



La ontología del espacio de Gilles Deleuze

Deleuze y las fuentes
de su filosofía VII

RAFAEL MC NAMARA

es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario Posdoctoral CONICET en el Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI, UNCo). Sus temas de investigación giran en torno a la ontología práctica de Gilles Deleuze y a la filosofía nuestroamericana. Se ha desempeñado como docente en las siguientes instituciones: Universidad Nacional de las Artes; Universidad Nacional de La Matanza; Universidad de Buenos Aires; Fundación Universidad del Cine; Escuela Metropolitana de Arte Dramático y Centro Académico de Formación en Idiomas. En la actualidad se desempeña como docente en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue. Integra el Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Dirige la colección *Deleuze: ontología práctica* (RAGIF Ediciones).

Rafael Mc Namara
La ontología del espacio
de Gilles Deleuze

Deleuze y las fuentes de su filosofía VII

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)

2017, Mc Namara y Santaya (eds.) –
Volumen V (RAGIF Ediciones)

2022, Ferreyra – Volumen VI: Hegel
y Deleuze: danza turbulenta
(Ediciones La Cebra)

Descarga gratuita:

www.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 esa fuente.

Causa eficiente: qué dice concretamente esa fuente que suscita el interés de Deleuze.

Causa final: para qué leer a esa fuente con Deleuze.

RAGIF EDICIONES

Mc Namara, Rafael

La ontología del espacio de Gilles Deleuze

Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2022, 384 pp.

ISBN: 978-987-48149-8-2

DISEÑO DE COLECCIÓN: Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE PORTADA Y SEPARADORES: Rafael Rodrigues Camargo,
Holocaust-Mahnmal, Berlín, 2014

REVISIÓN Y CORRECCIÓN: Matías Soich

DISPONIBLE EN <http://ragif.com.ar/ragif-ediciones/> y <http://deleuziana.com.ar>

Volumen VII de la serie

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

RAGIF Ediciones

<https://ragif.com.ar/>

Este libro ha sido producido en el marco de los siguientes proyectos, dirigidos por Julián Ferreyra: UBACyT 2020-2022 “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze”; PICT 2021-2023 “Deleuze 1968-1980: continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes”.

Mc Namara, Rafael Ernesto

La ontología del espacio de Gilles Deleuze / Rafael Ernesto Mc Namara ; prólogo de Julián Ferreyra. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2022.

384 p. ; 20 x 14 cm. - (Deleuze y las fuentes de su filosofía / Julián Ferreyra)

ISBN 978-987-48149-8-2

I. Filosofía Contemporánea. I. Ferreyra, Julián, prolog. II. Título.

CDD 199.82



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, 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 realizaron cambios.

Para Agos

Índice

Página 13	AGRADECIMIENTOS
Página 15	LISTA DE ABREVIATURAS
Página 17	PRÓLOGO, por Julián Ferreyra
Página 25	INTRODUCCIÓN
Página 43	PARTE UNO: PRIMERA SÍNTESIS DEL ESPACIO
Página 47	CAPÍTULO 1: DISIMETRÍA Y ESTRATIFICACIÓN
Página 47	1.1. Principio de disimetría
Página 58	1.2. Mil estratos
Página 69	1.2.1. Substratos
Página 73	1.2.2. Epistratos
Página 76	1.2.3. Paraestratos
Página 82	1.2.4. ¿Qué se creen los estratos?
Página 85	CAPÍTULO 2: ENTROPÍA Y TERRITORIO
Página 85	2.1. Entropía y buen sentido
Página 94	2.1.1. La gran ilusión
Página 100	2.1.2. Analogías
Página 105	2.1.3. De la degradación empírica a la repetición trascendental
Página 113	2.2. Agenciamientos maquínicos y centros de envolvimiento
Página 121	2.3. Territorio
Página 130	2.4. La repetición en los estratos
Página 135	RESUMEN DE LA PRIMERA PARTE

Página 141	PARTE DOS: SEGUNDA SÍNTESIS DEL ESPACIO
Página 145	CAPÍTULO 3: PROFUNDIDAD
Página 145	3.1. Intensidad y doctrina de las facultades
Página 155	3.2. De la percepción de la profundidad a la profundidad de la percepción
Página 166	3.2.1. Estética espontánea, noética latente
Página 169	3.2.2. Punto de vista y capas geológicas de la percepción
Página 171	3.3. Dimensión afectiva de la profundidad
Página 180	3.4. Síntesis de la profundidad y teoría de la acción
Página 186	3.5. Temporalidad y realidad de la profundidad
Página 197	CAPÍTULO 4: LO NATAL Y SUS DISTANCIAS
Página 197	4.1. De la profundidad a lo Natal
Página 210	4.2. Campos de individuación y lógica del fundamento
Página 218	4.3. Distancias
Página 237	RESUMEN DE LA SEGUNDA PARTE
Página 243	PARTE TRES: TERCERA SÍNTESIS DEL ESPACIO
Página 245	CAPÍTULO 5: EL AFUERA ABSOLUTO
Página 245	5.1. Punto de ebullición
Página 253	5.2. Univocidad y eterno retorno
Página 264	5.3. Nómades líquidos y terrestres
Página 270	5.3.1. Con Foucault en el <i>Pequod</i>
Página 278	5.4. Del cuerpo sin órganos al <i>spatium</i>
Página 285	CAPÍTULO 6: <i>SPATIUM</i> Y EL PROBLEMA DE LO VIRTUAL
Página 285	6.1. Intensidad, ¿actual o virtual?
Página 291	6.2. Sobre la relación entre Ideas e intensidades
Página 298	6.3. Distancia y singularidad
Página 303	6.4. ¿En qué sentido lo intensivo puede ser considerado “causa” de lo ideal?
Página 313	6.5. Del caos a lo Indeterminado

Página 318	6.6. Origen radical
Página 327	6.7. Línea abstracta y sin-fondo
Página 334	RESUMEN DE LA TERCERA PARTE
Página 339	CODA: DEL ENVOLVIMIENTO A LAS DOS CARAS DEL CAOS
Página 359	BIBLIOGRAFÍA

Agradecimientos

Las ideas que componen este libro deben mucho a ese laboratorio de pensamiento y amistad que es La Deleuziana. Por eso agradezco a todxs sus integrantes, pasados y presentes, por las infinitas horas de estudio, discusión, proyectos y complicidades varias.

A Julián Ferreyra, por el acompañamiento y el diálogo permanente, como director, durante la redacción de la tesis doctoral que fue la primera versión de este libro. Y, ya en la transformación de la tesis en libro, por seguir bancando y coronar el proceso con un prólogo que sigue forzando a pensar.

A la Universidad de Buenos Aires, que me permitió dedicarme de manera exclusiva, durante dos años, a la redacción final de la tesis doctoral, al otorgarme una beca de culminación de doctorado.

Lista de abreviaturas

Las obras de Gilles Deleuze son citadas con nota a pie de página utilizando las siguientes abreviaturas. Después de cada abreviatura se indica, en primer lugar, la paginación de la edición francesa y, entre corchetes, la de la edición castellana. Por regla general, las citas corresponden a las traducciones castellanas disponibles; en los casos en que la traducción haya sido modificada, se lo aclara en la misma nota a pie.

En el resto de las obras citadas en otros idiomas (bibliografía secundaria y fuentes de la filosofía deleuziana), salvo indicación expresa, la traducción es nuestra.

ES: *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*

NP: *Nietzsche et la philosophie*

PCK: *La philosophie critique de Kant*

PS: *Proust et les signes*

N: *Nietzsche*

B: *Le bergsonisme*

PSM: *Présentation de Sacher-Masoch*

DR: *Différence et répétition*

SPE: *Spinoza et le problème de l'expression*

LS: *Logique du sens*

AE: *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*

K: *Kafka. Pour une littérature mineure*

D: *Dialogues*

S: *Superpositions*

MP: *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*

FB: *Francis Bacon. Logique de la sensation*

C1: *Cinéma 1. L'Image-mouvement*

C2: *Cinéma 2. L'Image-temps*

F: *Foucault*

PLB: *Le Pli. Leibniz et le baroque*

PP: *Pourparlers*

PV: *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*

QP: *Qu'est-ce que la philosophie?*

E: "L'Épuisé", en Beckett, S. y Deleuze, G.: *Quad et autres pieces
pour la télévision*

CC: *Critique et clinique*

ID: *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*

DRF: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*

LAT: *Lettres et autres textes*

Prólogo

por Julián Ferreyra

Rafael Mc Namara tuvo la osadía intelectual de ubicar al plano *intensivo* dentro del ámbito *actual*. Quizás este extraordinario aporte a los estudios deleuzianos –y al carácter *práctico* de la ontología– no parezca central en el libro que tienen entre sus manos (de hecho, el planteo de la cuestión recién aparece en el último capítulo). Quizás pueda parecer, también, una cuestión muy técnica, casi escolástica, vinculada a misteriosos y vaporosos términos (*actual, intensivo*) que nada tienen que ver con nuestra vida concreta. Y sin embargo, a mi entender no ocurre ni una cosa ni la otra, y en virtud del mismo exacto motivo. Emplazar el plano intensivo dentro del ámbito actual es lo que le da todo su sentido y todo su valor al proyecto de una *ontología del espacio*; y este sentido y este valor surgen, precisamente, de la forma en que el carácter actual de lo intensivo permite pensar la imbricación entre la filosofía especulativa y la vida concreta de los seres que pueblan la tierra –también nosotros, también nosotros, pobres precarios seres humanos, con nuestros pellejos que demandan comida, calor, sentido, amor y territorios–. Así, en ese núcleo teórico está la clave de la pregunta que Rafael arroja en la *coda* de este libro: “¿cómo pensar la efectividad de los distintos planos ontológicos en el mundo que habitamos, donde se juegan nuestras acciones y pasiones, nuestras alegrías y nuestras miserias?”.

Es cierto –y no se trata de negarlo– que todo surge a partir de cuestiones bastante escolásticas en torno a la obra maestra de Deleuze, *Diferencia y repetición*. Hablar de lo actual (y lo virtual), y de la intensidad (y la Idea), y afirmar que su determinación y su distinción son claves para comprender la ontología de Deleuze, es el fruto de años de gris trabajo en torno

a la letra, áridas discusiones técnicas, insípidas metodologías, y cuestiones que sólo interesan (en esa instancia) a especialistas. Se trata de rastrear los términos clave, establecer la constelación de conceptos afines, determinar su sentido, distinguirlo de términos vecinos, afinar el léxico. Construir un mapa y un territorio de *Diferencia y repetición*. No existe en la obra de Deleuze un árbol jerárquico de términos que pueden clasificarse analíticamente, pero tampoco da todo lo mismo: hay distinciones y determinaciones, hay relaciones y conexiones, hay sentido y valor. Y si tales análisis textuales pueden resultar anodinos, no menos parece serlo el otro *motor* del descubrimiento de Rafael: su encuentro fortuito con L. Selme, un oscuro físico autodidacta. ¡Ay, las fuentes de la filosofía, qué cosa de estudiosos polvorientos! ¡Qué tedio infinito enfrentarse a la inagotable cantera de pensadores y artistas más o menos marginales que nutren desarrollos más o menos extensos de la obra deleuziana!

En suma: en la génesis de las ideas de Rafael, que tienen una decisiva efectividad en el mundo que habitamos (donde se juegan nuestras acciones y pasiones, nuestras alegrías y nuestras miserias), hay un minucioso estudio de la letra y los términos de un ya antiguo libro de filosofía, y una investigación en torno a algunos autores oscuros cuyas teorías parecen haber sido arrojadas a las banquinas del seguro camino de la ciencia. No se trata de negarlo, dije, y en efecto no existe filosofía sin estas instancias grises, burocráticas, de hormigas obreras especializadas en una sola pieza en una inmensa cadena de producción de la filosofía, y cuyo producto final nos resulta un enigma, que empezó sin nosotros y terminará mucho después de nuestro último aliento.

Esa labor, áspera, seca y amarga, es vertebral a la filosofía, ya que las ideas no surgen de la nada, sino que se amasan con cuidado y amor en los textos que elegimos por motivos en el fondo fortuitos y arbitrarios. *Afirmar hasta lo más bajo; amar hasta lo más bajo*. Sólo un uso trascendental de la lectura arranca a la letra los resplandores del espíritu. Esa lectura debe estar acompañada, como dice Rafael en la Introducción, por la confianza

profunda en que “las respuestas se encuentran allí, enmarañadas en el tejido textual”. Con esa confianza nos sumergimos en cualquier texto filosófico que se precie de tal (con su intrínseca dificultad, ya que se trata de *pensar de otra manera*, de agujerear los clichés con los cuales solemos comprender al mundo y comportarnos en él), en este caso en *Diferencia y repetición*. Sumergidos en la rizomática materialidad de ese libro tan endiegante, aparece la necesidad de encontrar puntos de referencia, ejes de sentido, orientaciones precarias. En la indagación de esas respuestas, en el rastreo de las pistas, existen algunos términos, algunos conceptos de esos que Deleuze hace y rehace sin cesar, en los cuales ponemos nuevamente nuestra confianza, y nos parece que relucen con mayor fuerza: por un lado, lo actual y lo virtual (términos con mayor peso sonoro, que les viene de su reiteración en varias obras del maestro parisino, y también de dar nombre a uno de sus textos cuasi-póstumos, justamente “Lo actual y lo virtual”, cuya traducción en Red Editorial incluye un bellissimo texto de Rafael, y sobre el cual este libro se detiene en extenso); y, por el otro, la Idea y la intensidad (menos célebres, pero quizás más vertebrales, ya que protagonizan respectivamente los capítulos más sustanciales del libro deleuziano en cuestión, el cuatro y el cinco).

Las lecturas más glamorosas y románticas de Deleuze (esas que nos fascinan con sus fuegos de artificio pero luego se derrumban en cuanto escarbamos un poco, y que hemos hecho y seguimos haciendo también nosotros mismos, encantados por los sonidos de la flauta de Hamelín de nuestra sirena francesa de largas uñas) no pueden tampoco dejar de reparar en los pares conceptuales que plagan su obra. El problema es que suelen –como muchos especialistas no tan glamorosos, como a veces incluso Deleuze mismo– realizar una lectura *axiológica*: es decir, *como si* en cada pareja hubiera un término Bueno y uno Malo. El maniqueísmo deleuziano es una constante que arrasa con su pensamiento, transformando sus páginas en una sucesión de *clichés*, indefinidamente repetidos. ¡Ay, qué bueno el rizoma, qué malo el árbol! ¡Ay, qué bella la máquina de guerra, qué horrendo el aparato de captura estatal! ¡Ay, qué linda la imagen-tiempo y sus

cristales, qué demodé la imagen-movimiento y sus cadenas sensorio-motrices! Una y otra vez. En el caso de la pareja actual/virtual, el sentido común, las pistas de lectura, los comentaristas y el instinto encuentran su armonía en un eje axiológico, donde lo virtual constituiría el ámbito “verdadero” de la filosofía deleuziana, mientras lo actual pertenecería a la mera empiria, y a la manera en que esas gentes vulgares que no han leído a Deleuze comprenden el mundo. Las sombras de la peor historia de la filosofía se proyectan sobre esta interpretación, retomando el camino de las altas cumbres que unen las más chatas lecturas de la Idea platónica, el Espíritu idealista y el Ser heideggeriano: nada de mundo sensible, nada de las cosas mismas, nada de lo meramente óptico puede atravesar con dignidad las puertas del saber filosófico (las más chatas lecturas, insisto: otro cantar puede surgir de Platón, de Hegel, de Heidegger).

Y algo así ocurre con los vapores de lo virtual en Deleuze, que nos llevan a sus propias altas cumbres, que lo conectan con todo lo bueno y valioso que habría en sus libros: *haecceidades*, máquinas de guerra, rizomas, imagen-tiempo, desterritorialización, línea de fuga, molecular, etcétera. En cambio, todo lo que sea extensiones, aparatos de estado, árboles, cadenas sensorio-motrices, territorios, cortes, molar, debe arrojarse al tacho de basura del pensamiento. Y no sería otro el fin de Deleuze: destruir a golpes de martillo la imagen dogmática del pensamiento a la que todos estos términos conducen. El par Idea/intensidad sufre similar enfoque maniqueo: al buen deleuziano no le gusta mucho la Idea de *Diferencia y repetición* (porque huele a Platón y Hegel, que todo el mundo sabe que son feos, sucios y malos; si así no fuera, ¿por qué existiría la filosofía contemporánea?) y se refugia en la intensidad, que es todo lo que está bien, lo que mana y fluye, lo que nos permite devenir y deslizarnos en el medio de las cosas, sentir que la revolución molecular ya está aquí. En esta operación, es *vital* que la intensidad sea *virtual*, ya que permite mantener en el mismo compartimiento los términos buenos, e ir limpiando ese oro del barro que arrastra el caudal de la obra deleuziana.

Y entonces Rafael, con su tono zen pero firme, nos dice que lo intensivo debe ser actual: “Desde nuestra perspectiva, no caben dudas: la intensidad es actual”. De pronto, todo este esquema axiológico se subvierte. Lo actual deja de ser la sombra deformada de los valores virtuales, para alcanzar su propia dignidad, cubierto de todas las determinaciones ontológicas de lo intensivo. Y súbitamente no podemos detenernos, ya que el temblor arrastra otras divisorias (¡el espacio tiene la misma dignidad que el tiempo!) y nada impide que el patito feo de la ontología de Deleuze, *la extensión*, pueda querer también alcanzar un status ontológico propio. Acciones, Estados, territorios y cortes se liberan de la demonización y empiezan a danzar en y con la obra deleuziana.

En suma, *podemos hablar de una ontología del espacio* porque previamente pusimos a la intensidad en un lugar absolutamente inesperado. El espacio es intensivo, y esa intensidad es la que se despliega en sus tres síntesis. Incluso en la primera, donde predomina la extensión. Y también en la tercera, donde predomina el contacto íntimo con la Idea y el ámbito de lo virtual. Así, las extensiones no están en las cloacas ni las Ideas están en el cielo, sino que son parte del despliegue de lo actual en el mundo, es decir, de nuestra existencia concreta.

Entramos de esta manera en el campo que da título a este libro: el *espacio*. Pocas parejas tan hegemónicas en filosofía como la que el espacio compone con el tiempo. Una pareja por cierto sublunar y secularizada, que tuvo su largo yugo bajo la bota de las Ideas y de Dios, donde la corrupción ligada a la tierra y su tiempo era impugnada por un ámbito donde lo eterno y ubicuo gozaba las mieles de lo bueno, bello y verdadero. El tiempo fue el primero en emanciparse: se trataba de inyectar el tiempo en el ser y liberarlo de la fatal eternidad que traiciona su determinación más auténtica. Kojève, por tomar un ejemplo que está en este momento bajo el acotado haz de mi corta memoria, decía en los últimos estertores de su *Introducción a la lectura de Hegel* que, en la *Fenomenología del espíritu*, el tiempo como *acción* tomaba relevo del es-

pacio como ser quieto. Es curioso pensar que la tradición deleuziana, tan marcada por un anti-hegelianismo fundado en el hastío de la lectura de Kojève, haya sostenido masivamente esa misma tesis: en el tiempo se encontraría la clave de la especificidad deleuziana. Entre las irritantes tendencias a optar por el término “bueno” en los conceptos que Deleuze presenta de a pares, tiene uno de los lugares destacados el priorizar la imagen-tiempo por sobre la imagen-movimiento (el gesto contrario, pero idénticamente axiológico, también existe: una *geofilosofía* deleuziana vendría a reivindicar al espacio contra el tiempo de la Historia). Rafael muestra la afinidad íntima de la imagen-movimiento con el espacio, pero, como en todo este libro, con un espacio transformado, que supera el mero espacio extensivo (donde se despliegan los *habitus* de las cadenas sensorio-motrices, y la *vida-mula* que implican). No hay un verdadero dualismo entre el espacio y el tiempo ya que “las distancias puras del Sahara trascendental se abrazan con esos siglos del Aión que son el tiempo en estado puro”. Hay una espacialidad no extensiva en la imagen-movimiento, y también un carácter espacial de la imagen-tiempo (“el «cristal de tiempo» es, finalmente, un concepto espacial”). Nuevamente, todo intento de clasificación fija o de axiologización de los dualismos entra en crisis; nuevamente, el carácter actual de lo intensivo y el estatus intensivo del espacio arrojan una nueva luz sobre las parejas conceptuales: esta vez, la imagen-movimiento y la imagen-tiempo. Las síntesis del espacio *retoman* las del tiempo (mucho más célebres que las del espacio, con un tratamiento mucho más extendido) no para relevarlas, sino para desplegar toda su riqueza.

Kojève no sólo reivindicaba la temporalidad histórica hegeliana frente a la quietud del ser como espacialidad. También hablaba de la *acción* como lo propio del tiempo. Ese esquema es quebrado por Deleuze en sus estudios sobre cine. Allí, la acción depende del espacio homogéneo de la imagen-movimiento y sus cadenas sensorio-motrices. El tiempo en estado puro, en cambio, nos deja sin respuesta, inmóviles. Ante

la imagen-tiempo, la Historia como flecha del tiempo es impugnada en favor de un bucle donde pasado, presente y futuro se muerden la cola y se vuelven indiscernibles. La potencia de lo falso arrasa con todo rasgo de verdad. Las interpretaciones axiológicas se solazan en esta perspectiva, y encuentran en el *vidente* la clave de una revolución inmóvil. *He creído ver condenados*, repiten, y se sienten cerca de la revolución. Es indudable el aporte teórico e incluso práctico de la imagen-tiempo que construye Deleuze. Es necesario romper las cadenas sensorio-motrices (que el Colectivo Juguetes Perdidos llama bellamente la *vida-mula*) para vencer la resignación a las condiciones hostiles de vida del capitalismo tardío. Es necesario romper con la imagen dogmática del tiempo como flecha del pasado hacia el futuro para despertarse del sueño de Kojève, con un fin de la historia que deviene pesadilla cuando se ata con el esnobismo y el triunfo del *American Way of Life*. Sin embargo, sin una acción concreta en el mundo, la potencia de lo intolerable no podría resistir, justamente, a las cadenas sensorio-motrices que aspira a derribar. La revolución inmóvil se asimilaría a la vida bella, indiferente a los conflictos concretos que nos asfixian y hambread. La potencia de lo falso se toma del brazo con la posverdad fogueada por los más crueles y cipayos conglomerados de medios. Sin construcción de territorios, redes de cuidado y cortes a los flujos capitalistas, sin acciones concretas en el mundo, sin perspectivas concretas que sostengan nuestras formas de vida frente al nihilismo de la posverdad, difícilmente alcance con el éxtasis del *vidente*.

El aporte extraordinario de este libro consiste, justamente, en el andamiaje teórico para comprender cómo el espacio y el tiempo, lo intensivo y lo actual, la videncia y la acción, el territorio y la desterritorialización, se envuelven y desenvuelven unos y otros al infinito, componiendo el mundo en el que vivimos y determinando las condiciones de su transformación. Rafael no lo tematiza en este libro, pero su argumentación cimenta su defensa de un Estado orgánico de raigambre deleuziana y su trabajo para sostener la necesidad de una filosofía argentina como parte de la emanci-

pación de los conceptos forjados en nuestra América del yugo de la tradición colonial del canon europeo. Después de todo, este libro no es otra cosa que la bisagra donde Mc Namara termina de caminar las últimas playas de su larga expedición por el pensamiento de Deleuze, para lanzarse en su filosofía propia, que no puedo esperar que empiece a dar sus primeros frutos, que serán sin duda una fiesta para el pensamiento.

Introducción

Nadie se asombrará de que las síntesis espaciales puras retomen aquí las síntesis temporales previamente determinadas: la explicación de la extensión descansa sobre la primera síntesis, la del hábito o del presente; pero la implicación de la profundidad descansa sobre la segunda síntesis, la de la Memoria y del pasado. También es preciso presentir, en la profundidad, la proximidad y el hervor de la tercera síntesis que anuncia “el desfundamento” universal.

GILLES DELEUZE, *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*.¹

Este libro se puede leer como un largo comentario al epígrafe anterior. Líneas que, de acuerdo con el propio Deleuze, no deberían asombrarnos. Según parece, a esa altura del capítulo quinto de *Diferencia y repetición* y su desarrollo del sistema de la *intensidad*, tendríamos que haber sospechado que allí se está desplegando una tríada de síntesis espaciales que retoman las célebres síntesis temporales del capítulo dos. Tanto que el autor ni siquiera se detiene en el asunto ni lo vuelve a mencionar en lo que queda del capítulo. Lo dice al pasar, como quien no quiere la cosa. Sin embargo, aquí como en otros lugares, Deleuze enuncia un tema fundamental como si se tratara de una mera aclaración accesoria, casi redundante (“evidentemente...”). Desconfiemos. Si es cierto que, en la renovación de la noción de *sistema*, el tratado filosófico debe ser una

1 DR 296 [344].

suerte de novela policial, cabe pensar que el recorrido está plagado de pistas que hay que saber interpretar. Algunas verdaderas, otras falsas, la mayoría neblinosas. La puerta que se entreabre como un guiño fugaz puede esconder el camino a un tesoro o a un callejón sin salida. La investigación en filosofía es una permanente atención a ese tipo de guiños. Una lectura de la sospecha.

La escritura deleuziana tiene momentos de aceleración formidables, con curvas pronunciadas y acantilados, subidas trabajosas y pendientes vertiginosas. Los signos oscuros que se esbozan aquí y allá pueden resonar entre sí de manera misteriosa y por un instante más pequeño que el mínimo de tiempo pensable. Como en toda buena novela policial, esos misterios son descifrables con las pistas que el propio texto deja dispersas en distintos lugares. La desconfianza que mencionamos antes se apoya, de este modo, en una confianza más profunda: las respuestas se encuentran allí, enmarañadas en el tejido textual. En nuestro caso, nos encontramos volviendo una y otra vez, obsesivamente, a aquel párrafo como a una de las claves para desenrollar los hilos que forman ese ovillo filosófico endemoniado que es *Diferencia y repetición*. Al menos *algunos* de esos hilos, ya que ninguna cuestión puede pretender agotar el Todo, que siempre se escapa por algún lado. Sea como fuere, la enunciación rápida de las síntesis espaciales pone de manifiesto un aspecto esencial de la filosofía deleuziana: la presencia implícita, en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, de una *ontología del espacio*. Esta cuestión no se limita a un periodo de la obra de Deleuze, sino que puede ser rastreada sistemáticamente a lo largo de toda su producción. Algunos de sus conceptos más conocidos, como *territorio*, *desterritorialización*, *líneas de fuga*, *pliegue* y *caos*, entre otros, ganan una nueva densidad al confrontarse con la tríada espacial del 68. Ahora bien, con esto se plantean de entrada una serie de problemas en torno de la unidad del pensamiento deleuziano y su relación con la ontología. Comencemos entonces por ahí.

Ontología y continuidad

Deleuze tenía muy claro, desde temprano, el carácter al mismo tiempo sistemático y cambiante de su pensamiento. Así lo testimonia el prólogo a *Diferencia y repetición*, con palabras que prefiguran sus obras por venir: “hago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia siempre desplazada que los repite y los diferencia”.² Esta es una de las ideas rectoras de la lectura que aquí se ofrece. En la filosofía deleuziana, los conceptos son hechos, rehechos, incluso deshechos, a lo largo de una obra mutante. A medida que se suceden los libros, aparecen nociones nuevas de manera constante, y otras que parecían fundamentales desaparecen. O bien, conceptos que parecían olvidados resurgen tardíamente bajo una nueva luz. Al comparar algunas obras el desplazamiento es tan grande que la topología misma del pensamiento parece conmovida, reformulada, reestructurada a partir de nuevos principios. Sin embargo, todas estas mutaciones se producen en un horizonte de pensamiento que no por ser cambiante deja de ser *uno*. No es una dificultad menor, en la lectura de este filósofo, encontrar los hilos que orienten una lectura global y sistemática. En cualquier caso, estamos convencidos de que esos hilos existen. Las páginas que siguen están tejidas con algunos de ellos.

Nuestra lectura difiere entonces de la de autores como Badiou, Žižek, Roffe y otros, que plantean una ruptura entre distintos momentos del recorrido deleuziano, especialmente (aunque no solamente) entre las obras en solitario y las escritas junto con Guattari. Dentro de esa serie, la interpretación más reciente y, según creemos, más interesante, es la que propone Marcelo Antonelli en su artículo “Deleuze y la ontología”.³ Aun a riesgo de comenzar por un pequeño desvío, vale

² DR 3 [17].

³ Cf. Antonelli, Marcelo, “Deleuze y la ontología”, en Heffesse, Solange, Pachilla, Pablo y Schoenle, Anabella (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: ontología práctica 1*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 57-68.

la pena discutir esta lectura y, en el camino, enmarcar nuestra investigación en un cierto modo de leer a Deleuze.

A contracorriente de lo dicho en los párrafos anteriores, Antonelli postula una fuerte discontinuidad en la obra deleuziana a partir del lugar de la ontología. Según esta lectura, a lo largo de su obra, Deleuze oscilaría entre dos direcciones teóricas divergentes, incluso opuestas. Por un lado, una perspectiva *ontológica*; y por otro, una conceptualización *pragmática* decididamente anti-ontológica. La primera dirección estaría encarnada sobre todo en las tres grandes obras de los años 1968 y 1969: *Diferencia y repetición*, *Spinoza y el problema de la expresión* y *Lógica del sentido*, aunque su gestación comenzaría con la publicación de *Nietzsche y la filosofía*. La segunda estaría tempranamente esbozada en *Empirismo y subjetividad* y volvería con fuerza en las obras de los años 70 hasta *Mil mesetas*. El último Deleuze, por su parte, se habría corrido por completo de la alternativa, para abrir un horizonte de pensamiento que deja atrás el problema. Esta última postura tendría su mayor despliegue, siempre según la interpretación de Antonelli, en *Conversaciones y ¿Qué es la filosofía?*

Uno de los argumentos más fuertes para sostener la tesis discontinuista se encuentra en *Rizoma*, donde Deleuze y Guattari sostienen, respecto de la literatura anglosajona, algo que sin duda es presentado como su propio proyecto: “moverse entre las cosas, instaurar una lógica del Y, derribar la ontología, destituir el fundamento, anular fin y comienzo”.⁴ Ese texto propone de manera explícita fundar una *pragmática*, y esta es la tesis que recoge Antonelli. La cuestión, sin embargo, no parece tan clara. De esa cita no cabe deducir demasiado rápido que el intento por derribar una ontología del fundamento, del comienzo y el fin –tres términos que los autores ponen en serie con “ontología”– sea derribar la ontología como tal. El supuesto rechazo de la ontología

⁴ MP 37 [29].

en las obras de los años 70 y la aparente pérdida de interés que este problema tiene en las publicaciones de los años 80 y 90 podrían abonar esa idea.

Sin embargo, hay suficiente apoyo textual para sostener lo contrario. No hay un periodo ontológico que culminaría en *Lógica del sentido* sino que el pensamiento deleuziano es ontológico de cabo a rabo. Por ejemplo, en los escritos y clases contemporáneos a la publicación de *Mil mesetas*, la ontología aparece como una preocupación central para nuestro filósofo. En noviembre de 1980, Deleuze comenzaba a trabajar en sus clases alrededor de Spinoza, considerando esta filosofía como “la tentativa más fundamental para dar un estatuto a la univocidad del Ser”.⁵ Todo ese curso puede ser pensado como un desarrollo de la confluencia entre ética y ontología, hasta el punto en que Deleuze mismo, teniendo en cuenta el despliegue eminentemente ontológico del pensamiento spinoziano, plantea la siguiente cuestión: “¿por qué [Spinoza] llama a esto ética y no ontología? ¿Por qué llama a su gran obra *Ética* y no *Ontología*? ¡Debería llamarla *Ontología!*”.⁶ Estratégicamente situado entre *Mil mesetas* (1980) y la reedición aumentada de *Spinoza: filosofía práctica* (1981), todo este curso manifiesta un vivo interés de Deleuze por mantener su pensamiento lo más cerca posible de la especulación ontológica.⁷

⁵ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, 2da. ed., Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 29.

⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁷ En una carta a Villani del 21 de octubre de 1980, Deleuze afirma: “me siento un puro metafísico” (LAT 78 [87]). El desarrollo posterior de su pensamiento no parece haberse alejado de esa orientación. Notablemente, en la obra que le dedica en 1986, Deleuze interpreta el conjunto del pensamiento foucaultiano como un despliegue de tres ontologías, que darían forma a los tres periodos que se suelen reconocer en su obra: el Saber, el Poder y la Subjetivación. Deleuze llega a proponer nombres latinos para estas tres ontologías, construyendo una suerte de escolástica foucaultiana en tres actos que despliegan tres planos del Ser: el Sciest (Ser-Ciencia), el Possesit (Ser-Poder), y el Se-est (Ser-Sí mismo). Este recorrido tenía “que pasar por el entrelazamiento estratégico-estratégico” de los dos primeros periodos “para llegar al pliegue ontológico” del tercero (F 121 [148]). Una lectura semejante de una filosofía tan eminentemente práctica como la de Foucault puede pensarse como un avatar más de la confluencia entre la ontología y la filosofía práctica que atraviesa la obra deleuziana en su conjunto.

La cuestión de la confluencia entre ética y ontología vuelve a ser planteada en los mismos términos por Deleuze en el “Prólogo a la edición americana de *Nietzsche y la filosofía*”. En esta presentación de 1983, no solo parece reafirmar la totalidad de lo desplegado en aquella obra de 1962 –es decir, veintiún años más tarde de su publicación original y solo tres años después de la de *Mil mesetas*–, sino que decide destacar allí dos ejes que constituyen, para él, lo esencial del pensamiento nietzscheano. El primero sería el que concierne a la teoría de las fuerzas y deriva en una semiología o sintomatología general. El segundo, que es el que aquí interesa, “concierna a la potencia, y configura una ética y una ontología”.⁸ Vemos con claridad, entonces, que tanto el estudio sobre Nietzsche –que el propio Antonelli considera como punto de partida del periodo ontológico, en su edición original de 1962– como el trabajo sobre Spinoza (1981) configuran un recorrido que no solo no deja de lado la ontología en la época de *Mil mesetas*, sino que también hace confluir este aspecto de la filosofía con una ética, es decir, con el aspecto pragmático del pensamiento, que Antonelli propone pensar como incompatible con la perspectiva ontológica.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta nueva ontología deleuziana como concepción del Ser? Como ya dijimos, el rechazo afecta solo a la imagen clásica de la ontología, y no a la ontología sin más. Así lo atestigua, nuevamente, el prólogo que Deleuze publica en 1983 para la edición norteamericana del libro sobre Nietzsche. Lo hace prácticamente en los mismos términos de *Diferencia y repetición*: “el Ser se dice del devenir y le pertenece únicamente a él. Lo opuesto al devenir, lo Mismo o lo Idéntico, en sentido estricto, no es”.⁹ Parece claro, entonces, que la concepción del Ser como fundamento último, eterno y universal es lo que *no es* en la ontología deleuziana. El Ser *es* Devenir. Tanto en los primeros escritos como en los últimos, tanto en las grandes obras de fines de los 60 como en los textos escritos junto con Guattari, hay una ontología propiamente deleuziana que abandona la com-

⁸ DRF 189 [188].

⁹ DRF 190 [189].

prensión clásica del Ser para afirmar el Devenir en tanto Ser, al Ser en tanto Devenir. El lugar central que el concepto de devenir tiene en *Mil mesetas* no es más que el despliegue de esta misma Ontología en una Pragmática, por tomar los términos de Antonelli. Es por eso que, al caracterizar el pensamiento de Deleuze, preferimos hablar de una *ontología práctica*. Una vez establecida esta orientación general, podemos dejar de lado esta discusión e ir a lo nuestro.

Ontología del espacio

¿En qué sentido se puede decir que esa ontología general incluye una ontología *del espacio*? Aquí, como en casi todos los temas, el abordaje deleuziano supone una confrontación con la imagen clásica del pensamiento. En efecto, en consonancia con los presupuestos de la imagen dogmática desplegados por Deleuze en el capítulo tercero de *Diferencia y repetición*, la historia de la filosofía mostró un amplio consenso en cuanto a su modo de pensar el espacio. Explícita o implícitamente, sea como materia (*res extensa*) o como pura forma abstracta (forma *a priori* de la percepción), siempre se lo pensó como *extensión*. La ontología deleuziana del espacio se propone como una inversión de esa imagen clásica al pensarlo a partir del concepto de *intensidad*. Se trata de mostrar que tanto la *extensión* como la *cualidad* que informan toda localización empírica son el resultado visible de *diferencias de intensidad* que se producen en un plano más fundamental.

El capítulo quinto de *Diferencia y repetición* presenta el desarrollo sistemático de este problema y ofrece la matriz a partir de la cual se puede pensar la ontología del espacio. Allí se despliega una teoría de la *intensidad* en términos eminentemente espaciales, a partir de conceptos como *disimetría*, *profundidad*, *distancia* y *spatium*. En el texto fundamental, que encabeza como epígrafe esta introducción, Deleuze muestra que todo el desarrollo de la intensidad se articula alre-

dedor de tres “síntesis espaciales puras”. Pese a que Deleuze no habla explícitamente en ese capítulo de un “ser del espacio”, sí habla de la intensidad como “ser *de lo sensible*”.¹⁰ Este concepto, continúa Deleuze, constituye el “aspecto ontológico” de la percepción y la sensación, que se encuentra “precisamente en las síntesis que les son propias”.¹¹ El desarrollo del capítulo quinto puede ser leído como una solución al problema de la relación entre espacio e intensidad planteado por Deleuze en las últimas líneas de la Introducción a *Diferencia y repetición*. Se trata allí de pensar la esencia de la repetición y la idea de la diferencia a partir de un esquema que escape a los falsos problemas de la representación. La cuestión se juega enteramente en la posibilidad de pensar un concepto de *diferencia interna* que habilite el pensamiento trascendental de un *espacio dinámico*. En palabras de Deleuze, se trata de

una construcción dinámica interna del espacio que debe preceder a la “representación” del todo como forma de exterioridad. Según nuestro parecer, el elemento de esta génesis interna consiste en la cantidad intensiva más que en el esquema, y se relaciona con las Ideas más que con los conceptos del entendimiento. Si el orden espacial de las diferencias extrínsecas y el orden conceptual de las diferencias intrínsecas alcanzan finalmente una armonía, tal como lo prueba el esquema [kantiano], ello se debe, más profundamente, a ese elemento diferencial intensivo, síntesis de lo continuo en el instante, que, bajo la forma de una *continua repetitio*, engendra interiormente el espacio conforme a las Ideas.¹²

El objetivo principal de nuestro trabajo es desplegar en todo su detalle cada una de las tres síntesis espaciales mencionadas en el ca-

¹⁰ DR 94, 182, 304 [117, 216, 353]. La conclusión reafirma esta idea: “La diferencia es intensiva, se confunde con la profundidad como *spatium* inextensivo y no calificado, matriz de lo desigual y de lo diferente. Pero la intensidad no es sensible, es el ser *de lo sensible* donde lo diferente se relaciona con lo diferente” (DR 342 [395]).

