepto de *intensidad*. Junto con el concepto de *Idea*, desarrollado en el capítulo cuatro, esta noción completa el mapa conceptual del *campo trascendental* tal como es presentado en esa obra. Se trata de los dos aspectos –indisolubles y no jerárquicos– de dicho campo y constituyen, por lo tanto, las condiciones de toda experiencia real. En su reciente libro sobre Deleuze, David Lapoujade lo explica en los siguientes términos:

No hay Idea *más que* de esa materia (materialismo de Deleuze); inversamente esta materia no puede ser pensada *más que* como Idea (idealismo de Deleuze también). Así como esta materia intensiva solo puede ser sentida, sin

jamás estar dada empíricamente, ella solo puede ser pensada, sin ser concebida jamás objetivamente.¹

Esta caracterización permite ver en qué sentido es posible pensar la ontología deleuziana como una renovación del materialismo: la materia de la que se habla no es, como habitualmente fue pensada por la tradición, extensiva, sino *intensiva*.²

En el último capítulo de *Diferencia y repetición*, el concepto de *intensidad* es abordado desde múltiples puntos de vista –físico, matemático, psicológico, filosófico, etc. –, en un camino que se va “elevando” paulatinamente de lo empírico a lo trascendental, para finalmente volver, enriquecido, sobre lo empírico. Así, en la primera parte se trata de deslindar un concepto de *intensidad* a partir de su diferencia con lo *extenso*. Para ello Deleuze recurre a la termodinámica. La intensidad viene caracterizada allí a partir de los conceptos de *disimetría* y *entropía*.³ Esta primera aproximación resulta tan fundamental como insuficiente para dar cuenta del

¹ Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 103.

² Paralelamente, también se puede decir que el empirismo trascendental deleuziano supone una renovación del idealismo. Así como la materia es intensiva, la Idea deleuziana es problemática, inmanente y diferencial, en lugar de ser teorema (o axiomática), trascendente e identitaria. Solo nos limitamos a mencionar este aspecto del pensamiento deleuziano, que no puede ser objeto de este trabajo. Para una aproximación a las relaciones entre el idealismo y el empirismo trascendental se puede ver: Santaya, Gonzalo, “¿Es el empirismo trascendental un idealismo?”, en Lerussi, Natalia y Solé, Jimena, *En busca del idealismo. Transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF, 2016, pp. 262-277 (disponible en ragif.com.ar).

³ En el segundo tomo de esta colección hemos dedicado una serie de artículos a la exploración de todas las fuentes trabajadas por Deleuze a lo largo de este diálogo con la termodinámica (cf. Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés, *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, RAGIF, 2015, pp. 53-95). Por mi parte, he profundizado esta cuestión en el tercer tomo de la misma serie con un nuevo estudio en torno a la influencia de Léon Selme en la filosofía deleuziana de la intensidad (cf. Mc Namara, Rafael, “Degradación empírica y repetición trascendental”, en Ferreyra, Julián, *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La cebra, 2016, pp. 67-84).

concepto que Deleuze está tratando de construir. Aquí el filósofo repite, para el espacio, el movimiento realizado en su teoría del tiempo –capítulo dos del mismo libro–. Allí se presenta una primera síntesis pasiva que funciona como *fundación* del tiempo. Es la síntesis del *hábito* o *presente viviente*. Muy pronto esa dimensión temporal se revela insuficiente, ya que si bien constituye el tiempo vivido, no puede dar cuenta de las condiciones ontológicas de esa constitución ni, sobre todo, de la sucesión de los presentes. Debe entonces ser profundizada en una segunda síntesis que le sirva de *fundamento*. El único modo de dar cuenta del paso de un presente a otro (es decir, del devenir-pasado del presente que pasa) es que ese pasaje se dé sobre *otro* tiempo que es tanto preexistente como coexistente con esos presentes. Esta segunda síntesis implica una temporalidad que ya no se configura entonces como una línea sino como un cono cuya punta, el presente, es el extremo más contraído de un pasado inmemorial que, sin embargo, le es contemporáneo. Siguiendo a Bergson, Deleuze llama a esa nueva dimensión “pasado puro”.⁴ Pues bien, el capítulo cinco propone un desarrollo paralelo de síntesis espaciales.⁵ Podríamos considerar a la primera como síntesis termodinámica. Esta primera síntesis es paralela a la del presente viviente, y al igual que ella, requiere una fundamentación en donde la *intensidad* no aparezca como una mera *causa* empírica de los fenómenos, sino como una *razón* trascendental. Ese será el rol de una segunda síntesis espacial, paralela a su vez a la segunda síntesis del tiempo.

En esa nueva modulación de la dimensión intensiva Deleuze ya no recurrirá a la termodinámica como aliada sino a una serie de

⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, cap. 2. Evidentemente, al no ser el tema de este artículo, damos aquí una exposición muy esquemática de la relación entre las dos primeras síntesis temporales, sin ocuparnos de todos los problemas que una interpretación rigurosa supone.

⁵ “Nadie se asombrará de que las síntesis espaciales puras retomen aquí las síntesis temporales previamente determinadas” (*ibíd.*, p. 344).

investigaciones psicológicas y filosóficas en torno a la percepción y la afección. El concepto clave aquí será el de "profundidad", que a pesar de ser abandonado más tarde por Deleuze,⁶ se revela fundamental para el sistema de *Diferencia y repetición*. En efecto, "profundidad" es el nombre de la *intensidad* en toda esta segunda parte del capítulo:

De la intensidad a la profundidad se establece la más extraña alianza, la del Ser consigo mismo en la diferencia, que lleva cada facultad a su propio límite, y no las comunica más que en el extremo de su soledad respectiva. En el ser, la profundidad y la intensidad son lo Mismo, pero lo mismo que se dice de la diferencia. La profundidad es la intensidad del ser, o a la inversa.⁷

El capítulo quinto se presenta, desde el título, como un estudio acerca de lo *sensible*. Pero si la filosofía deleuziana no es un empirismo sin más sino que se piensa como un empirismo *trascendental*, no sorprenderá que su investigación en torno de lo sensible no trate acerca de los objetos de la percepción ni de las condiciones subjetivas que la hacen posible. Se trata más bien de aislar algo en la sensibilidad que obliga a ir más allá de la sensación subjetiva. Ese "algo" debe dar cuenta del aspecto ontológico de la percepción. Solo es posible aislar ese elemento a partir de determinadas experiencias perceptivas que hablan de aquello que, siendo insensible para la percepción consciente, solo puede ser sentido.

⁶ Así lo declara en el prólogo a la edición italiana de *Lógica del sentido*, escrito en el año 1976: "En *El Anti-Edipo* ya no hay profundidad, ni altura, ni superficie" (Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 75). El alcance de este "abandono" en el resto de la obra deleuziana dista, sin embargo, de ser un tema cerrado y será objeto de una investigación en curso.

⁷ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 346.

El despliegue de la segunda síntesis espacial recupera entonces los desarrollos del capítulo tercero del libro. Específicamente, como se puede observar en la cita anterior, el desarrollo de la doctrina de las facultades. Allí la sensibilidad aparece como la facultad que, frente a ciertas experiencias que exceden la capacidad subjetiva de reconocimiento, puede romper con el sistema del sentido común y el buen sentido. Esto sucede cuando se encuentra con aquello que la fuerza a un ejercicio trascendente. Aquí "trascendente" significa un ejercicio que va más allá del sistema del reconocimiento, en el que las facultades funcionan de manera concordante. Por ejemplo, alguien percibe un objeto e inmediatamente cuenta con las categorías que permiten comprenderlo: ejercicio concordante de la sensibilidad y el entendimiento que permite *reconocer* el objeto. Retomando a Platón, el capítulo tercero enuncia que en el horizonte perceptivo del sujeto hay objetos reconocibles, que dejan tranquilo al pensamiento, y objetos que fuerzan a pensar.⁸ Estos últimos despiertan al pensamiento porque implican, justamente, algo que no puede ser sentido ni pensado desde el punto de vista del sentido común (o ejercicio concordante de las facultades). Pues bien, el capítulo quinto muestra que lo que solo puede ser sentido en un ejercicio trascendente de la sensibilidad (y por ende, lo que fuerza a pensar) es siempre una *intensidad*. Y esta intensidad se presenta allí como *profundidad* de los objetos.

Raymond Ruyer, la fuente que abordaremos en este trabajo, es uno de los aliados que Deleuze convoca en la construcción de este concepto. Su obra se desarrolla en ámbitos tan diversos como la filosofía de los valores, filosofía de la religión, cibernética y filosofía de la biología. Su filosofía de la biología, que es el aspecto de su pensamiento que más ha interesado a Deleuze, ha sido caracterizada como una suerte de pan-psiquismo leibniziano, aun-

⁸ Cf. *ibíd.*, p. 214.

que el propio Ruyer prefiera llamarla "psico-biología" o "neo-finalismo". No nos extenderemos aquí sobre los aspectos generales de la vida y obra de este importante autor, y dejaremos de lado las menciones que Deleuze hace de su pensamiento en obras como *El Anti-Edipo*, *Mil mesetas* y *El pliegue*.⁹ En esta oportunidad nos concentraremos en una mención más bien marginal que Deleuze hace de un artículo publicado en 1956 en la *Revista de metafísica y moral*, y cuya traducción ofrecemos en el apéndice de este libro.¹⁰ Por el poco espacio que Deleuze le dedica (solo lo menciona en una breve nota a pie de página en el capítulo cinco de *Diferencia y repetición* junto a Simondon) el lector puede creer que no vale la pena buscar un texto tan secundario. Esta creencia podría verse reforzada por la decisión de Ronald Bogue de descartarlo en su trabajo sobre la influencia de Ruyer en Deleuze, por considerar que "no toca temas que sean centrales para ninguno de los dos filósofos".¹¹ Sin embargo, lo contrario parece ser el caso. Por un lado, el artículo aborda un aspecto importante de la teoría de los valores a la que Ruyer dedicará más tarde dos libros –su relación con la espacialidad y la afectividad–. Por otro, y más relevante para nosotros, el texto ruyeriano resulta interesante para

⁹ Para una semblanza de la vida y un resumen de la obra de este singular filósofo, así como del rol que cumple en la teoría deleuziana de la Idea en *Diferencia y repetición*. cf. Pachilla, Pablo, "«El mundo entero es un huevo». Ruyer, Deleuze y la génesis ideal como embriología", en Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés, *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, op. cit., pp. 43-51. Para una aproximación más general a la influencia de Ruyer en la obra deleuziana en su conjunto: cf. Bogue, Ronald, "Raymond Ruyer", en Jones, Graham y Roffe, Jon, *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh University Press, 2009, pp. 300-320.

¹⁰ Ruyer, Raymond, "Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61e Année, No. 3/4 (Juillet-Décembre 1956), pp. 242-258.

¹¹ Bogue, Ronald, "Raymond Ruyer", en Jones, Graham y Roffe, Jon, *Deleuze's philosophical lineage*, op. cit., p. 319.

comprender no solo de qué habla Deleuze cuando propone el concepto de *profundidad* para pensar la *intensidad*, sino también, como ya sugerimos, la idea de un ejercicio trascendente de la sensibilidad. Pasemos entonces, sin más preámbulos, a sumergirnos en ese artículo y sus resonancias con la ontología deleuziana.

2. El sentimiento de profundidad

Un niño juega al borde de un precipicio. Da pequeños saltos, corre, se detiene, se acerca y se aleja del abismo despreocupadamente. A la distancia, un espectador adulto siente cada vez más ansiedad. Un paso en falso puede ser fatal. ¿Qué hacer? El observador quisiera tomar al niño y llevarlo a un lugar seguro, lejos del abismo. Pero una acción apresurada puede desencadenar la catástrofe. ¿Llamar al niño con un grito de alarma? Puede asustarse y caer. ¿Acercarse a él, para alejarlo del precipicio? Puede creer que estamos jugando y escapar, y caer. ¿Dejar el asunto y que él solo se dé cuenta del peligro? ¡Difícil situación! Justamente el niño no parece tener la más mínima conciencia del peligro, y no cabe esperar que la tenga en los próximos segundos, que pueden ser los últimos. La ansiedad del observador crece. La tranquilidad del niño, mientras tanto, parece imperturbable. El mismo paso tiene una significación muy distinta según sea visto desde una perspectiva u otra. El espacio de un metro que separa al niño del precipicio no significa nada para éste, mientras que al adulto le genera una ansiedad insoportable. Vértigo y angustia. No cabe duda de que nuestros dos personajes habitan espacios diferentes. Los pies del niño se desplazan por un espacio plano. La mirada del adulto recorre un espacio profundo.

Consideremos una situación por completo diferente. Supongamos que un hombre decide abandonar a su prometida. La cita a una hora determinada, y se pone un límite para concretar su

plan. La acción, desde un punto de vista objetivo, parece fácil: a la hora indicada tomará su mano, la mirará gravemente, y le dirá que ya no la ama. Pero en esa acción operan otros intereses, algunos confesables, otros no tanto. Cuando llega el momento, la ansiedad crece, y nuestro personaje busca en vano hacerse con el coraje necesario para llevar a cabo su plan. La simpleza del gesto a realizar contrasta con la enorme dificultad de su acto. Es que el "espacio vital de todo hombre, incluso de todo ser vivo, posee un relieve axiológico, una dimensión no geométrica que le da una profundidad no material, una dimensión de lo importante, lo grave. [...] La afectividad es la percepción confusa de esta dimensión, de esta profundidad".¹² Se trata entonces de la afección como puerta de acceso a una dimensión *profunda* del espacio, constituida por todo un universo de significaciones, deseos, y valores. Para Ruyer se trata de una "dimensión dinámica por excelencia",¹³ que no solo se puede conectar con la dimensión deleuziana del *devenir*—ese suelo inestable sobre el que se constituye toda experiencia— sino que, aún más relevante para el lugar que ocupa en el sistema de *Diferencia y repetición*, implica un aspecto diferencial, paradójico.