¹¹ DR 296 [344].

¹² DR 40 [57-58].

pítulo quinto, como despliegue de ese elemento genético y diferencial intensivo, y mostrar que bajo esa matriz es posible sistematizar una ontología del espacio. Esta sistematización, lejos de limitarse al capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, configura un recorrido que engloba la obra de Deleuze más allá de los periodos en los que se la suele dividir y ofrece, según creemos, algunas perspectivas novedosas para pensar la espacialidad.

La multiplicidad de diferencias y pliegues intensivos articulados por medio de las síntesis espaciales debe dar cuenta, además, de su vínculo con los otros planos ontológicos. En sus diversos movimientos, las intensidades son determinadas, por un lado, como génesis de las extensiones cualificadas del campo empírico, y por otro, como expresión y constitución de virtualidades. En todos estos nudos se plantean algunos de los problemas fundamentales a la hora de interpretar sistemáticamente la ontología de Deleuze: la relación entre lo empírico y lo trascendental, entre lo actual y lo virtual, entre lo intensivo y lo ideal, entre espacio y tiempo. Nudos cuya configuración habrá que mostrar a lo largo de nuestro camino.

Las fuentes y sus disciplinas

El estudio de las fuentes del pensamiento deleuziano es una herramienta muy fructífera para desplegar problemas que el autor deja, en muchas oportunidades, en un estado implícito. No son pocas las oportunidades en las que el filósofo menciona obras de otros autores, aludiendo breve o largamente a alguna noción para apropiársela. Es decir que, más allá de los libros monográficos, en los que Deleuze va construyendo su filosofía a partir del comentario de las filosofías de Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza, Foucault y Leibniz, o de las creaciones artísticas de Proust, Sacher-Masoch, Kafka y Bacon, su obra en nombre propio abunda en referencias a investigaciones diversas. El método de internarse, ya no en las fuentes desplegadas en libros monográficos, sino en aquellas que Deleuze menciona sin desarrollar –o que desarrolla muy brevemente y como presuponiendo que el lector las conoce–, ha demostrado

ser una herramienta fundamental para la comprensión de su filosofía. La colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, dirigida por Julián Ferreyra, en la que se inscribe este trabajo, es testimonio de ello.¹³ Allí se reúnen una serie de libros en los que se trata de tomar indicaciones que Deleuze ofrece a lo largo de sus obras, remitiendo a fuentes de distintas disciplinas que contribuyeron a la creación de algún concepto o a la determinación de algún problema. Dado que, en muchas oportunidades, la indicación se limita a una mera mención en nota al pie, o bien a un desarrollo muy breve que apenas permite sospechar de qué se trata, detener la lectura del texto deleuziano para indagar en esas líneas de fuga implicadas en su letra resulta casi siempre iluminador. Esta tarea, obsesivamente sostenida durante más de diez años en el seno del grupo de investigación *Deleuze: ontología práctica (La Deleuziana)* y plasmada en la colección mencionada, sigue regalando sabrosos frutos para el pensamiento.

El trabajo en torno de las fuentes implica otro problema, tematizado por nuestro autor en más de una oportunidad. Se trata del uso, como fuente, de investigaciones o creaciones provenientes de la ciencia y las artes. La ontología del espacio utiliza copiosamente nociones provenientes de diversas disciplinas: física, geología, biología, lingüística, psicología, transportando sus significaciones de un campo a otro para formar con ellas una serie de conceptos filosóficos. Deleuze se ha desmarcado siempre de una interpretación que leería en estos procedimientos meras metáforas. Por ejemplo, en los escritos sobre cine, se pone en guardia frente a

los peligros de invocar determinaciones científicas fuera de su terreno. Está el peligro de una metáfora arbitraria, o bien de una aplicación trabajosa. Pero estos peligros quizás pueden conjurarse si nos limitamos a extraer de los operadores científicos tal o cual rasgo conceptualizable que remite él mismo a dominios no científicos, y que converge con la ciencia sin caer en la aplicación ni en la metáfora.¹⁴

¹³ Esta serie de libros, cuya producción continúa, se encuentra disponible gratuitamente en <http://deleuziana.com.ar/deleuze-y-las-fuentes-de-su-filosofia/>

¹⁴ C1 [175].

Esta advertencia tiene en la meseta sobre la “Geología de la moral” su versión humorística. Como veremos más adelante en el capítulo uno, se trata de un texto extraño, en el que Deleuze y Guattari hablan a través de un conferencista ficcional. A medida que avanza la escena, el público comienza a perder la paciencia por los divagues y las arbitrariedades del Profesor Challenger, quien mezcla saberes al margen de los procedimientos aceptados en la comunidad científica. Pero nada detenía al Profesor, que “se jactaba cínicamente de hacerles hijos por la espalda a los demás. Pero éstos eran siempre engendros, errores, partes y fragmentos. Además, el profesor no era ni geólogo ni biólogo, ni siquiera lingüista”.¹⁵ En un texto anterior, sin necesidad de recurrir al personaje ficcional, pero sin renunciar al sarcasmo, Deleuze responde por adelantado a ese tipo de acusaciones:

¿Por qué no tendría derecho a hablar de medicina sin ser médico si hablo de ella como un perro? ¿Por qué no tendría derecho a hablar de la droga sin ser drogadicto si hablo de ella como un pájaro? ¿Por qué no podría inventar un discurso sobre cualquier cosa, incluso aunque se trate de un discurso completamente irreal o artificial sin que se me tengan que reclamar los títulos que para ello me autorizan? Si la droga produce a veces delirios, ¿por qué no podría yo delirar sobre la droga?¹⁶

Sin lugar a dudas, no seremos nosotros quienes le reclamemos a Deleuze un título de geólogo para delirar sobre la geología. Ahora bien, estas respuestas humorísticas no deben opacar la respuesta seria. Se trata siempre de extraer, de la función científica o de un percepto artístico, algún(os) rasgo(s) conceptualizable(s) para una búsqueda específicamente filosófica. La pertinencia de esas apropiaciones no debe ser evaluada en cuanto a su aplicabilidad o exactitud científica, sino solo según los cri-

¹⁵ MP 57 [50]. Traducción modificada.

¹⁶ PP 22 [22]. En el mismo texto, Deleuze concibe su práctica de la historia de la filosofía como una gran sodomía [*enculage*], donde él haría con los filósofos lo mismo que el profesor Challenger con los científicos: hacerles hijos monstruosos por detrás. Otro motivo para pensar que el conferencista de la geología de la moral es una suerte de alter ego grotesco del filósofo.

terios de lo relevante o lo interesante que Deleuze ha propuesto para la construcción de sentidos en el campo de la filosofía. Cada vez que tomamos conceptos de las ciencias lo hacemos, entonces, exclusivamente para esclarecer conceptos relevantes para la ontología del espacio desde un punto de vista estrictamente filosófico.

Las tres síntesis espaciales

A pesar de la escasa atención que en general se le ha prestado a esta cuestión, al menos tres autores han comentado las síntesis espaciales en sendos libros dedicados exclusivamente a esa obra de Deleuze: James Williams, Henry Sommers-Hall y Joe Hughes. Williams es quien menos desarrolla nuestro tema: solo le dedica un párrafo en el que reduce lo espacial al concepto de *profundidad*.¹⁷ Esta noción es relacionada con las síntesis temporales en términos de dependencia. Según este autor, la *profundidad* depende, en primer lugar, de la síntesis del hábito para explicarse; luego, de la síntesis de la memoria para la conservación de todas las experiencias pasadas; y por último, de la síntesis del futuro para la creación de lo nuevo en relación con los modos de percibir las *profundidades* y las *distancias*. La ontología del espacio queda en un segundo plano, en favor de una suerte de fenomenología anclada en el individuo.

En una línea a grandes rasgos afín a la de Williams, Joe Hughes propone una interpretación más detallada de las síntesis.¹⁸ Al igual que Williams, Hughes intenta construir una filosofía del sujeto. Según este intérprete, el pensamiento deleuziano tendría como principal preocupación “fundar la representación”.¹⁹ Pero el punto más relevante

¹⁷ Cf. Williams, James, *Deleuze's Difference and repetition. A critical introduction and guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003, p. 174.

¹⁸ Cf. Hughes, Joe, *Deleuze's Difference and repetition*, Londres, Continuum, 2009.

¹⁹ *Ibid.*, p. 153. Esta es la tesis alrededor de la cual gira su interpretación del pensamiento deleuziano en general, más allá de *Diferencia y repetición* (cf. Hughes, Joe, *Deleuze and the Genesis*

para nuestra investigación radica en la interpretación que hace de las síntesis espaciales como *síntesis activas* que dependen de las *síntesis pasivas* del tiempo. Esto plantea algunos problemas de consistencia en su construcción (por ejemplo, la *profundidad* se presenta al mismo tiempo como una de las síntesis activas espaciales y como el “lugar” donde se realizan todas las síntesis, incluidas las pasivas). De este modo, a partir del anclaje subjetivista de su investigación y del carácter activo y, por ende, derivado que asigna a las síntesis espaciales, Hughes se encuentra en las antípodas de lo que aquí trataremos de argumentar.

Mucho más cerca de nuestro modo de abordar el problema, Henry Somers-Hall propone pensar las síntesis espaciales como *paralelas* a la temporales.²⁰ Asimila la primera síntesis espacial a la flecha del tiempo, la segunda a la *profundidad*, y la tercera al puro *spatium* intensivo. Si bien este autor no despliega todas las sutilezas implícitas en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, su abordaje resulta a grandes rasgos convergente con la interpretación que aquí proponemos.

El presente libro se organiza en tres grandes partes, cada una de las cuales consta, a su vez, de dos capítulos. Cada parte está dedicada al desarrollo de una de las tres síntesis espaciales puras, en el orden en que Deleuze las menciona en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*. La primera parte, dedicada a la primera síntesis, comienza con una exposición de la tesis deleuziana que postula la diferencia de intensidad como *condición* de todo fenómeno. De acuerdo con esa condición, para la producción de cualquier fenómeno, es necesario que el espacio esté habitado por alguna diferencia intensiva, es decir, por un desequilibrio energético (principio de *disimetría*). Estos desarrollos de *Diferencia y repetición* son complementados con la meseta tercera de *Mil mesetas*: “10000 años AC: Geología de la moral”. El barroco proceso

of Representation, Londres, Continuum, 2008).

²⁰ Cf. Somers-Hall, Henry, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, pp. 171 y ss.

de estratificación allí descrito abarca los planos molecular, animal y social, y puede ser pensado como un gran movimiento de diferenciación extensiva y cualitativa del espacio actual, que tiene como resultado la existencia y transformación continua de los diversos medios y territorios que conforman el paisaje planetario. Ahora bien, las nociones de *intensidad* y *estrato* implican, en lo empírico, otros dos procesos que podemos considerar como vectores que tensionan todo espacio actual: entropía y territorialización. El despliegue de esos dos conceptos converge en la noción de *territorio*, que se presenta como culminación de la primera síntesis espacial.

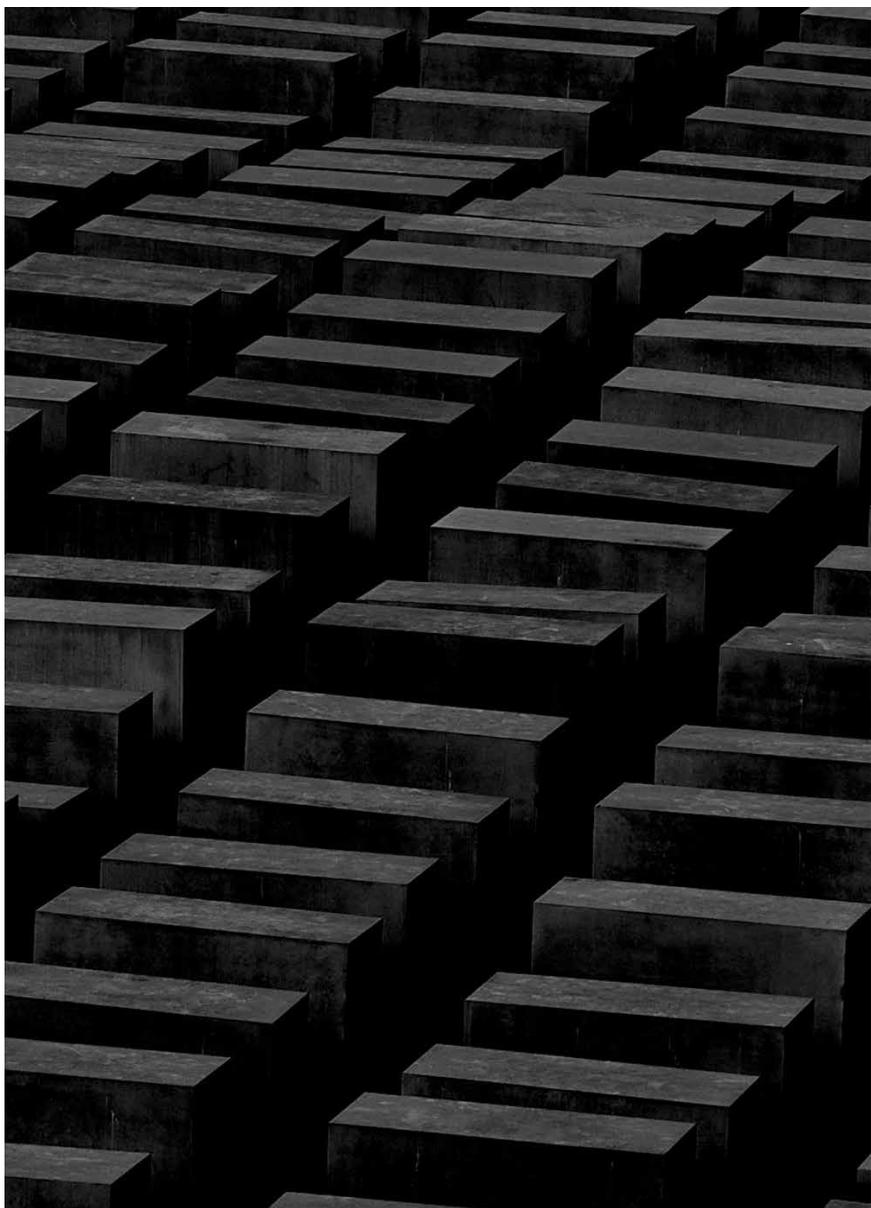
La segunda parte gira en torno de la segunda síntesis espacial. El paralelo con las síntesis temporales, como sugiere Somers-Hall, resulta esclarecedor. En efecto, así como la sucesión de los presentes requiere otro tiempo para poder realizarse, una temporalidad más profunda que le sirva de suelo o fundamento²¹ –tal es el rol de la segunda síntesis temporal, la del pasado puro–, la primera síntesis espacial tampoco puede dar cuenta por sí sola de la estratificación ni de los movimientos inter-estratos e inter-agenciamientos. Hay entonces una espacialidad más profunda, puramente intensiva, donde la primera síntesis tiene lugar. El concepto de *profundidad* resulta esencial para comprender la segunda síntesis del espacio, por lo que dedicaremos una buena porción de la segunda parte a desplegar todas sus implicancias ontológicas, como así también su relación con otros conceptos como *distancia*, lo Natal y *fundamento*.

En la tercera parte, ingresamos al ámbito de la tercera síntesis a partir de la imagen utilizada por Deleuze: la del sin-fondo como hervor universal. Ella nos llevará a considerar el estado gaseoso de la materia (tal como es trabajado por Deleuze en los estudios sobre cine) para pensar esta dimensión abismal. Dicha imagen, en muchos sentidos

²¹ Deleuze habla de esto como de una “consecuencia necesaria: *es preciso otro tiempo en el que se opera la primera síntesis del tiempo*”, siendo esa otra temporalidad determinada “como fundamento del tiempo” (DR 108 [132-133]).

monstruosa, implica los conceptos de *caos* y *eterno retorno*, esenciales para pensar el que quizá sea el concepto más enigmático de la ontología espacial: el *spatium* intensivo (y su relación con el ámbito de lo virtual).

Por último, en la coda, volveremos sobre algunos conceptos tratados en las partes anteriores, como *centro de envolvimiento* y *territorio*, para desplegar una cuestión fundamental: el pasaje de la ontología pura a la ontología práctica. El complejo entrelazamiento de los planos trascendentales de la ontología espacial carecería por completo de interés si no ofreciera herramientas conceptuales para pensar los espacios en los que vivimos, morimos, sufrimos y nos alegramos en el encuentro con otrxs. Cuando la ontología pura se vuelve explícitamente concreta, la filosofía deleuziana se revela una vez más como lo que es: un pensamiento insoslayable para pensar lo que somos y lo que podemos ser.



Parte uno: Primera síntesis del espacio

Y he aquí que, mientras contemplaba con aire soñador aquella nebulosa vastedad sin límites, nuestro hombre de Estado comenzó, desde el negro cubo de la berlina, a ensancharse en todas direcciones y a elevarse sobre ella. Sintió entonces el vivo deseo de que la berlina avanzara velozmente; que todas las avenidas, una tras otra, acudieran a su encuentro hasta que la superficie esférica del planeta terminara ceñida por completo por aquellos anillos de serpiente, aquellos cubos de viviendas gris oscuro; que esta Tierra, circundada por avenidas, en su travesía lineal cósmica, atravesara los espacios infinitos siguiendo una ley rectilínea; que esta red de avenidas paralelas, cruzada a su vez perpendicularmente por otra red de avenidas, se extendiera en los abismos siderales como una red de cubos y cuadrados planos, un cubo o un cuadrado por cada habitante; que..., que...”.

ANDRÉI BIELY. *Petersburgo*.¹

Hay en el mundo una diversidad irreductible. Un paisajismo múltiple y abigarrado. En nuestro planeta conviven las profundidades del océano con la belleza etérea de los cielos siempre cambiantes. Parajes desérticos, como Atacama y el Sahara, y grandes ciudades, cada una con su lógica y caosmos

¹ Biely, Andrei, *Petersburgo*, trad. R. Cañete Fuillerat, Madrid, Akal, 2009, p. 25.

característicos, que insisten en las fisuras de la aldea global. Selvas tropicales e islas desiertas. Barrios planificados y asentamientos urbanos. Montañas y valles. La lista puede continuar al infinito. Y cada lugar es sede, a su vez, de todo tipo de fenómenos, desde los más estruendosos y bellos hasta microeventos imperceptibles, moleculares, afectivos. ¿Qué es esta diversidad? ¿De qué tipo es el espacio que le sirve de elemento? O mejor, dado que siempre hay cambio, proliferación y movimiento, influencias cruzadas, en la proximidad o la lejanía, entre espacios heterogéneos y los fenómenos que allí se producen, ¿cómo funciona esta diversidad y qué la genera?

La primera síntesis espacial anuda una serie de conceptos que pretenden responder esos interrogantes. De esas respuestas surgirán nuevas preguntas, que serán abordadas a lo largo de este trabajo. Por el momento, basta decir que “la explicación de la extensión”,² como llama Deleuze a esta síntesis, permite pensar la estructuración de materias formadas, con sus diversas cualidades. *Extensión y cualidad, territorialidad y codificación, contenido y expresión*, son algunos de los conceptos que el filósofo utiliza para caracterizar la espacialidad que aquí se trata de pensar. Dado que esta es la síntesis que da forma al espacio empírico, y siendo la deleuziana una filosofía trascendental, puede dar la impresión de que estamos ante la dimensión menos importante, la más superficial. En este trabajo se le dará, sin embargo, el mayor alcance y espesor ontológico posible. Aunque esté lejos de agotar la ontología del espacio, su potencia es infinita. Las articulaciones conceptuales que supone se organizan en toda una red conceptual que abarca distintos momentos de la obra deleuziana.

Si bien la formulación de las síntesis espaciales que organizará este libro proviene de *Diferencia y repetición*, la descripción más detallada de la estructuración del espacio extensivo en la obra deleuziana se encuentra, probablemente, en la meseta tres de *Mil mesetas*: “10000 AC. La geología de la moral (la Tierra, ¿quién se cree que es?)”. Este texto pone en escena todo

² DR 296 [344].

un movimiento de *diferenciación* compleja que podría ser considerado como una suerte de historia universal de la materia. Ahora bien, dicha meseta, si bien notable, no responde a la pregunta fundamental: ¿cuál es el agente, es decir, la *causa eficiente* de todo ese proceso? La respuesta más satisfactoria a esta pregunta no se encuentra en *Mil mesetas*, sino en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*. Por allí comenzaremos, entonces, nuestro recorrido.

Capítulo 1

Disimetría y estratificación

1.1. Principio de disimetría

El capítulo quinto de *Diferencia y repetición* comienza con una tesis ontológica fuerte, que responde a la pregunta por la génesis de todo fenómeno en el espacio extensivo, y más profundamente, de la extensión cualificada como fenómeno:

la diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano noúmeno del fenómeno [...]. Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona. Toda diversidad, todo cambio remiten a una diferencia que es su razón suficiente. Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencia, diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, *diferencia de intensidad*. El principio de Carnot lo dice de una manera, el principio de Curie, de otra.¹

Se trata de la diferencia pensada como razón de lo sensible. Es por ella que la diversidad empírica aparece. Por eso Deleuze distingue cuidadosamente entre la diferencia y lo diverso. La primera designa una instancia trascendental y genética, mientras que lo segundo mienta un elemento empírico y derivado. El proyecto deleuziano de una filosofía de la diferencia radica en mostrar que los objetos y sujetos que pueblan el mundo en órdenes de identidades y semejanzas diversas –tal como lo muestra, por ejemplo, la división aristotélica en géneros y especies– es el resultado de todo un juego de diferencias en un campo trascendental im-

¹ DR 286 [333].

personal y pre-individual. En este sentido, lo diverso, en tanto conjunto de cosas que se distinguen unas de otras, no es más que la figura que la diferencia toma una vez desplegada en el campo empírico. Hay diversidad de individuos, por ejemplo, en el marco de una misma especie animal. Estas distinciones se recortan sobre un fondo de semejanza. Ahora bien, tal como la concibe Deleuze, la ontología debe dar cuenta de la diferencia tal como es en sí misma, como diferencia interna, y no como distinción de cosas exteriores entre sí. Este concepto de “diferencia” es modulado al menos de dos maneras en el campo trascendental deleuziano. Hay diferencias intensivas y diferencias ideales. El mapa completo –aunque resumido al máximo– debe distinguir, por un lado, diversidades extensivas y cualitativas en el campo empírico; por otro, diferencias de intensidad y diferencias virtuales en el campo trascendental.

Cuando Deleuze propone la diferencia de intensidad como razón del fenómeno, viene de desplegar, en el capítulo cuarto de *Diferencia y repetición*, la síntesis ideal de la diferencia en tanto estructura de lo virtual. El capítulo quinto se anuncia, por su parte, como una síntesis asimétrica de lo sensible. Se puede decir, entonces, que funciona como una suerte de estética trascendental que, a diferencia de la kantiana, ya no postula las formas a priori del espacio y el tiempo como condiciones de la intuición, sino a la *intensidad* como elemento genético de lo sensible. Esta síntesis de lo sensible ya no se despliega, como la teoría de la Idea, a partir de la distinción entre lo actual y lo virtual. Como dice el filósofo en una entrevista cinco años después de la publicación de *Diferencia y repetición*: “la verdadera diferencia pasa entre lo intensivo y todo el dominio de la extensión”.² Alrededor del par conceptual “intensidad-extensión” se articulará la mayor parte del desarrollo del capítulo mencionado. En esta nueva distinción se encuentra la clave para empezar a pensar una ontología del espacio, y es por eso que, por el momento, pondremos entre paréntesis el problema de su relación con el dominio de lo virtual. El

² LAT 230 [252].

aspecto intensivo del pensamiento deleuziano se basa en una “física” que puede ser considerada un capítulo más de su crítica de la imagen dogmática del pensamiento. En efecto, la imagen clásica que la filosofía se dio de la materia y el espacio se ha construido a partir del concepto de *extensión* (sea en su versión física o geométrica, realista o idealista). Deleuze, en cambio, piensa la materia a partir del concepto de *intensidad* como elemento genético de la extensión y de las cualidades que la modulan. De ahí que lo intensivo sea el campo fundamental para pensar una ontología del espacio.

En este apartado, nos concentraremos en la estrategia argumentativa que Deleuze elige para introducir el problema de la intensidad en *Diferencia y repetición* a partir de un diálogo con la termodinámica de fines del siglo XIX y principios del XX. Este diálogo resulta relevante por varios motivos. El primero es de carácter general, ya que pone en juego, nuevamente, la crítica a la imagen clásica del pensamiento. En este caso, se trata de una crítica a la imagen clásica de la *intensidad*, habitualmente confundida con la noción de *cualidad*. El segundo motivo es epistemológico. Desde este punto de vista, se ha dicho que, dado su carácter problemático y no teoremático, la termodinámica puede ser considerada una ciencia menor, en el sentido que Deleuze y Guattari dan a este concepto.³ En efecto, una ciencia menor es aquella que, lejos del esquema “materia-forma” en el que se basan las ciencias mayores, busca, a partir de un esquema “material-fuerzas”, captar “las singularidades de la materia en lugar de constituir una forma general”.⁴ Desde la perspectiva que aquí nos ocupa, hay un tercer motivo que resulta quizás más relevante que los dos anteriores: de su encuentro con la termodinámica Deleuze extrae la primera síntesis espacial y, por lo tanto, el primer concepto *material*

³ Cf. DeLanda, Manuel, *Intensive science and virtual philosophy*, Londres-Nueva York, Continuum, 2002, pp. 179-180.

⁴ MP 458 [375].

de diferencia (recordemos que el capítulo cuarto había propuesto, previamente, el concepto de una síntesis *ideal* de la diferencia).⁵

La tesis de la que parte Deleuze propone pensar la diferencia de intensidad como “razón del fenómeno”. La termodinámica clásica ofrece la demostración más clara de esta afirmación. En efecto, las célebres investigaciones de Nicolas Léonard Sadi Carnot (1796-1832), elaboradas en torno al rendimiento de las máquinas térmicas y consideradas pioneras en esta disciplina, confirman la tesis deleuziana demostrando que la eficiencia de estas máquinas depende de la diferencia de temperatura entre sus dos fuentes térmicas. Al poner en contacto dos sistemas a temperaturas diferentes, la energía calórica viaja siempre de la fuente caliente a la fría. El éxito de la revolución industrial se apoya, desde el punto de vista técnico, en la construcción de máquinas que logran capturar ese flujo energético para transformarlo en trabajo. Cuanto mayor es la diferencia de temperatura (es decir, de intensidad) entre las dos fuentes, mayor es la eficiencia de la máquina (efecto que en general se logra aumentando la temperatura de la fuente caliente).

Esta formulación canónica requiere una especificación más. Si lo fundamental radica en que todo fenómeno remite siempre a un orden de diferencias como su razón suficiente, no alcanza con decir simplemente que debe haber dos intensidades diferentes. Es por eso que Rosny, un aliado heterodoxo en el tratamiento deleuziano de la termodinámica clásica, subía la apuesta al proponer una revisión global de los procedimientos para comprender la intensidad en física. Este singular autor –más conocido por sus creaciones literarias que por sus contribuciones a la epistemología– recomienda renunciar a la

⁵ Por estos motivos nos separamos de la lectura de Dale Clisby, cuando asigna a la termodinámica un papel meramente negativo en la argumentación deleuziana. Según él, todo lo que está haciendo Deleuze al utilizar la termodinámica en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición* es “proveer un ejemplo de la manera más general en que lo extensivo se privilegia sobre lo intensivo en distintos dominios” (Clisby, Dale, “Intensity in context: Thermodynamics and transcendental philosophy”, en *Deleuze Studies*, Vol. 11, N° 2, 2017, p. 241). Más adelante veremos que, efectivamente, esa crítica es central en la denuncia de la alianza entre la termodinámica y el buen sentido. Sin embargo, en el diálogo con esa ciencia, hay también adquisiciones positivas que no conviene menospreciar.

traducción de diferencias intensivas a las formulaciones matemáticas utilizadas hasta ese momento. El problema radica en que dicha traducción, como no puede ser de otra manera, traiciona la naturaleza de la intensidad –*traduttore, traditore*–. En efecto, “siendo que la intensidad expresa ya una diferencia, sería necesario definir mejor qué se entiende por ella, y, particularmente, comprender que la intensidad no puede estar compuesta de dos términos homogéneos, sino al menos de dos series de términos heterogéneos”.⁶ Es decir que, si el principio de Carnot ya postulaba una diferencia intensiva como causa de todo cambio energético, con Rosny se profundiza esa primera intuición en un sentido eminentemente deleuziano: esa diferencia energética es ahora *diferencia de diferencias*. La identidad de un espacio homogéneo es, para este autor, nada más que una ficción cómoda que, si bien sirve a ciertos objetivos prácticos de la ciencia, no se corresponde con la verdadera naturaleza de la intensidad. A saber, con su carácter eminentemente diferencial. Al recorrer el mundo de las diferencias nunca se llega a un último término idéntico a sí mismo, sino solo a series heterogéneas compuestas por términos heterogéneos. Deleuze dirá más adelante que esta es una de las características esenciales de la intensidad: comprender lo desigual en sí, un estado de la diferencia que no puede ser anulado.⁷

A partir de estos elementos comienza la construcción de la primera síntesis del espacio. Para comprenderla, conviene detenerse en la obra de Louis Rougier, un epistemólogo referenciado por Deleuze junto con Rosny. Entre ambos autores se articula lo esencial de la primera síntesis espacial como razón de lo sensible. Para pensar esta cuestión, el concepto fundamental de Rougier es el *principio causal de disimetría*. Este concepto pretende ser una reformulación del principio de causalidad: postula que un fenómeno solo puede producirse en un medio cualquiera si existe una dife-

⁶ Rosny aîné, J.- H., *Les sciences et le pluralisme*, París, Alcan, 1930, p. 67 (citado por Deleuze en DR 287 [334]). Para un estudio de la influencia que este autor tuvo en el abordaje deleuziano de la termodinámica, cf. Heffesse, Solange, “Intensidad y pluralismo científico: reseña de un encuentro entre Deleuze y J.- H. Rosny aîné”, en Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2015, pp. 78-86.

⁷ Cf. DR 299 [347].

rencia de intensidad en al menos una de las formas de energía que recorren ese medio. Esto solo es posible si el sistema en cuestión cobija alguna disimetría en su estructura.⁸

Según el epistemólogo francés, dado que el principio de causalidad es el más importante para la ciencia, resulta fundamental eliminar sus resonancias metafísicas y dotarlo de rigor científico.⁹ Para ello, Rougier propone reducirlo a una “utilización racional de la noción de simetría”.¹⁰ Esta noción, de origen geométrico, se utiliza para pensar una serie de operaciones llamadas de “recubrimiento”, en las cuales el objeto, luego de hacer un recorrido determinado, vuelve a la posición de partida. Existen dos tipos de recubrimiento: *rotaciones* alrededor de los ejes de simetría y *reflexiones* del objeto dentro de los planos de simetría.¹¹ Rougier llama “elementos de simetría” a los operadores de estos movimientos. Desde el punto de vista geométrico, los elementos de simetría son el punto, la recta y el plano. Para todo poliedro, existe una serie de operaciones que pueden efectuar la simetría en relación con un punto, con un número determinado de rectas o ejes, y con una serie de planos, sucesivamente. Por ejemplo, en la Figura 1, se puede ver que un hexágono posee un centro de simetría O si a todo punto A le corresponde un punto A' simétrico en relación con O, y así con los demás puntos B y C (simetría respecto a un *punto*). La Figura 2 muestra, por su parte, que un cuadrado tiene cuatro *ejes* de simetría, según los cuales puede rotarse en una dirección o en otra, hasta volver siempre a la posición original. Por último, la Figura 3 muestra que un cubo posee nueve *planos* de simetría. En función de los distintos movimientos a los cuales puede

⁸ Cf. Rougier, Louis, *En marge de Curie, de Carnot, et d'Einstein*, París, E. Chiron, 1922, pp. 31 y ss. Todo indica que, al referir los descubrimientos de Carnot y Curie, Deleuze tiene en mente este libro de Rougier.

⁹ En la introducción a *Diferencia y repetición*, Deleuze ya había adelantado el rol fundamental de este principio en relación con la “esencia de la repetición”. Allí utiliza conceptos fundamentales de Rougier, como *simetría* y *disimetría*, aunque sin mencionarlo (cf. DR 31 y ss. [48 y ss.]).

¹⁰ Rougier, Louis, *En marge de Curie, de Carnot, et d'Einstein*, op. cit., p. 10.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 14.

ser sometido cada elemento y, a su vez, de las diversas relaciones posibles entre esos movimientos, se habla de distintos tipos de simetría para cada sistema.¹² El conjunto de las operaciones de recubrimiento que puede sufrir un sistema –es decir, el conjunto de rotaciones alrededor de un eje o de reflexiones en un punto o plano– forman un *grupo de simetría*.¹³

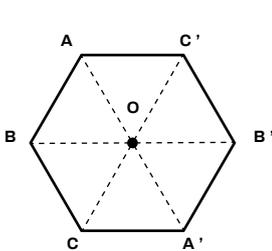


Figura 1

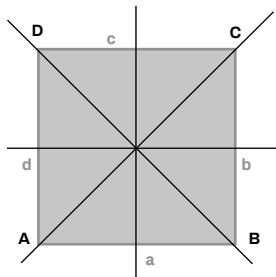


Figura 2

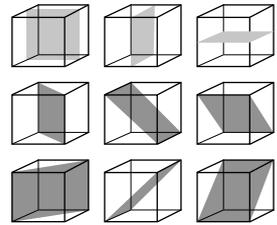


Figura 2

El interés de Rougier en todo esto radica en comprender el modo en que los científicos se sirven de estas nociones geométricas para aplicarlas al dominio de la física. Se trata de pensar un concepto de simetría propiamente físico, que no coincide necesariamente con la simetría geométrica, más conocida. Las nociones correspondientes aquí son las de *isotropía* y *anisotropía*. Se dice que un medio físico es isótropo cuando tiene la propiedad de transmitir una acción recibida en cualquier punto abarcando toda su extensión de manera homogénea y en todas las direcciones. Ello sucede cuando “contiene como elementos de simetría el conjunto de todas las rotaciones alrededor de ejes cualquiera y de todas las reflexiones dentro de todos los planos”.¹⁴ Por el contrario, un medio será anisótropo si le faltan al-

¹² Cf. *ibidem*.

¹³ La explicación de Rougier ingresa con más detalle en la configuración de subgrupos a partir de diversas combinaciones entre los elementos, pero aquí no es necesario seguirlo en todos sus pasos (cf. *ibid.*, pp. 15-16).

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

gunos elementos de simetría. En este segundo caso, no todas las rotaciones ni todas las reflexiones constituyen operaciones de recubrimiento, sino que algunas darán como resultado un movimiento asimétrico. Esto significa que una acción ejercida sobre algún punto del sistema no se transmite de manera homogénea en todas las direcciones. Esto implica que el término del movimiento no coincide con el comienzo, como sucede con las operaciones de recubrimiento. En estos casos, sucede que los fenómenos manifiestan características diferentes según la dirección de los movimientos y la perspectiva considerada.

Dos objetos pueden ser exactamente iguales y simétricos desde el punto de vista de su forma geométrica y no serlo desde el punto de vista físico. Por ejemplo, consideremos dos esferas exactamente iguales en su forma y tamaño, una de vidrio y la otra de cuarzo. Si les aplicamos calor, veremos que la primera se manifestará como físicamente simétrica. La segunda, al contrario, resulta disimétrica. En efecto, para la esfera de vidrio, la elasticidad, la dilatación, la conducción del calor, la velocidad de propagación de la luz y, en general, todas las magnitudes vectoriales, tienen el mismo valor en todas las direcciones. Dicho de manera simple, esto significa que, ante la acción del calor, una esfera de vidrio se dilatará de manera uniforme en todas las direcciones, manteniendo su esfericidad. Para la esfera de cuarzo, en cambio, los mismos fenómenos varían según la dirección considerada. Esto da como resultado que la dilatación no será uniforme. La esfera de cuarzo perderá su esfericidad y tenderá a transformarse en un elipsoide, es decir que adquirirá una forma ovalada. La conclusión que se saca de aquí es que, mientras que el vidrio tiene una estructura molecular simétrica, la del cuarzo es disimétrica.

Para Rougier, “una razón de simetría no es jamás la causa de un fenómeno; ella resulta frecuentemente, al contrario, la causa por la cual

un fenómeno no se produce”.¹⁵ Así, por ejemplo, si uno toma dos láminas de hierro exactamente iguales en todos sus elementos de simetría, las une a través de un cable y las sumerge en agua, nada sucede, por razón de simetría. Pero si uno imanta una de las dos láminas, se introduce una disimetría que hace aparecer una corriente eléctrica en el sistema. De modo que, para responder a la pregunta acerca de cómo es posible que surja un fenómeno en un medio determinado, Rougier propone partir del concepto de un *principio causal de disimetría*. El autor enuncia dicho principio del siguiente modo:

La condición necesaria (pero no suficiente) para que un fenómeno se produzca en un medio dado: *es que exista entre dos regiones de ese medio una diferencia en el factor de intensidad de al menos una de las formas de energía que se encuentran localizadas en él, lo cual no es posible sino por la existencia de una disimetría en la estructura de ese medio*.¹⁶

Tanto en este caso como en el del principio de Carnot, se postula que debe haber una *diferencia* como razón suficiente de los fenómenos físicos. Así, para que se produzca una corriente eléctrica en un medio dado, es necesario que exista previamente una diferencia de tensión eléctrica; para que aparezca un flujo térmico, debe haber una diferencia de temperatura; para que ocurra una caída de agua, debe haber una diferencia de altura; y así sucesivamente, con cualquier tipo de fenómeno. De esto resulta que, para comprender las causas de los fenómenos, lo más útil sería clasificar los medios según sus elementos de *disimetría*. El estudio de este aspecto se debería llevar a cabo a través de operaciones que no sean las de recubrimiento (ya que estas nos dan los elementos de simetría, no los de disimetría). Pero así como las ope-

¹⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶ *Ibid.*, p. 34. Rougier aclara en nota al pie: “Esta condición no es suficiente, porque pueden existir diferencias de intensidad «compensadas», sin que se produzca nada” (*ibidem*). Para un estudio de este principio en relación con la teoría deleuziana de la intensidad: cf. Santaya, Gonzalo, “De la disimetría como razón suficiente: Louis Rougier y la noción de intensidad”, en Osswald, Andrés y Kretschel, Verónica (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, op. cit., pp. 87-94.

raciones de recubrimiento son finitas, las de no-recubrimiento son infinitas; de modo que es imposible hacer una lista de los grupos y elementos de disimetría del mismo modo en que se hacen las clasificaciones de los grupos y subgrupos de simetría.¹⁷ No conocemos a priori la totalidad de los elementos de disimetría que porta un individuo dado. Es decir, no se puede saber de antemano qué puede un cuerpo.