En efecto, el trabajo de Ruyer aparece citado durante la exposición de uno de los aspectos de la intensidad: la afirmación de la diferencia.¹⁴ Al poner de relieve esta característica, Deleuze sitúa este concepto en el marco de su crítica general a la representación. Tomando una vez más al hegelianismo como blanco de sus críticas, el filósofo considera la *negación* como efecto desnaturalizado de una afirmación más fundamental. Del mismo modo, la

¹² Ruyer, Raymond, "Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur", *op. cit.*, p. 244. Tomamos los dos ejemplos anteriores, ligeramente modificados, de este artículo.

¹³ *Ibid.*, p. 245].

¹⁴ En total son tres, el primero es lo "desigual en sí", el segundo la "afirmación de la diferencia" y el tercero "la implicación" (*cf.* Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 347-356).

oposición es solo una proyección superficial y distorsionada de la diferencia.¹⁵ La negación y la oposición solo aparecen en lo extenso, base de la representación y la identidad. Contra estos conceptos, *afirmación* y *diferencia* funcionan entonces como nociones claves para distinguir la propuesta deleuziana de la imagen clásica del pensamiento. Ahora bien, el nombre de la *diferencia* en toda esta sección del libro es "profundidad". Por eso Deleuze puede decir que "las oposiciones siempre son planas; expresan solo sobre un plano el efecto desnaturalizado de una profundidad original".¹⁶ La dialéctica entendida como síntesis de términos opuestos presenta para nuestro autor una falsa filosofía de la diferencia. La resolución de los problemas no ha de buscarse en una síntesis de términos opuestos identificables cada uno por su lado, sino en la síntesis intensiva que se ejerce en la *profundidad*, es decir, en un plano trascendental donde las diferencias se acoplan en tanto tales. El espacio mismo en el que dos términos se pueden *oponer* no es más que un espacio *extenso*. Ahora bien, la *extensión* solo es efecto de las *disparidades intensivas* que tienen su propio orden de comunicación en la profundidad original. Cuando Ruyer intenta caracterizar los modos en los que *sentimos* esa profundidad, dice que lo que se expresa allí es un *décalage*¹⁷ —es decir un desfase, desajuste o diferencia—. Veamos más de cerca lo implicado en este concepto.

En los ejemplos citados más arriba se da un desfase, en primer lugar, entre lo que Deleuze llamaría las dimensiones *extensiva* e *intensiva* del movimiento: facilidad de tomar la mano de la futura ex novia, dificultad extrema de comunicarle la decisión de abandonarla. En el vocabulario ruyero, el *décalage* se da entre las

¹⁵ Cf. *ibíd.*, pp. 350-355.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 353.

¹⁷ Ruyer, Raymond, "Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur", *op. cit.*, p. 245.

dimensiones *geométrica* y *axiológica* del espacio. Pero sobre todo hay que ver allí una diferencia *implicada* en la profundidad (justamente, si la *afirmación* era el segundo carácter de la intensidad según Deleuze, el tercero y más importante es el ser una cantidad *implicada* no solo en la cualidad que la *explica* sino sobre todo en sí misma).¹⁸ Para Ruyer se trata del conflicto entre dos intuiciones axiológicas. La diferencia entre esas dos intuiciones constituye el sentimiento de la profundidad, tal como la superposición de dos imágenes estereoscópicas expresa la tercera dimensión.

Esta analogía entre la percepción de la profundidad en las imágenes estereoscópicas y el sentimiento de la profundidad axiológica funciona como hilo conductor de todo el artículo. Pero hay que tener cuidado. La profundidad estereoscópica parece una simple creación artificial de profundidad a partir de dos imágenes planas. Sin embargo, Ruyer otorga un privilegio ontológico a la profundidad cuando dice que "es poco probable [...] que la estereoscopia cree la profundidad. Pero al menos la fija y la mide en tanto que la expresa".¹⁹ Es decir que las dos imágenes, lejos de construir artificialmente una profundidad inexistente, vienen a expresar una profundidad anterior. Del mismo modo, en la conceptualización deleuziana la intensidad, siendo ontológicamente previa a la extensión, es inseparable de ella y solo resulta perceptible si está implicada en una cualidad actual.

3. Profundidad y sentimiento religioso.

A lo largo del artículo Ruyer insiste sobre el carácter no intelectual sino afectivo de la experiencia. Desde este punto de vista, el texto da un giro interesante cuando afirma que "es sobre todo en el pensamiento religioso que podemos estudiar la profundidad

¹⁸ Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 355.

¹⁹ *Ibid.*, p. 245.

axiológica".²⁰ Ruyer introduce esta nueva dimensión de la *profundidad* a partir del relato de Job, que relata la historia de un hombre justo, piadoso y próspero que, objeto de una apuesta entre Dios y Satanás, sufre una serie de pruebas. La apuesta consiste en probar si la fe de Job se debe solo a que Dios lo ha bendecido durante toda su vida con riquezas materiales y espirituales, como pretende Satanás. Para ello, Dios permite al ángel caído poner a prueba la fe de Job produciéndole todos los males que desee, menos la muerte. Es así que a lo largo del relato Job va enterándose de la pérdida de sus hijos, riquezas y salud, sin por ello renegar de Dios. Ruyer se detiene en el momento en que tres amigos vienen a consolarlo, antes de que el mismo Yahvé se haga presente. Su lectura contextualiza la historia en un momento de crisis de valores. La vieja creencia según la cual los males que sufrimos son producto de un castigo divino por nuestros pecados parece debilitarse. Los amigos de Job, justamente, intentan consolarlo desde esa valoración, pero Job es muy consciente de haber llevado una vida justa y piadosa. La antinomia axiológica es clara: los sufrimientos de Job deberían ser un castigo, pero Job se sabe inocente.

A partir de aquí Ruyer opone dos interpretaciones: una intelectualista y otra afectiva. Un filósofo racionalista como Leibniz resolvería este tipo de antinomias morales y religiosas atribuyendo a Dios la capacidad de un análisis infinito, inaccesible al sujeto humano. Desde este punto de vista, Job no puede entender las razones de Dios, pero éste siempre las tiene. Esta solución no solo peca de intelectualista, a los ojos de Ruyer, sino que resuelve el problema solo en apariencia, de manera abstracta y exterior. El pensamiento religioso, en cambio, es un "pensamiento verdaderamente comprometido"²¹ donde el relieve axiológico aparece

²⁰ Ruyer, Raymond, "Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur", *op. cit.*, p. 248.

²¹ *Ibidem.*

como un problema urgente –y no como un mero silogismo–. Una lógica matematizante como la leibniziana no podría servir de consuelo a un sujeto en la situación de Job. En el relato bíblico, dice Ruyer, la aparición de Dios resuelve la antinomia. Pero no lo hace con una explicación racional. En su discurso, Dios se limita más bien a *afirmar* la profundidad.²² Lo hace dirigiendo a Job una serie de preguntas imposibles de responder: “¿has penetrado hasta las fuentes del mar?, ¿has circulado por el fondo del Abismo?, ¿se te han mostrado las puertas de la Muerte?, ¿has visto la entrada al país de la Sombra?, ¿has calculado las anchuras de la tierra?, ¿tiene padre la lluvia?, ¿quién engendra las gotas de rocío?”, y otras similares. Salta a la vista en seguida, para Ruyer, que estas preguntas no tienen por objeto una explicación, sino solo la revelación de la *profundidad* divina. Job tampoco declara haber comprendido, sino solo haber “visto” a Dios.

Del mismo modo en que al mirar un estereoscopio solo vemos, al principio, dos imágenes superpuestas que no coinciden, la situación de Job, antes de la intervención de Yahvé, resulta incomprendible. Las palabras de Dios funcionan de modo análogo a la información que tenemos acerca del estereoscopio antes de utilizarlo: al saber que genera un efecto de profundidad, basta con esforzarse unos segundos y corregir el foco visual para que la tercera dimensión aparezca. Así, cuando Yahvé afirma la profundidad insondable, esta revelación “resuelve” la antinomia. Pero la resuelve al darle una *razón* que viene de otra dimensión, ya que en ningún momento Yahvé responde directamente a los reclamos de Job. De ahí que, en una lectura deleuziana, no sea una síntesis extensiva la que resuelve, sino una profundidad intensiva.²³ Por eso

²² Como se puede ver, la explicación ruyariana coincide en este punto con el segundo carácter deleuziano de la intensidad: la afirmación de la diferencia.

²³ Algo similar ocurre con las antinomias kantianas que Ruyer trae a colación enseguida. La estructura material del texto mismo de Kant, que organiza las antinomias en dos columnas enfrentadas, muestra hasta qué punto la solución

Deleuze puede decir que “no es la síntesis de los diferentes la que nos lleva a su reconciliación en la extensión (seudoafirmación); por el contrario, es la *diferenciación* de su diferencia la que las afirma en la intensidad”.²⁴

Ruyer confirma nuevamente su punto de vista al considerar otros pensadores religiosos, como Pascal y Kierkegaard, famosos por el uso de paradojas y antinomias violentas, imposibles de conciliar desde un punto de vista intelectual. Así sucede con el célebre “escándalo” kierkegaardiano, o la creencia por el absurdo, cuyo objetivo radica en llevar al lector, no sin cierta violencia, a bordear las insondables profundidades de la fe. En esa línea va la advertencia kierkegaardiana a cualquier pastor que pretenda relatar la historia de Abraham: hay que tener en cuenta la angustia. Para el danés la paradoja se da, como quiere Ruyer, entre dos dimensiones axiológicas: la ética y la religiosa. Desde el punto de vista ético, Abraham es un asesino. Desde el punto de vista religioso, es un santo. Se produce así una fuerte disonancia afectiva que solo puede ser resuelta más allá de la razón.²⁵ En su escritura Kierkegaard extrema al máximo esa tensión. Su búsqueda supone, para el Deleuze de los 80, un extraño “moralismo extremo que se opone a la moral” y una “fe que se opone a la religión”.²⁶ La lectura que hace Deleuze en esa oportunidad es convergente, al menos en este punto, con la interpretación ruyariana: Kierkegaard –y también Pascal– supone una mutación del pensamiento que va del saber a la creencia. Contra la racionalidad moral o teológica, estos

“es estereoscópica” (*ibíd.*, p. 247). Por eso la crítica kantiana, que limita los poderes de la razón dejando lugar a lo incognoscible, es para Ruyer más profunda que el racionalismo leibniziano.

²⁴ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 353.

²⁵ “La fe comienza precisamente donde acaba la razón” (Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor*, trad. Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 59).

²⁶ Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1984, p. 169.

autores piensan un modo de ser religioso que habita un espacio violentamente profundo.²⁷

El cristianismo es rico en este tipo de paradojas. Ruyer pone como ejemplo la siguiente frase: “felices los que lloran”. De manera análoga a lo que sucede con las imágenes estereoscópicas, hay aquí dos intuiciones no superponibles, dispares, para el mismo sujeto. En el caso de una profundidad estereoscópica tenemos, por ejemplo, dos tomas del mismo paisaje desde puntos de vista desfasados, y es solo después de unos segundos que, haciendo foco, llegamos a la síntesis que nos permite ver la imagen en tres dimensiones. Pero, justamente, esa síntesis se realiza en una dimensión suplementaria. En el caso de la frase religiosa, se trata de dos intuiciones axiológicas incompatibles, pero que en su desequilibrio afectivo ofrecen al creyente la posibilidad de un consuelo supraterráneo.

Coherentemente con esto Ruyer se declara más cercano a Kant que a Leibniz, aun cuando en general todo pensamiento racional le parezca insuficiente para dar cuenta de la profundidad axiológica. En efecto, el esquema que acabamos de ver es muy similar al del sentimiento de lo sublime en Kant (experiencia que, por otra parte, ofrece la matriz de lo que para Deleuze supone la emergencia del pensamiento). En la teorización del filósofo alemán, lo sublime supone el sentimiento de un *placer displacentero*, una admiración acompañada de temor y respeto que, al revelarnos nuestra radical fragilidad frente a la Naturaleza, obliga a la

²⁷ En los escritos sobre cine, donde Deleuze vuelve sobre este tipo de pensamiento, la *profundidad* no es la única manera de construir un espacio que habilite la puesta en escena de antinomias espirituales. Desde el punto de vista exclusivamente estético puede suceder incluso lo contrario. Es el caso del cine de Carl Theodor Dreyer, cuya característica principal es, para Deleuze, una “planitud” de la imagen que, justamente por eliminar la tercera dimensión (la profundidad extensiva), permite la emergencia de una cuarta, incluso una quinta dimensión, como se puede ver, por ejemplo, en su film más kierkegaardiano: *La palabra* (*Ordet*, 1955).

razón a dar el salto hacia lo suprasensible.²⁸ De este modo el ser humano puede encontrar consuelo en su capacidad para pensar aquello que está más allá de la sensibilidad natural. Otro modo de decir que encuentra un consuelo supraterráneo. Desde el punto de vista de Deleuze y Ruyer no se trata tanto de un consuelo trascendente como de la exploración de una dimensión del espacio irreductible a la extensión medible. Ambos autores llaman *profundidad* a esa dimensión, aunque en Deleuze esta profundidad sea intensiva y en Ruyer axiológica. Más allá de esa diferencia conceptual, importa destacar aquí la convergencia entre ambos autores en el intento de pensar una dimensión del espacio más fundamental que aquella en la que se dan las relaciones de oposición y negación. En Ruyer, la dimensión de la *profundidad* aparece más como un desfasaje estereoscópico de perspectivas virtuales y significaciones en pugna que como una contradicción entre términos actuales.²⁹ La teorización ruyariana coincide entonces con una de las tesis ontológicas recurrentes del pensamiento deleuziano, aquella que afirma que "bajo las falsas oposiciones, descubrimos siempre sistemas mucho más explosivos, conjuntos disimétricos en desequilibrio".³⁰

Las resonancias deleuzianas del artículo no acaban ahí. Más arriba comentábamos el paralelo existente, en Deleuze, entre las

²⁸ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2007, pp. 180 y ss.