Se dirá entonces que, para que se produzca un fenómeno en una extensión cualificada cualquiera, esta debe alojar alguna disimetría en su estructura. Esta disimetría viene determinada por un desequilibrio energético que atraviesa y tensiona el espacio interno de dicho individuo. Para pensar el individuo desde este punto de vista, Deleuze propone el concepto de *sistema señal-signo*. Según esta noción, todo individuo es un sistema atravesado por series intensivas heterogéneas –diferencias de diferencia, tal como vimos a partir de Rosny–; series disimétricas que pueden entrar en contacto y son la razón del fenómeno en el seno de dicho sistema –según el principio de Rougier–. Este es el aspecto *señal*, que designa, así, “un sistema dotado de elementos de disimetría”.¹⁸ Por otro lado, el fenómeno se concibe como *signo* que fulgura en el cruce o acoplamiento de, al menos, dos series intensivas heterogéneas. Por eso Deleuze dice que “toda individualidad es intensiva: por consiguiente, es como una cascada, como una esclusa, comunicante, abarcadora, y afirmando en sí la diferencia en las intensidades que la constituyen”.¹⁹ Si el individuo afirma en sí la diferencia –y esta es una característica esencial de la intensidad como forma específica de la diferencia trascendental–, no lo hace en sus aspectos extensivos ni cualitativos, sino en los propia-

¹⁷ *Ibid.*, p. 36. Deleuze toma nota de esta cuestión sólo de manera lateral, cuando, más adelante en el capítulo quinto, postula la *afirmación* de la diferencia como uno de los tres caracteres de la *intensidad*: “Curie señalaba que era cómodo, pero enojoso, hablar de la disimetría en términos negativos, como de una ausencia de simetría, sin crear las palabras positivas para designar la infinidad de operaciones de no-recubrimiento” (DR 301 [350]).

¹⁸ DR 31 [48].

¹⁹ DR 317 [367].

mente intensivos, es decir, en aquel desequilibrio energético que es la condición de todo movimiento.

La primera síntesis del espacio es enunciada por Deleuze como “explicación de la extensión”.²⁰ La extensión es definida, por su parte, como “proceso por el que la intensidad es puesta fuera de sí, igualada y anulada”.²¹ El proceso de igualación y anulación de la intensidad en la extensión traerá un problema que será abordado más adelante y que mostrará la insuficiencia de la primera síntesis para pensar tanto la espacialidad como la temporalidad que le es concomitante. Nos referimos al problema de la entropía. Por ahora, interesa concentrarse en la primera parte de la definición de la extensión, según la cual esta dimensión de lo real no sería algo estático, sino justamente un *proceso de despliegue de la intensidad en el mundo*. El principio causal de disimetría de Rougier resulta clave para dar cuenta de la estructura física de este despliegue. Ahora bien, para pensar en todo su alcance la proliferación y articulación de espacios diversos en la primera síntesis, ya no alcanza con el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, sino que debemos dirigir la atención a *Mil mesetas*. Esta obra lleva muy lejos el pensamiento del espacio implicado en la primera síntesis en tanto explicación de la extensión. Al internarse en los laberintos de ese texto conviene, sin embargo, no perder de vista lo desarrollado hasta aquí, ya que todos los movimientos allí descriptos reciben del principio causal de disimetría su causa eficiente.

²⁰ DR 296 [344].

²¹ DR 300 [349].

1.2. Mil estratos²²

La meseta tres, “10000 AC. La geología de la moral (la Tierra, ¿quién se cree que es?)”, es, quizás, el texto más desconcertante de la obra de Deleuze y Guattari. En pocas líneas se presenta una escena ficcional: una suerte de científico loco ofrece una extraña conferencia. Hace gala de un humor simiesco y, a la hora de mezclar saberes, su desparpajo es notable –la escena incluye un escritorio con manuales de geología y biología, pero el conferencista también mezclará nociones de lingüística, etología y antropología–. El personaje no es otro que el Profesor Challenger, protagonista de una serie de relatos de Conan Doyle. Menos conocido que el célebre Sherlock Holmes, del mismo autor, pero no por eso menos interesante. En contraste con la impronta racional e intachable del famoso detective, el Profesor Challenger suele ser descrito como un personaje tan genial como desagradable, grosero, e incluso agresivo. Si la presencia de este personaje ficcional no fuera suficiente para desconcertar al lector de un texto que se supone filosófico, solo en el primer párrafo los autores despliegan una serie de conceptos extraños a una velocidad vertiginosa, sin detenerse a explicarlos demasiado: la Tierra como desterritorializada y glacial, Molécula Gigante, Cuerpo sin órganos, intensidades libres y singularidades nómades, sistemas de resonancia y redundancia, agujeros negros, procesos de codificación y territorialización que son presentados como Juicios de Dios, etc. El barroquismo es extremo. La proliferación aparentemente caótica de nociones no se detiene, y el segundo párrafo continúa con toda una tipología de estratos y agenciamientos que no pueden menos que aturdir al lector. Y ese es solo el comienzo. A lo largo de casi cuarenta páginas, la cantidad de conceptos no deja de aumentar. En el camino, el conferenciante va cambiando de forma, o más bien, va perdiendo toda forma. Deviene inhumano y cósmico, en una apoteosis final que nos deja tan perplejos como fasci-

²² Una versión anterior de este apartado se publicó en la revista *Páginas de filosofía*: cf. Mc Namara, Rafael, “Diversidad y espacialidad: sobre el concepto de *estrato* en Deleuze y Guattari”, en *Páginas de filosofía*, Vol. 22, N° 25, 2021, pp. 71-99.

nados. No es difícil imaginar la risa diabólica de sus autores a la hora de escribir esta meseta.

Frente a semejante texto, varias reacciones son posibles. La primera podría consistir en denunciar la escasa seriedad de los autores y descartar el texto como un conjunto de charlatanerías. Sokal y Bricmont son el ejemplo más célebre de este tipo de recepción.²³ La segunda podría ser, en el polo opuesto, la fascinación sin matices por esta experimentación estilística. Esta segunda reacción estaría en sintonía, quizás, con uno de los objetivos que Deleuze se plantea tempranamente para la escritura filosófica: “un libro de filosofía debe ser, por un lado, un tipo muy particular de novela policial, por otro, una suerte de ciencia ficción”.²⁴ Sin dudas, este texto de *Mil mesetas* llega muy lejos en esa línea. Pero, como Deleuze y Guattari dicen sobre la *estratificación* en esa meseta, semejante fascinación resulta beneficiosa en algunos aspectos, perjudicial en muchos otros. Beneficiosa, porque predispone para una lectura amorosa, siempre preferible a la amarga crítica externa. Perjudicial, porque una recepción como esa puede llevar a renunciar al deseo de comprender el rigor sistemático que allí se despliega –después de todo, es una experimentación tan literaria como conceptual, dirían algunos deleuzianos poetizantes, demasiado propensos a una lectura (y también a una escritura) exclusivamente afectiva–. Aquí se tomará otra vía: intentaremos comprender la lógica subyacente al texto, sin que eso implique renunciar a la fascinación.

La geología de la moral describe en detalle el proceso de estructuración de la Tierra a partir de la formación de *estratos*. Para definir esta

²³ Al introducir los textos de Deleuze y Guattari en su crítica de las relaciones entre ciencia y filosofía contemporánea, Sokal y Bricmont afirman lo siguiente: “La característica principal de los textos que hemos incluido es la falta absoluta de claridad y transparencia. [...] Somos muy conscientes de que Deleuze y Guattari se dedican a la filosofía y no a la divulgación científica. Pero, ¿qué función filosófica puede cumplir esa avalancha de jerga científica (y pseudocientífica) mal digerida? En nuestra opinión, la explicación más plausible es que estos autores pretenden exhibir en sus escritos una erudición tan amplia como superficial” (Sokal, Alan y Bricmont, Jean, *Imposturas intelectuales*, trad. Joan Caries Guix Vilaplana, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 157-158).

²⁴ DR 3 [17].

dimensión de lo real, Deleuze y Guattari recurren en primer lugar al vocabulario de la geología. Un *estrato* es definido como una Capa o Cintura.²⁵ Desde un punto de vista dinámico, se puede decir que los estratos son fenómenos de espesamiento: “acumulaciones, coagulaciones, sedimentaciones, plegamientos”.²⁶ Son capas rocosas continuas y paralelas que agrupan materiales sedimentarios diversos, los separan y en cierto modo los clasifican, acentuando sus diferencias al solidificarlos en formaciones compactas.²⁷ Estas capas están limitadas por superficies horizontales laterales, que los geólogos llaman el “muro” y el “techo” de cada estrato. El continuo espacial así configurado es, por otra parte, signo de una unidad temporal que expresa la continuidad de un depósito sedimentario determinado. La interpretación de estos signos permite a los geólogos fechar los acontecimientos que fueron dando forma a la Tierra a lo largo de los milenios. La definición del concepto de *estrato* es, entonces, al mismo tiempo estructural y genética, espacial y temporal. Por último, no hay que representarse el estrato como un bloque necesariamente monolítico. Al contrario, los geólogos suelen distinguir entre distintas clases de estratos según el tipo de *laminación*. Una lámina es una “capa de espesor inferior al centímetro diferenciada dentro de un estrato”.²⁸ La laminación es pues una división interna al estrato, y le da su carácter distintivo –existen estratos sin laminación interna, con laminación paralela o con laminación cruzada, como se puede ver en el Gráfico 1–.²⁹

²⁵ Cf. MP 54 [48].

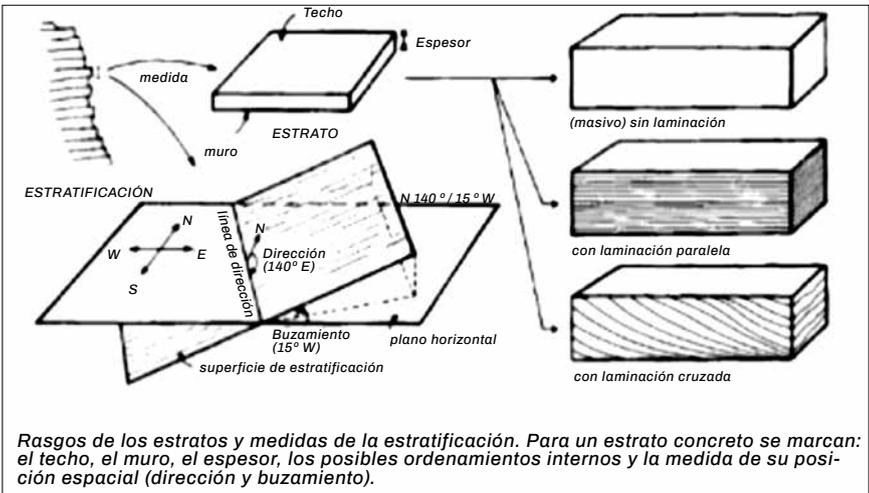
²⁶ MP 627 [512].

²⁷ Cf. Duque Escobar, Gonzalo, *Manual de geología para ingenieros*, Manizales, Universidad Nacional de Colombia, 2016, pp. 204-205.

²⁸ Vera Torres, Juan Antonio, *Estratigrafía. Principios y métodos*, Madrid, Rueda, 1994, p. 23.

²⁹ Si bien este concepto no aparece en *Mil mesetas*, sí lo hace en *Foucault*, para caracterizar los estratos en tanto formaciones históricas: “el saber solo existe en función de «umbrales» muy variados, que determinan otras tantas *laminaciones*, fracturas y orientaciones sobre el estrato considerado (F 58 [79], traducción modificada y énfasis añadido).

Gráfico 1. Rasgos de los estratos y laminación³⁰



Siguiendo con cierta libertad estas nociones de la geología, Deleuze y Guattari hablan de una *doble articulación* de los estratos, relacionada con dos momentos de su formación: sedimentación y plegamiento. La primera es la encargada de seleccionar entre partículas sueltas inestables –*sustancia* de la sedimentación–, a las que impone un cierto ordenamiento estadístico de sucesión y unidad –*forma* de la sedimentación–. Este proceso de selección y extracción forma un mero *orden* entre elementos que, a partir de allí, constituyen un conjunto *metaestable*.³¹ A partir de la selección anterior, la segunda articulación construye estructuras estables y funcionales, sólidas y compactas –*forma* del plegamiento–, y constituye los compuestos molares que efectúan esas estructuras –*sustancia* del plegamiento–. Aquí

³⁰ Extraído de: Vera Torres, Juan Antonio, *Estratigrafía. Principios y métodos*, op. cit., p. 22.

³¹ A diferencia de la noción de un equilibrio meramente *estable*, el concepto de *metaestabilidad* nombra un tipo de equilibrio que no excluye el devenir. Por el contrario, cuando el equilibrio es *metaestable*, el devenir se transforma en una potencialidad esencial al sistema considerado (cf. Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus-La cebra, 2009, p. 28).

ya no se trata de un orden, sino de una *organización* segmentaria. De una articulación a otra, se pasa de lo molecular a lo molar, de lo flexible a lo duro: partículas sueltas son seleccionadas y ordenadas primero, compactadas en formaciones sólidas después. Para dar cuenta de este proceso, los autores utilizan una extraña imagen teológica, según la cual los estratos serían algo así como Juicios divinos que imponen formas sólidas y estables a una materia que, en sí misma, es informal. Inspirándose en la imagen artaudiana de una divinidad como poder extraño al cuerpo y que lo obliga a tomar una forma que no es la suya,³² Deleuze y Guattari ofrecen, en esta meseta, la imagen de un Dios que sería como un bogavante que *selecciona* partículas con una pinza y *pliega* o comprime la materia seleccionada con la otra. La Tierra sería primigeniamente un fluir libre de partículas cuya “libertad” se vería interrumpida por esta doble acción. El gran bogavante aparece entonces como una máquina de tortura que hace “bramar a la Tierra”.³³

Esta imagen es potente pero engañosa. Sugiere un agente trascendente y monstruoso que violenta el cuerpo de la tierra. Las formaciones geológicas que habitamos serían los efectos de esa tortura. Sin embargo, no hay que olvidar que el Dios deleuziano, si lo hubiera, debe ser pensado a partir del Dios de Spinoza: es decir, como la Naturaleza misma –*Deus sive Natura*–. Las fuerzas de selección y compresión que actúan en la estratificación no vienen, entonces, de un demiurgo trascendente, sino de las *intensidades* inmanentes a la Tierra. En efecto, nuestro planeta puede ser pensado como un gran sistema señal-signo, atravesado por series intensivas heterogéneas a partir de las cuales se producen todos los fenómenos que lo recorren. La intensidad es, en su movimiento de *explicación* en la primera síntesis espacial, la *condición* de la doble articulación que aquí nos ocupa. Así, si el principio causal de disimetría funciona como una *definición real*, en tanto enuncia

³² Cf. Artaud, Antonin, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*, París, Gallimard, 2003.

³³ MP 53 [47]. Los autores se inspiran aquí en uno de los cuentos de Conan Doyle protagonizados por el Profesor Challenger: “When the World screamed”.

“la causa de la cosa o los elementos genéticos”,³⁴ la estratificación puede ser considerada como una *demonstración* que deduce, de esa definición, todas las propiedades de los fenómenos que fulguran en el cruce de las series intensivas, “pasando al mismo tiempo a ser una percepción, es decir, captando el movimiento interior de la cosa”.³⁵ La única particularidad de la exposición que aquí proponemos es que definición y demostración no aparecen juntas, sino que, mientras que la primera aparece en *Diferencia y repetición*, la segunda lo hace en *Mil mesetas*.

Una vez eliminado el equívoco de la imagen artaudiana que ilustra esta meseta, podemos volver a los temas de la exposición de Challenger. Veamos un ejemplo de doble articulación: consideremos un río que desciende desde una montaña erosionada hasta desembocar en el mar. Los ríos se pueden pensar como verdaderos operadores de los procesos de estratificación descritos por Deleuze y Guattari. En efecto, el río actúa como ordenador y compactador hidráulico de materiales rocosos. Estos suelen ser trasladados, en un recorrido largo y accidentado, desde la montaña hasta el fondo del mar, donde comienzan a acumularse hasta formar rocas sedimentarias. En el punto de partida hay guijarros de diversos tamaños y consistencias, algunos más y otros menos erosionados. Según su peso, consistencia y forma, reaccionan de distintos modos a la fuerza que la corriente ejerce sobre ellos. Hay partículas tan pequeñas que se disuelven en el agua. Otras rocas, más consistentes pero aún pequeñas, son transportadas a gran velocidad —se podría incluso decir que “vuelan” cerca de la superficie del río—. Otras, de un tamaño mayor, describen un movimiento más turbulento, con avances y retrocesos. Las más grandes y pesadas, por su parte, son arrastradas lentamente, rodando por el fondo del río hasta llegar al mar. Todo esto depende, por supuesto, de la intensidad de la corriente —un río demasiado calmo no movería las piedras más pesadas—. Esta diferencia de veloci-

³⁴ SPP 85 [76].

³⁵ SPP 86 [77].

dades en el traslado produce ya la primera articulación, al seleccionar y agrupar los guijarros según su tamaño, peso, forma, etc. Es decir que esos materiales son depositados sobre el fondo del mar en grupos más o menos ordenados y separados por semejanza. Este es el proceso de sedimentación propiamente dicho. Luego, estos componentes sedimentados entran en un segundo proceso, que se podría llamar de solidificación, operado por sustancias presentes en el agua (por ejemplo, el silicio), que actúan como un cemento natural, llenando los poros y compactando las piedras en una formación molar consolidada, maciza: la piedra sedimentaria. Hay aquí una estructura que ya es estable y sólida. Manuel DeLanda –de quien extraemos este ejemplo– llama a estos procesos *repartición* y *consolidación*, pero se corresponden con la doble articulación de la geología de la moral.³⁶

Este tipo de ejemplo geológico es, sin embargo, solo la forma más simple de estratificación. Los autores pasan pronto al segundo gran espesamiento al que es sometida la Tierra: la estratificación orgánica. Nuevamente se aplican aquí las dos pinzas, los dos tiempos de estratificación que constituyen dos segmentaridades distintas,³⁷ dos tipos de corte que, a medida que se pasa de un sistema a otro, se van complejizando cada vez más.³⁸ Así, el estrato orgánico supone un escalonamiento de tres niveles: la morfogénesis, la química celular y el código genético, en cada uno de

³⁶ Cf. DeLanda, Manuel, *Mil años de historia no lineal*, trad. Carlos De Landa Acosta, Barcelona, Gedisa, 2011, pp. 71-72.

³⁷ “La segmentaridad pertenece a todos los estratos que nos componen” (MP 254 [214], traducción modificada).

³⁸ Ya en *Diferencia y repetición*, Deleuze decía que “cuanto más complejo es un sistema, más valores propios de implicación aparecen en él” (DR 329 [380]). El concepto más general de “estrato”, en la medida en que excede su límite geológico para nombrar las grandes agrupaciones que habitan el mundo, parece una variación sobre la teoría de los sistemas propuesta en 1968. En efecto, así como allí se hablaba de sistemas físico, biológico y psíquico, en *Mil mesetas* los autores exponen una progresión que comienza por el estrato geológico y pasa luego al biológico, para terminar en el aloplástico. Con el cambio de nombres se pueden observar, también, una serie de desplazamientos en el seno de una estructura que, a grandes rasgos, permanece similar. La noción de “valores de implicación” en el texto recién citado será aclarada más adelante, cuando hablemos de los *centros de involucramiento*.

los cuales se opera una doble articulación. En todas partes se ve el mismo proceso: por un lado, selección y ordenamiento de materiales moleculares – la fibra proteica en el nivel morfogenético; reacciones diversas y motivos químicos de las pequeñas moléculas al nivel de la química celular; secuencia de unidades proteicas a nivel del código genético–; por el otro, plegamiento y organización de estructuras estables –los órganos en el primer nivel; las moléculas grandes en el segundo; las unidades nucleicas en el tercero–.

El tercer gran estrato, antropomórfico o aloplástico, está relacionado con el lenguaje. Una de las características principales de este nuevo estrato es la desterritorialización de los signos vocales, al punto de que adquieren una “linealidad temporal”, a diferencia de la linealidad genética del estrato orgánico, que es “ante todo espacial”.³⁹ Dado que aquí nos interesa el problema del espacio, no profundizaremos en el entramado de este estrato, ya que esto implicaría un desvío hacia la temporalidad y la filosofía del lenguaje.

Dejar de lado el lenguaje no implica, sin embargo, ignorar el aspecto semiótico del espacio. A lo largo de toda su carrera, tanto en solitario como junto a Guattari, Deleuze se ha esforzado por construir una semiótica no lingüística, sino ontológica.⁴⁰ En esta línea, es necesario prestar atención al entramado conceptual que los autores extraen del lingüista danés Louis Hjelmslev para referirse a las realidades de los estratos que son esencialmente ajenas al lenguaje humano. Este autor se ocupaba del lenguaje, “pero precisamente para extraer de él «la estratificación»”,⁴¹ es decir, una función que va más allá de su aplicación específicamente lingüística.⁴² Es por eso

³⁹ MP 81 [67]. Traducción modificada.

⁴⁰ Es este uno de los tantos hilos que se pueden seguir para recorrer la obra deleuziana, pasando por la sintomatología nietzscheana, el aprendizaje proustiano, el primer género de conocimiento en Spinoza, el sistema de los regímenes de signos en *Mil mesetas* y los signos del cine extraídos del pensamiento de Peirce, por nombrar solo algunas de las paradas posibles de ese recorrido. Volveremos a toparnos con algunos de estos problemas.

⁴¹ MP 58 [51].

⁴² En este sentido, el diálogo con el lingüista danés tiene una notable evolución entre el primer y

que, licencia poética mediante, el Profesor Challenger puede presentar a Hjelmslev como su amigo, el geólogo spinozista. En efecto, Hjelmslev no es considerado aquí como lingüista. Deleuze y Guattari lo transforman en una suerte de filósofo de la Tierra. Los conceptos que aquí importan son *contenido* y *expresión*. Alrededor de ellos se construye una suerte de grilla de la doble articulación que constituye la estructura de todo estrato.⁴³ Veamos más de cerca estas nociones.

En la meseta que nos ocupa, se llama *materia* a la Tierra, en tanto constituye una dimensión no-formal de intensidades puras y singularidades libres. Los conceptos hjelmslevianos de *contenido* y *expresión* son utilizados para nombrar de otro modo –y por lo tanto, subrayar otros aspectos de– las dos articulaciones que emergen de esa materia primera. Cada vez que usa esta distinción, Deleuze insiste en no confundirla con la más habitual de contenido y forma. En efecto, las nociones hjelmslevianas de contenido y expresión tienen, cada una por su parte, *sustancia* y *forma*. Es decir que, mientras que la materia fundamental es puramente intensiva e informal –veremos que aquí se juega la dimensión de la tercera síntesis espacial–, la doble articulación opera como la constitución de dos formas, cada una con su aspecto material correspondiente. La primera articulación corresponde al *contenido* del estrato. Este contenido tiene su propia *sustancia* en las materias seleccionadas –en el ejemplo de la roca sedimentaria, las partículas transportadas y repartidas por el río–, y su *forma* en el ordenamiento del que son objeto –su orden estadístico de sucesiones y uniones en el fondo del mar–. La *expresión* del estrato es caracterizada como la segunda articulación, que tiene a su vez una *forma* –en tanto se trata de una estructura sólida y funcional– y una *sustancia* –los compuestos mo-

el segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*. En efecto, su teoría es referida en *El Anti-Edipo* como “la única teoría moderna (y no arcaica) del lenguaje” (AE 289 [257]), en la medida en que es la única que renuncia verdaderamente a la trascendencia del significante en favor de un estudio rigurosamente inmanente que opera a través de flujos de contenido y expresión. Más allá de este enfático homenaje, allí se trataba aún de filosofía del lenguaje. En *Mil mesetas*, en cambio, se da un alcance mucho más general a esos conceptos.

⁴³ “Si el lenguaje tenía una especificidad, y por supuesto la tenía, esta no consistía ni en la doble articulación, ni en la cuadrícula de Hjelmslev, que eran caracteres generales de estrato” (MP 58 [51]).

lares compactos que resultan de la fusión de elementos moleculares—. ⁴⁴ Todo estrato, es decir, todo *espacio extensivo*, tiene esa doble articulación. Articulación de *contenido*, articulación de *expresión*.

No hay que apresurarse, sin embargo, a esquematizar con rigidez estas distinciones. Por ejemplo, a pesar de que los casos que vimos den esa impresión, la distinción entre lo molar y lo molecular no siempre coincide con las formas de expresión y contenido respectivamente. Por otro lado, una articulación de *contenido* puede funcionar también como *forma de expresión* con respecto a otro contenido, y viceversa. La doble pinza está por todos lados en el plano de los estratos —desde este punto de vista, hay que decir, por ejemplo, que las láminas que dan a un estrato geológico su configuración particular también están doblemente articuladas—. Eso implica que un contenido puede, a su vez, funcionar en otras relaciones a partir de su propia subdivisión en expresión y contenido. La multiplicidad dicotómica del estrato es, de este modo, indefinida, y puede proliferar según las conexiones a las que sea sometido. Es así que contenido y expresión “eran las dos variables de una función de estratificación. No solo variaban de un estrato a otro, sino que se dispersaban la una en la otra, y se multiplicaban o dividían al infinito en un mismo estrato”. ⁴⁵

Ahora bien, ¿qué agrega esta descripción a la ya desarrollada a partir de nociones geológicas? La respuesta parece evidente: la utilización de nociones que vienen de la lingüística para comprender procesos materiales que nada tienen que ver con el lenguaje apunta a resaltar el carácter semiótico-expresivo del espacio. Este aspecto de la estratificación no podía ser pensado adecuadamente con las nociones puramente geológicas de “sedimentación” y “plegamiento”. Por eso, si bien la entrada de Hjelmslev puede resultar sorprendente en el contexto de la “conferencia” de Challenger, el movimiento está plenamente justificado desde el momento en que, como ha subrayado James Williams,

⁴⁴ Cf. MP 58 [51]. Para la distinción entre contenido y expresión en Hjelmslev, cf. Hjelmslev, Louis, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, trad. José Luis Díaz de Llaño, Madrid, Gredos, 1971, pp. 73-89.

⁴⁵ MP 59 [52].

una cierta semiosis era ya una de las características fundamentales de la ontología del espacio en *Diferencia y repetición*. Allí, dice Williams, la intensidad aparece no solo como el nómeno más cercano al fenómeno, sino también como “la condición de significado y relevancia en un espacio bien ordenado”.⁴⁶ Distintos sectores de un espacio extensivo tienen significados diversos: hay ciertos recorridos que son relevantes; otros, en cambio, son por completo ordinarios. Va de suyo, por otra parte, que individuos diversos pueden otorgar diferentes sentidos a un espacio particular, por motivos que pueden ser personales, históricos, estéticos, biológicos, etc. Nada en el plano extensivo permite establecer esa diferencia de significado, sino solo algo *expresado* en ese espacio. Este aspecto del espacio cobrará cada vez más importancia y densidad a medida que nos hundamos en las capas más profundas de la ontología deleuziana, que tiene en el concepto de *expresión* una de sus llaves maestras. Ya en el seno de la primera síntesis resulta fundamental, y lo será aún más cuando abordemos el concepto de *agenciamiento territorial*. En efecto, cabe recordar que el fenómeno no es más que un *signo* que fulgura en el cruce de intensidades en todo sistema señal-signo. De este modo, los fenómenos no son meros hechos extensivos cuantificables, sino que también poseen *cualidades* que constituyen toda una semiótica. Este doble aspecto –extensivo y semiótico– aparece incluso en el uso de la palabra “explicación” para designar la primera síntesis. Como subraya una vez más Williams, el término tiene el sentido habitual de “explicar” un argumento o significado a un sujeto, pero también –y fundamentalmente– un sentido técnico, ontológico, con el que se pretende mentar el *despliegue* de una dimensión fundamental del ser –a saber, la intensidad–. Toda cosa se explica en sí misma antes de hacerlo para una consciencia. Al tener esa doble cara “material” e “intelectual”, la primera síntesis da cuenta de un aspecto esencial de la ontología deleuziana:

⁴⁶ Williams, James, *Gilles Deleuze's Difference and repetition. A critical introduction and guide*, op. cit., p. 171.

toda cosa tiene sentido; toda realidad, incluso la más baja, expresa una potencia de la naturaleza. Es este un aspecto de cierto spinozismo que Deleuze nunca abandonará (casi un nuevo “paralelismo”). El campo trascendental produce al menos en dos órdenes: extensiones y cualidades, organismos y especies, contenidos y expresiones, y, como veremos, territorios y códigos.

1.2.1. *Substratos*

Tal como se adelantó en la introducción, la geología de la moral resulta paradigmática a la hora de pensar el tipo de trabajo con las investigaciones científicas que Deleuze y Guattari proponen. Así, cuando se habla de las dos articulaciones que constituyen un estrato –la selección y ordenación molecular, por un lado, y la estructuración y organización molar, por el otro–, es necesario ver, en la sedimentación y el plegamiento geológicos, una instanciación, entre otras, de un tipo de proceso que también involucra dimensiones no geológicas de la realidad. Es por eso que Deleuze y Guattari hablan no solo de un gran estrato geológico (o físico-químico), sino también de los estratos orgánico y aloplástico.

Esta extrapolación de conceptos geológicos para pensar otras dimensiones de lo real tiene un antecedente célebre en la paletnóloga⁴⁷ Pia Laviosa Zambotti. De ella surgen las nociones estratigráficas de esta meseta, especialmente la clasificación que permite hablar de distintos tipos de estratos, como así también de sus cambiantes relaciones.⁴⁸ Ya dijimos que la definición habitual del concepto de *estrato* supone no solo una dimensión estructural, sino también genética. Es decir que el estrato también implica tiempo. Pues bien, Laviosa recurre a la estratigrafía para fechar las distintas civilizaciones que investiga y, sobre todo, para comprender la estructura de

⁴⁷ Los italianos llaman “paletnología” a los estudios en arqueología prehistórica.

⁴⁸ Cf. MP 69 [79], nota 14.

los movimientos y contaminaciones mutuas sufridas por las culturas a lo largo de los milenios. Dado que su investigación es prehistórica, es decir, que no se basa en documentos escritos sino en materiales arcaicos extraídos de excavaciones en los territorios, “la estratigrafía espacial puede conducir a resultados felices, bien aplicada a la Paletnología”.⁴⁹ Del cruce entre esas dos disciplinas, a su vez intervenido filosóficamente por Deleuze y Guattari, sale una serie de conceptos que suponen una mayor diferenciación en el seno de la *primera síntesis espacial*, pensada aquí en su *función de estratificación*. Según la primera distinción conceptual, se entiende que cada estrato está íntimamente relacionado con un *substrato*, y puede funcionar a su vez como substrato de otro. Así define Laviosa este concepto:

¿Qué se entiende por substrato? En sentido arqueológico se denomina *substratus* [a] aquella cultura que, en una estratificación, se encuentra situada debajo de otra. Fenómeno frecuente del substrato consiste precisamente en su capacidad de impregnar o contagiar más o menos a la cultura invasora. En Etnología componen el substrato aquellas poblaciones tenidas por más arcaicas por el tipo racial, lengua, cultura y posición geográfica que ocupan.⁵⁰

La definición implica, nuevamente, elementos espaciales y temporales. Pero lo más relevante en este punto es lo siguiente: en la historia es prácticamente imposible verificar procesos de civilización que se hayan realizado en el vacío. Es decir que toda estratificación cultural se hace ya sobre la base de un substrato anterior, cuya influencia sobre la estratificación más reciente habrá que evaluar en cada caso. La paletnóloga italiana muestra numerosos ejemplos en los que una cultura colonizadora, o simplemente en expansión, al encontrarse con las poblaciones originarias de un nuevo territorio, enfrenta una reacción del substrato que necesariamente la transforma. Esta

⁴⁹ Laviosa Zambotti, Pia, *Origen y difusión de la civilización*, trad. J. M. Gómez-Tabanera, Barcelona, Omega, 1958, p. 96.

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 75-76.

reacción se puede producir de múltiples maneras y en infinitos grados de intensidad, dependiendo de la vitalidad y el grado de complejidad de las culturas puestas en contacto.⁵¹ Como sea, el principio general que de aquí se puede extraer es que no hay *estrato* que no se haya formado extrayendo materiales de otro que funciona, a partir de allí, como su *substrato*. Es por eso que, para Deleuze y Guattari, los materiales que forman cada estrato no son nunca los de la materia no formada de la Tierra, sino siempre ya los de otro estrato.⁵²

Deleuze y Guattari se separan de Laviosa, sin embargo, en un punto esencial. Para ellos, un substrato no es necesariamente menos complejo o evolucionado que el estrato que se forma sobre él. Desde esta perspectiva, resulta clave “evitar cualquier evolucionismo cósmico ridículo”.⁵³ Como sea, la

⁵¹ Un ejemplo elocuente de esto es la difusión de la cultura latina y la consiguiente multiplicación de variedades lingüísticas que generó: es evidente que algo del patrimonio lingüístico indígena afluye, en conformidad con lo que Laviosa llama *ley de reacción del substrato*, al de la lengua dominante, que se encuentra sometida así a un proceso de alteración promovida por los substratos. Esta alteración produce la emergencia, a partir de la lengua invasora, de múltiples variedades dialectales. Por una lenta evolución de ese tipo, el latín provincial ha terminado por originar las hablas francesa, provenzal, catalana, portuguesa, castellana, rumana y ladina (*ibid.*, p. 90). Este ejemplo muestra, a su vez, la variabilidad esencial de los estratos. En efecto, así como las nuevas lenguas surgen como producto de la reacción de substratos indígenas originarios sobre el estrato latino, este, a su vez, funciona como substrato para las nuevas lenguas-estrato. Si tenemos en cuenta que una civilización no está formada solo por el estrato lingüístico, sino también por una cultura y un etnos, el cuadro de la estratificación social se complica considerablemente. En efecto, “cada uno de los tres factores, etnos, lengua y cultura, vienen a constituir por cuenta propia una entidad animada por una fuerza constante de alteración y de modificación” (*ibid.*, p. 82). Esto implica que las modificaciones no son necesariamente convergentes: en el choque entre estrato y substrato, puede haber lentas modificaciones en la lengua sin que se produzcan alteraciones étnicas (estas se pueden generar, por ejemplo, a partir de los matrimonios interculturales). También es posible verificar transformaciones culturales sin alteraciones lingüísticas. Pueden darse incluso transformaciones en todos los niveles pero a velocidades muy distintas, y “tanto más decisiva se mostrará tal tendencia divergente cuanto más heterogéneos sean los factores étnicos que entran en juego” (*ibid.*, p. 83).

⁵² Cf. MP 65 [56].

⁵³ *Ibidem*. Hay que admitir que la Historia Universal de Laviosa cae no pocas veces en esa “ridiculez”. Por ejemplo: “La mezcla racial entre dos grupos es inevitable porque los invasores, por lo general menos numerosos, toman en matrimonio a las mujeres indígenas, lo que, por otra parte, acelera la difusión de la lengua de los vencedores. La asociación de genes logra entonces *elevantar* en cierto modo las características somáticas –*jerárquicamente, entre las más bajas de la humanidad*– de los grupos en *retroceso* ya indicados, mientras que, por otro lado, los invasores, según la más o menos intensa recepción de genes indígenas, ven *descender* las suyas (Laviosa Zambotti, Pia, *Origen y difusión de la civilización*, op. cit., p. 84, énfasis añadido). La conclusión de este extenso estudio, por si quedan dudas, no puede ser más elocuente: “De este modo, pues, la civilización europea

relación de la estratificación con los substratos constituye el primer aspecto de un problema central: la determinación de la unidad y la variación de los estratos, o más exactamente, de la variación en la unidad. En esa interacción –en la que, recordemos, el propio estrato puede pasar a su vez a cumplir la función de substrato para otra formación–, los materiales aportados por el substrato aparecen en primer lugar como el exterior del estrato considerado. Este material exterior se diferencia de los elementos propios del estrato, que forman su interior. En el ejemplo de la contaminación entre sociedades, esto resulta claro: la civilización en expansión carga con sus propios elementos étnicos, culturales y lingüísticos, es decir, su *interior*. La sociedad invadida tiene también, evidentemente, sus propios elementos *interiores* –su cultura, su etnos y su lengua–, que son *exteriores* para la formación colonizadora.⁵⁴ En esta relación “horizontal” entre estratos, se trata de un interior y un exterior relativos, ya que solo ocupan ese lugar en la topología del estrato en la medida en que este esté efectivamente formado o en vías de formación, y los mismos materiales pueden ser considerados interiores o exteriores según qué punto de vista se tome. En ese proceso, el individuo –sea un cristal, una roca sedimentaria, un organismo o una sociedad– interioriza los materiales que el substrato le ofrece al mismo tiempo que exterioriza su interior. Las formaciones estratigráficas suponen siempre una contaminación semejante. Esta articulación es constituida por una suerte de replicación de la configuración material externa –cargada por el substrato que sirve de suelo a la nueva estratificación– en el interior del estrato. Se produce, entonces, una interiorización de la diferencia exterior a partir de una repetición que puede ser comprendida como *contracción* de elementos diversos, que son de este modo asimilados por la individuación dominante.⁵⁵

cumple la función propia de todas las *civilizaciones superiores*: fundamentar una unidad rica en múltiples variedades” (*ibid.*, p. 558, énfasis añadido). Semejante historicismo eurocéntrico no podría estar más lejos del pensamiento deleuziano.

⁵⁴ Más adelante tendremos oportunidad de distinguir ese *exterior* del estrato de su *afuera*, que remite más bien a su relación con el campo intensivo en su estado de *implicación* y *complicación* –síntesis segunda y tercera–. En el seno de la *explicación* que supone la función de estratificación, aún no podemos abordar la relación con ese *afuera*.

⁵⁵ Se produce aquí uno de los tantos paralelos entre síntesis del tiempo y síntesis del espacio.