²⁹ En la misma nota donde se menciona a Ruyer, Deleuze refiere también a la crítica de Simondon a la teoría de la acción de Lewin. Allí, contra la idea lewiniana de un "espacio hodológico" como campo de fuerzas en tensión, Simondon opone un "encabalgamiento de perspectivas" que forman el suelo afectivo (una "*fluctuatio animi*") del que emerge toda acción (cf. Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, La cebra-Cactus, 2009, p. 312). El espacio del que habla Simondon es, como el relieve axiológico ruyariano, un espacio afectivo en desfasaje consigo mismo.

³⁰ Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 189.

síntesis espaciales y las temporales. Pues bien, aún sin ser un tema central en su artículo, Ruyer también ve una relación entre su profundidad axiológica y el elemento temporal. En efecto, Ruyer considera que ciertos objetos poseen algo así como una *profundidad histórica*. Hay “impresiones de profundidad” dadas por “la historia y el pasado lejano”.³¹ Según este ejemplo, la oscura percepción del tiempo también es un aspecto que da a los objetos y espacios una sensación de *profundidad*. De ahí que el objeto pueda ser, al mismo tiempo, aquello que es en su dimensión actual –un bloque de piedra, un utensilio cualquiera, una escultura, etc.–, pero también mucho más, según su historia. Así, el “encanto de la cultura consiste precisamente en dar relieve a las cosas al desdoblarlas mediante la refracción del tiempo”.³² Quizás se pueda pensar ese movimiento bajo el esquema deleuziano, extraído esta vez del desarrollo de las síntesis del inconsciente, de un desdoblamiento de los objetos en una mitad actual –síntesis activa– y una virtual –segunda síntesis pasiva–. En efecto, allí la primera síntesis pasiva –*habitus*– se prolonga en dos series: “la serie de los objetos reales como correlato de la síntesis activa, la de los objetos virtuales como correlatos de una profundización de la síntesis pasiva”.³³ Aquí no interesa tanto explorar las sutilezas en el entramado que Deleuze construye a partir de esas síntesis del inconsciente sino resaltar el paralelo entre la profundidad espacial –axiológica en Ruyer, intensiva en Deleuze– por un lado, y la experimentación de las profundidades temporal y psíquica por otro.

Este paralelismo entre las segundas síntesis en todas sus versiones –temporal, espacial y psíquica– revela, finalmente, el alcance ontológico de la percepción y la sensación. Como dice

³¹ Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, *op. cit.*, p. 251.

³² *Ibidem*.

³³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 159.

Deleuze, ese alcance aparece “en las síntesis que les son propias [a la percepción y la sensación], frente a lo que solo puede ser sentido, o a lo que solo puede ser percibido”.³⁴ Se produce acaso una nueva resonancia deleuziana cuando, hacia el final de su artículo, Ruyer formula la pregunta acerca de la “realidad” del relieve y la profundidad axiológicos. Su respuesta no deja lugar a dudas: “nuestra creencia personal es absolutamente realista”; y si bien puede haber profundidades falsas, “no habría relieve imaginario si el mismo no existiera realmente”.³⁵ La postura deleuziana con respecto a esto no parece diferente. Como ya se dijo, las investigaciones psicológicas solo interesan en tanto umbrales que, al ser atravesados, permiten comprender la *intensidad* como una dimensión ontológica. “Captar la intensidad independientemente de la extensión o antes de la cualidad en la que se desarrolla, ese es el objeto de una distorsión de los sentidos. Una pedagogía de los sentidos está orientada hacia ese fin, y es parte integrante del trascendentalismo”.³⁶ Y no solo las “experiencias farmacodinámicas” se acercan a ese fin, sino también ese “vértigo” propiamente axiológico del que habla Ruyer. Estas experiencias “nos revelan esa diferencia en sí, esa profundidad en sí, esa intensidad en sí en el momento original en el que no es ya calificada ni extensa”.³⁷

³⁴ *Ibid.*, pp. 344-345.

³⁵ Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, *op. cit.*, p. 258.

³⁶ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 354.

³⁷ *Ibidem.*

Un mapa del espacio intensivo- extensivo: *extensum, extensio,* *qualitas y spatium* según Martial Gueroult

Julián Ferreyra
(CONICET – UBA)

Martial Gueroult es sin duda una de las grandes influencias en la formación de Gilles Deleuze. Gueroult llega como profesor a la Sorbona desde Estrasburgo en 1946, cuando tenía 54 años. Deleuze, que tenía en ese momento 21 y hacía dos años que estudiaba allí, asiste asiduamente a esos cursos de Gueroult en la Sorbona, e incluso continúa yendo a sus clases cuando, a partir de 1951, Gueroult pasa al Collège de France y Deleuze ya es profesor en el Liceo Louis Le Grand. Influencia directa, entonces, a través de sus clases, pero también a través de su obra. Uno pensaría en primer lugar en los dos volúmenes de Gueroult sobre Spinoza, pero

hay que tener en mente que se trata de obras tardías de Gueroult: el primer tomo vio la luz recién en 1968, cuando Gueroult tenía 77 años. El libro aparece así al mismo tiempo que *Spinoza y el problema de la expresión y Diferencia y repetición*, y no influye por tanto en ninguna de esas obras fundamentales de Deleuze. Esto no quita que Deleuze acuse el impacto de los libros de Gueroult sobre Spinoza: le dedica al primer tomo una reseña extensa en la *Revista de metafísica y moral* que concluye diciendo “este estudio funda el estudio verdaderamente científico del spinozismo”¹ (lo cual implica decir –quizás solo por modestia– que *Spinoza y el problema de la expresión* no es todavía científico). Los libros de Gueroult sobre Spinoza son citados luego con frecuencia por Deleuze en *Spinoza, filosofía práctica* de 1980 – y no estaría mal rastrear su influencia precisa en el giro en la interpretación de Spinoza que existe cuando Deleuze lo retoma en ese libro pequeño pero decisivo, y las fundamentales y brillante clases de la década del '80 publicadas por la editorial Cactus como *En medio de Spinoza*.

La influencia de Gueroult en los años de formación de Deleuze no pasa sin embargo por los libros sobre Spinoza, sino por la tesis doctoral de Gueroult sobre Maimon, publicada como libro en 1929, y sus dos tomos sobre Fichte de 1930. Toda la lectura deleuziana del poskantismo, clave para su teoría de la Idea expuesta en capítulo cuatro de *Diferencia y repetición*, viene de allí.²

Otro texto que influyó en la formación de Deleuze es *Descartes y el orden de las razones* de 1953. Ese libro implicó una

¹ Deleuze, Gilles, “Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult”, en *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 216.

² Así lo señalan Voss y Lundy en su introducción a su libro sobre Deleuze y el pensamiento poskantiano: “el compromiso de Deleuze con la filosofía poskantiana debe mucho a sus maestros, principalmente Martial Guérault”, Lundy, Craig y Voss, Daniela, *At the Edges of Thought, Deleuze and the Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, p. 3; yo traduzco.

fuerte controversia entre Gueroult y otro maestro de Deleuze, Ferdinand Alquié, que en 1950 había escrito también una obra sobre Descartes: *El descubrimiento metafísico del hombre en Descartes*. Deleuze reseña el libro de Alquié en 1956 para los *Cahiers du sud*.³ En esa reseña, menciona el texto de Gueroult y fija su posición equidistante en la polémica del cartesianismo: “dos interpretaciones muy diferentes que renuevan los estudios cartesianos”.⁴ Según Dosse, Deleuze tomará de ambos maestros aspectos distintos que se integrarán en su propio perfil de filósofo: de Alquié, rescata la “figura literaria del filósofo” y la importancia de la historia de la filosofía, y de Gueroult –y esto es lo que nos importa– la “lectura particularmente metódica de los textos”.⁵ Ese rigor y metodicidad en la lectura no es muy explícita en los textos de Deleuze (a partir de *Diferencia y repetición* y cada vez menos en el transcurso de su obra) –y por eso algunos piensan que trabaja sus fuentes en forma asistemática, superficial y azarosa: una suerte de largo *cut-up* a la Burroughs. La influencia de Gueroult apunta en sentido contrario: muestra que Deleuze valora la lectura rigurosa del texto en sí mismo. Ocurre, simplemente, que ese rigor está implícito, envuelto en sí mismo, como huevos a lo largo del texto –y por lo tanto es necesario reconstruirlo. Tal es el presupuesto metodológico con el que en *Deleuze y las fuentes de su filosofía* leemos a Deleuze, y la insistencia de este proyecto filosófico de estudio directo de las fuentes del autor de *Diferencia y repetición*. Suponemos que Deleuze da por supuesto que *nosotros* hemos leído con rigor los textos que cita y por eso solo podemos

³ Deleuze, Gilles, “Ferdinand Alquié, *Descartes, l’homme et l’oeuvre*”, en *Lettres et autres textes*, París, Minuit, 2015, pp. 117-120.

⁴ *Ibid.*, p. 117. Cf. Bianco, Giuseppe, “Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie”, en *Ipseitas*, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 45-59, jan-jun, 2015.

⁵ Dosse, François, *Gilles Deleuze, Félix Guattari, Biographie Croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 122; yo traduzco.

acompañar el movimiento de su pensamiento si nos embobamos en ellos.

* * *

Pero estas páginas no se ocupan ni del debate con Alquié en torno a Descartes, ni de la influencia temprana de los libros sobre Maimon y Fichte, ni de la influencia tardía de los libros sobre Spinoza, sino de un artículo publicado en 1946 en la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. La publicación coincide con la llegada de Gueroult a la Sorbona y su encuentro con Deleuze. El texto está dedicado a Leibniz, pero no a la mónada ni al mejor de los mundos posibles, sino al problema del espacio. Se basa principalmente en los escritos matemáticos de Leibniz. En suma, un texto bastante esotérico. Se llama "El espacio, el punto y el vacío en Leibniz".⁶

Si bien el artículo es citado cuando el capítulo 5 de *Diferencia y repetición* está bastante avanzado, resulta clave para comprender el primer tramo de ese capítulo, donde Deleuze usa una serie de términos sin explicitar su significado específico (como hace habitualmente), términos que, afortunadamente, Gueroult distingue con claridad en la primera carilla de "El espacio, el punto y el vacío en Leibniz". Si bien el "diccionario" de Gueroult no coincide en sus definiciones punto a punto con el uso que le da Deleuze a los términos, es útil tenerla presente para empezar a desplegar un puñado de esos pequeños huevos que plagan *Diferencia y repetición*

⁶ Gueroult, Martial, "L'espace, le point et le vide chez Leibniz", en *Revue Philosophique de la France et l'Étranger*, t. 136, n° 10/12, oct.-dic. 1946, pp. 429-452.

y que encierran, plegados y envueltos, mundos enteros de pensamiento. Gueroult distingue:⁷

- 1) Lo *extensum* o lo extenso: "ser concreto o *corpus physicum*, que posee una extensión y ocupa un espacio".
- 2) La *qualitas extensa*, o materia primera (*cualidad abstracta* de los cuerpos extensos). "Es a la vez un *ser abstracto* (está separado de las otras propiedades) y un *término concreto* (como el calor, lo grande). Es la cualidad captada en su realidad concreta y no fuera de su materia como concepto general".
- 3) La *extensio* o extensión geométrica, concepto discursivo, y *término abstracto*. Es el *corpus mathematicum* propiamente dicho, al cual Descartes, según Leibniz, reduce los dos precedentes. Es subjetiva,⁸ porque "el espacio no es absolutamente nada real o actual fuera de los coexistentes".⁹
- 4) El *spatium*, o espacio, idea innata que expresa el orden intelectual de los posibles (coexistentes). Veremos que la intensidad se vincula con este cuarto término, que es el protagonista del texto de Gueroult.

Esta terminología aparece por primera vez en *Diferencia y repetición*, en el segundo párrafo del capítulo 5: "En la experiencia, la *intensio* (intensidad) es inseparable de una *extensio* (extensividad) que la relaciona con lo *extensum* (extensión)".¹⁰

Esta primera aparición es muy interesante por muchos motivos. Subrayo en primer lugar uno que aparece casi en forma secundaria: que la *experiencia* es el ámbito donde lo intensivo y lo

⁷ *Ibíd.*, p. 429.

⁸ *Ibíd.*, p. 449.

⁹ *Ibíd.*, pp. 443-444.

¹⁰ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 288 (los términos entre paréntesis siguen la traducción de M. S. Delpy y H. Beccacece, para *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 335).

extensivo son inseparables. Son inseparables en la experiencia, pero separables ontológicamente (o al menos en el análisis trascendental). La experiencia es intensivo-extensiva, y por lo tanto también el *empirismo* es trascendental.

En segundo lugar, si bien el término *intensio* no aparece en la clasificación de Gueroult (y por el momento su pertinencia al *spatium* es meramente hipotética), sí podemos extraer de aquí una definición negativa: *la intensidad no debe reducirse a la extensio* ni a lo *extensum*. Por ello, cuando a renglón seguido Deleuze señala que “tenemos la tendencia a considerar la cantidad intensiva como un concepto empírico, y mal fundado, mixto impuro de una cualidad sensible y la extensión”,¹¹ hay que concluir que, si bien la intensidad es inseparable *en la experiencia* de la *extensio* y lo *extensum*, confundirlos lleva a pensar la cantidad intensiva como concepto meramente empírico. Lo empírico es entonces lo extensivo (lo *extensum*, y la *qualitas* y la *extensio* que se abstraen a partir de ese “ser concreto”) y la experiencia *desborda* ese empirismo vulgar y *exige* para tener sentido un *empirismo trascendental* que incluye necesariamente su aspecto más potente: la intensidad que estamos indagando aquí.