En el nivel de los estratos, entonces, las relaciones entre interior y exterior pueden cambiar constantemente. En función de estas relaciones móviles, el estrato está formado por una capa o anillo central que consta de tres aspectos: “los materiales moleculares exteriores, los elementos sustanciales interiores, el límite o membrana portadora de las relaciones formales”.⁵⁶ Esta unidad de composición es común a todos los estratos. Es lo que los autores llaman Ecumeno, o máquina abstracta de estratificación, que determina la estructura general de todo estrato, sea geológico, biológico, social, o cualquier otro.

1.2.2. *Epistratos*

La función *substrato* es, como decíamos, el primer aspecto de la relación entre unidad y variación de los estratos. Un segundo aspecto aparece con un concepto que no se encuentra en Laviosa –en este sentido, es una pura creación deleuziano-guattariana–, aunque su desarrollo la implica: los *epistratos*. Se trata de un aspecto central de la difusión de las civilizaciones tal como la piensa la italiana: si un estrato va de capa en capa, no lo hace sin formar una cadena sucesiva de centros y periferias móviles. Todo comienza, según ella, a partir de unos “centros motores primarios dotados de particular energía irradiante”, cada uno de los cuales, “tras un periodo más o menos largo de intensa preparación, llega a una fase de concentración o de acmé que tiende a liberarse en expansión”.⁵⁷ Las causas que pueden activar este impulso expansivo son múltiples –clima, exceso de población, conciencia de superioridad guerrera, búsqueda de materias primas, competencia económica o política, etc.–, pero lo importante es que los *epistratos*

La asimilación de materiales externos desde el punto de vista del espacio tiene su eco en la contracción de la repetición de casos en el seno de la síntesis del hábito, tal como es descrita en el capítulo segundo de *Diferencia y repetición*. Allí también, el presente viviente se constituye como unificación de momentos diversos en el seno de una individualidad estable: el hábito de un yo [*moi*] pasivo.

⁵⁶ MP 66 [57].

⁵⁷ Laviosa Zambotti, Pia, *Origen y difusión de la civilización*, op. cit., p. 55.

constituyen el espacio donde se anudan movimientos de *territorialización*, *desterritorialización relativa* y *reterritorialización* de los estratos desde el punto de vista de “las sustancias como materias formadas”.⁵⁸ Así, la Historia Universal está constituida, en Laviosa, por la repetición constante de procesos como el siguiente:

advenimiento de una ola, dotada de fuerza expansiva, que poco a poco impele al confinamiento, *fraccionándolos*, a los pueblos indígenas invadidos. [...] Estos pueden retirarse en masa hacia zonas periféricas del territorio donde el invasor, siempre en número limitado, no puede dedicarles más que fuerzas contadas; también puede ganar territorios limítrofes, ya libres de población, ya –como ocurre frecuentemente– ocupados. En este último caso, los recién llegados ejercen su presión sobre la población ocupante, que a su vez [es obligada] corrientemente a seguir una conducta análoga. En tales circunstancias, los desplazamientos determinan una especie de movimientos en ondas, por [los] que la acción coactiva sobre un determinado centro puede impulsar, siempre más hacia la periferia y hacia una gradual extinción, las ondas, ya anterior y repetidamente puestas en movimiento. A veces los movimientos asumen el aspecto de un verdadero alud, que pasa y trastorna en su marcha a toda una serie de pueblos. Tal fue, en diversos aspectos, lo que ocurrió cuando las migraciones bárbaras en Europa o las de los mogoles en Asia.⁵⁹

Este párrafo describe con claridad el desplazamiento que se da entre *estratos* y *epistratos*. Se trata de un movimiento ondulatorio y expansivo, una verdadera repetición espacial y diferenciante, a través de la cual se van desplazando y transformando las civilizaciones y, con ellas, los territorios de toda la superficie terrestre. Laviosa no habla de *epistratos*, pero sí de *epicentros*, para nombrar el *devenir-nuevo centro de irradiación* de una masa poblacional *desterritorializada*. Es decir que, en su propio desarrollo, la noción de *epicentro* nombra exactamente el proceso

⁵⁸ MP 70 [60].

⁵⁹ Laviosa Zambotti, Pia, *Origen y difusión de la civilización*, op. cit., pp. 63-64.

de *reterritorialización* de un estrato social migrante. La resonancia con el planteo deleuziano es entonces evidente.⁶⁰ Este movimiento puede tomar formas muy complejas. Por ejemplo, “el centro derivado” puede “desarrollar una gran energía expansiva” y “reaccionar sobre el mismo que lo ha engendrado e imponerse”.⁶¹ Sucede así que en el seno de un movimiento ondulatorio puede formarse una ola en sentido contrario, cuando la sociedad invasora pierde fuerza al llegar a una nueva periferia y la población de esta se le impone. Es así que “los epistratos están organizados en el sentido de una desterritorialización cada vez mayor”.⁶² Las partículas físicas –minerales, células, cuerpos, lenguas, según el estrato en el que estemos– atraviesan umbrales de desterritorialización relativos según van pasando a través de los estados intermedios más o menos estables. De este modo, se va constituyendo todo un espacio hojaldrado o escalonado, que supone una fragmentación y movilidad que son esenciales al plano de los estratos.⁶³ Los *epistratos* son, entonces, los umbrales de una *desterritorialización* siempre relativa, en la medida en que se complementa con una *reterritorialización* que viene a compenarla. En efecto, la onda expansiva del primer centro motor implica un movimiento hacia la periferia, pero solo para establecer allí (o al menos intentarlo) la formación de un nuevo centro –siempre a partir de un entramado, no lo olvidemos, con el *substrato* local–. Todo este proceso, finalmente, queda incluido en el anillo central. Es decir que todo estrato porta, en sus *epistratos*, las huellas de todos los movimientos que atravesó a lo largo de su historia. Se forman entonces superposiciones de estados intermediarios entre el medio exterior y el elemento interior, que afectan al estrato de una discontinuidad esencial.

⁶⁰ De hecho, este movimiento ondulatorio de las invasiones bárbaras es el ejemplo citado en la nota 16 de la geología de la moral (cf. MP 70 [79]).

⁶¹ Laviosa Zambotti, Pia, *Origen y difusión de la civilización*, op. cit., p. 79.

⁶² MP 70 [60].

⁶³ Esta estructura hojaldrada aparece en distintas escalas de tamaño: se produce en el nivel de las grandes estratificaciones, pero también se da al interior de cada estrato, como vimos a partir del concepto de *laminación*.

1.2.3. *Paraestratos*

Luego de los *substratos* y los *epistratos*, el tercer aspecto de la unidad variable de los estratos está caracterizado nuevamente por una noción de Laviosa. Se trata del concepto de *paraestrato*. A diferencia de la noción de epicentros sucesivos cuya territorialidad se expande en movimientos ondulatorios, el concepto de *paraestrato* está ligado, en Laviosa, al contacto entre tres, cuatro o más grupos étnicos diferentes “en la misma zona”, donde se forma una “compleja disposición estratigráfica” con “mezclas y superposiciones extremadamente variadas”.⁶⁴ Si bien el planteo de Deleuze y Guattari no parece divergente del de Laviosa, para ellos la distinción está también en otro lado. Cada estrato está formado, según la doble articulación, por procesos que son llamados de *codificación* y *territorialización*. Las nociones de codificación y territorialización pueden comprenderse, aquí, como variantes de la segmentación de la materia intensiva en formas de expresión y formas de contenido. Así, en este punto preciso, se entiende por *territorialización* el proceso de formación y proliferación de espacios extensivos. La *codificación*, por su parte, remite a la configuración de estructuras semióticas que marcan esos espacios, dotándolos de zonas significativas para los individuos que los habitan (entendiendo por individuo tanto un animal como una célula, un mineral como una planta, etc.).⁶⁵

Pues bien, si los *epistratos* eran el lugar de los movimientos *territoriales* –tanto a nivel de la *desterritorialización* como de la *reterritorialización*–, los *paraestratos* constituyen el espacio en el que se cruzan los procesos de *codi-*

⁶⁴ Laviosa Zambotti, Pia, *Origen y difusión de la civilización*, op. cit., p. 85.

⁶⁵ Así define Guattari estas nociones: “El territorio puede ser relativo a un espacio vivido, tanto como a un sistema percibido en el seno del cual un sujeto se «siente en casa». [...] El territorio puede desterritorializarse, es decir, abrirse, implicarse en líneas de huida, partirse en estratos y destruirse. La reterritorialización consistirá en una tentativa de recomposición de un territorio comprometido en un proceso desterritorializante” (Guattari, Félix, *Cartografías del deseo*, compilación y prólogo de Gregorio Kaminsky, trad. M. D. Norambuena, Buenos Aires, La marca, 1995, p. 208). Por su parte, “la noción de código está empleada en una acepción muy amplia; puede concernir a los sistemas semióticos, tanto a los flujos sociales como a los materiales” (*ibíd.*, p. 202).

ficación y descodificación de los estratos.⁶⁶ Si bien en el caso de Laviosa esto no es tan evidente (ya que, como los mismos Deleuze y Guattari dicen, la italiana no define claramente la noción de *paraestrato*), lo cierto es que, cada vez que la utiliza, está hablando de las contaminaciones lingüísticas entre culturas diferentes. Esto permite sospechar una convergencia implícita, aunque limitada, entre los dos planteos, ya que la codificación de la que hablan Deleuze y Guattari excede el campo lingüístico para transformarse en una categoría ontológica y eminentemente espacial. En efecto, a la base de esta taxonomía de estratos está la constitución de distintos tipos de *medios*. Cada tipo de estrato se articula a partir de un *medio* específico. Desde este punto de vista, el *paraestrato* es quizás el más complejo. Ya no se trata aquí de la relatividad entre los medios interior y exterior en relación con los *substratos*, ni de los medios intermediarios –en tanto lugares de pasaje y desplazamiento territorial– de los *epistratos*, sino de la construcción de *medios asociados o anexos*.⁶⁷

Una de las funciones principales de los medios asociados consiste en proporcionar el combustible necesario para que el estrato persevere en la existencia. Lo que define a los medios asociados, entonces, es la captura de fuentes de energía que habilitan la transformación de materiales externos en elementos interiores y compuestos funcionales. Este proceso implica toda una actividad cognitiva de los agentes emergentes de esos espacios, en la medida en que es necesario discernir, dentro de una infinidad de materiales, cuáles son los que representan fuentes de energía para la fabricación de los elementos y compuestos buscados. Si para Deleuze y Guattari existen percepciones y acciones incluso a nivel molecular, es porque esta actividad de reconocimiento se da en todos los niveles estratigráficos, incluido el microscópico. Por ejemplo, según Jacques Monod, toda la actividad teleonómica de los seres vivos –es decir, todas aquellas acciones coherentes y orientadas a un fin determinado; por ejemplo, la captura de un determinado alimento, pero también operaciones menos “conscientes” como respirar– descansa en última instancia sobre el

⁶⁶ Cf. MP 70 [60].

⁶⁷ Cf. MP 67 [57].

trabajo de las enzimas –un tipo particular de proteínas, responsables de la producción de todas las composiciones químicas producidas en la morfogénesis de los seres vivos–. Para garantizar su funcionamiento, toda “máquina química” depende de las proteínas. Ahora bien, estas actividades teleonómicas de las proteínas “reposan en último análisis sobre [...] su capacidad de «reconocer» a otras moléculas (incluyendo otras proteínas) según su *forma*, que es determinada por su estructura molecular. Se trata, literalmente, de una propiedad discriminativa (sino «cognitiva») microscópica”.⁶⁸ Este autor muestra cómo ciertas enzimas tienen la capacidad de conectarse químicamente con un tipo de compuesto muy específico, que puede presentarse en medio de una multiplicidad de otros compuestos muy similares y, por lo tanto, fácilmente confundibles. Sin embargo, la enzima no se confunde; tiene la asombrosa capacidad de discriminar y reconocer sólo el compuesto que necesita.⁶⁹

Resulta relevante mencionar que, con esta tesis, Monod confirma una intuición que ya había sido presentada a principios del siglo XX por Jakob Von Uexküll, quien afirmaba que “cada célula viva es un maquinista que percibe y obra” y que “el prolífico percibir y obrar del sujeto animal en su integridad debe atribuirse [...] a la cooperación de pequeños maquinistas celulares, cada uno de los cuales recibe una señal perceptual y una señal efectual”.⁷⁰ Si importa aquí establecer la relación entre los dos autores es porque, para determinar el concepto de *paraestrato*, en la medida en que comprende un medio asociado, Deleuze y Guattari recurren, justamente, a la noción de *mundo circundante* [*Umwelt*] del etólogo estonio. Este concepto

⁶⁸ Monod, Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, Éditions du Seuil, 1970, p. 60.

⁶⁹ Un ejemplo es la formación del ácido L-málico, esencial para la extracción de energía de los alimentos. La enzima fumarasa es la encargada de obtener este ácido. Para ello, debe producir una adición de agua al ácido fumárico. Esta acción es particularmente compleja, ya que existe otro compuesto, el ácido maleico, muy similar al ácido fumárico en su estructura y, por lo tanto, capaz de sufrir exactamente el mismo tipo de hidratación. Pues bien, la enzima fumarasa es completamente indiferente al ácido maleico, y solo reacciona ante la presencia del ácido fumárico. Esta capacidad de reconocer un material químico específico es prácticamente infalible. La fumarasa *sabe* muy bien lo que *hace* (cf. *ibíd.*, pp. 63-65).

⁷⁰ Von Uexküll, Jakob, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, trad.

supone la invención, por parte del animal,⁷¹ de un espacio propio de percepción y acción. El mundo circundante es, así, parte constitutiva de los distintos tipos de animales, y permite a Von Uexküll postular que existen numerosos mundos circundantes dentro de un mismo espacio geográfico. Al menos, tantos como especies animales habiten dicho territorio. Veamos más de cerca su constitución.

El espacio objetivo tiene una cantidad indefinida de características, pero cada animal está capacitado para percibir sólo algunos de esos aspectos—tal como sucede, a nivel celular, con las enzimas—. El aparato perceptivo, coordinado con los órganos efectores de acciones a través del sistema nervioso, forma lo que Von Uexküll llama el *mundo interior* del animal [*Innenwelt*].⁷² Esta articulación interna al individuo se prolonga en una coordinación entre el animal y el mundo que lo rodea. Para ello, el sistema perceptivo selecciona sólo aquellos signos que indican la presencia del material que el animal necesita para actuar. Las acciones animales son entendidas, por su parte, como una producción de efectos sobre el espacio. Resumiendo: “el mundo circundante se descompone en dos partes: en un *mundo perceptible* [*Merkwelt*] que va desde el portador de características [es decir, el objeto buscado] hasta el órgano sensorial, y en un *mundo de efectos* [*Wirkungswelt*], que va desde el efector [es decir, el animal actuante] hasta el portador de características”.⁷³ Es decir que primero hay un efecto producido, en el animal, por la presencia de señales que van del mundo a los órganos sensoriales. Este efecto desencadena un recorrido en el mundo interior del animal y es traducido en una acción. Esta acción produce, a su vez, un efecto diferente sobre el objeto portador de características relevantes. Todo este movimiento constituye un *círculo funcional*, a partir del cual se puede comprender el perfecto ajuste entre el animal y su mundo circundante o, como

Marcos Guntín, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 41.

⁷¹ “Los medios asociados están en estrecha relación con formas orgánicas” (MP 68 [58]).

⁷² Cf. Von Uexküll, Jakob, *Cartas biológicas a una dama*, trad. Tomás Bartoletti y Laura Nicolás, Buenos Aires, Cactus, 2014, pp. 86-87.

⁷³ *Ibíd.*, p. 88.

dicen Deleuze y Guattari, su medio asociado. Cuanto más complejo sea el animal, mayor será la cantidad de *círculos funcionales* que lo constituyen junto con su *mundo circundante*. Según el ejemplo que más fascina a Deleuze,⁷⁴ la garrapata tiene un esquema sensoriomotor extremadamente simple para ajustar sus órganos perceptivos y efectores a su mundo circundante. Este animal diminuto pasa su vida colgado de una rama en el bosque, esperando que pase el animal que le proveerá su alimento: la sangre. Cuando esto sucede, la garrapata se deja caer sobre el mamífero paseante para aterrizar en su lomo –algo que siempre puede fallar, en cuyo caso la garrapata habrá perdido una gran oportunidad; deberá trepar pacientemente una vez más y recomenzar su espera—. Una vez en el lomo del animal, debe buscar una zona sin pelos para incrustar su cabeza y dar comienzo al banquete. Cuando se llena hasta casi reventar, la garrapata se desprende del animal para caer al suelo, poner sus huevos, y morir. Este pequeño animal cuenta solo con tres *círculos funcionales*:

Las glándulas cutáneas del mamífero conforman los portadores de signos perceptuales del primer círculo, puesto que el estímulo del ácido butírico activa determinadas señales perceptuales en el órgano perceptual que son interpretadas como signos olfativos. Los procesos en el órgano perceptual provocan, por inducción (sin que sepamos lo que esta sea), impulsos correspondientes en el órgano efector que provocan el desprendimiento de las patas y la caída libre. La garrapata en caída libre le confiere a los pelos del mamífero alcanzado el signo perceptual del impacto, que a su vez activa un signo perceptual táctil, por medio del cual el signo perceptual olfativo del ácido butírico queda anulado. El nuevo signo perceptual induce un desplazamiento hasta que es relevado por el signo perceptual del calor en la primera extensión de piel libre de pelos, a partir de lo cual comienza la perforación. [...]

Del inmenso mundo que circunda a la garrapata, tres estímulos brillan como balizas en la oscuridad, y marcan a la garrapata con seguridad el camino que lleva al objetivo.⁷⁵

⁷⁴ “Inolvidable mundo asociado de la garrapata” (MP 67 [58]).

⁷⁵ Von Uexküll, Jakob, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, op. cit.,

El mundo circundante es, entonces, una red de *signos y señales* que producen un mapa de percepciones y acciones –recordemos que el individuo, tal como es producido por la primera síntesis espacial, es pensado como un *sistema señal-signo*–. A partir de ellos se construye todo un entramado de esquemas sensoriomotores que conforman lo que, para Von Uexküll, componía la gran sinfonía de la Naturaleza. Como el nombre lo indica, un esquema sensoriomotor es una suerte de dispositivo, o mejor, de automatismo, que articula ciertos estímulos del ambiente con ciertas reacciones. Cuando Deleuze vuelva sobre este concepto en los estudios sobre cine, lo pensará como una articulación que da forma al espacio-tiempo del siguiente modo: el espacio se curva alrededor de un centro privilegiado –una suerte de yo larvario, comparable a la enzima de Monod–, delimitando una serie de estímulos posibles del medio y un conjunto de reacciones posibles ante esos estímulos.⁷⁶ Estos esquemas serán la base material para la construcción de todo tipo de clichés, en la medida en que son puras configuraciones de reacciones automáticas posibles, cuyo objetivo es ajustar las necesidades vitales con el entorno. A nivel social, la opinión y el sentido común no son más que eso. Por ejemplo, todo tipo de frases hechas cuyo único objetivo es obturar las fisuras de la realidad representacional ante cualquier tipo de sucesos –como las típicas fórmulas frente a la muerte o la desgracia–. Como se dice en *¿Qué es la filosofía?*, se trata de una suerte de paraguas que protege del caos.⁷⁷ Del mismo modo, la garrapata de Von Uexküll tiene un paraguas que la protege del caótico mundo de signos del bosque.

Lo interesante reside aquí en que el sujeto –en este caso la garrapata– no percibe objetos en el sentido habitual del término. No es necesario percibir la forma del mamífero, sino solo el olor que despide su piel. De esta manera, los sujetos tejen las relaciones que constituyen su mundo circundante solo a partir de ciertas características de los objetos, y no de los objetos mismos.

pp. 45-46.

⁷⁶ Cf. C1, capítulos 4 y 9. A partir del esquema sensoriomotor, Deleuze construye toda su teoría acerca del cine, tanto clásico –que lo lleva a su máxima expresión– como moderno –que se constituye a partir de la crisis de dicho esquema–.

⁷⁷ Cf. QP 191 [204].

Este tejido de meras *señales* recorta, sobre la cantidad indefinida de estímulos que emite el medio ambiente, solo aquellos necesarios para sostener la vida del animal. El *medio asociado*, es decir, el *paraestrato*, es entonces una especie de telaraña semiótica que indica al animal el comportamiento necesario para sobrevivir. Esta nueva dimensión del espacio estratigráfico supone una articulación doble que se distingue de la doble pinza antes mencionada. Aquí el “Dios-bogavante” pinza el espacio, primero, para la fabricación de caracteres *perceptivos*;⁷⁸ los caracteres *activos* son efecto de un segundo pinzado. Entre los dos, se produce el medio asociado como tejido de relaciones semióticas y puesta en escena del esquema sensoriomotor. De ahí que este espacio sea concebido como el lugar donde se operan los procesos de *codificación y descodificación*, mientras que los *epistratos* son la sede de movimientos de *territorialización, desterritorialización relativa y reterritorialización*.

1.2.4. ¿Qué se creen los estratos?

Resumiendo lo adquirido hasta aquí, tenemos entonces un proceso de estratificación que se divide en tres aspectos: 1) cada estrato sólo puede constituirse tomando materiales de un *substrato* anterior, es decir, cada estrato tiene otro estrato “debajo”; 2) un estrato sólo existe en sus *epistratos*, que se van acumulando a partir de los sucesivos movimientos ondulatorios que hacen huir al centro a la periferia, para constituir allí un nuevo centro, alrededor del cual se formará una nueva periferia, y así sucesivamente; en este proceso de ampliación –o desterritorialización y reterritorialización–, los estratos se acumulan unos “sobre” otros en el mismo estrato;⁷⁹ 3) un estrato no existe fuera de

⁷⁸ Es quizá en este mismo sentido que la primera síntesis temporal constituye, a partir de la repetición de casos, contracciones que son *contemplaciones* moleculares, toda una “sensibilidad vital primaria” (DR 100 [123]), produciendo justamente una síntesis del hábito que es la base pasiva supuesta por toda síntesis activa.

⁷⁹ Es en este sentido que, en otro contexto, al explicar la dimensión foucaultiana del Saber en tanto *estrato*, Deleuze, luego de tematizar el problema de los “umbrales de epistemologización” (es decir, los umbrales a partir de los cuales un discurso puede ser considerado científico en una época determinada), dice que “en el estrato también existen otros umbrales, orientados de otra

sus *paraestratos*, que es el modo específico que tiene el anillo central de dividirse en formas irreductibles con sus medios asociados; es decir que un estrato siempre tiene otro estrato “al costado”. La vida de los estratos es rica y cambiante, ya que la designación de una formación como *estrato*, *substrato*, *paraestrato* o *epistrato* es solo relativa, según los entramados que se van construyendo entre las distintas dimensiones. Ningún estrato tiene asegurado su rol, en la medida en que las relaciones entre las múltiples capas son cambiantes. A pesar de su estabilidad relativa, la estratigrafía espacial no deja de estar atravesada por corrientes energéticas más o menos intensas que perturban la aparente quietud de todo estrato.

Esas corrientes intensivas que atraviesan los estratos no son tematizadas por la geología de la moral sino que son presupuestas por ella. Como decíamos al comienzo de este capítulo, este texto muestra todo el desarrollo de la estratificación sin plantear la pregunta acerca de su génesis ontológica. En las primeras líneas de la geología de la moral hay, sin embargo, algunas pistas. Se nos dice allí que la estratificación supone la preexistencia del cuerpo de la Tierra, pensado como *Cuerpo sin Órganos* (CsO) atravesado por intensidades. Si los estratos son materias formadas, el CsO es el reino de lo informal. De allí debería venir el principio motor que produce toda esa diferenciación material. En efecto, la cuadrícula conceptual que tematiza los estratos como *formas* de contenido y expresión supone lo *informal* de las fuerzas como elemento genético. El concepto de CsO funciona como índice de ese elemento de pura *desterritorialización*, pero, como dice el comienzo de esa meseta, “de momento, ese no era el problema”.⁸⁰ Cuando en *Mil mesetas* se busca la determinación de este concepto, la meseta que se le dedica se aleja de la cuestión de la Tierra y nos habla de masoquismo, drogas, literatura, etc. Es decir que ofrece, para este concepto, un abordaje ético más que

forma: umbrales de etización, de estetización, de politización, etc.”, y que “el estrato mismo no existe más que como apilamiento de sus umbrales bajo orientaciones diversas” (F 59 [79]).

⁸⁰ MP 54 [48].

ontológico, operatorio más que especulativo. Aun así, hay en ese texto un pasaje significativo para quien, teniendo presente otras obras deleuzianas, esté buscando una determinación ontológica. Se postula allí que “el CsO es el huevo”,⁸¹ es decir, un cuerpo intensivo. Esa pista remite directamente al capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, donde el huevo aparece como imagen para pensar algunos aspectos de la intensidad. En efecto, si “los estratos están en sí mismos animados y definidos por velocidades de desterritorialización relativa”⁸²—es decir, por intensidades—, el último capítulo de *Diferencia y repetición* es el texto a estudiar si se quiere comprender esa “animación” intensiva en toda su profundidad. Por el momento, dejaremos el tratamiento del concepto de CsO en suspenso, ya que, cuando se lo define como “huevo”, su esfera de influencia está ligada a la segunda síntesis y no a la primera. La clave del aspecto intensivo de la primera síntesis está, como se dijo, en el *principio causal de disimetría*. Pero ese es solo el primer aspecto de la *explicación* en la primera síntesis del espacio. En lo que sigue, habrá que poner nuevamente en primer plano a la intensidad en sus relaciones con lo extenso, para considerar un nuevo problema que implica no solo la potencia genética de la intensidad, sino también el tiempo de muerte que forma parte de la primera síntesis. Para eso habrá que retomar el diálogo con la termodinámica.

⁸¹ MP 202 [168].

⁸² MP 90 [74].

Capítulo 2

Entropía y territorio

2.1. Entropía y buen sentido

El principio causal de disimetría, con su composición de principios geométricos y físicos, resulta clave para pensar la primera síntesis espacial, que no es otra que la que da cuenta de la configuración de espacios y la producción de fenómenos que pueblan el mundo. Como vimos, el proceso de estratificación de la Tierra, tal como es descrito en la meseta sobre la “geología de la moral”, puede ser leído como una prolongación de ese movimiento de *explicación* de la intensidad en lo extenso. Un aspecto que aún falta considerar en toda esta estructura de composición de los estratos es el factor temporal, íntimamente ligado a la primera síntesis como causa eficiente que dispara todo proceso de estratificación a partir de diferencias intensivas. Se produce aquí un primer aspecto del paralelismo entre las síntesis espaciales y las temporales.

En termodinámica, la conexión entre temporalidad y diferencia de intensidad como razón del fenómeno se articula alrededor del concepto de *irreversibilidad*, que nombra la unidireccionalidad del tiempo en los fenómenos físicos. Según esta noción, el tiempo es una calle de sentido único que mide la tendencia de todo sistema cerrado hacia el desorden. Esto se puede ver en los fenómenos más simples de nuestra cotidianidad. Así, si un huevo cae, se rompe, y nadie necesita estar versado en física para comprender que ese fenómeno es irreversible. El huevo nunca volverá a su estado anterior. Cualquier proceso de degradación orgánica puede servir de ejemplo: el camino de la vida

se dirige inexorablemente hacia la muerte. Los físicos hablan de una “flecha del tiempo” que es determinada por el recorrido de todos los procesos energéticos.

No es difícil ver, en este punto, una prioridad ontológica del espacio sobre el tiempo, en la medida en que es la diferencia espacial-intensiva (primera síntesis del espacio) la que engendra la repetición temporal-extensiva (primera síntesis del tiempo como contracción de casos en el hábito que deriva en la flecha del tiempo). En la formulación deleuziana, se trata de la génesis del *buen sentido* en tanto síntesis que va de la diferencia a la igualdad, del desequilibrio al equilibrio, de la intensidad a la extensión:

El buen sentido se funda sobre una síntesis del tiempo, precisamente la que hemos determinado como la primera síntesis, la del hábito. El buen sentido solo es bueno porque abraza el sentido del tiempo de acuerdo con esa síntesis. Testimonio de un presente viviente (y de la fatiga de ese presente) va de lo pasado al futuro, como de lo particular a lo general.¹

Es posible encontrar esta estructura de pensamiento operando desde las sombras en la investigación de Laviosa que inspira la teoría de los estratos.² Allí, el factor intensivo y su relación con la irreversibilidad del tiempo muestran sus efectos de manera constante. La cuestión aparece, por ejemplo, cuando esta autora habla de la *intensidad* variable de la acción conservadora de factores geográficos y ambientales (como montañas, desiertos, etc.) que demoran, o incluso impiden, las transformaciones. El movimiento ondulatorio que describíamos en relación con los *epistratos* tiene, también, una intensidad variable, distintas velocidades, más o menos violencia, etc. Pero más profundamente, el *progreso* histórico en general es calificado como “intensivo”.³ Esta relación esencial entre la historia y las variaciones intensivas que la determinan obliga a considerar el factor temporal como

¹ DR 290 [338].

² Ver apartados 1.2.1 a 1.2.3 en el capítulo 1.

³ Cf. Laviosa Zambotti, Pia, *Origen y difusión de la civilización*, op. cit., pp. 36, 38 y 65.

parte inescindible del proceso de estratificación. La flecha del tiempo no informa solo los fenómenos físicos, sino que también informa la estructura del tiempo empírico que hace posible el concepto mismo de *progreso* en la Historia Universal. Resto ilustrado que, como vimos, aún opera en el pensamiento de Laviosa. Esta concepción de la historia es posible por la estructura misma de la temporalidad producida por la primera síntesis. A partir de ella, hay que decir que el proceso histórico no implica sólo diferenciación e hibridación cultural, sino también *empobrecimiento*. “Por regla general puede decirse que la misma renovación tiene efecto sobre las bases de una *degradación* cultural progresiva a medida que los diferentes centros se distancian del centro de emisión principal y son impelidos hacia la periferia (proceso cultural *involutivo*)”⁴

De acuerdo con lo anterior, el ritmo de la difusión de las culturas no es meramente lineal, tal como una aproximación demasiado simple al concepto de irreversibilidad podría sugerir. El proceso está afectado por una suerte de turbulencia relativa, mayor aún que la que veíamos en el ejemplo del río como formador de rocas sedimentarias. Habría no solo velocidades diferentes en el movimiento ondulatorio de proliferación de *epistratos*, sino incluso diferencias de sentido en el movimiento “evolutivo” de las sociedades. Como si la difusión de la civilización de la que habla Laviosa estuviera estructurada como un gran sistema señal-signo, atravesado por series intensivas heterogéneas e incluso contrarias: series de degradación cultural por un lado, series de renovación por el otro. El choque de estas *señales* que corren en sentidos opuestos –como las cargas positivas y negativas a ambos lados de una nube tormentosa– engendra, como fenómeno que fulgura en ese acoplamiento, un nuevo estadio en el desarrollo de una cultura en expansión. Fenómeno que no aparece de golpe, sino que puede tardar años, incluso décadas o siglos, en configurarse. Pero al igual que en el caso del rayo, la aparición supone un espacio móvil y energético como elemento de génesis, un espacio violento, una zona de guerra –nadie ignora la sangre

⁴ *Ibíd.*, p. 46, énfasis añadido.

que se ha derramado a lo largo de la historia en la búsqueda del predominio cultural en territorios diversos—. En suma, un desequilibrio energético que determina un espacio cargado de tensiones. Ahora bien, nociones como velocidad, violencia, degradación, empobrecimiento, entre otras, suponen justamente el concepto de *intensidad*. Es necesario volver entonces sobre esta cuestión y, en primer lugar, sobre un aspecto de la termodinámica que hasta aquí fue dejado de lado y resulta fundamental en el desarrollo de la primera síntesis espacial y la génesis del tiempo empírico. Nos referimos al problema de la *entropía*.

Con el principio causal de disimetría, la termodinámica aporta el primer concepto importante para pensar la condición intensiva de aparición de todo fenómeno. Sin embargo, pareciera que esta ciencia retrocede muy pronto ante su propio descubrimiento y que el rol de la intensidad como diferencia constituyente se ve desplazado, incluso opacado, por el destino de las intensidades así desplegadas. Si bien la diferencia intensiva aparece como razón de lo sensible y se admite que todo fenómeno físico remite a una disimetría que es su origen, el recorrido empírico que realiza la diferencia tiende a anularla en los sistemas extensos que genera. Para la filosofía de la diferencia, esta es una consecuencia nefasta que condena al universo a un destino final de equilibrio mortal y nivelación de todas las diferencias. Deleuze no retrocede frente al problema. Es como si, una vez extraído el principio productivo de disimetría, este trajera consigo un lado B inevitable: la degradación de esa diferencia originaria. La intensidad parece seguir fatalmente una carrera hacia la muerte.

A pesar de que Deleuze es crítico de la excesiva importancia que se le ha dado a este segundo aspecto, está muy lejos de decir que se trata de un mero error subjetivo de los científicos que observan estos fenómenos.⁵

⁵ Si así fuera, esto no sería un problema interesante para el pensamiento. Ya en el capítulo tercero de *Diferencia y repetición*, Deleuze desarrolla una crítica del concepto de *error* en favor del concepto de *problema*. Aquí como en todos lados, en lugar de reducir la cuestión a una serie de errores subjetivos, es necesario interpretar el movimiento general de las investigaciones en el campo de la termodinámica como síntoma de una determinada estructura de pensamiento: justamente la

La diferencia de intensidad tiende ella misma a anularse, a esconderse detrás de los fenómenos que hace posibles. Es por eso que Deleuze habla de una ilusión trascendental ligada a las cantidades intensivas, que consiste en creer que todas las diferencias apuntan hacia una anulación final. La ilusión se basa en que ese recorrido es efectivamente verificable, de ahí que sea trascendental –es decir, bien fundada–. Pero lo trascendental no quita lo ilusorio. Todo el problema radica en comprender el estatuto ontológico de esa ilusión. Desentrañar esa cuestión es precisamente el objetivo de este apartado.

Es en los intercambios de energía calórica donde esta tendencia a la degradación aparece de manera más evidente. Resulta muy sencillo comprobar, por ejemplo, que si uno mezcla dos cantidades de agua a temperaturas diferentes, la temperatura general tiende a nivelarse en una temperatura intermedia. La ley causal de disimetría de Rougier expresa esto del siguiente modo: “los efectos pueden ser más simétricos que las causas y las causas más disimétricas que los efectos, pero no recíprocamente”.⁶ Si recordamos que la causa de cualquier fenómeno radica en la disimetría –tanto estructural como energética– del medio en cuyo seno se produce, con esta formulación resulta evidente que, de las causas a los efectos, siempre se pierde capacidad de generar nuevos fenómenos. Esto se debe a que, en ese pasaje, la diferencia se reduce necesariamente.

En lo que respecta a una filosofía de la intensidad, es necesario diferenciar, entonces, dos momentos en las primeras investigaciones de la termodinámica. En primer lugar, se pone énfasis en el carácter genético de la diferencia: en cualquier máquina, para que se produzca trabajo es necesaria una diferencia de intensidad que motorice el proceso. El segundo momento es al mismo tiempo deudor de y, en cierto modo, opuesto al primero. En efecto, pronto se verifica que, una vez disparados los fenómenos a partir de una diferencia de intensidad, el camino habitual de dicha diferencia

que Deleuze llama “imagen dogmática”.

⁶ Rougier, Louis, *En marge de Curie, de Carnot, et d'Einstein*, op. cit., p. 43.

tiende a la igualación. En otras palabras, la diferencia provoca el fenómeno, pero también se anula en el trabajo que produce. El recorrido de las intensidades es siempre el mismo: de la diferencia a la nivelación.

Ese proceso es comprendido por los físicos –y también por Deleuze– como un paso del orden molecular al desorden. Es decir que, contrariamente a lo que se creería de manera intuitiva, el orden supone diferencia, mientras que el desorden es producto de una igualación. Solo un estado de desequilibrio sostiene el orden de un sistema cualquiera. Dicho de otra manera: no hay orden si no es a través de una articulación de diferencias (la “disimetría” de Rougier). El desorden, por su parte, se entiende como un estado de equilibrio indiferenciado que resulta de la nivelación de las intensidades. La fórmula sería, por un lado, equilibrio = desorden = nivelación; y por el otro, desequilibrio = orden = diferencia.

Veamos un ejemplo: imaginemos un contenedor con dos compartimientos separados por una compuerta aislante. Supongamos que un compartimiento contiene aire caliente, mientras que el otro contiene aire frío. En este caso, decimos que las moléculas de aire están *ordenadas* en dos mitades disimétricas, es decir que el sistema se encuentra en un estado de desequilibrio térmico que ordena y separa las moléculas de aire que se encuentran a temperaturas diferentes. Si ahora abrimos la compuerta que separaba ambas mitades, se producirá un movimiento de las moléculas de aire caliente hacia las frías. Esto terminará mezclando las moléculas antes separadas, lo que deriva en una *nivelación* del conjunto en una temperatura media. Con ello se habrá anulado la diferencia de intensidad, produciendo un equilibrio térmico que es también un estado desordenado de las moléculas (en efecto, ahora están mezcladas). En termodinámica se dice que la diferencia intensiva genera trabajo ya que, por ejemplo, si se instala un dispositivo en el punto de intercambio energético, de modo tal que transforme el movimiento intensivo –desplazamiento de moléculas a alta temperatura hacia el espacio más frío– en un movimiento extensivo –por ejemplo, un mecanismo que mueva un

pistón, que se puede utilizar para martillar—, se habrá extraído una actividad del flujo energético producido por el sistema. Con esto no hemos hecho más que describir —ciertamente de manera muy superficial— el funcionamiento de un motor térmico.

El mismo ejemplo se puede considerar utilizando, como hicimos antes, agua en lugar de aire, y esto quizás lo haga aún más intuitivo. Si mezclamos un litro de agua fría con un litro de agua caliente —es decir, dos mitades de agua ordenadas y separadas, en estado de desequilibrio térmico—, la mezcla que se obtiene no está ni fría ni caliente, sino tibia, como resultado de la mezcla de moléculas a temperaturas diferentes. La diferencia se anula entonces en el mismo proceso por el que se elimina el orden intensivo. En efecto, ahora es imposible distinguir las moléculas frías de las calientes, ya que se ha eliminado el desequilibrio térmico y, por lo tanto, el ordenamiento molecular. Esto redundante, por otra parte, en una eliminación de la capacidad de generar trabajo del sistema, ya que, como sabemos por el principio de Rougier, solo la diferencia de intensidad produce fenómenos.