En lo que respecta al orden extensivo, Gueroult distingue tres aspectos: lo *extensum*, la *qualitas extensa* y la *extensio*. Lo *extensum* es el “ser concreto”. Los otros dos surgen por abstracción: por un lado, una cualidad, la *qualitas extensa*, por el otro, una cantidad, la *extensio* o “extensión geométrica” (el error de los newtonianos y kantianos es darle cierta substancia o actualidad, que no tiene, ya que solo es una abstracción de los cuerpos reales). Por un lado, entonces, las *cualidades*, lo inconmensurable, indivisible, que solo puede ser sentido: el calor, un paisaje, el gusto de un helado, el roce de una piel, etc. Por el otro, las *cantidades* mensurables, divisibles *al infinito* por la imaginación. Ni uno ni el otro

¹¹*Ibidem*.

son la verdad del objeto concreto. Algunos comentaristas como DeLanda piensan que la cualidad *es* la intensidad (y Deleuze indica que incluso Bergson comete *aparentemente* ese mismo triste error). No es así, en absoluto. *Qualitas* y *extensio* son, ambas, abstracciones del ser concreto, el *cuerpo* que somos, que son las cosas con las que tropezamos en la experiencia.

Sin embargo, como ya señalamos, las capas de lo extenso no agotan nuestra experiencia y no dan cuenta de ella. Creer lo contrario es el error catastrófico del positivismo y el empirismo vulgar. Lejos de dar cuenta de nuestra experiencia, las capas de lo extenso dan cuenta de la *disolución*, de la anulación, de la aniquilación de lo que existe (de *todo* lo que existe): “por naturaleza escatológico, profeta de una compensación y una uniformización finales [...] marcado por una muerte y una nada inevitables”.¹² Si no queremos ser espectadores de la lenta aniquilación del mundo, es necesario remitirse al aspecto transcendental de la experiencia, lo cual, en términos deleuzianos, remite al punto de vista de la génesis: la intensidad.

* * *

Esto nos lleva a *otra* referencia de Deleuze a los términos de la distinción de Gueroult. En el párrafo 12 del capítulo cinco, dice:

La extensión cuya génesis intentamos establecer es la magnitud extensiva, lo *extensum* o término de referencia de todas las *extensio*. Por el contrario, la profundidad original es en efecto el espacio entero, pero el espacio como cantidad intensiva: el *spatium* puro.¹³

¹² *Ibíd.*, pp. 289-290.

¹³ *Ibíd.*, p. 296.

El objeto concreto (*extensum*) es el término de referencia de todas las extensiones geométricas (*extensio*).¹⁴ De lo que se trata es de establecer su génesis. Y esta debe ser buscada en el plano intensivo, que es remitido en esta cita, sí, al puro *spatium* del que habla Gueroult, y que es la única de sus cuatro definiciones que no hemos analizado aún. Y justamente, es a la cual le dedica *todo* el resto del artículo (las definiciones, como señalamos más arriba, están en la primera carilla).

“El espacio entero como cantidad intensiva: el *spatium* puro”, dice Deleuze, y la tentación es identificar sin más *spatium* con intensidad. Pero, ¡atención! Hay que tener todavía cuidado, y como siempre no precipitarnos. Porque el sistema intensivo –como ya vimos que ocurría con el extensivo– tiene múltiples dimensiones y está diferenciado en sí mismo. No es la intensidad en sí o en general lo que el *spatium* determina, sino uno de sus aspectos: la profundidad, las “intensidades envolventes” o el “campo de individuación”.¹⁵ Veremos que el texto de Gueroult dice algo también muy significativo sobre el otro aspecto, las “intensidades envueltas”, las distancias como “diferencias individuales”.¹⁶

* * *

Gueroult nos dice que el camino de la abstracción –el que va del ser concreto a la cualidad y la cantidad– no se aplica al espacio

¹⁴Hay una tercera referencia, que de alguna manera complica el esquema que defiendo aquí: “La intensidad se explica, se desarrolla en una extensión (*extensio*). Esta extensión la relaciona con lo extenso (*extensum*), donde aparece fuera de sí, recubierta por la cualidad”, *ibid.* p. 294.

¹⁵*Ibid.*, p. 326.

¹⁶*Ibidem.* Se trata de una punta muy interesante para trabajar la relación intensidad-idea, que siempre nos atosiga, a partir de la frase, es cierto, enigmática: “Cuando una intensidad envolvente [*spatium*] expresa claramente tales relaciones diferenciales y tales puntos notables, no por ello deja de expresar confusamente las otras relaciones, todas sus variaciones y sus puntos. Las expresa en las intensidades que envuelve, en las intensidades envueltas” (*ibidem.*)

y el tiempo precisamente porque son universales *a priori* y necesarios de manera absoluta.¹⁷ Lo interesante es que para hacer este análisis *a priori* Gueroult recurre a pensar tanto el espacio como el tiempo como "sistemas de relaciones".¹⁸ Estas relaciones Gueroult las trabaja en torno al concepto de "distancia".

De hecho, solamente podemos medir una extensión por su *relación de distancia* entre dos puntos. La noción de relación de distancia es precisamente lo que nos es aportado *a priori* por la idea de espacio. Pero una relación [...] no solo no puede ser dividida en partes, sino que además es absolutamente heterogénea a tal divisibilidad. Cada relación, incluso si es comparable a otra relación, incluso si podemos expresar numéricamente el resultado de esa comparación, es algo *sui generis* que constituye una unidad intelectual irrompible. Esto puede apreciarse inmediatamente por la relación de distancia; esta relación, en efecto, se establece entre dos puntos, pero estos puntos no son en absoluto partes de la relación [...]: «El instante no es una parte del tiempo», «ni el punto una parte del espacio».¹⁹

Dándole al pasar la razón a Russell –quien por otra parte se inspira en Meinong–, Gueroult dice a continuación que las distancias son "cualidades intensivas" y no "cualidades extensivas". Es más: la extensión concreta, dice Gueroult, "actualiza y determina" el espacio.²⁰ Resonancias claras con el capítulo 5 de *Diferencia y repetición*.

El espacio es sin magnitud, mientras que lo extenso (*extensum*) no puede existir sin cierta *extensio*;²¹ de esto Gueroult concluye que "no hay extensión que no sea espacial, pero que hay

¹⁷ Gueroult, Martial, *op. cit.*, p. 431. ¹⁸

Ibid., p. 432.

¹⁹ *Ibid.*, p. 433.

²⁰ *Ibid.*, p. 435.

²¹ *Cf. ibidem.*

espacios sin extensión".²² No todo lo intensivo existe en la extensión –lo cual nos tienta a decir: no todo lo virtual *debe* actualizarse o se actualiza simultáneamente. Por supuesto, eso supondría pensar a lo intensivo como parte de lo virtual –tesis que me parece inconveniente por motivos que no puedo desarrollar aquí. Baste decir que en este momento pienso que la relación entre lo virtual y lo intensivo desencadena la génesis asimétrica de lo existente, donde se entrelazan lo actual y lo extensivo.