Para dar cuenta de lo anterior, en termodinámica se habla de una magnitud especial: la *entropía*, que es el factor extensivo correspondiente a la energía calórica. Esta magnitud se puede interpretar como aquella que da cuenta de que, en un sistema aislado (tal como los considerados por la termodinámica clásica), el orden no es espontáneo. Librado a su propia tendencia molecular, cualquier sistema cerrado tiende hacia el equilibrio, es decir, al desorden. Tomemos otro ejemplo: si uno deja caer un poco de sal en un vaso con agua, el conjunto tenderá espontáneamente a mezclar las moléculas de ambos materiales hasta obtener agua salada. El sistema permanecerá en ese estado de equilibrio, donde las moléculas están totalmente mezcladas —es decir, desordenadas—, a menos que se le aplique una diferencia de intensidad que produzca nuevamente un trabajo. En este caso, las moléculas de agua y las de sal, una vez mezcladas, solo pueden volver a separarse aplicando calor hasta que el líquido se evapore.

De allí se sigue que, en cualquier sistema térmico, el *orden* tiende a desaparecer. La entropía puede ser considerada como la medida de esa desaparición. Esto deriva en un estatus especial del calor con respecto a los otros tipos de energía. En efecto, en termodinámica se habla de energías nobles y energías degradadas; pero en rigor, hay solo una energía degradada: el calor. Esto es así porque, mientras que una energía noble puede ser altamente aprovechada, el calor es escasamente utilizable (es decir que no puede ser transformado tan fácilmente en trabajo). A partir de este hecho, la termodinámica clásica postula algunas tesis que se aplican solamente a esta energía. De manera más notoria, la energía calórica es la única para la cual se plantea un aumento de la extensión correspondiente (la entropía) como correlato de su variación intensiva. En el caso de las llamadas energías nobles (por ejemplo las energías eléctrica e hidráulica), se dice que la extensión correspondiente se conserva en los intercambios de energía.

Esta tendencia universal hacia la nivelación de las intensidades es expresada también por el concepto de *irreversibilidad*. Como vimos, a partir de este los físicos lograron explicar la unidireccionalidad de la “flecha del tiempo”: dada la tendencia natural de la materia hacia estados de equilibrio, el paso del orden al desorden es el fenómeno que permite dar cuenta del pasaje que va del pasado al futuro. Esta tesis se basa en el hecho de que, en todo trabajo (ya sea generado por energía eléctrica, gravitatoria, hidráulica, etc.), surge energía calórica como un resto no aprovechable (por ejemplo, en los roces y frotamientos entre las partes de cualquier máquina). Es decir que, si bien las energías nobles pueden transformarse casi íntegramente en trabajo o en cualquier otro tipo de energía, el curso que siguen más frecuentemente es el de convertir parte de esa actividad en calor, mientras que este a su vez resulta, en gran medida, energía que se pierde.

La constatación de estos hechos llevó a los físicos a postular el estado de equilibrio como destino general del universo. Esta tesis es el resultado final del segundo momento de la termodinámica que distinguíamos antes. En efecto, a nivel cósmico, si todas las diferencias tienden a estabili-

zarse en una temperatura media y la capacidad de generar orden a través del trabajo es finita, es posible sacar la conclusión de que el universo se dirige hacia la muerte térmica, es decir, hacia un estado de máxima entropía.

De los dos momentos de la termodinámica, el primero resulta central en el abordaje deleuziano, ya que permite confirmar su tesis general de que todo fenómeno es producido por una diferencia de intensidad. El segundo, que hace de la nivelación de esas mismas intensidades una ley general y el destino del universo en su totalidad, pertenece en cambio al paradigma del *buen sentido*, que opera siempre una reducción de las diferencias a la igualdad –y también, de lo imprevisible a lo previsible–. Si en los primeros dos apartados del capítulo quinto este segundo momento ocupa mayor extensión que el primero, es porque una de las preocupaciones fundamentales de Deleuze en este, su primer libro en nombre propio, radica en despejar las diversas formas en que la filosofía ha escatimado un verdadero pensamiento de la diferencia. En ese capítulo se trata del *buen sentido*, definido como la unión de una verdad parcial con el sentimiento de lo absoluto. Se trata de separar, justamente, la segunda ley de la termodinámica –o ley de la entropía creciente– como verdad parcial (empírica), de la conclusión que hace de ella el destino general del universo. Esta conclusión no es más que una generalización improcedente. Para eliminar esa creencia, el filósofo se apoya en un trabajo que, luego de generar cierto revuelo hacia fines de la década de 1910, cayó en el olvido. Se trata del libro *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius* de Léon Selme (la misma fuente utilizada por Rougier para construir su propia refutación del aumento universal de la entropía). Según Deleuze, Selme “había hecho un profundo descubrimiento. Cuando oponía Carnot a Clausius, quería mostrar que el aumento de la entropía era ilusorio”.⁷ En lo que sigue, intentaremos despejar algunos aspectos de esta sorprendente apropiación, que resulta central para despejar, en la unión de la primera síntesis espacial con la

⁷ DR 294 [342].

temporal, aquello que corresponde a la imagen clásica del pensamiento. Solo así será posible determinar en qué sentido se trata de una ilusión trascendental que, si no fuera cuidadosamente aislada, podría poner en riesgo todo el proyecto de una filosofía de la diferencia.

2.1.1. La gran ilusión

La tesis del aumento de la entropía, ampliamente aceptada, tuvo un opositor tan encendido como desconocido en la figura de Léon Selme. Muchos elementos –o más bien, incógnitas– podían transformarlo en un personaje entrañable para Deleuze, siempre amigo de los “hombres infames”.⁸ En efecto, poco se sabe de este personaje. Solo que era capataz en una fábrica, que su formación en temas de física y matemática avanzada era por completo autodidacta y que falleció dos años después de publicar su único libro. Estos pocos datos figuran en las notas de algunos artículos publicados en torno a sus ideas, y dan muestra de la sorpresa de la comunidad científica de la época por la aparición de este hombre misterioso, que cuestionó aquello que los más prestigiosos físicos consideraban verdadero. Para agregar más al misterio, hay ciertas dudas acerca de su nombre de pila, ya que firmaba todas sus publicaciones con una enigmática “L” delante del apellido. Rougier lo llama “Louis”,⁹ mientras que Félix Michaud se refiere a él como “Léon”.¹⁰ No hubo modo de confirmar esto con certeza. Nos hemos inclinado por seguir a Michaud, que coincide con Deleuze en ese detalle.

Una de las principales estrategias argumentativas de Selme para sacar a la luz el carácter ilusorio del aumento de la entropía fue denunciar como falsa la diferencia cualitativa entre energías nobles y degra-

⁸ Para este tema, se puede ver el lugar esencial que Deleuze le da al proyecto sobre la vida de los hombres infames en el recorrido de Foucault (cf. F 101 [125]).

⁹ Rougier, Louis, *En marge de Curie, de Carnot, et d'Einstein*, op. cit., p. 96.

¹⁰ Michaud, Félix, “La dégradation de l'énergie et le principe de Carnot”, en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1919, pp. 199-210, p. 209.

dadas. Este autor, que no carecía de inventiva en su escritura, dice que se trata de “llegar a la supuesta «lucha de clases» de las energías”,¹¹ de modo tal de demostrar que “no existe una casta de energías supuestamente «nobles» y opuestas, como por derecho de nacimiento, al calor, que sería como una energía de deshecho. Toda energía se degrada, y del mismo modo, toda energía tiene su nobleza”.¹²

Para superar esa jerarquización de las energías, Selme propone una generalización del principio de Carnot.¹³ Este principio establece que el valor de la eficiencia de cualquier sistema térmico real es menor al ideal –es decir, menor a uno, según la medida convencional– debido a la inevitable pérdida de calor. Dicho de otra manera, es imposible convertir el calor en trabajo de manera integral, ya que siempre se produce alguna degradación de la energía, por mínima que sea. La hipótesis de Selme es que lo mismo sucede con todas las energías, no solo con el calor.

Como indica el título de su libro, la investigación también gira en torno de otro nombre célebre en la historia de la termodinámica: Rudolf Clausius. Este físico había postulado la existencia de una cantidad misteriosa que tendía a crecer en los procesos reales de conducción de calor. Esta magnitud, que no es otra que la entropía, parecía estar relacionada con la disgregación de las moléculas. Es decir que, si al comienzo de un proceso el sistema se encuentra ordenado a partir de un desequilibrio energético que mantiene juntas y en tensión intensiva a las moléculas que lo constituyen, el aumento de entropía puede ser comprendido como un incremento de la relajación, que hace que los componentes del sistema entren en un proceso de desagregación molecular, producto del desorden creciente. En el modelo ideal de Carnot, durante el recorrido de la energía calórica, la entropía se

¹¹ Selme, Léon, “Dynamique généralisée et dégradation de l’énergie”, en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1917, pp. 429-453, p. 430.

¹² Selme, Léon, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, op. cit., p. 8.

¹³ Este es precisamente el punto en el que Rougier sigue a Selme (cf. Rougier, Louis, *En marge de Curie, de Carnot, et d’Einstein*, op. cit., cap. 2).

mantiene constante (el ciclo de Carnot era una máquina térmica idealizada, en la que el vapor, al ser calentado, ponía en movimiento un pistón y luego volvía a enfriarse). Pero la máquina de Carnot es una teorización imposible de construir en la realidad. En todo proceso térmico real, la entropía tiende a aumentar.

Otro modo de considerar esta cantidad es tomarla como la medida de la eficiencia de una máquina. Bajo esta perspectiva, la cantidad de trabajo resulta inversamente proporcional a la cantidad de entropía. Esto significa que, cuanto mayor sea la entropía, menor será la capacidad de trabajo del sistema. Lo vimos con el principio de Rougier: la disimetría intensiva es la fuente de todo fenómeno, pero tiende a disminuir de las causas a los efectos. Por lo tanto, al perder progresivamente la disimetría, el sistema ve disminuida su capacidad de generar efectos. Lo que sucede, según Clausius, es que esta disminución es producto del aumento de la extensión que se produce en los sistemas térmicos, es decir, de la entropía. Si esto diferencia a la energía calórica del resto de las energías, ello se debe, en gran parte, a que la entropía —a diferencia, por ejemplo, del volumen—, no puede medirse directamente, ya que no es observable. Mide una suerte de negatividad: aumento del desorden, disminución de la capacidad de trabajo. Por eso Deleuze dice que es una cantidad extensiva que permanece implicada en la explicación, “que solo existe implicada”.¹⁴

Desde el punto de vista de Selme, no hay ninguna duda: mientras que el principio de Carnot es verdadero, la propuesta de Clausius es completamente engañosa. En cualquier tipo de energía —eléctrica, hidráulica, etc.—, cuando se trata de un sistema cerrado, la extensión se conserva, no aumenta. Según Clausius y sus seguidores, la única excepción es el calor. Al generalizar el principio de Carnot, Selme rechaza esa distinción. Para él, en todos los intercambios, la energía que no puede ser aprovechada se degrada y se convierte en otros tipos de energía, mientras que su

¹⁴ DR 295 [343].

extensión se conserva. Una vez más, desde la perspectiva selmiana, este “error” se produce porque la entropía es la única magnitud extensiva que parece tener algo de mágico. Está en todos lados, pero no se la puede observar, de ahí que sea necesario dar una serie de rodeos matemáticos para poder estudiarla. Esta es la razón por la que toda esta teoría resulta tan anti-intuitiva. Intentemos aclarar más el asunto.

Para explicar el razonamiento de Clausius, Selme retoma un ejemplo clásico:¹⁵ consideremos una masa térmicamente cerrada a una temperatura T_1 y otra a una temperatura T_2 . Supongamos que T_1 es mayor que T_2 . Al poner los dos cuerpos en contacto, una cantidad de calor pasa del cuerpo caliente al frío hasta que los dos alcanzan una temperatura media. Este traslado de calor se puede concebir como un pasaje de entropía del primer cuerpo al segundo. Al pasar calor del cuerpo caliente al cuerpo frío, la entropía del primero disminuye, mientras que la del segundo aumenta. Esta variación de entropía se calcula como el cociente de la cantidad de calor (Q) y la temperatura (T); es decir que se expresa como $-\frac{dQ}{T_1}$ para el primer cuerpo y como $+\frac{dQ}{T_2}$ para el segundo (el signo negativo expresa una disminución de entropía y el positivo un aumento; la “d” responde a que se trata de un diferencial, expresa una pura variación). Siendo T_1 mayor que T_2 , la disminución de la entropía del primer cuerpo es menor que su aumento para el segundo. Es decir que $\frac{dQ}{T_2}$ es siempre mayor que $\frac{dQ}{T_1}$. Así, una vez alcanzada la temperatura media, la entropía total del sistema formado por los dos cuerpos ha aumentado, ya que $\frac{dQ}{T_2} - \frac{dQ}{T_1}$ da siempre una cantidad positiva. De ahí Clausius deduce que, en toda conducción de calor, hay aumento de entropía.

Veamos qué sucede si se aplica el mismo razonamiento a otros tipos de energía. Para ello, tomamos un ejemplo aportado por Louis Rougier en un artículo sobre el libro de Selme.¹⁶ Consideremos la energía

¹⁵ Cf. Selme, Léon, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, pp. 102 y ss.

¹⁶ Cf. Rougier, Louis, “Encore la dégradation de l'énergie: l'entropie s'accroit-elle?”, en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1918, pp. 189-197, pp. 192-193.

potencial de caída de una masa de agua puesta a una cierta altura sobre el nivel del mar. La extensión de esa energía, el volumen (V), se puede evaluar energéticamente como cociente de la cantidad de energía de caída (E) y la altura (H) (es decir: $V = \frac{E}{H}$). En esta analogía, el volumen sería al cociente de la energía y la altura lo que, en el ejemplo anterior, la entropía era al cociente de la cantidad de calor (Q) y la temperatura (T). Imaginemos ahora dos contenedores de agua cuyos niveles están a alturas diferentes H_1 y H_2 . Si ponemos los dos recipientes en comunicación, por ejemplo a través de un tubo, los niveles del agua que contienen serán igualados. Durante la nivelación del agua contenida en los dos recipientes, tenemos una cantidad de volumen que pasa del nivel más alto (H_1) al más bajo (H_2). Es decir que el primero baja y el segundo se eleva, hasta que ambos logran un nivel intermedio, que podemos llamar H_m (altura media). La variación del volumen de agua del primer contenedor está expresada por la fórmula $-\frac{dE}{H_1}$, y la del segundo por $+\frac{dE}{H_2}$. Como H_1 es siempre mayor que H_2 hasta la igualación de los niveles en H_m , tenemos que $\frac{dE}{H_1}$ es siempre más pequeño que $\frac{dE}{H_2}$. De este modo, la suma de $-\frac{dE}{H_1}$ y $+\frac{dE}{H_2}$ (o directamente, $\frac{dE}{H_2} - \frac{dE}{H_1}$), que representa la variación elemental de volumen para cada intervalo de tiempo, es necesariamente positiva. Si este cálculo es correcto, resulta que el volumen total de líquido habrá sufrido un incremento durante la igualación de los dos niveles de agua.

Ahora bien, este segundo resultado es completamente absurdo. Cualquiera sabe, por simple experiencia, que en un caso semejante el volumen total de agua permanece constante y que lo único que sucede es que una parte de ese volumen pasa de un recipiente al otro. ¿Por qué habría de ser diferente para el calor? Como vimos, el problema es que, a diferencia de las otras extensiones, la entropía no es directamente observable. Esto deriva, según Selme, en una serie de errores cuando se trata de comparar el calor con otros tipos de energía. Por ejemplo, se postula que para la intensidad térmica existiría la posibilidad de un cero absoluto, mientras que ningún físico postularía semejante hipótesis para

las demás energías. Por otra parte, la extensión térmica —es decir, la entropía— tendería hacia un máximo, mientras que las extensiones correspondientes a las otras energías —masa, volumen, etc.— son constantes. También se considera que el coeficiente de transformación del calor en trabajo es siempre inferior a uno (de acuerdo con el principio de Carnot), mientras que, en las energías llamadas nobles, ese mismo coeficiente es siempre igual a uno.¹⁷

Según nuestro autor, cuando se verifica un aumento de entropía dentro de un sistema térmico, esto únicamente significa que este ya no puede ser considerado cerrado más que de un modo imaginario,¹⁸ exactamente del mismo modo en que, cuando en un sistema hidráulico se verifica un aumento en el volumen del agua, es porque se le agregó líquido desde afuera. “Cuando un cuerpo aislado se calienta, lo que vemos es que se eleva a una temperatura más alta; la hipótesis que hace surgir de la nada exactamente la cantidad deseada de entropía para que dicho cuerpo alcance esa temperatura no tiene nada de científica; más bien denota una imaginación tan fértil en quimeras como pobre en relaciones verdaderas”.¹⁹ Para evitar ese error, Selme vuelve a recurrir a una serie de analogías con respecto a las otras energías. Por ejemplo, cuando la carga eléctrica de un cuerpo se eleva de un potencial a otro más alto, lo único que cambia es la distribución de cargas eléctricas en un conjunto más grande que incluye a ese cuerpo. O bien, cuando se eleva la potencia de caída de una masa de agua a un nivel superior, solo se trata de un cambio en las posiciones relativas de las partes de un conjunto que incluye a esa masa de agua y a la Tierra. Y así sucesivamente, hasta concluir, no sin ironía, del siguiente modo:

A aquellos que afirman que la elevación de la temperatura de un cuerpo no es un cambio en la repartición de las cantidades

¹⁷ Cf. Selme, Léon, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, op. cit., p. 113.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 105.

¹⁹ Selme, Léon, “L’entropie, extension conservative”, en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1919, pp. 90-118, p. 93.

de movimiento de electrones o iones, sino la revelación de una milagrosa aparición de entropía, ¿no estamos autorizados a solicitarles las pruebas que sostienen una afirmación tan gratuita?

Lo mejor de esta doctrina es que, a la inversa, cuando un cuerpo aislado se enfría, no postula una desaparición de entropía; no, eso sería demasiado simple; para ella, sigue habiendo aparición de entropía. Según ella, la nivelación de la temperatura no es una caída del nivel térmico eficaz, ¡es el resultado de una creación de entropía!²⁰

2.1.2. Analogías

Hay algo en los argumentos precedentes que puede llamar la atención de cualquier lector atento de *Diferencia y repetición*: se apoyan completamente en el razonamiento por analogía. Esta estructura de pensamiento es explícitamente rechazada por el filósofo en el primer capítulo de esa obra, en donde se la denuncia como uno de los modos en que la filosofía clásica evitó la emergencia de un pensamiento radical acerca de la diferencia.²¹ Pero no fue necesario esperar a Deleuze para reparar en este aspecto de la propuesta de Selme. De hecho, buena parte del debate generado por la publicación de su libro giró en torno a la pertinencia de esa estrategia argumentativa.

Louis Rougier, por ejemplo, no solo aprueba la estrategia selmiana sino que, como vimos, agrega algunos ejemplos más en la misma línea. Por su parte, en un artículo que responde a esta defensa de Rougier, Félix Michaud se opone a la generalización del método analógico. Este autor parte de la distinción, habitual en física, entre procesos reversibles e irreversibles. La analogía entre las energías se puede aplicar a los primeros y,

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Cf. DR 45 y ss. [63 y ss.].

según Michaud, “el principio de Carnot no otorga, si se lo analiza cuidadosamente, un aspecto particular a la energía calórica”.²² Pero si dirigimos nuestra atención a los procesos irreversibles, el calor ocupa un lugar aparte. Este autor argumenta que en el plano de la irreversibilidad no reina la analogía, sino la antilogía: “El principio de Carnot explica la analogía, y el principio de la degradación de la energía es la expresión de la antilogía. Estos dos principios son irreductibles el uno al otro”.²³

Selme no acepta esta división y, lejos de rechazar el principio de degradación, lo extiende a todas las energías, junto con el principio de Carnot.²⁴ Desde este punto de vista, las energías llamadas nobles no solo se transforman en calor, sino que también surgen otros fenómenos –por ejemplo, ondas sonoras– que muestran que, en ocasiones, se transforman en otros tipos de energías. En efecto, el principio de Carnot establece que el valor de la eficiencia para cualquier sistema térmico real es menor al ideal, es decir, menor a uno, debido a la inevitable pérdida de energía calórica. Gran parte de los razonamientos de Selme apuntan a demostrar que esto es así para cualquier tipo de energía, y no sólo para el calor. Según el autor, este punto de vista resulta fundamental para demostrar que el aumento de la entropía es ilusorio.

Insistiendo con la defensa de Selme, Louis Rougier propone considerar el siguiente postulado: para conciliar el principio de Carnot con la primera ley de la termodinámica –es decir, de la conservación de la energía–, en todos los procesos irreversibles solo puede darse una de las dos opciones siguientes: “o la extensión aumenta, o la cantidad de energía disminuye”.²⁵ Para todos los tipos de energía, los físicos asumen la segunda opción. La energía calórica constituye la única excepción. Solo para ella se postula un aumento de la extensión –es decir, de la entropía–. Desde el punto de vista de Selme, esto es un error.

²² Michaud, Félix, “La dégradation de l'énergie et le principe de Carnot”, *op. cit.*, p. 199.

²³ *Ibid.*, pp. 199-200.

²⁴ Cf. Selme, Léon, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, *op. cit.*, pp. 132 y ss.

²⁵ Rougier, L., “Encore la dégradation de l'énergie: l'entropie s'accroit-elle?”, *op. cit.*, p. 194.

Veamos un ejemplo sencillo: cuando uno corta un tronco con un hacha, no solo se produce calor en la parte metálica de la herramienta y la zona golpeada, sino también ruido. Es decir que la energía que se pierde se transforma, en parte, en calor –por la fricción del golpe–, pero también en otro tipo de energías no aprovechables –en este caso, ondas sonoras–. Lo que se deduce de este y de otros ejemplos similares es una generalización del principio de Carnot, en los siguientes términos: el coeficiente de transformación de una energía cualquiera en otra energía cualquiera es siempre inferior a uno. Es decir que en todos los intercambios de energía hay algo que se pierde o, más exactamente, se transforma en otros tipos de energía irre recuperable (en el caso del hachazo, la energía cinética se transforma al mismo tiempo en calor y en ruido, perdiéndose ambas como trabajo inútil).

Ahora bien, ¿por qué los físicos no se dan cuenta de esto? En principio, según Selme, por una razón muy sencilla: las diferencias de temperatura que pueden generar las máquinas térmicas es muy pequeña en relación con las de otros tipos de máquinas. Esto hace que, en las máquinas térmicas, la pérdida de energía sea más evidente que, por ejemplo, en el caso de máquinas hidráulicas. Si tuviéramos la posibilidad de llevar una fuente de calor a 10.000 grados centígrados, manteniendo la fuente fría a una temperatura análoga a la de los condensadores habituales, el rendimiento de esa máquina estaría infinitamente cercano a 1, es decir, al valor ideal al que trabaja la máquina de Carnot. Si así fuera, las máquinas térmicas parecerían casi perfectamente eficientes. Para reforzar el argumento de Selme, Félix Le Dantec ofrece un caso hipotético en sentido contrario: si no fuera posible generar una caída de agua de más de un metro de altura, la potencia generada por nuestras turbinas hidráulicas sería tan débil que tendríamos la impresión de que “la energía de pesadez del agua no se puede convertir íntegramente en trabajo industrial”.²⁶ Es exactamente lo que sucede con el calor: como

²⁶ Le Dantec, Félix, “Encore la dégradation de l'énergie”, en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1917, pp. 199-203, p. 202.

en este caso no es posible generar grandes diferencias de intensidad, tenemos la sensación de que estamos ante una energía degradada, menos aprovechable. Pero la diferencia con los otros tipos de energía es, como mucho, de grado. Estos experimentos hipotéticos tienden a demostrar que no hay una diferencia de naturaleza entre el calor y las llamadas energías nobles.

Selme también demuestra de distintos modos que, en los intercambios de energía calórica, pueden aparecer otros fenómenos –en la forma de energía no térmica y no mecánica– que solo se pueden atribuir a la transformación del calor en otros tipos de energía. De modo que nunca, en ningún fenómeno de conducción de energía, aumenta la extensión, sino que es la energía lo que disminuye. La energía calórica no constituiría una excepción: el aumento de la extensión “entropía” en los procesos irreversibles sería, una vez más, ilusorio según Selme. Desde su perspectiva, es cierto que se pierde energía, pero es falso que aumente la entropía.

Para fortalecer este punto de vista, el autor propone otros experimentos. Por ejemplo, el siguiente: aun si no tuviéramos forma de medir la cantidad de electricidad, la evidencia del efecto Joule –es decir, el calentamiento de cualquier conductor por el que circula energía eléctrica– bastaría para mostrar que la energía eléctrica no se conserva, sino que se transforma en calor. En el caso de la electricidad, no es necesario recurrir a este rodeo para hacer esa demostración, ya que su cantidad extensiva se puede medir sin problemas. Como vimos, en el caso de la temperatura, la entropía no es directamente medible. Para demostrar el carácter ilusorio del aumento de la entropía, Selme propone buscar, para el calor, efectos análogos al efecto Joule. El efecto Seebeck, según el cual se produce energía eléctrica a partir de una diferencia de temperatura, se presenta como una solución posible. El fenómeno consiste en lo siguiente: si se unen dos metales de diferente naturaleza (digamos, uno de cobre y otro de hierro) y se calienta esa unión, se obtiene una diferencia de potencial que da como resultado una cantidad de voltaje eléctrico (recíprocamente, existe el efecto Peltier, que es la generación

de una diferencia de temperatura a partir de la aplicación de un voltaje eléctrico sobre dos metales unidos). Rougier resume el problema planteado por Selme a partir de este ejemplo en los siguientes términos:

En la transformación de la energía eléctrica en calor Joule, no decimos: “la cantidad de electricidad aumenta”, nos limitamos a constatar la dispersión de energía. En la transformación del calor ocasionado por la resistencia a la conducción, ¿por qué decir: “la entropía aumenta”, en lugar de limitarse a constatar la dispersión de la energía?²⁷

La respuesta de Selme es que esto se debe al prejuicio de los físicos: “cuando, no ignorando los efectos de Peltier y Kelvin, se niega que, en la conductibilidad, hay conversión de calor en energía de otra clase, se dejan de lado hechos que no cuadran con ciertas ideas preconcebidas”.²⁸ La idea preconcebida que impide a los físicos comprender los fenómenos energéticos es la consideración del calor como energía degradada.

Para Michaud, esta analogía resulta totalmente falsa ya que, mientras que los efectos Kelvin y Peltier son reversibles, el efecto Joule no lo es. Este último pertenece a los fenómenos de tipo irreversible, y no se produce, como en los otros dos casos, a partir de una diferencia de temperatura o de potencial, sino que se trata de una simple transformación de energía eléctrica en calor que se distribuye de manera uniforme a lo largo del conductor. De este modo, ya no se trata de un simple fenómeno de traslación de entropía, sino que, al contrario de lo teorizado por Selme, esta se crea.²⁹

²⁷ Rougier, Louis, “Encore la dégradation de l'énergie: l'entropie s'accroit-elle?”, *op. cit.*, p. 196.

²⁸ Selme, Léon, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, citado por Louis Rougier en “Encore la dégradation de l'énergie: l'entropie s'accroit-elle?”, *op. cit.*, p. 196. Este tipo de efectos, específicamente los efectos Seebeck y Kelvin, son mencionados por Deleuze como ejemplos de fenómeno en tanto signo (*cf.* DR 294 [342]).

²⁹ *Cf.* Michaud, Félix, “La dégradation de l'énergie et le principe de Carnot”, *op. cit.*, pp. 204-205.

El resultado de este debate no fue favorable a las ideas de Selme, que pronto cayeron en el olvido. En efecto, hoy ningún físico aceptaría su refutación del aumento de la entropía a través de la analogía con las otras formas de energía. Ahora bien, desde el punto de vista de la apropiación deleuziana, ese no es el problema principal. No importa tanto que una teoría sea verdadera como que sea interesante, que fuerce a pensar. Siguiendo las palabras de Miguel de Beistegui, hay que decir que “el principio empírico de la degradación, aun siendo incontestable, no da cuenta de fenómenos complejos como la creación y la evolución de la vida”.³⁰ Estos fenómenos suponen el surgimiento de nuevas diferencias de intensidad, más allá de su nivelación empírica. Como veremos en el siguiente apartado, Selme aún tiene algo que decir al respecto. A partir de allí será posible ubicar su propuesta en el corazón de la ontología deleuziana.

2.1.3. De la degradación empírica a la repetición trascendental

Aunque había sido mencionado muy marginalmente en el capítulo dos de *Diferencia y repetición*, en relación con el problema secundario de lo grande o lo pequeño de ciertas diferencias,³¹ el pensamiento de Selme cumple un rol fundamental en la argumentación del capítulo quinto: ocupa el lugar que sirve de puente entre la primera y la segunda síntesis del espacio. No se trata entonces de una referencia más al campo de la física sino que tiene una función diferente. La distribución misma del texto ubica a Selme en un espacio aparte. En efecto, la mención de este autor aparece inmediatamente después del apartado sobre la relación entre termodinámica y buen sentido –primera síntesis–, y su propuesta da pie al desarrollo de los conceptos de *profundidad* y *spatium* –segunda

³⁰ Beistegui, Miguel de, *Truth and genesis: philosophy as differential ontology*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, pp. 300-301.

³¹ Cf. DR 158 [187], nota a pie de página.

y tercera síntesis respectivamente—, de los que se ocupa el resto del tercer apartado. Después de dar ese paso —que será reconstruido en las partes dos y tres de este libro— y una vez desplegados los caracteres de su concepto de *intensidad*, Deleuze reformula y en parte corrige la tesis selmiana del carácter ilusorio del aumento de la entropía, distinguiendo dos órdenes de implicación. Una implicación segunda, según la cual la intensidad se anula en las extensiones y en las cualidades que crea; y una implicación primera, según la cual la intensidad, al explicarse en la extensión que crea, permanece implicada en sí misma. “La ilusión consiste precisamente en la confusión de esas dos instancias, de esos dos estados”.³²

Hacia el final de su libro, Selme parece tener una intuición similar, aunque para comprenderla es necesario considerar su posición en relación con el problema de la muerte térmica del universo. En efecto, según lo dicho hasta aquí, podría parecer que, lejos de refutar esa tesis, los argumentos de Selme tenderían a reforzarla aún más. Si todas las energías, y no solo el calor, se degradan, la muerte universal parecería cumplirse aún más rápidamente que con la hipótesis de la muerte térmica. Vale la pena detenerse sobre esta argumentación, ya que es la que ofrece una interpretación más rica de la primera síntesis y le da un lugar mucho más digno que el de limitarse a ser el elemento del buen sentido.

Selme reconstruye la posición de sus adversarios en los siguientes términos. Muchos físicos consideran nuestro mundo como un sistema cerrado sobre el que nada actúa. A esto añaden las leyes de la disipación de la energía y el aumento de la entropía como principios indiscutibles. De este modo, el universo es condenado a llegar, tarde o temprano, al estado de equilibrio o “muerte térmica”. Para Selme, el inconveniente de este razonamiento es que considera el mundo haciendo abstracción del medio o elemento en el que está inmerso. Según nuestro autor, este medio

³² DR 309 [359].

debe ser considerado como una fuente inagotable de energía, de diferencias de intensidad que tienen una capacidad ilimitada para generar orden y trabajo. En esa línea, Selme recupera la hipótesis de Maxwell, quien hablaba de “pequeños demonios anti-destructores”³³ que trabajan para la regeneración continua de la energía. Por ejemplo, si consideramos un gas cuyas moléculas se mueven a distintas velocidades, estos “demonios” cumplirían la función de mantener separadas las moléculas veloces de las lentas. De esta manera evitarían la anulación de las diferencias de intensidad, es decir, conservarían la disimetría del sistema, generando un trabajo medible en joules. Sin embargo, el autor considera que no es necesario recurrir a los demonios de Maxwell: “ellos son reemplazados por fuerzas de gravitación que desempeñan un papel análogo al separar las moléculas de velocidades diferentes”,³⁴ lo que contribuye a crear nuevas diferencias de intensidad. Cuando negamos –o no tenemos en cuenta– la existencia de este tipo de fuerzas, y cuando concebimos el cosmos como un sistema cerrado, no hacemos más que extender a todo el universo las condiciones muy especiales de nuestro medio terrestre. Pero esa extrapolación es inválida. Más bien hay que decir que “aquello que se pierde para nosotros no se pierde para la naturaleza. A ella *retorna* todo lo que dejamos de lado [...]. Se preparan así nuevas formas de energía potencial”.³⁵ El abandono del nombre “demonios” parece apoyarse en una consideración estética, basada quizás en un prejuicio cientificista de Selme. Siguiendo a Jacques Monod, reivindicamos aquí la invención conceptual de Maxwell: las fuerzas de gravitación mencionadas por Selme tienen todo lo necesario para ser consideradas bellamente “demoníacas”.³⁶

³³ Selme, Léon, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, op. cit., p. 135.

³⁴ *Ibid.*, p. 136.

³⁵ *Ibid.*, p. 134, énfasis añadido.

³⁶ En efecto, los demonios de Maxwell aparecen con potencia inusitada en el libro de Jacques Monod, bajo la forma de aquellas enzimas cuya actividad “cognoscitiva”, como se vio más arriba, resulta el fundamento último de la morfogénesis vital al ser fuentes permanentes de disimetría (cf. Monod, Jacques, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., pp. 64, 72-73).

Selme propone aquí una tesis de largo alcance. Para explicarla con más claridad, ofrece el siguiente ejemplo:

La caída del agua erosiona las laderas de la montaña y pone al descubierto, aquí y allá, algunos bloques de granito; el paso de los torrentes remueve, cada vez más, la arena en torno de estos bloques; pronto llega el día en que éstos ya son masas elevadas por el suelo que amenazan con desplomarse; la degradación dio origen a energía potencial.³⁷

En la descripción de este fenómeno, resulta clara la distinción entre dos procesos diferentes, interpretables a partir de los dos órdenes deleuzianos de implicación mencionados más arriba: por un lado, tenemos una degradación empírica; por otro, esa misma degradación tiene como consecuencia la producción de un virtual. Esta virtualidad no tiene nada de ilusoria (la amenaza de derrumbe es completamente real, aunque no sea actual). Si bien estos procesos son dos caras del mismo fenómeno, ontológicamente se distinguen. El agua que cae puede ser considerada como energía que se pierde. Pero de esa pérdida aparente emerge una nueva potencia de la naturaleza en la forma de bloques de granito amenazantes. La energía que se disipa no es simplemente perdida, sino que viaja por un espacio capaz de transformarla en energía potencial que, si tuviéramos los medios adecuados, podría ser aprovechada. Es decir que la degradación de las energías va siempre acompañada, según nuestro autor, de una “regeneración de energía utilizable”.³⁸

En las líneas que preceden, es posible encontrar una formulación de la primera síntesis del espacio y su relación con el eterno retorno. En efecto, la constante transformación de energía degradada en energía potencial permite afirmar una verdadera repetición trascendental como

³⁷ Selme, Léon, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, op. cit., p. 134.

³⁸ *Ibíd.*, p. 135.

correlato de la degradación empírica. Al mismo tiempo que las diferencias de intensidad siguen una pendiente degradante, ellas se conservan en sí mismas y vuelven al mundo como energía potencial. Como diría Deleuze, solo las diferencias regresan.

Llegamos así a la conclusión de que, más allá de ciertos problemas que se pueden encontrar en el libro de Selme, algunos aspectos de su planteo merecen ser rescatados del olvido. El mismo Michaud, su contradictor más implacable, afirma que sus ideas tienen “el mérito de haber llamado la atención sobre la necesidad de revisar el discurso clásico de la termodinámica”,³⁹ que aún tiene muchos inconvenientes. En el momento de la publicación de *Diferencia y repetición*, Selme resultaba quizás una de las fuentes científicas más apropiadas para la crítica del buen sentido termodinámico.⁴⁰ Este oscuro personaje, totalmente ajeno al mundo académico, constituye una extraña singularidad en la historia de la ciencia. Él se negó a aceptar la tesis del buen sentido que dice que “el universo morirá de frío”. El principio de la degradación de la energía –segunda ley de la termodinámica– rige el proceso de *explicación* de las intensidades en la génesis de lo extenso. Pero esa ley no es más que un principio empírico que tiene como correlato el principio trascendental de la *implicación* y la repetición intensiva.

³⁹ Michaud, Félix, “La dégradation de l'énergie et le principe de Carnot”, *op. cit.*, p. 205.

⁴⁰ Más tarde, Ilya Prigogine y otros físicos que estudian sistemas complejos y en desequilibrio confirmarían las intuiciones deleuzianas en el marco de la física contemporánea. Quizás eran estos los interlocutores que Deleuze necesitaba, pero aún no habían salido a la luz. Sin detenerse en el pensamiento de Selme que es su fuente de inspiración, la tesis del carácter precursor del pensamiento deleuziano en relación con estos temas ha sido defendida por varios comentaristas: cf. DeLanda, Manuel, *Intensive science and virtual philosophy*, *op. cit.*, pp. 66 y ss.; Beistegui, Miguel de, *Truth and genesis: philosophy as differential ontology*, *op. cit.*, pp. 301 y ss.; Crockett, Clayton, *Deleuze beyond Badiou: ontology, multiplicity and event*, Nueva York, Columbia University Press, 2013, pp. 145 y ss. Se podría decir que, en cierto modo, en 1968 Deleuze ya había construido la metafísica correspondiente a una física que aún no existía, pero que estaba por nacer. De todos modos, este carácter precursor del pensamiento deleuziano no debe opacar el hecho de que Deleuze no intenta hacer aquí una filosofía de la ciencia (como tampoco lo intentaba en su diálogo con la geología y la biología), sino que la termodinámica es tomada por él, en primer lugar, como caso paradigmático de la tendencia general del buen sentido a privilegiar lo extensivo por sobre lo intensivo; y, en segundo lugar, para extraer un verdadero concepto de *diferencia*.

En este punto, el filósofo da un salto de la física a la metafísica. Es cierto que, en lo extenso, la intensidad se anula. Esta anulación de las intensidades determina, como vimos, la flecha del tiempo. Esta corresponde, en la conceptualización deleuziana, a la primera síntesis temporal, la de la sucesión de los presentes. De modo que, en realidad, el principio de la degradación de la energía no es negado sin más, sino desplazado y puesto en el lugar derivado que le corresponde.⁴¹ La primera síntesis del espacio debe dar cuenta, así, de los dos procesos, es decir, tanto de la anulación de las diferencias como de su producción –bien que, en lo que respecta a la comprensión del segundo, la primera síntesis es necesaria pero no suficiente–. Frente al buen sentido que sólo ve la entropía, es necesario insistir, con Selme, Rosny y Rougier, en que cualquier fenómeno dado depende siempre de órdenes de diferencia intensiva.