* * *

Respecto a este delicadísimo y crucial problema de la génesis, el texto de Gueroult también nos da algunas pistas o elementos de reflexión. Y lo hace en torno al problema del *punto* (el artículo de Gueroult que nos ocupa se llama, justamente, "El espacio, *el punto* y el vacío en Leibniz").

Gueroult señala una contradicción aparente en Leibniz. Por un lado, algunos pasajes del autor barroco indican que el espacio absoluto surgiría de la difusión del punto.²³ Por el otro, en otros lugares dice que el punto no da cuenta de la extensión, ya que un número infinito de puntos unidos unos a otros no constituyen una extensión. Esta tensión la reencontramos bastante seguido en la lectura de *Diferencia y repetición*, en tanto algunos elementos de alta jerarquía ontológica parecen remitir a cierta puntualidad (como dx –el "símbolo de la diferencia"–, las singularidades, o las diferencias intensivas) mientras constantemente afirma la prioridad de las relaciones respecto a las partes.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibid.*, p. 436

Gueroult propone, muy analíticamente, resolver la aparente contradicción –en Leibniz, pero tal vez pueda aplicarse a Deleuze– distinguiendo las tres maneras en que se dice “el punto”:²⁴

- 1) El punto exacto, inextenso e indivisible, “el punto en rigor”.
- 2) El punto como infinitesimal (extensión infinitamente pequeña, evanescente).
- 3) El punto de vista de la mónada (según el cual cada sustancia expresa el universo).

El “punto en rigor” no puede dar origen a nada semejante a la extensión por razones obvias: es inextenso, y la suma de inextensiones no puede dar lugar a la extensión, de la misma manera en que ninguna suma de ceros da lugar a una cantidad positiva: “pueden nacer o perecer, coincidir o estar unos fuera de los otros, pero de ello no resulta ningún aumento de la materia o la extensión”.²⁵

El punto infinitesimal, en cambio, permite concebir la génesis de la extensión por su *repetición* o difusión:

[El punto infinitesimal] es una extensión que se desvanece, es un movimiento infinitamente pequeño del punto que no puede diferenciarse de su estado de reposo, fluxión del punto donde «se conjugan muchas posiciones» de tal manera que esta diversidad de posiciones no se diferencia de una sola posición. Podemos entonces considerar que el punto definido de este modo pueda generar por su fluxión o su repetición una extensión.²⁶

²⁴ Aquí hay un movimiento algo confuso, donde parece primero distinguir tres tipos de punto (*Ibíd.*, p. 437 [262]) y luego subdividir uno de ellos, el matemático (*Ibíd.*, pp. 437-439 [262-264]); opto aquí por considerar que son en realidad *la misma división*. No tomo los nombres de la primera, que resultan confusos, sino los de la segunda. No respeto el orden expositivo de Gueroult.

²⁵ *Ibíd.*, p. 436.

²⁶ *Ibíd.*, p. 438.

Uno pensaría, sobre todo por la afinidad de los infinitesimales y el "símbolo de la diferencia" (dx), que aquí está la clave para la lectura de Deleuze. Pero hay que tener en cuenta el problema que señala Gueroult: "[el punto infinitesimal], si bien permite la génesis de las figuras en el espacio, *supone el espacio*, mientras aquí se trata de un elemento que sea la fuente del espacio mismo".²⁷ Lo que los infinitesimales engendran es un espacio geométrico, matemático, abstracto (cartesiano), pero no el *spatium*. Son así, magnitudes extensivas, solo que muy particulares o curiosas. Son por lo tanto abstracciones, y lo único que pueden engendrar son nuevas abstracciones. Tanto los seres concretos como el *spatium* permanecen supuestos por él. La génesis *propriamente dicha* exige un movimiento más profundo y violento del pensamiento.

Esto nos lleva a la tercera acepción de "punto": los puntos de vista, que no son en sentido estricto puntos sino *lugares, situaciones, localidades o posiciones* (todos estos son, según Gueroult, sinónimos). Por allí pasará la génesis del *spatium*.

«La sustancia simple, incluso si no tiene extensión», escribe Leibniz a des Bosses (julio de 1707), «tiene sin embargo una posición que es la base de la extensión», y explica que la extensión surge de la repetición de la posición tal como una línea surge de la fluxión de un punto.²⁸

El lugar "contiene virtualmente las propiedades del espacio, es decir, a la vez la puntualidad y la extensividad",²⁹ dice a continuación Gueroult con fuertes resonancias deleuzianas. El lugar no es una "cualidad interna" de la mónada sino una "cualidad externa", es decir, el lugar diferente de todas las otras que debe ocupar *si llega a existir*, que se deduce de su cualidad interna de ser

²⁷ *Ibíd.*, p. 440.

²⁸ *Ibíd.*, p. 439.

²⁹ *Ibíd.*, p. 439.

diferente de toda otra sustancia. El lugar es, así, “una relación entre sustancias”.³⁰ Esta posición es el “envoltorio” de la existencia posible de la mónada.³¹

Vemos entonces que la intensidad, si bien tiene un rol explícitamente *genético*, no es *causa suficiente* de las extensiones. Una intensidad no le da origen a una extensión como, por ejemplo, golpear las manos da origen al ruido que llamamos aplauso. No da cuenta del hecho de que un cuerpo efectivamente exista, pero sí del hecho de que *si existe* lo hace como este individuo determinado. En otros términos: da cuenta de la individuación. Los puntos de vista son las *intensidades envueltas* de *Diferencia y repetición* (que habíamos dicho, son las diferencias individuales) que se corresponden con la profundidad del espacio como *intensidades envolventes*. Si tomamos en forma literal la influencia de este texto de Gueroult sobre Deleuze, deberíamos decir entonces que las intensidades envueltas *engendran* el *spatium* intensivo como intensidad envolvente. Y también que estas intensidades solo pueden ser consideradas como puntos en tanto lugar, situación o posición, que solo cobra sentido por su relación con otro lugar, otra situación, otra posición y la distancia que las separa.³² La intensidad es *diferencia* de intensidad. Para la génesis propiamente dicha, hará falta tomar en consideración otra relación: la de la intensidad con la Idea. Pero eso excede la causalidad eficiente de este texto de Gueroult como fuente de la filosofía deleuziana.

³⁰ *Ibid.*, p. 441.

³¹ *Ibidem.*

³² La relación que el texto que hemos analizado en estas páginas establece entre la cantidad intensiva y el punto como punto de vista de la mónada es indicio de la influencia -bien que indirecta, a través de Gueroult- de la ontología de Leibniz en el concepto de intensidad, que Deleuze presenta en *Diferencia y repetición* en términos de envolvimiento. Así, pone en evidencia la lógica conceptual que tendrá la recuperación deleuziana, en la década del '80, de los problemas de la intensidad en torno al concepto de pliegue.

ISBN 978-987-46718-2-0

9 789874 671820