El principio de Carnot, con el que Selme quiere corregir el error de Clausius, es central, pero no deja de ser un principio empírico. Deleuze establece una clara distinción entre principios empíricos y principios trascendentales. El principio de Carnot como principio empírico o ley de la naturaleza rige ciertos dominios de cosas –extensiones y cualidades– en los que la diferencia tiende a anularse. Ahora bien, la intensidad solo se anula, por así decir, en su cara empírica. Considerada como principio trascendental, ella es la que pone los dominios extensos bajo el dominio del principio empírico. Incluso es ella la que crea esos dominios, pero no cae ella misma bajo la influencia del principio empí-

⁴¹ Léon Selme, en cambio, parece proponer una tesis mucho más radical cuando dice que el aumento de la entropía es ilusorio y que el calor debe ser tratado de manera análoga a los otros tipos de energía. Como dijimos, esta propuesta fue objeto de un intenso debate del que participaron Louis Rougier y Félix Le Dantec, defendiendo las tesis de Selme, y Félix Michaud, G. Mouret y C. D. Broad en su contra. En su estudio sobre Rougier, Mathieu Marion llega a decir que las posturas de Selme “son indefendibles” (Marion, Mathieu, “Investigating Rougier”, en *Cahiers d'épistémologie*, Université du Québec à Montréal, Cahiers 2004-02, N° 314, 2004, p. 12), mientras que Jan Lacki lamenta no tener más testimonios para comprender los motivos que llevaron a Rougier a elegir tan mal su bando en esta discusión (cf. Lacki, Jan, “Rougier et la physique”, *Philosophia Scientia*, Vol. 10, N° 2, 2006, pp. 267-308, p. 294).

rico.⁴² En los tres tipos de sistemas explorados en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición* –físicos, biológicos y psíquicos–, la tendencia a la igualación de las intensidades no es más que una verdad parcial que supone, como principio trascendental, la consideración de la diferencia de intensidad como instancia eternamente productiva, que subsiste más allá de las degradaciones locales de la energía. Más allá de las muertes parciales o empíricas, la intensidad comanda la repetición que genera nuevas diferencias.

Es por eso que Deleuze dice que hay un aspecto sumamente paradójico de lo real: mientras que la realidad es diferencia, la ley de la realidad es la identidad. La segunda ley de la termodinámica da cuenta de la dirección de todos los procesos térmicos, pero como toda ley de la naturaleza, no puede dar cuenta de la génesis de esos fenómenos, que permanece esencialmente inexplicable, es decir, implicada en sí misma. “Es lo mismo que decir que lo real no es el resultado de las leyes que lo rigen, y que un Dios saturniano devora en un extremo lo que ha hecho por el otro, legislando contra su creación, ya que ha creado contra su legislación. Henos aquí forzados a sentir y pensar la diferencia”.⁴³

Para dar cuenta de ese carácter paradójico de la ontología espacial deleuziana, la termodinámica no alcanza. Sin negar la importancia que esta disciplina tiene para Deleuze, limitarse a ella implica el riesgo de perder de vista el verdadero carácter genético de la diferencia como principio trascendental. Sería, como dice Pablo Pachilla, un “catastrófico error” que “tiene como consecuencia la concepción de la intensidad como «causa» empírica, que por ser empírica tiende a anularse en el efecto”.⁴⁴ Es por eso que, ya en el capítulo segundo de *Diferencia y repetición*, Deleuze había mostrado que la síntesis del presente no puede

⁴² Cf. DR 310 [360].

⁴³ DR 292-293 [340].

⁴⁴ Pachilla, Pablo, “Herman Cohen y la intensidad trascendental”, en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La cebra, 2016, p. 32.

dar cuenta de sí misma y debe ser prolongada en una síntesis temporal más profunda que le sirve de fundamento: la síntesis del pasado puro, que implica la coexistencia de múltiples capas de pasado en distintos niveles de contracción. Si el buen sentido es el sentido del tiempo que deriva de la primera síntesis, la filosofía diferencial del espacio se basa en la insistencia de la intensidad a partir de la segunda síntesis, e incluso de una tercera, que afirman la diferencia como tal. Si bien el pensamiento de Selme permite sospechar el pasaje a un pensamiento físico del eterno retorno, en este punto del recorrido aún no estamos listos para sacar todas sus consecuencias. Es necesario, por ahora, dejar en suspenso este problema. Para abordarlo, ya no podremos apoyarnos en la termodinámica, como tampoco lo hace Deleuze. Sin embargo, es posible que haya un buen motivo para que las indagaciones de Selme hayan permitido semejante sospecha. Si es así, significa que aún no hemos agotado todas las posibilidades de la primera síntesis espacial. Todo indica que el buen sentido no puede ser el único sentido de la intensidad en esta síntesis. Como hemos tenido oportunidad de sospechar, su desarrollo no es lineal sino ondulatorio, o incluso relativamente turbulento.⁴⁵ Es que, ya en el seno de la primera síntesis espacial, el eterno retorno tiene sus representantes y, por lo tanto, otro modo de determinar el sentido: los *centros de involucimiento*. Estos existen dentro de sistemas extensivos que, en tanto tales, están regidos por la ley de entropía. Ahora bien, al ser representantes de *factores individuantes* ontológicamente anteriores, los *centros de involucimiento* también constituyen las remontadas locales de la entropía. Se da aquí un movimiento análogo al que vimos a partir de las consideraciones históricas de Laviosa: allí, las olas de ondulación civilizatoria se montaban sobre la degradación para producir nuevas diferenciaciones. Quizás se pueda pensar entonces una última dimensión, absolutamente esencial, de la primera síntesis espacial. Este nuevo

⁴⁵ Más adelante, en la sección 5.3, veremos que la turbulencia propiamente dicha tiene un sentido trascendental y estricto, que Deleuze y Guattari utilizan para caracterizar el espacio nómada.

aspecto sería el que salva a esta síntesis de ser solo el lugar del buen sentido y la servidumbre, haciendo patente toda una vitalidad intensiva propia de los estratos.

2.2. Agenciamientos maquínicos y centros de envolvimiento

Al lado de los estratos, entremezclado con las extensiones, los medios, las cualidades y los códigos que los forman, hay algo más que se produce en la Tierra. Cuando enunciaba el principio causal de disimetría, Rougier decía que, para la ocurrencia de cualquier fenómeno, debía darse una diferencia en el factor de intensidad *en el seno* de un sistema dado.⁴⁶ No sería exacto decir que en la primera síntesis espacial la intensidad está ya explicada, fuera de sí; habría que decir, más bien, que está *en vías de explicación*. Se encuentra articulada como diferencia *en* la extensión. *Diferencia y repetición* propone un nuevo concepto para pensar esta articulación diferencial intensiva localizada *en* los sistemas extensos, que viene a compensar la “caída” del principio causal de disimetría en la segunda ley de la termodinámica. Se trata de los *centros de envolvimiento* [*centres d’enveloppement*], instancia que representa *factores individuantes* en el seno de los sistemas que pueblan el campo empírico. Estos centros constituyen propiamente “el nómeno más cercano del fenómeno” del que hablan las primeras líneas de capítulo cinco, aunque el concepto como tal aparezca recién al final. Se trata incluso de la primera característica de estos centros: ellos son el nómeno en tanto que “tiende a aparecer *como tal* en los sistemas complejos, que encuentra *su propio fenómeno* en los centros de envolvimiento”.⁴⁷ Esta frase espeja la del comienzo del mismo capítulo: si la diferencia de intensidad, caracterizada inmediatamente a partir del principio causal de disimetría, aparecía allí como el nómeno más cercano del fenómeno, aquí se muestra

⁴⁶ Cf. Rougier, Louis, *En marge de Curie, de Carnot, et d’Einstein*, op. cit., p. 34.

⁴⁷ DR 329 [381], énfasis añadido.

cómo el noúmeno mismo encuentra su propio fenómeno en los *centros de envolvimiento*. El fenómeno del noúmeno no puede ser otra cosa que el noúmeno más cercano al fenómeno.⁴⁸ Aun a riesgo de caer en un trabalenguas, habría que distinguir, entonces, tres niveles: primero, el noúmeno mismo (del que todavía no sabemos nada, ya que será objeto de la segunda síntesis espacial); luego, el fenómeno *de ese* noúmeno, que funciona como noúmeno más cercano al fenómeno; y por último, el fenómeno como tal, en tanto efecto extensivo y cualitativo del trabajo nouménico.

En el marco de la geología de la moral expuesta en *Mil mesetas*, es posible interpretar que el *agenciamiento maquínico* ocupa el rol sistemático de los *centros de envolvimiento*. Así como estos constituyen la razón de todo fenómeno en tanto “diferencia de intensidad que lo encuadra”,⁴⁹ aquellos son la “superficie de estratificación”, que “no se confundía con los estratos”.⁵⁰ El *centro de envolvimiento* está localizado en los sistemas complejos que vivifica. El *agenciamiento*, por su parte, ocupa el

⁴⁸ Aquí como en tantos otros lugares, el vocabulario deleuziano hace un guiño al sistema kantiano. La célebre distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí* (es decir, *noúmeno*) era, en Kant, un modo de delimitar el campo posible para el conocimiento científico –a saber, el campo fenoménico tal como aparece al sujeto cognoscente–, separándolo de las derivas metafísicas, que pretendían dar cuenta de las cosas tal como son en sí mismas. Cuando Deleuze se apropia de esta distinción sin mencionar a Kant –ni tan siquiera al poskantismo–, los conceptos sufren un desplazamiento. *Fenómeno* es, aquí, lo que aparece sin más, es decir, antes incluso de una referencia al sujeto. Pero aun si introducimos la relación del fenómeno con un sujeto percipiente posible, el otro concepto, *noúmeno*, que aquí designa a la intensidad, no refiere en absoluto a algo inaccesible a las facultades subjetivas. La intensidad, como noúmeno más cercano al fenómeno, es inaccesible solo al sujeto en tanto determinado por el ejercicio concordante de las facultades, es decir, por el sentido común. Es posible, sin embargo, tener una experiencia del noúmeno (es cierto que no bajo la forma del conocimiento) cuando la sensibilidad se encuentra con una intensidad que la fuerza a un ejercicio trascendente. En el próximo capítulo, tendremos oportunidad de abordar con más detalle la relación entre ese ejercicio trascendente y la ontología del espacio. Aquí solo se trata de aclarar, aunque más no sea con trazo grueso, la utilización de nociones kantianas en un contexto por completo extraño al pensamiento de Kant, en la medida en que se trata de una ontología que considera al sujeto como efecto de un campo impersonal y no como fundamento de todo conocimiento o moral posibles. Para un estudio sistemático de la relación entre Kant y Deleuze: cf. Pachilla, Pablo Nicolás, *La rupture du sens commun: Deleuze, lecteur de Kant*, París, L’Harmattan, 2020.

⁴⁹ DR 329 [381].

⁵⁰ MP 54 [48].

espacio de un *interestrato*, es decir que se encuentra *entre* los estratos. Por último, un *centro de involucrimiento* sólo cumple su rol constituyente de todo fenómeno en la medida en que él mismo es el fenómeno del nómeno; o bien, dicho de otra manera, es el representante de *factores individuantes* que son lógicamente anteriores en un sistema extendido. Pues bien, también forma parte del *agenciamiento maquínico* el expresar en los estratos la potencia del CsO,⁵¹ en tanto dimensión intensiva ontológicamente anterior, presupuesta por todo el desarrollo de la geología. En ese sentido, el *agenciamiento* no solo es *interestrato*, sino también *metaestrato*. En esto radica su carácter dual: así como una cara mira hacia los estratos –fenómenos–, la otra apunta hacia el CsO –nómeno–. Es por eso que la conclusión de *Mil mesetas* asigna al *agenciamiento* un rol tan importante, no solo a nivel ontológico sino también práctico. En efecto, él constituye el espacio que hace posible el movimiento “que nos arrastra fuera de los estratos”. Por si hacía falta aclararlo, entre paréntesis se advierte que se trata de los “*metaestratos*”.⁵²

El libro sobre Kafka ofrece la primera gran teoría del *agenciamiento*, que sienta algunas de las bases fundamentales que este concepto seguirá teniendo en *Mil mesetas*. La exposición comienza con la descripción de una segmentaridad particularmente dura, que clava el deseo en un callejón sin salida, pero que permite al mismo tiempo sospechar la afinidad de este concepto con el de *centro de involucrimiento*. Allí, el retrato fotográfico, en tanto forma de expresión –recuerdo edípico y

⁵¹ Ya hemos tenido oportunidad de considerar el concepto fundamental de *cuerpo sin órganos* (CsO) en las líneas finales del capítulo 1, donde vimos que, cuando se lo define como “huevo”, aquel ofrece una pista clave para mostrar la conexión entre los desarrollos de *Mil mesetas* y los de *Diferencia y repetición*, sobre todo a la hora de comprender las condiciones intensivas de toda experiencia estratigráfica y territorial. En efecto, es en la tesis de 1968 donde el tema del “huevo” se desarrolla en relación con el problema de la individuación intensiva que, como veremos, es una parte esencial de la segunda síntesis espacial. Por nuestra parte, si bien se hace necesario mencionar aquí este concepto para comprender la función del *agenciamiento*, será solo más adelante que podremos considerarlo en toda su riqueza, cuando nos sumerjamos en las síntesis segunda y tercera.

⁵² MP 628 [513].

promesa conyugal–, se conjuga con la cabeza agachada, en tanto forma de contenido –deseo que goza con su propia sumisión e intenta contagiarla–. Esta conjunción de dos formas relativamente independientes aparece diseminada en la obra de Kafka: fotos de la madre, recuerdo de unas vacaciones, recuerdos de infancia, cabeza agachada del padre en *La condena*, dibujos de humanoides inclinados sobre un escritorio, etc. Agenciamiento de bloqueo, triangulación edípica y sumisión social –en la casa, en el trabajo, en el juzgado–. Pero este mismo agenciamiento es atravesado, algunas veces, por una suerte de agitación revolucionaria, un vector de desterritorialización. Tanto la forma de expresión “foto” como la forma de contenido “cabeza agachada” se pueden transformar en “un centro de perturbación o sacudida [*centre d'ébranlement*] de las situaciones y las personas, un conector que precipita el movimiento de desterritorialización”.⁵³ Por ejemplo, la proliferación de fotos pornográficas en *El proceso* y la cabeza que se yergue y rompe el techo en una carta de Kafka a un amigo de infancia.⁵⁴ Ya no se trata del eje horizontal “contenido-expresión” sino del eje vertical “territorio-desterritorialización”. Este eje afecta a todo agenciamiento con índices de variabilidad en las formas de contenido y expresión, mezclas potenciales y transformaciones incorporales que pueden modificar, sobria o dramáticamente, la trama de los cuerpos o el encadenamiento de los signos, como así también la forma en que se anudan y desanudan en distintos momentos.⁵⁵ La forma –sea de expresión o contenido– como *centro de perturbación o sacudida*, a partir del cual se puede producir una proliferación de series desterritorializantes, puede ser considerada como un *centro de envolvimiento*. A diferencia del proceso homogeneizante de los *estratos* entre los que se forma, este centro pone una vez más de relieve la inestabilidad y heterogeneidad esencial de todo *agenciamiento*.

⁵³ K 112 [92].

⁵⁴ Citada en K 9 [12], nota 2.

⁵⁵ Ver el tema de la “tetra valencia del agenciamiento” (MP 112 [93]).

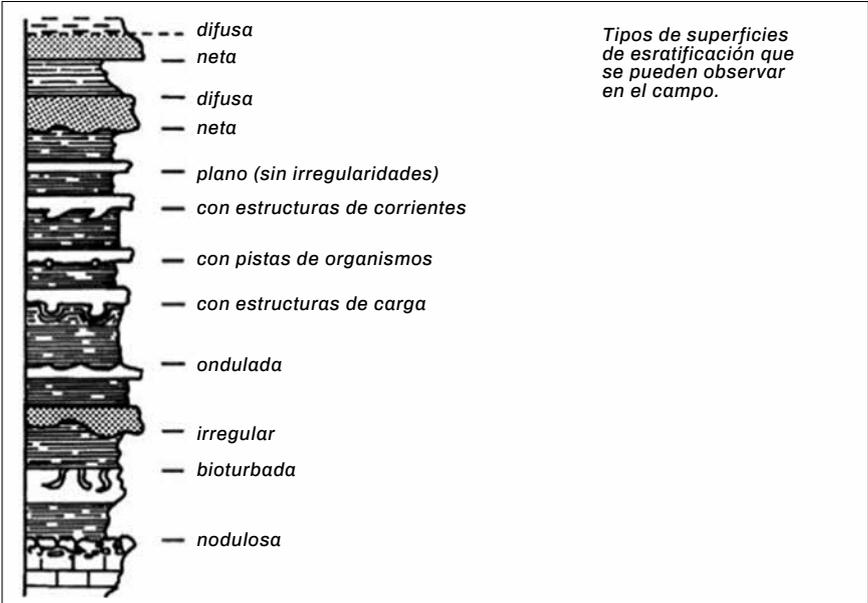
Contrariamente a la opinión de Manuel DeLanda, entonces, se justifica plenamente la distinción conceptual entre *estrato* y *agenciamiento*. Es cierto que, al caracterizar el *agenciamiento maquínico* como *inter* y *metaestrato*, la diferencia entre este y los estratos corre el peligro de tornarse borrosa. Lo mismo sucede cuando Deleuze y Guattari dicen que los estratos actúan por territorialización y codificación, procesos muy similares a la doble articulación que también será característica de todo agenciamiento. Pero cuidado: aquí es donde el deseo apresurado de claridad puede resultar un mal consejero. No es conveniente eliminar la dificultad descartando sin más la distinción, como hace el filósofo mexicano.⁵⁶ Intentaremos, en cambio, resolverla leyendo con más atención y menos precipitación. Una vez más, la diferencia espeja aquella de los *centros de involucimiento* en relación con las partes y las especies, con las extensiones y las cualidades. Pero no solo eso: la distinción remite también, nuevamente, al vocabulario básico de la geología. Esta disciplina distingue claramente entre los estratos y las superficies de estratificación, siendo estas últimas las capas que sirven de *muro* y *techo* del estrato, es decir que separan estratos de distinta constitución litológica. Deleuze y Guattari añaden que, mientras que un estrato es una formación homogénea –o más exactamente, el resultado de un proceso de homogeneización–, en la superficie de estratificación aparecen materiales heterogéneos propios del proceso de sedimentación. Los estudios en estratigrafía revelan claramente esta diferencia a partir de la gran heterogeneidad de estructuras que pueden adoptar las superficies de estratificación, a diferencia de la relativa homogeneidad de los estratos (ver el Gráfico 2). Deleuze y Guattari enuncian la distinción –y el tributo a la teorización estratigráfica– explícitamente: “La superficie de estratificación era un agenciamiento maquínico que no se confundía con los estratos”.⁵⁷ La conclusión de *Mil mesetas*, donde se encuentra un glosario de los conceptos fundamentales desplegados a lo largo de la obra, determina aún más la cuestión: “Los

⁵⁶ Cf. DeLanda, Manuel, *Deleuze: History and Science*, Nueva York, Atropos Press, 2010, pp. 10 y ss.

⁵⁷ MP 54 [48].

agenciamientos son ya algo distinto que los estratos. No obstante, se hacen en los estratos, pero actúan en zonas de descodificación de los medios: en primer lugar extraen de los medios un *territorio*".⁵⁸

Gráfico 2. Superficies de estratificación⁵⁹



Como vimos, las zonas de descodificación de los medios corresponden a los medios asociados –el *mundo circundante* o *paraestrato*–. Estos medios constituyen formas de codificación que configuran, para los estratos, el entramado de sus esquemas sensoriomotores. Como dice Von Uexküll:

Cada sujeto teje relaciones, como hilos de una araña, sobre determinadas propiedades de las cosas, entrelazándolas hasta

⁵⁸ MP 629 [513].

⁵⁹ Extraído de: Vera Torres, Juan Antonio, *Estratigrafía. Principios y métodos*, op. cit., p. 24.

configurar una sólida red que será portadora de su existencia.

Cualesquiera fueren las relaciones entre el sujeto y los objetos de su medio ambiente, estas siempre se juegan por fuera del sujeto en donde hemos de buscar los signos perceptuales. Por ende, los signos perceptuales siempre están de algún modo espacialmente coligados, y, puesto que siempre discurren en una determinada secuencia, también están siempre temporalmente coligados.⁶⁰

Este entramado espacio-temporal no forma una simple estructura junto a la forma orgánica correspondiente, sino que implica una articulación conjunta. El ser vivo, pensado como forma orgánica, sólo puede constituirse en y a través de los coligamientos complejos operados en el medio asociado. En este medio se entrelazan “los caracteres energéticos, perceptivos y activos”⁶¹ en conformidad con el código que define esa forma. Así, un mismo medio de exterioridad puede repartirse en formas irreductibles, cada una con su propio medio asociado –es decir que varios códigos pueden configurar distintos mundos dentro de la misma extensión–. Los signos indicativos producidos en el nivel de los medios asociados –espacio englobante de la percepción centrada– dividen el espacio perceptual en zonas con percepciones determinadas y acciones posibles (abrigo, caza, etc.). Ahora bien, dado que todo medio asociado está confrontado con un medio de exterioridad, en el que prolifera todo tipo de signos por fuera de la estructura codificada, los signos indicativos de cada medio asociado son inseparables de las líneas de fuga que los atraviesan. Esas líneas de fuga remiten a la presión que un signo desconocido puede ejercer sobre el individuo, pero también a toda la extensión que se encuentra por fuera de su frontera segura. Siempre hay un momento en que el animal debe aventurarse en el medio exterior, sea para conseguir su alimento y volver, sea para abandonar su medio

⁶⁰ Von Uexküll, Jakob, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, op. cit., p. 52.

⁶¹ MP 68 [58].

asociado en busca de una alianza con otra porción de exterioridad en la que deberá construir un nuevo hogar: movimiento ondulatorio hacia la periferia para construir un nuevo centro, es decir, movimiento *epistrático* que puede cruzarse, entonces, con la codificación *paraestrática*.

¿Qué es, entonces, un *agenciamiento*? Es cierto que, al comparar distintos pasajes, esta noción “puede parecer de un uso amplio e indeterminado”.⁶² Es un concepto que aparece en diferentes contextos abarcando distintas dimensiones de lo real –lingüística, estética, política, etc.–. Sin embargo, en lo que respecta a una ontología del espacio, este concepto ocupa un lugar preciso, aunque complejo. De ahí su aparente ambigüedad. En primer lugar, hay que decir, junto con Eugene Holland, que los *agenciamientos* son tanto agentes de *estratificación* como de *desestratificación*. Y lo son en la medida en que ocupan un punto de intersección entre, al menos, tres dimensiones: primero, entre los estratos; luego, dentro de cada estrato, entre la forma de contenido y la forma de expresión; por último, entre los estratos y el CsO.⁶³ A partir de ese cruce de distintas dimensiones, Deleuze y Guattari asignan una triple función al agenciamiento: 1) efectuar las múltiples coadaptaciones entre contenido y expresión, entre los distintos estratos, distribuyendo su división en *paraestratos* y *epistratos*; 2) asegurar la relación entre el *estrato* y el *substrato*; 3) efectuar, en su función de *metaestrato*, la comunicación entre el estrato y el plano de consistencia.⁶⁴ Los *agenciamientos* son, entonces, los grandes articuladores entre las diferentes dimensiones del espacio; son ellos los que hacen operativas a esas dimensiones en el nivel de lo extensivo. Quizás sea por eso que no será posible comprender todo su alcance hasta tanto no hayamos dado cuenta de las síntesis segunda y tercera. Sin embargo, en el nivel de la primera síntesis se pueden

⁶² Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, trad. Victor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007, p. 16.

⁶³ Holland, Eugene, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*, Londres, Bloomsbury, 2013, pp. 62 y ss.

⁶⁴ Cf. MP 91 [75].

extraer ya algunos caracteres. Será necesario, para eso, considerar la formación del *territorio*, “el primer agenciamiento, la primera cosa que hace agenciamiento”.⁶⁵

2.3. Territorio

La *estratificación* es inseparable de la constitución de medios diversos: interiores, exteriores, intermediarios, asociados. A pesar de la estabilidad relativa de los estratos, esta división y proliferación está lejos de ser estática. Por el contrario, los medios no dejan de pasar uno en el otro, de configurar nuevos medios –así, por ejemplo, la formación de nuevos centros para nuevas periferias en los *epistratos*, la relatividad entre interior y exterior, etc.–. Si, en la geología de la moral, los estratos aparecían como sucesos que le sobrevienen a la Tierra pensada como campo informal de intensidades libres y singularidades nómades, en la meseta sobre el ritornelo, la movilidad de los medios se describe como causada por su relación con el caos del que salen y que permanentemente los amenaza. La respuesta a esa amenaza es el *ritmo* mediante el cual un medio pasa a otro medio. Si los medios están codificados, el ritmo es aquello que, estando entre los medios, habilita todos los procesos de *transcodificación* a partir de los cuales “un medio sirve de base a otro, o, al contrario, se establece en otro, se disipa o se constituye en otro”.⁶⁶ Es la única manera que tienen los estratos de no ser devorados por el caos: someter los códigos que determinan los medios a una constante *transcodificación*, es decir, a un proceso por el cual un medio recibe componentes de códigos de otros medios. Deleuze y Guattari dan como ejemplo las relaciones hoja-agua y telaraña-mosca. El ritmo es el *entre-dos-medios* que articula estos pasajes, es decir, una pura diferencia que relaciona la repetición desnuda que constituye cada código con otras repeticiones de otros códigos. Se produce así una articulación móvil entre

⁶⁵ MP 397 [328].

⁶⁶ MP 384 [320].

términos heterogéneos. De esta manera, al proporcionar un movimiento al código, el *ritmo* permite al medio sobrevivir los embates de las fuerzas del caos (como decía el sabio chino, lo rígido se rompe tarde o temprano, sólo lo flexible resiste). Es por eso que tiene como característica principal uno de los tres caracteres que *Diferencia y repetición* asignaba a la intensidad: lo desigual en sí.⁶⁷ El ritmo es la presencia de una diferencia que no se anula, sino que insiste en los intersticios, puro nexos energético como lugar de paso para fragmentos de código que van de un medio a otro. Es una de las tantas resonancias entre *Mil mesetas* y *Diferencia y repetición*, y una vez más, la demostración de que el principio causal de disimetría –es decir, la primera síntesis espacial– actúa como agente de todos los procesos de diferenciación descritos en las mesetas sobre la estratificación y el ritornelo. Sería un error comprender el ritmo como una medida homogénea –repetición desnuda o marcha militar–. Más bien hay que concebirlo como coordinación de espacios heterogéneos: transcodificación.

El *territorio* propiamente dicho no es una “cosa”, sino un proceso que actúa sobre los *medios* y los *ritmos*. En este momento de la argumentación es necesario hacer una precisión conceptual. En la geología de la moral, se dice que los estratos actúan por codificación y territorialización, pero allí era solo una forma relativamente imprecisa de hablar, ya que todavía no había sido abordado el concepto de *territorio*.⁶⁸ Este pertenece a un

⁶⁷ Cf. DR 299 [347]; MP 385 [320]. En el primer texto, lo Desigual se caracteriza también como lo inanalizable; en el segundo, como lo inconmensurable.

⁶⁸ Cf. MP 54 [48]. Este criterio de lectura podría ser considerado una hipótesis *ad hoc* escasamente justificada, cuyo único objetivo es salvar una flagrante contradicción –sea en el autor o en el intérprete–. Sin embargo, en el caso de Deleuze parece válido, ya que es un criterio que él mismo explicita en más de un texto. Por ejemplo, en algunas partes del capítulo cuarto de *Diferencia y repetición*, se opone lo virtual y lo real para explicar algunas características de la Idea; pero luego, cuando llega el momento, esa formulación es corregida: “Hemos opuesto lo virtual a lo real; ahora es preciso corregir esa terminología, que no podía ser exacta. Lo virtual no se opone a lo real, sino tan sólo a lo actual” (DR 269 [314]). Del mismo modo, parece que, en el caso que nos ocupa, la meseta sobre el ritornelo corrige y afina la terminología de la geología de la moral. Esto no sucede sólo en el caso del concepto de *territorio*, sino también en la clasificación de los distintos tipos de estratos. Así, mientras que en la meseta tercera existe cierta oscilación en las relaciones entre, por un lado, la membrana que separa los medios interior y exterior, y por otro, los *epistratos* y los

proceso distinto: justamente, forma parte del concepto de *agenciamiento*. En la medida en que el *agenciamiento* está íntimamente ligado al plano de los estratos, también los excede.

En rigor, solo podemos hablar de “territorio” cuando se produce una *territorialización* de los medios y los ritmos.⁶⁹ Ya se dijo que el *agenciamiento* extrae un territorio de las zonas de descodificación de los medios. Acabamos de ver que el *ritmo* es el proceso que habilita el movimiento de *transcodificación* de los medios, es decir, una suerte de descodificación relativa de cada medio, cuyo correlato es una recodificación parcial en un medio diferente. Esta recodificación implica un cambio cualitativo de los componentes de medio así descodificados. Un elemento de código de un medio cualquiera puede tomar una significación por completo diferente al entrar en la red semiótica de otro medio. Pues bien, la territorialización consiste en lo siguiente: los diversos componentes de los medios dejan de ser *direccionales* y pasan a ser *dimensionales*; dejan de ser *funcionales* para transformarse en *expresivos*. Se puede decir, entonces, que todos los aspectos de los medios pasan a formar parte del *territorio*, pero transformados. Así, volvemos a encontrar en él toda la variedad de medios que ya se encontraba en los estratos. La diferencia, sin embargo, es notable, ya que el territorio se caracteriza por la emergencia de nuevas *cualidades* expresivas. Se trata, una vez más, de la dimensión significativa del espacio, es decir, de aquello que hace que un espacio dado emita señales diferentes para dis-

paraestratos, la meseta sobre el ritornelo precisa de entrada esa tipología. En efecto, la geología caracterizaba primero los *epistratos* –y por lo tanto, los medios intermediarios– a partir de un movimiento que se daba sobre la membrana, pero luego definía también al *paraestrato* –y por lo tanto, los medios asociados– como “una historia al nivel de la membrana o el límite” (MP 67 [57]). Esto, que resulta confuso, es corregido apenas comienza la meseta once: “lo viviente tiene un medio exterior que remite a los materiales; un medio interior que remite a los elementos componentes y sustancias compuestas; un medio intermediario que remite a las membranas y límites; un medio anexionado que remite a las fuentes de energía y a las percepciones-acciones” (MP 384 [319-320]). Más allá de cualquier ambigüedad que pueda tener el texto de la geología, la clasificación, tal como es vertida en la meseta once, no deja lugar a dudas: se debe distinguir entre el medio intermediario como produciéndose sobre el límite y el medio asociado como fuente de energía y esquema sensoriomotor.

⁶⁹ Cf. MP 386 [321].

tintos individuos, que remita literalmente a mundos diferentes.⁷⁰ Se trata de una dimensión empírica del concepto de *expresión*. Sucede que, si bien hasta aquí hemos considerado la primera síntesis como eminentemente constitutiva de lo extenso, ya desde *Diferencia y repetición* el plano de la extensión no aparece sin estar recubierto por *cualidades*. Ahora bien, estas cualidades empíricas no dejan de tener un aspecto expresivo y significativo. Expresan las intensidades que las constituyen y las relaciones diferenciales que encarnan.⁷¹ El conjunto de esas expresiones da como resultado el territorio en

⁷⁰ Ya en *Proust y los signos*, Deleuze decía que “los signos son específicos y constituyen la materia de tal o cual mundo” (PS 11 [13]). Hacia el final del apartado 1.2 del capítulo 1, ya nos habíamos encontrado con este aspecto del espacio a partir de una indicación de James Williams (Williams, James, *Gilles Deleuze's Difference and repetition. A critical introduction and guide, op. cit.*, p. 171).

⁷¹ Deleuze explora la constitución de espacios puramente cualitativos cuando comienza a desplegar los distintos aspectos de la actualización de lo virtual. Desde este punto de vista, la cualidad no tiene nada de general, sino que siempre se encuentra comprometida en un espacio definido. Hay incluso “espacios propios de las cualidades”, y “una diferencia de cualidad se haya siempre subtendida por una diferencia espacial” (DR 271 [316], traducción modificada). Esta diferencia espacial es el correlato actual de relaciones diferenciales virtuales, y puede ser iluminada por el hecho de que una cualidad, en tanto fenómeno, no es más que aquello que fulgura en el cruce de series intensivas heterogéneas. Este acoplamiento intensivo es pensable a partir de las relaciones diferenciales (en la parte tres de este libro, cuando abordemos la relación entre lo ideal y lo intensivo, tendremos oportunidad de volver sobre esto). Como sea, la constitución de estos espacios cualitativos es uno de los elementos esenciales de la estética deleuziana. En efecto, en el mismo párrafo se pone como ejemplo la exploración de ciertos pintores del espacio propio de cada color y, sobre todo, de la relación entre esos diversos espacios (Anabella Schoenle ha explorado, sin embargo, una posible deriva política de la cuestión de la cualidad tal como es delineada en el párrafo mencionado a partir de un estudio de Lavelle, una de las fuentes a las que Deleuze remite allí; cf. Schoenle, Anabella, “Entre Lavelle y Deleuze: la cualidad como concepto de la Realidad y su vínculo con lo actual deleuziano”, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 83-101). Esta investigación de espacios estético-cualitativos, meramente esbozada en *Diferencia y repetición*, se continúa no solo en el estudio sobre Bacon y la pintura, sino también en la lectura que más tarde hará Deleuze del cine de autores como Bresson, Antonioni, Von Sternberg y otros; o incluso en la totalidad de una corriente cinematográfica, como es el caso del expresionismo alemán. Se da allí un tratamiento de cualidades luminicas en la imagen, según el cual un espacio dado se transforma en *espacio cualquiera* como exposición de una cualidad-potencia. Por ejemplo, al construir espacios a partir del juego de sombras, algunos autores del expresionismo alemán han logrado deslizar ciertas locaciones de sus coordenadas empíricas para exponer un puro espacio como cualidad-potencia de *lo amenazante* –quizá sea Murnau el gran maestro de este procedimiento, por ejemplo en films como *Nosferatu, el vampiro*, donde todo el espacio se transforma bajo la aparición de la sombra del vampiro; y *Amanecer*, especialmente la secuencia de la tentativa de asesinato en el bote, donde la bruma hace difusos todos los contornos y el espectador teme lo peor (ver *Nosferatu, eine Symphonie des Grauens*, 1922; y *Sunrise: A Song of Two Humans*, 1927)–. Esta exposición de la cualidad-potencia en el espacio cualquiera es “la más apta para revelar el nacimiento, la andadura y la propagación del afecto” (C1 155 [161]). Designa, en la taxonomía de signos cinematográficos, un “*Cualisigno*” (C1 156 [162]). Nos limitamos a

tanto espacio significativo. Veamos con más detenimiento esta génesis en algunos agenciamientos concretos.

Un pájaro, el *scenopoeetes dentirostris*, deja caer varias hojas que ha estado cortando durante las mañanas. Luego las da vuelta para que se vea su cara más clara. Esto produce un contraste con el color del suelo. Con esta acción, un elemento de su medio exterior –el árbol– deviene expresivo. Surge una nueva *cualidad* como *marca* de una *propiedad*. El espacio deviene significativo y se produce así un *territorio*. Algo similar sucede con la orina de ciertos animales, que emana un olor particular. En este caso, un elemento de su medio interior deviene expresivo al exteriorizarse y crea una marca territorial. Por eso los autores dicen que un componente de medio no deviene *cualidad* sin devenir al mismo tiempo *propiedad*. No estamos entonces ante cualidades “puras” ni simbólicas, sino ante cualidades “propias”, es decir que generan una “apropiación”: “*quale y proprium*”.⁷² De este modo, un ritmo de transcodificación, es decir, de pasaje de un medio a otro –por ejemplo, del medio interior al exterior– deviene expresivo. De la *transcodificación* a la *expresión* emerge la *propiedad*. Todo un cercado natural. Como diría un Rousseau naturalista: “el primer animal que orinó un árbol fue el creador de la sociedad...”.

Estos componentes descodificados y territorializados forman el *infra-agenciamiento*, en la medida en que la *marca* es anterior al territorio y lo crea. Cualquier elemento de los medios –un órgano, una materia, un estado de la membrana como el color de la piel, un excremento, etc.– puede funcionar como marca. Por eso decíamos que se trata de elementos que pasan de ser meras *funciones* a *expresiones*, en el mismo momento en que dejan de ser señales *direccionales* para devenir signos *dimensionales*. En efecto, en el plano de los medios, las señales eran meras *funciones* que indicaban al animal una acción, un movimiento. Lo vimos en el caso de la garrapata: sin necesidad de constituir

señalar esta deriva en nota al pie, ya que el estudio del espacio desde el punto de vista estético –en el sentido restringido de “teoría del arte”– no será objeto de este trabajo. Queda, entonces, meramente esbozado como pista para investigaciones futuras.

⁷² MP 387 [322].

un territorio, su mundo circundante cuenta con un fuerte código, construido a partir de una pura red semiótica cuyas señales indican al animal cuándo y hacia dónde debe dejarse caer, cuándo comenzar a buscar la zona cálida del mamífero anfitrión, dónde introducir su cabeza para alimentarse, etc. Son puras señales direccionales y funcionales: indican el sentido para un desplazamiento y una acción a realizar para lograr el objetivo. Por eso, si bien cuenta con un sólido *mundo circundante*, la garrapata no tiene *territorio*. Para que eso suceda, algún elemento debería transformarse en materia de expresión, pasar de la indicación de una mera dirección a la constitución de una *dimensión espacial*, una zona reivindicada como propia por el individuo. Los índices dejan de formar parte de un mero mecanismo de estímulo-reacción –esquema sensorio-motor–, para devenir verdaderas cualidades expresivas. La emergencia de este tipo de cualidades expresivas determina la configuración de un territorio, siempre y cuando adquieran algún tipo de consistencia, una cierta duración y extensión.

El territorio “está esencialmente marcado”.⁷³ Esto implica que solo bajo la acción de una marca o índice –cualidad expresiva– el territorio es constituido. No hay territorio sin marca, ya que “es la marca la que hace el territorio”,⁷⁴ la que da lugar a un dominio que será, a partir de allí, la morada de un sujeto. Ahora es posible comprender mejor la relación entre código y territorio: cuanto menos territorializado esté un animal, más codificado debe ser su mundo, como en el caso de la garrapata. El territorio, en cambio, se construye en las zonas de *transcodificación* y *descodificación* de los medios. En el pasaje de los medios estratificados a los territorios, hay toda una liberación y transformación de rasgos de expresión, un “automovimiento de las cualidades expresivas”⁷⁵ que opera como condición territorializante. Todo este movimiento ex-

⁷³ MP 386 [321].

⁷⁴ MP 388 [322]. Traducción modificada.

⁷⁵ MP 389 [323].

presivo forma la serie de presupuestos del territorio, el *infra-agenciamento* como dimensión de los afiches y pancartas que designan un espacio propio.

Si pasamos ahora al *agenciamiento territorial* propiamente dicho, es decir, si vamos del *infra-agenciamento* al *intra-agenciamiento*, las relaciones expresivas se complican. En primer lugar, hay que decir que las cualidades encuentran una “auto-objetividad” y un “auto-movimiento” en el territorio que trazan. Si bien hasta aquí hemos hablado de “propiedad”, no hay que pensar por eso que las cualidades expresivas pertenecen a un sujeto. Es más bien el sujeto el que pertenece al territorio, antes de poder reclamarlo, a su vez, como suyo. Este carácter territorializante de la expresión –su carácter de *firma* o *nombre propio*– no es, sin embargo, su única característica. La expresión cobra una autonomía cada vez mayor y, en palabras de los autores, “va a devenir estilo”.⁷⁶ Se trata de un nuevo conjunto de relaciones cualitativas que expresan los vínculos del territorio, por un lado, con el medio interior de los impulsos, y por el otro, con el medio exterior de las circunstancias. Con esto, entramos por completo en los componentes “estéticos” del territorio y su particular consistencia expresiva.⁷⁷

Las materias de expresión forman *motivos* que expresan la relación del territorio con los impulsos del medio interior, y *contrapuntos* que expresan la relación del territorio con las circunstancias del medio exterior. Para comprender la diferencia entre estas *expresiones* territoriales y la estructura señalética de los medios –es decir, los códigos–, hay que tener en cuenta que aquellas gozan de una autonomía y movilidad que contrasta con la rigidez y la funcionalidad de los *códigos*. Autonomía,

⁷⁶ MP 390 [323].

⁷⁷ Esta es la base sobre la que los autores dicen que el arte no es exclusivo del ser humano, sino que su emergencia puede comprobarse ya en el mundo animal. Para un estudio de las fuentes estéticas –tanto teóricas como prácticas– de los conceptos espaciales desplegados en este apartado: cf. Lucero, Guadalupe, *Componer las fuerzas: la estética musical de Gilles Deleuze*, Tesis doctoral en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2014, especialmente pp. 212 y ss.; y también: Borghi, Simone, *La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, trad. Fernando Venturi, Buenos Aires, Cactus, 2014.

porque los comportamientos que trazan un territorio no necesitan de la señal-estímulo para dispararse –por ejemplo, sucede a veces que perros o gatos olfateen, persigan, capturen y maten una presa imaginaria sin tener hambre–. Movilidad, porque tanto los motivos como los contrapuntos pueden variar según las circunstancias. Hay toda una contingencia y un margen de imprevisibilidad inscriptos en el agenciamiento que están ausentes de los códigos. La autonomía de la expresión es enfatizada por Deleuze y Guattari a partir de aquello a lo que da lugar: los motivos forman *personajes rítmicos*, los contrapuntos configuran *paisajes melódicos*. Se trata del ritmo como personaje, o del contrapunto como paisaje sonoro, y no ya de sonidos que remitirían a sujetos o a medios. El propio sonido deja de ser pancarta para transformarse en estilo. Quizás el ejemplo más sorprendente de esto sea el ave “lira soberbia” –*Menura novaehollandiae*–, pájaro notable por su capacidad para imitar casi cualquier sonido de su entorno, sin otro motivo aparente que el puro gozo de la expresión. Extraño habitante de ciertos bosques que puede reproducir el sonido de motosierras, cámaras fotográficas, bocinas, otros animales, etc. Personajes rítmicos como este entran a su vez en relaciones de contrapunto y componen, por lo tanto, paisajes melódicos que no expresan tanto la singularidad de los individuos como la del territorio mismo. Es la expresividad de una zona, de la que los animales forman parte.

Lo fundamental, para nuestro tema, consiste en la consolidación de una “distancia crítica” como relación derivada de todo este juego de las materias de expresión. La propiedad de un territorio es, ante todo, la propiedad de las distancias. Con sus pancartas, sus olores y sonidos, los animales expresan el límite crítico a partir del cual puede surgir un conflicto por el territorio, o bien el umbral a partir del cual se puede producir un apareamiento.⁷⁸ La distancia crítica es un ritmo –no una medida– por medio del cual un territorio mantiene alejadas las fuerzas del caos y habilita la construcción de relaciones intra-especí-

⁷⁸ Cf. MP 393-394 [325-327].

ficas. No solo en el mundo animal, sino también en el mundo humano. Por ejemplo, en la repartición territorial entre vendedores que comparten un mismo espacio, a partir de sus cantos y danzas, sus *firmas* y *estilos* (el vagón de tren como danza territorial y marcaje de las distancias a partir del estilo vocal de cada vendedor). Así, se forma un *personaje rítmico* cada vez que, en el seno de la misma especie, dos individuos forman una suerte de dúo a partir de cantos o danzas –por ejemplo, en los rituales de seducción y apareamiento–. Pero también se forma un *paisaje melódico* cada vez que miembros de especies distintas conviven en un mismo medio, teniendo cada uno sus propios personajes rítmicos, sus propias distancias críticas.

Es posible diferenciar tres aspectos del agenciamiento territorial: el primero es el factor de territorialización, a través del cual los componentes de los medios devienen expresivos; en segundo lugar, al tomar componentes de diferentes medios, un agenciamiento puede estar compuesto, de hecho, por múltiples medios; por último, el agenciamiento territorial está compuesto por dos tipos de relaciones entre materias de expresión: los motivos y los contrapuntos.⁷⁹ Ahora bien, quedó establecido que, en relación con los estratos, un agenciamiento ocupa el lugar de *interestrato*. Esta función se aclaró en lo precedente a partir de la relación entre el ritmo y el territorio. El ritmo actúa como pasaje entre dos medios a partir de un proceso de *transcodificación*. Es sobre ese movimiento que opera el *factor territorializante*, en los márgenes de descodificación de los códigos, transformando componentes materiales en *cualidades expresivas*. Hay, entonces, una característica central de todo agenciamiento que este, en cierto modo, hereda de su relación con los estratos: en él también hay que distinguir, según un eje que Deleuze y Guattari llaman horizontal, entre *contenido* y *expresión*. Cuerpos y signos. Sistema pragmático y sistema semiótico. A diferencia de las relaciones entre materiales y señales en los estratos, que remitían a códigos rígidos de acción y reacción –estímulo-respuesta–, las

⁷⁹ Cf. Borghi, Simone, *La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, op. cit., p. 65.

relaciones entre forma de contenido y forma de expresión en el agenciamiento están afectadas de una variabilidad fundamental: variables de contenido y variables de expresión.

Se da entonces, en el territorio, toda una *reorganización de las funciones* y un *reagrupamiento de las fuerzas* que produce una transformación notable en el seno de los estratos. Pero esta profunda transformación no se acaba allí, ya que puede dar lugar a nuevos movimientos que vienen a complicar todo el esquema. El territorio no es más que el primer agenciamiento. Y así como pasábamos del *infra-agenciamiento* al *intra-agenciamiento*, este es inseparable de un movimiento *inter-agenciamientos*. A los tres aspectos que enumeraba Borghi hay que agregar entonces un cuarto: el factor de *desterritorialización*, que provoca que algunos componentes del territorio puedan pasar a formar parte de otros agenciamientos –sexuales, profesionales, artísticos, etc.–. En efecto, si ya los códigos y los medios, con su rigidez, no dejaban de contar con márgenes de descodificación, con más razón los agenciamientos territoriales, con su movilidad y heterogeneidad de elementos, estarán atravesados por vectores de desterritorialización. Así, al eje horizontal, derivado de la función *interestrato* del agenciamiento, hay que añadir un eje vertical, derivado esta vez de su función *metaestrato*. Ese eje ya no supone una relación *contenido-expresión*, sino *territorialización-desterritorialización*. Por eso los autores pueden hablar de una “tetravalencia del agenciamiento”.⁸⁰

2.4. La repetición en los estratos

No hay proceso de *territorialización* que no implique también un *precursor sombrío* de otra(s) posible(s) desterritorialización(es). Por eso decíamos más arriba que el *agenciamiento territorial* puede ser pensado junto a los *centros de involucramiento* que producían, en el seno de los sistemas individuados de *Diferencia y repetición*, las remontadas locales de entropía. Solo así es posible

⁸⁰ MP 112 [93].

pensar la primera síntesis espacial como la de un Dios saturniano que devora aquello que crea, porque crea contra las leyes que rigen lo creado.⁸¹ La ventaja del concepto de 1968 radica, sin duda, en su relación esencial con el concepto de *intensidad*, sin el cual se dificulta la comprensión de la *causa* de todos los movimientos descritos en *Mil mesetas*. Como vimos, la presencia de una diferencia de intensidad en proceso de exteriorización permite explicar cualquier fenómeno, según el principio causal de disimetría de Rougier. La estratificación descrita en la geología de la moral puede ser considerada el fenómeno originario. El desarrollo de esa meseta presupone, sin explicarla, la relación de ese proceso con la intensidad. La ventaja de los conceptos desarrollados en *Mil mesetas* radica, por su parte, en el despliegue de toda una multiplicidad de capas espaciales que se forman bajo la acción de estas intensidades, cuestión que no podía ser desarrollada en *Diferencia y repetición*, obra que se ocupa más bien de diseñar las condiciones metafísicas del sistema deleuziano. De modo que relacionar los conceptos de *agenciamiento* y *centro de involucimiento* no implica decir que se trata de la misma noción con distinto nombre. Sin duda se trata de conceptos diferentes, pero que, al ocupar un lugar análogo en el sistema de la ontología espacial, se diría que se aclaran mutuamente. En efecto, al estudiar *Diferencia y repetición*, el lector podría preguntarse cómo se forman esos misteriosos centros de involucimiento, que aparecen casi al final del libro y cuyo único ejemplo es la estructura *Autrui* en el seno de los sistemas psíquicos. El lugar que ocupa el *agenciamiento* en el sistema de los estratos, incluyendo las relaciones que allí se tejen entre medios y territorios, puede pensarse como una respuesta a esta pregunta.

Volver sobre los conceptos de *Diferencia y repetición*, por otro lado, permite pensar con mayor claridad la relación del proceso de estratificación con el plano intensivo. El concepto de *agenciamiento* también sale enriquecido de esta confrontación. Al margen de la constante tendencia al equilibrio que afecta a los estratos, el trabajo de los *agenciamientos territoriales* sobre los márgenes de descodificación de los medios supone la creación permanente de

⁸¹ Cf. DR 292-293 [340].

nuevos órdenes. En ese sentido, Selme mostró que hasta en los fenómenos más simples se puede observar la generación de nuevos potenciales, como resultado de las degradaciones empíricas. Lejos de toda imagen estática y de cualquier devaluación del plano correspondiente a esta primera síntesis, todo lo visto hasta aquí es testimonio de la vitalidad del sistema de los estratos –quizá sea esta una expresión de lo que Deleuze llama, en más de una oportunidad, *la potente vida inorgánica de las cosas*–. Por eso tiene razón Eugene Holland cuando dice, en el capítulo dedicado a las dos mesetas que aquí nos ocuparon –“geología de la moral” y “ritornelo”–, que todo este desarrollo está ligado al problema del cambio social.⁸² En efecto, si uno de los modos que toma el pensamiento deleuziano es el de un “estrato-análisis”,⁸³ se puede pensar que las distinciones espaciales vistas hasta aquí pueden constituir una herramienta útil a la hora de analizar las posibilidades de *acción* en cualquier situación dada. Frente a cualquier estado de cosas en un espacio determinado, habrá que preguntar cuáles son los *substratos* presupuestos por cada territorio, pero también cuáles son los vectores de desterritorialización en los *epistratos*, y cuáles los de descodificación en los *paraestratos*. Todas estas preguntas son imprescindibles para evaluar, finalmente, los *agenciamientos concretos* en su tetravalencia y habilitar, de esta manera, un diagnóstico de la situación. Este movimiento puede siempre engendrar la posibilidad de emergencia de nuevos territorios. Es por eso que la ontología del espacio implica necesariamente una ontología práctica.

Pero volviendo a la cuestión que nos ocupa, si es cierto que todo el dinamismo de los estratos y agenciamientos depende de factores intensivos que, en los centros de involucramiento, impiden que la entropía tome todo: ¿de dónde vienen las intensidades que permiten semejante remontada? O bien, lo que viene a ser lo mismo: ¿de dónde proviene el *ritmo*?

No es posible avanzar más en el marco de la primera síntesis. Ella da cuenta de la génesis de los estratos, es decir, de lo diverso, a partir de

⁸² Cf. Holland, Eugene, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2013, p. 53.

⁸³ MP 57 [50].

la acción de diferencias intensivas. Un estrato se constituye a partir de las *fuentes de disimetría* presentes en otro estrato. Así se forman, en última instancia, los *agenciamientos territoriales*, en tanto *acoplamientos* de series intensivas heterogéneas presentes en estratos diferentes. El concepto de *centro de involucimiento* da cuenta de la *repetición* en el seno de este proceso y desarticula la tesis del buen sentido, ligada a la absolutización de los conceptos de irreversibilidad y entropía. Es que, como vimos, los *centros de involucimiento* son los representantes, en el interior de un sistema en vías de desarrollo, de *factores individuantes* que mantienen un potencial expresivo irreductible. Este anudamiento entre extensión e intensidad en la primera síntesis forma parte de la estructura profunda del *signo*, concepto que, en el pensamiento deleuziano, no cumple sólo ni esencialmente una función lingüística, sino que forma parte de la ontología. El signo es, ante todo, una envoltura de la doble implicación que da forma a la paradoja saturniana de lo real. Tiene, así, dos caras: una que remite las intensidades a su despliegue en lo extenso y lo cualitativo –implicación segunda, de la intensidad en la extensión–; y otra que supone una conservación de las intensidades en sí mismas –implicación primera, de la intensidad en sí misma–.⁸⁴ Para saber cuál es la naturaleza de los *factores individuantes* en sí mismos, y no en la representación que de ellos hacen los centros de involucimiento en el seno de la explicación –es decir, para comprender el plano ontológico que les corresponde en tanto implicación primera–, es necesario considerar la segunda síntesis espacial.

⁸⁴ Cf. DR 292-3 [340].

Resumen de la primera parte

El capítulo 1 de esta primera parte, “Disimetría y estratificación”, comenzó con un estudio de la primera síntesis del espacio a partir de algunos conceptos que Deleuze construye en diálogo con la termodinámica (apartado 1.1). Se trató de pensar las condiciones de producción de la diversidad espacial: esas condiciones están dadas por el *principio causal de disimetría*, que Deleuze extrae del epistemólogo Louis Rougier. Este principio postula que todo fenómeno, todo cambio en el mundo, es producido por una diferencia de intensidad, un desequilibrio energético que anima el espacio en el que el fenómeno se produce. Como fuente deleuziana, el texto rougieriano es de la mayor relevancia, ya que ofrece una sistematización filosófica de los elementos fundamentales de la termodinámica, la disciplina que ofrece el modelo a partir del cual Deleuze articula la primera síntesis y comienza a construir el concepto de *intensidad*. En efecto, esa disciplina pone en primer plano aquello que más interesa a Deleuze: la diferencia de intensidad como razón de todo fenómeno.

Una vez determinado el principio que rige la primera síntesis del espacio –la disimetría–, el segundo apartado de este capítulo (1.2) se ocupó del proceso de estratificación, leído aquí como una continuación de la primera síntesis del espacio de Diferencia y repetición. El principio causal de disimetría, como razón de todo fenómeno, es el motor que actúa sobre la materia y engendra la diversidad territorial que colorea el planeta. La tipología de estratos desarrollada en este segundo apartado pretende dar cuenta de esa diversidad, expresada en varios sub-apartados dedicados a elucidar, sucesivamente, los conceptos de substrato, epistrato y paraes-

trato. En el despliegue de estas nociones, recurrimos a otras fuentes deleuzianas, como Jakob Von Uexküll, Jacques Monod, Pia Laviosa y otros, para explicitar los conceptos asociados a cada tipo de estrato, especialmente los distintos medios que cada dimensión supone: medios interior y exterior, intermediarios y asociados. El sistema de los estratos permitió, en última instancia, mostrar la riqueza de efectos (materiales y expresivos) que el principio causal de disimetría produce como acción de la intensidad sobre el espacio empírico.

El capítulo 2, “Entropía y territorio”, se ocupó de un problema que el capítulo 1 deja conscientemente en la sombra. El principio causal de disimetría es el primer momento del diálogo con la termodinámica, el aspecto afirmativo, que ofrece la teoría de una génesis positiva de los fenómenos, en tanto despliegue de la intensidad en lo extenso. Este primer momento tiene una continuación problemática en el desarrollo del concepto de *entropía*. La acción de la intensidad en lo extenso determina los nacimientos, pero su recorrido empírico termina siempre en la muerte. Todo comienza con una explosión de potencia, pero tarde o temprano se degrada. La putrefacción es el destino de toda materia viviente; la erosión, y finalmente la disolución, el de la materia inanimada. “Todo pasado fue mejor”, dice el buen sentido, añorando sus años de juventud. Si todo proceso energético sigue un recorrido semejante, ¿cómo evitar pensar que todo se dirige hacia la muerte, incluso el universo entero? Los estudios en termodinámica giraron en torno de este problema durante mucho tiempo, pero la cuestión excede los límites de esa ciencia. Se trata de toda una estructura de pensamiento. Amamos los mitos de origen, pero la fascinación que ejercen los relatos apocalípticos es irresistible.

En este segundo momento del diálogo con la termodinámica, la primera síntesis espacial muestra un lazo esencial con el problema de la temporalidad. Los primeros apartados del capítulo 2 (2.1 y 2.2) se ocuparon, justamente, de la relación entre la primera síntesis del espacio y la del tiempo—es decir, aquella que explica el presente viviente y su carrera hacia la

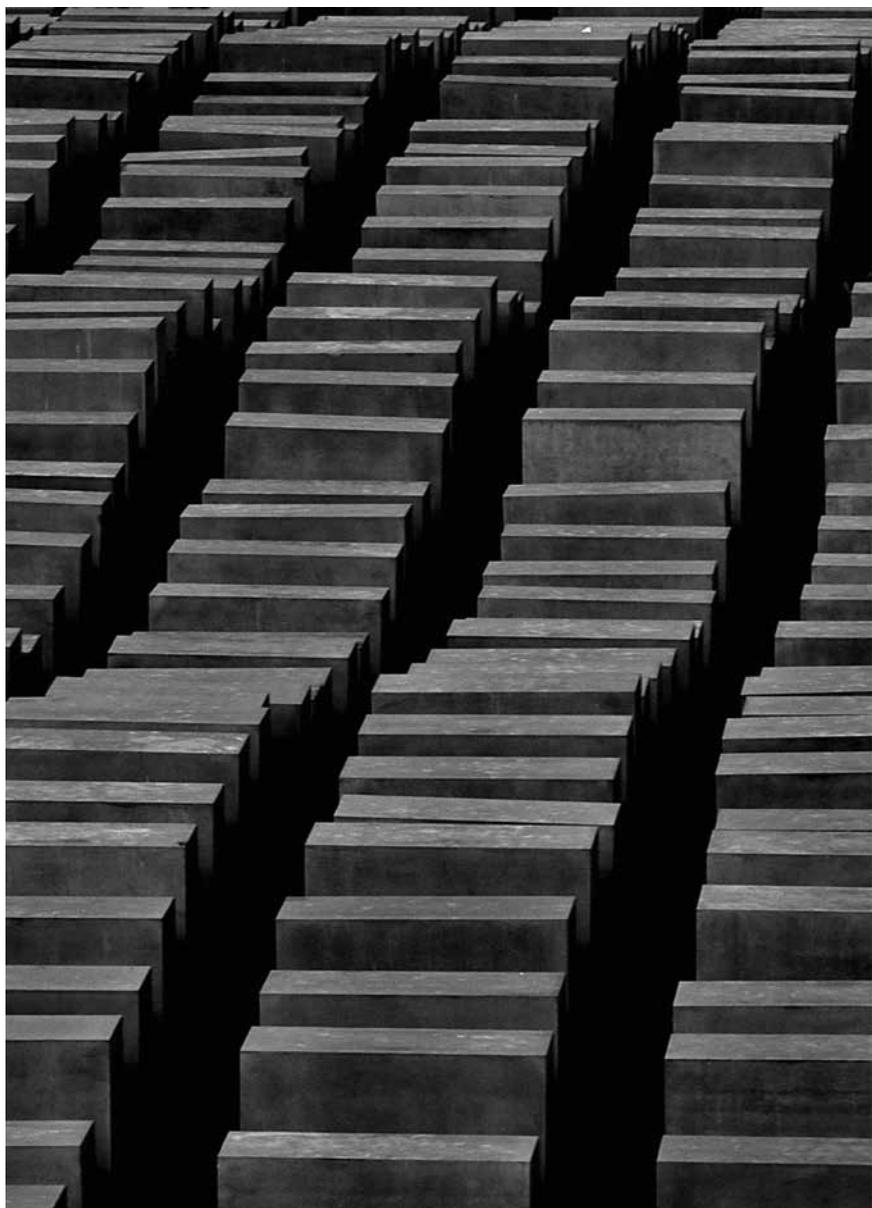
muerte—. Los físicos con los que dialoga Deleuze han comprendido este problema a partir de los conceptos de *irreversibilidad* y *entropía*. Según parece, todo fenómeno fulgura en el cruce de intensidades heterogéneas, pero luego la flecha del tiempo se dirige siempre hacia la anulación de esa diferencia de origen. Hay un *buen sentido* del tiempo que refleja la estructura del *buen sentido* como imagen del pensamiento. Pues bien, si el pensamiento deleuziano del espacio comienza por una apropiación del principio causal de disimetría como génesis del fenómeno, la conclusión a la que llega la termodinámica clásica en el otro extremo —a saber, la tesis de una muerte térmica del universo como futuro indudable— resulta inaceptable. Para sostener su filosofía esencialmente afirmativa, Deleuze debe mostrar que el nihilismo decadente de la imagen termodinámica del pensamiento no tiene sustento. Seguimos al filósofo en este desarrollo desplegando, una vez más, una de sus fuentes: Léon Selme. Este autor permite sospechar algo que solo podrá ser comprendido en todo su alcance al final de nuestro recorrido: la tesis de un eterno retorno trascendental como correlato de la degradación empírica.

La tesis de una repetición trascendental como correlato de las muertes parciales y empíricas supone el desarrollo de las tres síntesis pero, como vimos, tiene su efectividad ya en el seno de la primera. En efecto, dentro de los sistemas en vías de explicación, Deleuze aísla *centros de involucimiento* que, sin recusar el tiempo de la degradación, podría decirse que nadan a contracorriente. Se diría que estos centros son como pequeños oasis en el desierto de lo irreversible. Inyectan nuevas diferencias de intensidad que impiden que la entropía tome todo. Como representantes de los factores de individuación en el campo empírico, desafían la flecha del tiempo. Así, el sistema de los estratos no se agota en la taxonomía que mencionábamos antes: *entre* los estratos, las diferencias de intensidad dan lugar a otra formación más compleja, los *agenciamientos*. Este concepto complejiza aún más la taxonomía de los estratos, ya que, por un lado, un agenciamiento es algo diferente de un estrato; pero, por otro lado, viene a cumplir una función esencial en el proceso general de la estratificación. En primer

lugar, los agenciamientos tienen una función *interestrato*, ya que se forman con componentes de estratos heterogéneos. En segundo lugar, cumplen un rol como *metaestratos*, en la medida en que, en ellos, se configura un lazo entre el plano extensivo estratigráfico y la Tierra como dimensión intensiva y pre-individual, no formada. Desde este punto de vista, el *agenciamiento* ocupa en *Mil mesetas* un lugar sistemático análogo al de los *centros de involucimiento* en *Diferencia y repetición*. Testigos mudos del aumento general de la entropía, los centros de involucimiento y los agenciamientos territoriales son también los precursores sombríos del eterno retorno y la desterritorialización absoluta.

En la articulación entre ambos conceptos se juega la mayor potencia de la primera síntesis, que tiene su corolario en la creación del concepto de *territorio*. El apartado 2.3 estuvo dedicado, justamente, al despliegue de este concepto, alrededor del cual se articula toda una semiosis espacial —el primer avatar de una teoría de la expresión que, a medida que avancemos hacia las síntesis segunda y tercera, se irá complejizando—. Para este momento, el texto fundamental ya no fue la geología de la moral, sino la meseta sobre el ritornelo. Tomadas en conjunto, ambas mesetas pueden ser consideradas como el despliegue de la primera síntesis del espacio en el contexto de la teoría de las multiplicidades de *Mil mesetas*.

Por último, al final de esta primera parte (2.4), se hizo patente la necesidad, para una filosofía trascendental, de superar el ámbito de esta primera síntesis. Los *centros de involucimiento* encargados de resistir los efectos del aumento de la entropía funcionan como representantes de los *factores individuantes* en el campo empírico. Es decir, como representantes de las intensidades puras en lo extenso. Todo el campo desplegado en la primera síntesis se funda sobre otra síntesis, de la que provienen esos factores. Es de esa espacialidad puramente intensiva e informal que los centros de involucimiento extraen su potencia. La primera síntesis se apoya, entonces, sobre una síntesis más profunda, que será tratada en la parte siguiente.



Parte dos: Segunda síntesis del espacio

Apolón Apolónovich veía siempre dos espacios: uno, material (las paredes de la habitación, los paneles del coche de caballos); y otro, que no es que fuera espiritual (pues también era material)... ¿Cómo les podría explicar? Sobre la cabeza del senador Ableújov, los ojos del senador Ableújov contemplaban extrañas corrientes: brillos, fulgores, manchas nebulosas, manchas irisadas en movimiento que, emanando de centros giratorios, cubrían en la penumbra los límites de los espacios físicos; de manera que en el interior de un espacio pululaba otro espacio y este último, evitando todo lo demás, se extendía en una inmensidad de sinuosas y ondulantes perspectivas, compuestas de..., bueno, de una especie de canutillos, estrellitas, chispitas y lucecitas navideñas.

ANDREI BIELY, *PETERSBURGO*.¹

La primera síntesis, al ser ya una articulación entre elementos intensivos, extensivos y cualitativos, no es suficiente para dar cuenta de su propia génesis. Dado que una de las condiciones del empirismo trascendental es que no puede haber semejanza entre lo condicionado y su condición, el campo intensivo debe ser pensado según su propia lógica, en

¹ Biely, Andrei, *op. cit.*, p. 231.

su propio plano, *antes* de su despliegue en la extensión. La primera síntesis debe ser superada hacia una instancia más profunda.

Si la primera síntesis del espacio, en *Diferencia y repetición*, fue caracterizada a partir de los conceptos de *disimetría* y *entropía*, la primera noción clave para pensar la segunda será el concepto de *profundidad*. Como se dijo, el plano de la extensión no puede dar cuenta de su propio fundamento. Una vez más, el paralelo con las síntesis temporales resulta esclarecedor. Así como la sucesión de los presentes requiere otro tiempo para poder realizarse, una temporalidad más profunda que le sirva de suelo o fundamento² –tal es el rol de la segunda síntesis temporal, la del pasado puro–, la primera síntesis espacial tampoco puede dar cuenta por sí sola de la emergencia originaria de los estratos ni de los movimientos inter-estratos e inter-agenciamientos. Hay una espacialidad más profunda, puramente intensiva, donde la primera síntesis puede tener lugar. El pasaje de la primera a la segunda síntesis parece imponerse del mismo modo, entonces, tanto para el tiempo como para el espacio.

Así como resulta fundamental para introducir el concepto de intensidad y su articulación en la primera síntesis, la termodinámica no es el camino más apropiado para pensar la segunda síntesis como *profundidad*. Los límites de esta ciencia para un pensamiento trascendental no radican, sin embargo, solo en la extensión excesiva que adjudica a su segunda ley. Si, al hablar de este principio empírico, Deleuze lo caracteriza como una ilusión trascendental, es porque llega demasiado tarde: solo tiene en cuenta las extensiones ya constituidas y sus respectivas cualidades. De ahí que solo pueda pensar la intensidad como ya localizada en un sistema extenso. Esta perspectiva es apropiada para un científico que busca optimizar el rendimiento de las máquinas térmicas, pero no puede ser suficiente para el filósofo trascendental. Si aquel se conforma con estudiar las intensidades actuantes en sistemas físicos cerrados, este debe ir más lejos.

² Deleuze habla de esto como de una “consecuencia necesaria: *es preciso otro tiempo en el que se opera la primera síntesis del tiempo*”, siendo esa otra temporalidad determinada “como fundamento del tiempo” (DR 108 [132-133]).

El espacio mismo en el que actúan las intensidades empíricas debe ser, así, objeto de una indagación que dé cuenta de su génesis. Henry Somers-Hall plantea el paso de la primera síntesis a la segunda del siguiente modo: “mientras que, en la primera síntesis termodinámica, la intensidad estaba localizada, en esta segunda síntesis, la intensidad es más bien aquello que permite que la localización tenga lugar”.³ Esta localización ya no es extensiva. Ni siquiera es un entramado extensivo-intensivo, sino un espacio puramente intensivo. Se trata de la constitución de *campos de individuación* en una nueva dimensión, que Deleuze llama *profundidad*. Parece claro entonces en qué sentido la segunda síntesis funciona como *fundamento* de la primera. Se trata de someter a la pregunta por la génesis, no ya a los fenómenos que tienen lugar en el espacio (problema que Rougier permitió desplegar y resolver a partir de su principio causal de disimetría), sino al espacio mismo en el que la espacialidad extensiva se apoya. El origen último de la extensión debe ser explorado en el ámbito de la intensidad tal como es en sí misma, en su estado de *implicación* primera. “Que la extensión surja de las profundidades solo es posible si la profundidad es definible independientemente de la extensión”.⁴ Esta tarea es llevada a cabo por la segunda síntesis del espacio.

³ Somers-Hall, Henry, *Deleuze's Difference and repetition*, *op. cit.*, p. 173.

⁴ DR 296 [344].

Capítulo 3

Profundidad

3.1. Intensidad y doctrina de las facultades

A la hora de caracterizar cualquier espacio extensivo, la primera cualidad que salta a la vista es su tridimensionalidad. Ahora bien, para Deleuze, las tres dimensiones del espacio empírico –los ejes alto-bajo, derecha-izquierda, forma-fondo– no son más que “las marcas disimétricas de su propio origen”.¹ Es para pensar ese origen que Deleuze propone en primer lugar el concepto de *profundidad*. Ahora bien, para afirmar los derechos de una dimensión trascendental distinta de la empírica, es fundamental no confundir la *profundidad* –en tanto origen de la extensión– con el *fondo* –en tanto tercera dimensión del espacio empírico–.² Este último es extensivo y derivado, aquella es intensiva y original:

La ley de la forma y el fondo nunca sería válida para un objeto que se destacara sobre un fondo neutro, o sobre el fondo de otros objetos, si el mismo objeto no tuviera en primer lugar una relación con su propia profundidad. La relación entre la forma y el fondo no es sino una relación plana extrínseca, que supone una relación interna y voluminosa de las superficies con la profundidad que ellas envuelven.³

¹ DR 296 [344].

² Deleuze, sin embargo, no se mantiene fiel a esta distinción terminológica. La palabra “fondo” [*fond*] designa también, en otros contextos, la profundidad intensiva; por ejemplo, en uno de los estribillos deleuzianos para designar tanto el descenso cloacal propio de la *bêtise* como el que quizá sea el objeto privilegiado de toda forma de pensamiento: aquel momento en que “el fondo sube a la superficie”. No es seguro, por otra parte, que en esos contextos el fondo no incluya también la oscuridad dionisiaca de la Idea.

³ DR 296 [344].

Estos conceptos son abordados, en primer lugar, a partir del estudio de la sensibilidad y su *alcance ontológico*. Esta última precisión es crucial ya que, en lo que sigue al texto recién citado, Deleuze recurre a investigaciones psicológicas sobre la percepción. Esto puede dar la impresión de que el filósofo se aleja aquí de la orientación materialista con la que había comenzado el capítulo y se acerca a una suerte de psicologismo. Una postura como esa tiene tan poco que ver con el particular idealismo del capítulo cuarto de *Diferencia y repetición* como con el materialismo intensivo del quinto. Si en la primera parte del capítulo cinco se trataba de aislar el concepto de *intensidad* desde el punto de vista físico de la termodinámica, este segundo momento parece ser el que da cuenta de la relación íntima entre el ejercicio trascendente de la sensibilidad y la ontología del espacio. En efecto, dicho capítulo se presenta, desde el título, como un estudio acerca de lo sensible. Pero si el pensamiento deleuziano no es un empirismo sin más, sino 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 alcance ontológico de la percepción. Solo es posible acceder a ese elemento a partir de determinadas experiencias perceptivas que hablan de aquello que, siendo insensible para la percepción consciente, sólo puede ser sentido. Lo que sólo puede ser sentido en un ejercicio trascendente de la sensibilidad es justamente la *intensidad*, pensada aquí como *profundidad*.

¿Qué significa que algo sea al mismo tiempo insensible y que sólo pueda ser sentido? Este es un punto central en la teoría deleuziana del sujeto y su interlocutor explícito es Kant. En efecto, a la hora de proponer un *empirismo trascendental*, Kant resulta al mismo tiempo un precursor genial y uno de los principales enemigos.⁴ En la importante carta a Joseph

⁴ “Mi libro sobre Kant es diferente, le tengo un gran aprecio; lo hice como un libro sobre un enemigo cuyo funcionamiento intentaba mostrar” (P 14-15 [13], traducción modificada).

Emmanuel Voeffray del 25 de enero de 1982, Deleuze reconoce que el “descubrimiento y el desarrollo de un campo trascendental es la invención de Kant”; pero enseguida aclara que en su propia filosofía trascendental, a diferencia de la kantiana, “ninguna noción puede ser transportada de lo empírico a lo trascendental: por eso la noción de sujeto no puede aparecer en lo trascendental, aun purificada”.⁵ Alrededor de este eje gira el capítulo tercero de *Diferencia y repetición*. Allí se confronta la filosofía trascendental kantiana, en la que se piensa el campo trascendental bajo la forma de un sujeto que configura la experiencia a partir de un uso armónico de las facultades, con el empirismo trascendental, que comienza allí donde esa armonía se rompe.

Ya en su temprano libro sobre Kant, Deleuze caracterizaba la filosofía de las tres *Críticas* como el desarrollo de un sistema construido en función de los intereses de la razón –interés especulativo, interés práctico–, y donde cada uno de esos intereses es realizado mediante una determinada armonía de las facultades. Este ejercicio concordante de las facultades es también un uso jerárquico, ya que se ejerce siempre bajo la legislación de una de ellas –el entendimiento ocupa ese rol en el caso del interés especulativo, la razón lo hace para el interés práctico–. Esa construcción supone entonces la armonía de las facultades como su fundamento más profundo, y da a la sensibilidad un lugar especial. En efecto, cuando esta última facultad se ejerce de manera autónoma, lo hace en una experiencia desinteresada: “La facultad de sentir no tiene *dominio* (ni fenómenos, ni cosas en sí); tampoco expresa las condiciones a las que ha de someterse un género de objetos, sino únicamente las condiciones subjetivas para el ejercicio de las facultades”.⁶ Al desplegar las condiciones de este problema, la *Crítica del juicio* completa las otras dos en un sentido preciso: “*las funda o las hace posibles*”.⁷ El interés de la razón es aquí muy especial y externo

⁵ LAT 89 [97-98].

⁶ PCK 70 [86].

⁷ PCK 72 [89].

a la armonía de las facultades: se trata del interés por la armonía de la Naturaleza en general y el uso indeterminado de las facultades subjetivas en el placer estético que, en sí mismo, permanece desinteresado —es decir, no ligado a la determinación de ningún objeto particular—. De esta manera, según la lectura deleuziana, la filosofía crítica postula la tesis de un sujeto trascendental como condición de toda experiencia posible, al determinar el fondo necesariamente supuesto por los intereses especulativo y práctico de la razón del siguiente modo: “acuerdo contingente de los objetos sensibles con todas nuestras facultades a la vez, en lugar de sumisión necesaria a una de ellas; armonía libre e indeterminada de las facultades entre sí, en lugar de una armonía determinada bajo la presidencia de una de ellas”.⁸ Antes de que el campo trascendental se articule alrededor de un interés práctico o de uno especulativo, el suelo que da el punto de apoyo para los sistemas del conocimiento y la moral en Kant es otorgado por la armonía pura entre las facultades subjetivas, independientemente de todo interés en la determinación de objetos o acciones.

El trascendentalismo deleuziano transforma por completo este esquema. Para cumplir con el objetivo de no exportar ninguna categoría empírica al campo trascendental, el empirismo trascendental debe, en primer lugar, renunciar a la idea de un sujeto trascendental.⁹ El sujeto sólo puede ser empírico, mientras que el campo trascendental debe ser impersonal y a-subjetivo. Si el capítulo tres de *Diferencia y repetición* resulta una buena introducción al pensamiento deleuziano en general,¹⁰ es porque

⁸ ID 83 [80], traducción modificada.

⁹ Deleuze reconoce en Sartre el principal antecedente en la búsqueda de un campo trascendental impersonal. Más precisamente, en *La trascendencia del ego*. Se aleja de su maestro, sin embargo, en un aspecto fundamental, ya que abandona la idea sartreana de dar a ese campo impersonal la forma de la consciencia (cf. LS 120 [114]; DRF 360 [348]).

¹⁰ Deleuze afirma esto en el prólogo a la edición norteamericana de ese libro: “el capítulo III es el que me parece más necesario y más concreto, introductorio para los libros posteriores, hasta las investigaciones con Guattari en las cuales invocamos un modelo vegetal de rizoma para el pensamiento, por contraposición al modelo del árbol, un pensamiento-rizoma en lugar de un pensamiento arborescente” (DRF 283 [271]).

se trata, probablemente, del texto más claro a la hora de pensar la forma de acceder a ese campo trascendental pre-subjetivo a partir del campo empírico subjetivo. Ese pasaje, que constituye el corazón de su método trascendental, sólo puede darse a partir de la ruptura de esa “verdadera red”¹¹ formada por la doctrina kantiana de las facultades. En efecto, si hacemos la historia del concepto de “imagen del pensamiento” –objeto del capítulo tres de *Diferencia y repetición*–, el rol de Kant se puede precisar fácilmente. Ese concepto aparece por primera vez en *Nietzsche y la filosofía*, donde su objetivo era ya exponer el sistema de supuestos pre-filosóficos que operan a lo largo de la historia de la filosofía occidental, al menos en su línea hegemónica. Allí se muestran los presupuestos de la verdad (que supone una relación íntima, de derecho, entre el pensador y lo verdadero), el error (como negativo de la razón, que la desvía de su objetivo) y del método (como herramienta para *realizar* la relación íntima con la verdad, que de otro modo permanecería como una mera posibilidad).¹² La segunda vez que este concepto aparece en la obra deleuziana es en su libro sobre Proust. Pero entre ambas obras, Deleuze publicó su estudio sobre Kant. Pues bien, la novedad que trae el trabajo sobre Proust en lo que concierne al concepto de “imagen del pensamiento” es justamente la inclusión de la doctrina armónica de las facultades como un nuevo presupuesto.¹³ Esta nueva adquisición solo fue posible luego del paso por Kant. La discusión con el kantismo resuena de manera constante, a veces de manera explícita, a veces en sordina, a lo largo de la articulación final de ese concepto en *Diferencia y repetición*.

El tipo de experiencia que permite pensar el campo trascendental deleuziano supone, decíamos, la ruptura de la armonía entre las facultades que funda el sistema del reconocimiento y la representación, del que Kant es uno de los máximos exponentes. Para que esa ruptura suceda, es necesario que cada facultad sufra un encuentro que la someta a una triple violencia: “violencia de

¹¹ PCK 17 [26].

¹² Cf. NP 118 y ss. [146 y ss.].

¹³ Cf. PS 115 y ss. [177 y ss.].

aquello que la fuerza a ejercitarse; de aquello que está forzada a captar y que es la única en poder captar; de aquello que, sin embargo, es también lo que no se puede captar (desde el punto de vista del ejercicio empírico).¹⁴ Se trata de encontrar lo que hace nacer el ejercicio trascendente de cada facultad en sí misma, y no subordinada al grillete del sentido común. Aquello que Kant descubrió en el uso de la imaginación en lo sublime, puede ser descubierto con respecto a todas las demás facultades (sensibilidad, memoria, pensamiento, lenguaje... la lista es incompleta, y Deleuze mismo deja abierta la posibilidad de descubrir nuevas facultades, incluso lo plantea como necesario). Kant se había encontrado, en lo sublime, con una experiencia en la que las facultades no eran remitidas a un ejercicio concordante, sino que tanto la sensibilidad como la imaginación se veían violentadas y llevadas a un ejercicio paradójico, que el filósofo define como “una conmoción, un movimiento alternativo, rápido, de atracción y repulsión de un mismo objeto”.¹⁵ Ciertamente, Kant se encarga de cerrar el abismo abierto por lo sublime a través de un rescate de la razón como facultad para pensar lo suprasensible, pero esa ya es otra historia. Para Deleuze, se trata de pensar esos momentos en que, por ejemplo, la sensibilidad encuentra su límite allí donde choca con aquello que es insensible (en tanto no encaja en el ejercicio empírico, es decir, concordante de las facultades) pero que, por lo mismo, sólo puede ser sentido (es decir, no puede ser imaginado, recordado, etc.). Todas las facultades tienen un objeto trascendente, algo que solo ellas pueden captar: lo inmemorial en la memoria, el monstruo en la vida, lo inimaginable en la imaginación, la revolución en la sociabilidad... la serie de objetos trascendentes no tiene fin, ya que la lista de facultades es abierta. Lo importante es que cualquier facultad que llegue al límite de su potencia comunicará esa violencia a todas las demás facultades, de la misma manera en que, en la experiencia kantiana de lo sublime, la violencia sufrida por la imaginación obligaba al pensamiento a encontrar un uso superior. A diferencia del idealismo trascendental kantiano, el empirismo trascendental deleuziano

¹⁴ DR 186 [220].

¹⁵ Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1977 (2007), p. 192.

es una cadena volcánica de violencias que se comunican de una facultad a la otra, rompiendo la unidad del “yo pienso” y, con ella, la tranquilidad del reconocimiento. Se abre así la puerta para pensar un verdadero campo trascendental a-subjetivo.

Esa ruptura se da a partir de la acción de “algo en el mundo que fuerza a pensar”.¹⁶ Pues bien, “ese elemento es la intensidad, como pura diferencia en sí”.¹⁷ Esto otorga no solo un privilegio a la sensibilidad a la hora de pensar el comienzo del pensamiento, sino que también implica un lazo esencial entre lo sensible y lo intensivo como aspecto clave del campo trascendental deleuziano. Es por eso que la doctrina de las facultades, en su ejercicio discordante, funciona como presupuesto necesario para circunscribir la segunda síntesis espacial. La crítica central a la perspectiva kantiana radica en que exporta una categoría empírica (la categoría de “sujeto”) al campo trascendental. Para Deleuze, ese movimiento pervierte todo el proyecto de una filosofía trascendental. En lo que concierne a la construcción de una ontología del espacio en clave deleuziana, es necesario alejarse de Kant en otros dos puntos: su concepción de la espacialidad en la estética trascendental y su teoría de la intensidad en las anticipaciones de la percepción.

Ya vimos que la filosofía deleuziana del espacio encuentra en la *intensidad* su concepto fundamental. Uno de los aspectos de la discusión con la filosofía crítica radica en mostrar que, para aislar este concepto, no alcanza con seguir la exploración kantiana de las intensidades en el apartado de la *Crítica de la razón pura* sobre las anticipaciones de la percepción. En palabras de Deleuze, en su propio pensamiento no se trata de una “anticipación de la percepción, sino del límite propio de la sensibilidad desde el punto de vista de un ejercicio trascendente”.¹⁸ Cuando Kant considera el lugar de las cantidades intensivas en su sistema, estas corresponden a la materialidad

¹⁶ DR 182 [215].

¹⁷ DR 187 [222].

¹⁸ DR 305 [354-355], traducción modificada.

empírica de los fenómenos, o lo que él llama “lo real” del fenómeno, ligado a la sensación.¹⁹ Para el filósofo alemán, el conocimiento trascendental de este aspecto de lo real es imposible sin el recurso a principios empíricos; por eso habla de una mera “anticipación” que solo puede prever, para toda percepción concreta, la presencia de una cualidad cuyo grado puede ser determinado *a posteriori*, a partir de una magnitud intensiva. La filosofía trascendental puede anticipar, por ejemplo, que la percepción táctil de un objeto caliente siempre tendrá un grado determinado de calor, aunque es imposible, *a priori*, asignar un número exacto a esa sensación.²⁰ Se puede decir entonces que Kant excluye de su pensamiento la posibilidad de construir una filosofía trascendental de las intensidades, ya que estas pertenecerían al campo empírico como materia sensitiva de los fenómenos.

Deleuze pretende, en cambio, mostrar que la intensidad es parte del campo trascendental. Para ello, debe cambiar radicalmente el punto de vista. Esa tarea es llevada a cabo en la crítica a la imagen del pensamiento que se acaba de evocar. Dicha crítica no solo abre la posibilidad de exploración de lo virtual,²¹ sino también de lo intensivo en tanto elemento genético del espacio. La insuficiencia de la filosofía kantiana para desarrollar los temas que aquí interesan, en efecto, no se limita al lugar que da a las cantidades intensivas, sino que alcanza también al desarrollo de una estética trascendental como teoría de lo sensible. Desde ese punto de vista, no resulta difícil ver en el capítulo cinco de *Diferencia y repetición* la formulación de una estética trascendental propiamente deleuziana. Ya en el capítulo dos, al comienzo de la exposición de las síntesis pasivas desde una perspectiva psicoanalítica, Deleuze asigna a la primera síntesis –la del

¹⁹ Este es incluso, para Deleuze, “el error de Kant” (DR 298 [346]): concebir la intensidad como una simple materia que llena la extensión en la intuición empírica.

²⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Porrúa, 1998, pp. 109-113 (“Las anticipaciones de la percepción”).

²¹ “El uso paradójico de las facultades y, ante todo, de la sensibilidad en el signo, remite pues a las Ideas que recorren todas las facultades y, a su vez, las despiertan. Inversamente, la Idea remite al uso paradójico de cada facultad y otorga ella misma sentido al lenguaje. Es igual explorar la Idea y elevar cada una de las facultades a su ejercicio trascendente” (DR 213 [251]).

hábito— la constitución de una nueva estética trascendental, “más profunda que la de Kant”, justamente porque esta presupone el campo empírico que, por el contrario, debería explicar. De esta manera, Kant no solo se impedía pensar el aspecto sintético de la pasividad, sino que se vedaba “componer el espacio poco a poco”.²² Según Deleuze, la filosofía kantiana se da las sensaciones como ya hechas, “relacionándolas tan sólo con la forma *a priori* de su representación determinada como espacio y tiempo”.²³ El comienzo del capítulo quinto retoma casi punto por punto este problema cuando declara que la “razón de lo sensible, la condición de lo que aparece, no es el espacio y el tiempo, sino lo Desigual en sí, la *disparidad* tal como se comprende y determina en la diferencia de intensidad, en la intensidad como diferencia”.²⁴ Estas líneas, que cierran el primer párrafo de ese capítulo, muestran hasta qué punto la teoría de la intensidad es la propuesta deleuziana para reemplazar la estética trascendental kantiana con un elemento que no se limite a las condiciones del conocimiento posible, sino que dé cuenta de la génesis ontológica del espacio-tiempo.

Se puede decir entonces, por un lado, que la imagen kantiana del pensamiento se da una representación abstracta del espacio como forma *a priori*; y por el otro, que propone una concepción meramente empírica y derivada de la *intensidad*. Por el contrario, la forma *extensiva a priori* adquiere en su filosofía mayor dignidad, al formar parte del campo trascendental.²⁵ En línea con esto, Gregory Flaxman subraya un aspecto

²² DR 130 [157], traducción modificada.

²³ *Ibidem*.

²⁴ DR 287 [334]. Aunque sin detenerse específicamente sobre el problema del espacio, Lapoujade ha destacado este aspecto de la relación entre Deleuze y Kant en la búsqueda de una estética trascendental: “La estética ya no consiste en determinar las formas *a priori* de la sensibilidad como en Kant, sino la *materia* intensiva de toda experiencia real” (Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 102).

²⁵ “Así, cuando de la representación de un cuerpo separo lo que el entendimiento piensa en ella, como sustancia, fuerza, divisibilidad, etc., y separo también lo que hay en ella perteneciente a la sensación, como impenetrabilidad, dureza, color, etc., entonces réstame de esa intuición empírica todavía algo, a saber, extensión y figura. Éstas pertenecen a la intuición pura, la cual se halla en el espíritu *a priori* y sin un objeto real de los sentidos o sensación, como una mera forma

fundamental de la filosofía deleuziana del espacio al contraponerla justamente con la de Kant.²⁶ Flaxman se pregunta si Deleuze produce, a partir de Kant, una nueva filosofía del espacio, tal como lo hace con su filosofía del tiempo. En efecto, si el filósofo alemán propuso un nuevo modo de pensar el tiempo al liberarlo de su subordinación con respecto al movimiento,²⁷ se impone preguntar si sucede algo análogo con el espacio. La respuesta pronto se revela negativa. En efecto, el espacio kantiano no transgrede las características centrales con las que la tradición ha pensado esta dimensión de lo real. Es un espacio extenso cuyas características coinciden con la geometría euclidiana. La propuesta de Flaxman muestra que existe una oposición casi simétrica entre las filosofías espaciales de Kant y Deleuze. Según el primero, el espacio sería una forma extensiva, homogénea y plana, mientras que para el segundo, el espacio fundamental se presenta como una profundidad intensiva y heterogénea. O más exactamente, en la filosofía genética de Deleuze se trata de pensar el modo en que el espacio extensivo y homogéneo se *deriva* del juego de las intensidades en una *profundidad* imperceptible desde el punto de vista empírico. Entre ambos filósofos, se produce una inversión del orden de fundamentación: mientras que, para Kant, la intuición pura –trascendental– es formal y extensiva, quedando la materia intensiva reservada como mera percepción empírica y derivada, la intuición pura deleuziana –es decir, la sensibilidad en su ejercicio trascendente– es intensiva, informal y fundamental. Es la dimensión extensa la que aparece aquí como derivada.²⁸ La segunda síntesis espacial se articula,

de la sensibilidad” (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., pp. 41-42).

²⁶ Cf. Flaxman, Gregory, “Transcendental Aesthetics: Deleuze’s Philosophy of Space”, en Buchanan, Ian y Lambert, Gregg (eds.), *Deleuze and space*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005, pp. 176-188.

²⁷ Cf. DR 116 y ss. [141 y ss.].

²⁸ En este diálogo con Kant, Deleuze se apoya en la interpretación neo-kantiana de Herman Cohen, que otorga a las cantidades intensivas el rol protagónico que Kant parece negarles en las “Anticipaciones de la percepción”. Según Cohen, las cantidades intensivas no pueden ser pensadas como mera sensación, sino que hay que tomar en serio su rol como principio del entendimiento y, por lo tanto, como determinación *a priori*, incluso más fundamental que la

justamente, para pensar el plano ontológico al que accede la sensibilidad en su ejercicio trascendente.

3.2. De la percepción de la profundidad a la profundidad de la percepción

En el momento en que comienza el desarrollo de la segunda síntesis espacial, en una importante nota sobre la dimensión intensiva de la percepción, la profundidad y la constitución del espacio, Deleuze menciona a tres autores: Jacques Paliard, Maurice Pradines y Jean Piaget.²⁹ Nos detendremos en el primero de ellos ya que, si bien al igual que los otros dos presenta su investigación dentro del campo de la psicología, es el que más lejos llega en la deducción de un plano trascendental de la percepción (aunque él no utiliza esa denominación). Por otro lado, entre las fuentes utilizadas por Deleuze en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, es el que más claramente ofrece un modelo para pensar la relación entre profundidad, distancia y extensión.³⁰ En lo que sigue intentaremos reconstruir el complejo análisis de la percepción visual propuesto por este autor, ya que esconde algunos tesoros que solo se sugieren vagamente en el texto deleuziano. Veremos luego que sus hallazgos iluminan algunos aspectos centrales de la segunda síntesis del espacio.

dimensión extensiva de la estética trascendental (cf. Cohen, Herman, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885, pp. 422 y ss.; y Pachilla, Pablo, “Herman Cohen y la intensidad trascendental”, en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, op. cit., pp. 17-32).

²⁹ Cf. DR 297 [345].

³⁰ En este sentido, coincidimos con la lectura que Solange Heffesse hace de este fragmento, cuando habla de una “jerarquización de las fuentes” (Heffesse, Solange, “Jean Piaget y el misterio de las cantidades intensivas”, en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, op. cit., p. 106). En efecto, la nota a pie de página donde Deleuze explicita las referencias y los temas correspondientes a cada autor tiene tres partes, una por cada autor mencionado. El orden de exposición, en este caso, coincide con el orden de importancia, ya que Paliard –primero en la lista– es el único que propone, como veremos, una verdadera filosofía trascendental. Tanto Pradines como Piaget permanecen, en cambio, anclados en la dimensión empírica de la percepción. Es desde esa perspectiva que abordan el problema del espacio a partir de una teoría de la acción. Como veremos más adelante, en nuestro recorrido resultarán más relevantes, para abordar este problema, los aportes de Raymond Ruyer y Gilbert Simondon a la ontología deleuziana del espacio.

Si bien Deleuze recomienda la obra completa de Paliard, a la que presenta como “tan importante y demasiado poco conocida”,³¹ se detiene específicamente en una investigación sobre la percepción visual publicada en 1949: *Pensée implicite et perception visuelle*. Es un libro relativamente breve en el que el autor propone, en sus palabras, una “óptica psicológica” que intenta dar cuenta de la unidad y estructura compleja de la percepción visual. La tesis central a partir de la que se articula esta nueva disciplina radica en postular un *pensamiento inmanente a la percepción visual*. Este pensamiento comanda las síntesis perceptivas como un *ya ahí* del espíritu, una lógica específica de la percepción visual, cuya maquinaria se pone en movimiento cada vez que el más mínimo haz de luz impacta un ojo. Paliard deduce esa dimensión implícita a partir del análisis detallado de numerosas experiencias perceptivas, sin escatimar recursos que van de los estudios oftalmológicos más experimentales a la inspiración poética y autobiográfica. De ahí su originalidad y riqueza, pero también la oscuridad de la que fue acusado.³²

El texto comienza con un recuerdo de infancia. Describe el asombro que sintió el autor al observar el espectáculo de una llanura, experiencia que dejó una marca indeleble en su espíritu. El niño Paliard, frente a la llanura, se asombraba de que tantas cosas pudieran entrar en una sola mirada. Pero sobre todo lo sorprendía la multiplicidad de pensamientos evocados por esta simple visión. Así lo expresa el autor:

De niño, al detenerme a contemplar la llanura, su tranquila continuidad de praderas y campos cultivados, los árboles y pueblos que jalonaban la distancia, sus lejanas colinas sin

³¹ DR 297 [345], nota al pie.

³² Se puede pensar que este es un motivo no menor por el que Paliard permanece desconocido. Por ejemplo, su estilo abstruso y por momentos hermético parece haber causado grandes dolores de cabeza a los integrantes del jurado que evaluó sus tesis doctoral y complementaria en los años 20 (luego publicadas como *Intuition et réflexion. Esquisse d'une dialectique de la conscience y Le raisonnement selon Maine de Biran*, respectivamente). El acta de evaluación, redactada por L. Brunschvicg, L. Robin, P. Tisserand, André Lalande, Emile Brehier y A. Rey, da cuenta de ello. La mesa evaluadora subrayó la oscuridad de la obra, algunos de cuyos pasajes “son por completo inaccesibles” (citado en Castillo, Txomin, “Notice sur Paliard”, en *RIEV. Revista Internacional de los Estudios Vascos*, Año 41, Tomo XXXVIII, N° 2, 1993, pp. 81-84).

asperezas, me maravillaba que tantas cosas pudieran entrar en una sola mirada. [...] De un modo a la vez muy infantil pero también ya muy filosófico, lo que me resultaba admirable en la contemplación de la llanura, en definitiva, era que muchos pensamientos estuvieran envueltos en uno.

El recuerdo de esas primeras impresiones y otras análogas, sumado al oscuro sentimiento de una gran cantidad de problemas, despertaría más tarde un deseo de analizar la percepción, no tanto en sus condiciones antecedentes como en sí misma.³³

Y más adelante:

Que una mínima sensación pueda en un vistazo sugerir una multitud de experiencias no realizadas, que esa sensación no tenga el carácter de percepción más que por esa sugestión, [...] aquí creímos encontrar una primera forma de pensamiento implícito, no adventicio, sino constitutivo de la percepción visual y de la relación noética.³⁴

Al contrario de los objetos cercanos, cuya percepción se encuentra casi siempre subordinada a la acción, Paliard comenta que la percepción de las lejanías se revela rica en evocaciones. Esto sugiere la presencia de una estructura compleja subyacente a la visión. Esta tesis es clave para desentrañar el aspecto ontológico de la percepción tal como Deleuze lo entiende. Desde esta perspectiva, para pensar la intensidad en sí misma –como aquello que no solo da a sentir lo diverso sino que, más profundamente, lo crea y lo sostiene–, es necesario comenzar por aislar la profundidad como algo “esencialmente *implicado* en la percepción de la extensión”.³⁵ En una línea convergente con este punto de vista, Paliard rechaza el privilegio que cierta literatura da a la percepción interior y su supuesta riqueza, como si la percepción exterior ofreciera un paisaje

³³ Paliard, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle. Ébauche d'une optique psychologique*, París, PUF, 1949, pp. 3-4.

³⁴ *Ibid.*, p. 13.

³⁵ DR 296 [345].

fijo y relativamente simple. Paliard invierte esta perspectiva y construye toda su teoría en función de la percepción del espacio externo. Si la interioridad psicológica parece rica y la percepción exterior pobre en comparación con ella, se debe a que no se observa con cuidado la compleja maquinaria supuesta por la mirada. En este esbozo de una óptica psicológica, Paliard propone interrogar a esa exterioridad –es decir, la percepción de lo diverso– de modo tal que muestre sus secretos. Se trata de explicitar la *interioridad de esa exterioridad*.³⁶

La profundidad que emerge en el análisis de esa interioridad no muestra solo una multiplicidad de elementos estables, sino que implica todo un dinamismo. Paliard comenta que “la percepción no es una mirada inmóvil sobre un objeto inmóvil. En la aparente inmovilidad del espectáculo, la percepción cambia constantemente”.³⁷ Y esto no solo porque podemos cambiar nuestro punto de vista, sino porque, aun cuando tanto el paisaje como nuestro cuerpo permanecen quietos, los ojos no dejan de recorrer, disociar y recomponer los conjuntos formados al interior de nuestra mirada. A esto se suma una dimensión temporal: según el momento del día, el paisaje cambia. Los múltiples matices de claridad y penumbra, los cambios climáticos tanto como los estados anímicos del observador, forman un conjunto que produce constantes variaciones en el paisaje. De este modo “la percepción rompe su mutismo inicial y comienza a expresarse y analizarse”.³⁸ La tesis con la que Paliard termina de presentar el problema es enunciada como sigue:

Como en una palabra espiritual, en la visión hay síntesis de pensamiento. Como en el estilo, que da al discurso su movimiento y que permite evocar lo que permanece inexpresado en aquello que lo expresa: lo implícito envuelto en lo explícito, –así el plano fijo de lo visible esconde movimientos de pensamiento. Y no solo existe un *implícito envuelto*, sino también un *implícito envolvente*: como el sentido de la frase está mucho menos en las palabras separadas que en la unidad dinámica

³⁶ Cf. Paliard, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle*, op. cit., p. 4.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 5.

que, al ligarlas, se derrama sobre ellas, es el conjunto el que hace al espectáculo visual, y ese paisaje no es solo “un estado del alma”, sino también una unidad de pensamiento.³⁹

Este párrafo contiene algunas de las ideas claves que el pensamiento paliardiano aporta para el esclarecimiento de la ontología deleuziana del espacio. Una *profundidad* esencialmente implicada en la percepción de cualquier paisaje, en un doble estado de *envuelta*, que evoca una expresión confusa, y *envolvente*, como unidad dinámica y expresión clara de una Idea. Pero vayamos más despacio.

Para comenzar a sistematizar sus primeras intuiciones, Paliard estructura el primer capítulo a partir de la distinción entre *vida práctica* y *vida contemplativa*. El autor explica que

una organización visual solo tiene sentido por estar encomendada al tacto y a la vida práctica. [...] Pero esta anticipación práctica ofrece, por otra parte, un lugar al espíritu: “el tornillo” de las exigencias vitales “se afloja”. Los preparativos directos de la acción son substituidos por los largos retrasos del pensamiento contemplativo.⁴⁰

Aunque existen transiciones insensibles entre un polo y otro, habría entonces una distinción clara entre dos regímenes de la percepción: práctico y contemplativo. Paliard se interesa sobre todo por el segundo, ya que allí se expresa una función que, si bien queda en segundo plano cuando el sujeto está capturado en situaciones de acción física, forma parte de la esencia de la percepción visual en todas sus operaciones. La distinción entre ambos polos de la percepción resuena con la distinción entre las dos primeras síntesis espaciales, en la medida en que los esquemas sensoriomotores forman un aspecto esencial de la primera, mientras que la sensación de la profundidad

³⁹ *Ibid.*, p. 6, énfasis añadido. Este es el fragmento citado parcialmente por Deleuze en la nota donde menciona a Paliard.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 6-7.

pone en primer plano la segunda. Todo el esquema del reconocimiento, con su ejercicio armónico de las facultades, esconde una profundidad paradójica que sube a la superficie cuando el encuentro con una intensidad que no puede ser reconocida obliga al ejercicio trascendente de la sensibilidad.

La visión contemplativa interesa a Paliard aún por otro motivo: su diferencia con respecto a los otros sentidos, más notable cuando no hay una acción concreta en el horizonte intencional del sujeto. Por ejemplo, al comparar la vista con el tacto, resulta evidente que en la primera hay, en palabras del autor, “menos densidad real”. Aun así,

esa disminución, esa velocidad etérea, esa idealización, produce un nuevo real. El espectáculo nos da en su propio orden aquello que debe negarnos para constituirse: una presencia, pero se trata de una presencia espiritual de cosas ausentes. [...] La visión es un lenguaje que nos libera de las ataduras de lo real, [y este lenguaje es] infinitamente más rico que los recorridos realizados. A las indicaciones discontinuas del oído, a las conjeturas inciertas de la imaginación, se opone la anticipación permanente y concreta de un “sentido profético” (cf. Berkeley. *A new theory of vision*).

Si el pensamiento perceptivo no se encuentra contenido en los elementos, sino en su organización misma, es posible preguntarse cómo un modo de organización tal, cuyo devenir parece reducirse a la conexión de hecho de los elementos que lo constituyen, puede hacer surgir algo que de ningún modo está en ellos. Sucede aquí como en el ajuste mutuo de las piezas de un rompecabezas, pero con una heterogeneidad mucho más grande y una diferencia funcional de los constituyentes de la percepción.⁴¹

Nos permitimos citar *in extenso* estos párrafos, no solo para dar una idea del denso estilo del autor —es como si la propia escritura envolviera profundidades y distancias que hay que recorrer pacientemente—, sino sobre todo porque allí se esbozan varios aspectos fundamentales que solo podremos ir desplegando de a poco (en efecto, Paliard va rápido). En

⁴¹ *Ibíd.*, p. 8.

la percepción de la *profundidad* y su relación con el juicio de *distancia*, el autor ve expresarse con mayor claridad la estructura espiritual *implícita* en la percepción visual. Esta estructura transforma la percepción visual en un sentido que se anticipa en la totalización del paisaje. Los contornos de esta totalización son, sin embargo, difusos, como una bruma que rodea el espacio y envuelve múltiples planos en mezclas variables de claridad y confusión. Para desarrollar este problema, Paliard recurre una vez más a su recuerdo de infancia frente a la llanura.

Durante la noche, cuando la oscuridad cubría la llanura, se encendían unos fogones aquí y allá. Si bien las llamas iluminaban algunos puntos, no alcanzaban a eliminar la densa oscuridad de la noche, que seguía cubriendo la mayor parte del espacio abarcado por la mirada. El pequeño Paliard se sorprendía entonces al ver lo difícil que resultaba calcular la lejanía de esos puntos luminosos. Resultaba poco menos que imposible encontrar puntos de apoyo que le permitieran comparar y establecer las distancias, algo relativamente sencillo durante el día. Es que la percepción de la *distancia*, dice Paliard, “no puede ser inicialmente más que la del movimiento que la recorre”.⁴² La percepción de la *profundidad* en la contemplación lejana, por su parte, es una recapitulación de ese recorrido en el cuadro visual y es realizada de manera implícita por el pensamiento. Este recorrido mental es en cierto modo inmediato, como si sucediera a una velocidad infinita, y constituye el *ya ahí* de un espacio voluminoso, una suerte de presencia espectral presupuesta por la percepción actual. Esta apariencia espacial efectivamente percibida radica en un *efecto de conjunto* del cuadro percibido y pertenece exclusivamente a la visión. El recorrido físico del espacio, por sí mismo, nunca podría constituir la *profundidad*. Solo lo hace, según Paliard, en tanto retomado por la visión y transformado, en ese mismo acto, en un pensamiento implícito que, como dice Deleuze en relación con la segunda síntesis, “da

⁴² *Ibíd.*, p. 11.

al objeto su sombra”.⁴³ Una vez constituido el cuadro visual, los grados de convergencia de los objetos, colores, contornos y planos del paisaje varían según la *distancia*.

Paliard llama *implexo* a esta dimensión, y postula que tiene un estatus al mismo tiempo *trascendente e inmanente* a la percepción. La define como “la ley del espectáculo que pasa ella misma dentro del espectáculo por medio de una multiplicidad de signos evocadores de distancia, ninguno de los cuales, aislado, sería suficiente para constituirlo”.⁴⁴ La relación entre esa multiplicidad de signos y la idea de distancia no es lineal. Por un lado, dichos signos son constitutivos del efecto global de *profundidad*; pero por otro, no serían signos si la idea global de *distancia* –que solo puede expresarse en la profundidad de lo visible– no estuviera presupuesta de antemano. Tenemos entonces una relación de *presuposición recíproca* entre ambos elementos, que da a lo *implícito* un carácter al mismo tiempo condicionante y condicionado. Como veremos más adelante, en Deleuze se trata del carácter *envolvente* de la intensidad

⁴³ DR 296 [344]. Este aspecto de la percepción está íntimamente relacionado con la *síntesis temporal del pasado*, ya que la percepción actual del paisaje a partir de la “presencia de cosas ausentes” es compuesta, como dice Paliard, a través de una operación de la memoria. Este paralelo entre ambas síntesis en torno a la imagen de la “sombra” es, por otra parte, un motivo que insiste en la obra deleuziana. Se puede constatar, por ejemplo, en el capítulo quinto de *La imagen-tiempo* (que puede considerarse, en muchos aspectos, una continuación del capítulo segundo de *Diferencia y repetición*), donde, al analizar el cine de Alain Resnais, Deleuze dice lo siguiente: “Resnais declaró repetidamente que lo que le interesaba no eran los personajes sino los sentimientos que éstos podían extraer como si fueran sus sombras, según las regiones de pasado en que se situaran. Los personajes son del presente, pero los sentimientos se hunden en el pasado. Los sentimientos pasan a ser personajes, como las sombras pintadas en el parque sin sol (*El año pasado en Marienbad*)” (C2 163 [169]). Deleuze se refiere allí a un plano general bastante célebre del segundo largometraje de Resnais, *L'année dernière à Marienbad* (1961), en el que se puede ver un gran parque, simétricamente diseñado, con extrañas figuras humanas paradas como estatuas. Como señala Deleuze, lo extraño es que cada uno de esos cuerpos emite una larga sombra, pero el día está completamente nublado. Esta figuración de las sombras en ausencia de una iluminación empírica que las explique sugiere una síntesis de la profundidad como dimensión autónoma del espacio, que se articula con el pasado puro de la segunda síntesis temporal. Volveremos a encontrarnos con el paralelo entre la segunda síntesis temporal y la espacial en el último apartado de este capítulo.

⁴⁴ Paliard, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle. Ébauche d'une optique psychologique*, op. cit., p. 11.

en tanto *profundidad*. Este aspecto no se puede pensar separado de otras intensidades, que aparecen en un aspecto *envuelto*, esta vez como *distancias*. En el vocabulario paliardiano retomado por Deleuze, se trata del juego entre un *implícito envuelto* y un *implícito envolvente*, cada uno de los cuales presupone al otro para constituirse.

Al tratarse de un efecto de conjunto, que no puede ser aislado como objeto de una percepción que haga foco en él, la *profundidad* siempre tiene cierto grado de indeterminación. Como dice Deleuze, *sólo puede ser sentida*, pero no puede ser objeto de reconocimiento. Se trata, en suma, de una síntesis que, al menos en su rol como condición de la percepción, se puede calificar como pasiva, ya que se realiza a espaldas del sujeto. Exactamente a esto se refiere Deleuze cuando dice que “la sensación o la percepción tienen un aspecto ontológico: precisamente en las síntesis que le son propias, frente a lo que solo puede ser sentido, o a lo que solo puede ser percibido”.⁴⁵ Lo que sólo puede ser sentido, en la medida en que es intensivo, carece de forma. Ahora bien, desde la perspectiva deleuziana, no se limita al funcionamiento de la subjetividad, sino que hunde sus raíces en aquello que la geología de la moral llamaba el CsO, a saber, el espacio de lo informal presupuesto por las formas de contenido y expresión. Detrás de lo extenso, la segunda síntesis se presenta como un *fundamento* que da una cierta curvatura imperceptible al espacio. Esta sensación, que implica una multiplicidad de relaciones, no solo explica la percepción de la profundidad, sino que otorga profundidad a la percepción.

El juego entre las dimensiones implícita y explícita supone, por otra parte, toda una dinámica de síntesis espacio-temporales. Estas síntesis configuran a su vez las dimensiones subjetiva y objetiva de la percepción, cuya relación es también, para Paliard, de constitución recíproca. Desde este punto de vista, la visión no es ni una simple copia

⁴⁵ DR 296 [344-345].

en el espíritu de un objeto independiente ni la producción de un sujeto constituyente. Ninguno de los dos términos interesa a Paliard, sino solo la *relación funcional* entre el sujeto como conciencia perceptiva y el objeto en tanto cosa perceptible.⁴⁶ Este autor deja explícitamente de lado lo que llama la “realización ontológica” de los términos, para aislar exclusivamente la mirada en tanto que pura visión (esto es, sin importar la existencia efectiva de los términos de la relación). En el marco de la relación entre sujeto y objeto tal como la plantea Paliard, hay toda una dialéctica entre el espacio y el tiempo que va de un polo a otro de la relación, sin que ninguno de los dos pueda ser pensado sin el otro. Así, del lado del sujeto, se produce una síntesis temporal que da lugar a “una suerte de presente durable”,⁴⁷ condición de la toma de conciencia perceptiva. Del lado del objeto, se da una síntesis espacial que supone la posibilidad de invertir y retomar nuestros movimientos. El tiempo subjetivo no es, aclara el autor, una duración bergsoniana, sino un “tiempo geométrico” que solo existe en función del espacio recorrido. Se trata, por un lado, de una “figura compleja del tiempo que incluye también la espacialidad”.⁴⁸ Pero también, por otro lado, de la constitución de un espacio que se apoya en la experiencia temporalizante del sujeto. La operación sintética supone que los dos términos de esta doble relación –espacio y tiempo; sujeto y objeto– son, al mismo tiempo, condicionantes y condicionados. La teoría de la percepción paliardiana realiza aquello que Deleuze echaba de menos en la estética trascendental kantiana: la posibilidad de “componer el espacio poco a poco”.⁴⁹

⁴⁶ Cf. Paliard, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle*, op. cit., p. 14.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁹ DR 130 [157], traducción modificada. Deleuze volverá a encontrarse con el problema de una constitución paulatina del espacio en la obra cinematográfica de Robert Bresson. En la conferencia “¿Qué es un acto de creación?” plantea incluso que de allí surge la Idea cinematográfica que subyace a todas sus realizaciones: la puesta en escena de un espacio desconectado, construido pedazo por pedazo bajo la acción de la mano (cf. DRF 294 [283]). En efecto, Deleuze anuda aquí dos aspectos célebres de la estética bressoniana: los planos de las manos y los espacios fragmentados, nunca completos. El primer aspecto es tan célebre que

De esta manera, se vuelve a hacer patente toda una multiplicidad dinámica dentro de la aparente simplicidad de la contemplación de un paisaje lejano. Una pequeña y fugaz percepción de este tipo puede, por sí sola y más allá de la conciencia que el sujeto tenga de ella, sugerir una multitud de experiencias que permanecen no realizadas, pero que pueden ser analizadas si se libera a la sensación de su sumisión a la acción y se la conecta con el pensamiento.⁵⁰

la empresa Criterion, que ofrece ediciones de la obra de grandes cineastas, ha compilado en un video llamado "Hands of Bresson" algunos de los planos de manos más bellos de Bresson, para publicitar la colección de sus films (se puede ver aquí: https://www.youtube.com/watch?v=uk_yKYhBjKA. Última consulta: 13/01/2022). El segundo aspecto radica en que nunca vemos, en estos films, espacios completos, sino solo pedazos. Un rincón, un fragmento de pared, de puerta, de mueble, etc. Quizá el ejemplo más célebre de construcción gradual del espacio a partir de fragmentos, bajo la acción de las manos, sea la secuencia de la estación de trenes de *Pickpocket*, donde tres ladrones se encuentran para hacer su trabajo. El espacio de la estación nunca se ve por completo. Solo se encuadran objetos, pasamanos, fragmentos de ventanillas, el estribo del tren, etc. Lo que une todos estos fragmentos, a través de un ejercicio virtuoso del encuadre y el montaje, son las manos de los ladrones, que extraen objetos de los bolsillos e incluso de las manos de los pasajeros, y se los van pasando entre sí, mientras van de un lado a otro. Una secuencia de acción que tiene lugar en un espacio estallado, y que el genio de Bresson transforma en un espacio táctilmente reconectado. Así comenta Deleuze este ejemplo: "en *Pickpocket*, son las manos de los tres cómplices las que dan una conexión a los pedazos de espacio de la estación de Lyon, no exactamente por el hecho de tomar un objeto sino por el hecho de que lo rozan, detienen su movimiento, le imprimen otra dirección, se lo transmiten y lo hacen circular por ese espacio. La mano duplica su función pensiva (de objeto) con una función conectiva (de espacio)" (C2 22 [26]). La creación bressoniana podría pensarse, desde este punto de vista, como una respuesta diferente a la paliardiana, una solución propiamente cinematográfica al problema de la génesis dinámica del espacio.

⁵⁰ Este problema tiene profundas resonancias en el pensamiento deleuziano. Por ejemplo, la introducción del concepto de *imagen-tiempo* en los escritos sobre cine –telón de fondo del comentario de Bresson que mencionamos en la nota anterior– se apoya sobre una formulación prácticamente idéntica. Se trata del quiebre del esquema sensoriomotor de la imagen-acción como condición de una nueva relación entre la imagen y el pensamiento. Este movimiento está a la base de toda la interpretación que Deleuze propone para pensar el pasaje del cine clásico al cine moderno, empezando por el neorealismo italiano: "Si el conjunto de las imágenes-movimiento, percepciones, acciones y afecciones sufrían semejante conmoción, ¿no era ante todo porque estaba haciendo irrupción un nuevo elemento que iba a impedir la prolongación de la percepción en acción, conectándola con el pensamiento y subordinando cada vez más la imagen a las exigencias de nuevos signos que la llevarían más allá del movimiento?" (C2 7-8 [12]). Para Paliard, la visión es en esencia la actividad contemplativa de un espíritu comprometido con lo sensible. Funciona como preparación para la acción. El espacio visual efectivamente percibido es para él una especie de "fijador" de todo un devenir mental que habitualmente permanece en estado implícito, ya que, si pasara al estado explícito, sería un estorbo para la acción. De modo que hay todo un dinamismo *envuelto* en el producto aparentemente estable de la percepción

3.2.1. Estética espontánea, noética latente

Aunque no goza de la celebridad de otros, Paliard forma parte de esos autores caros a Deleuze por su enorme capacidad para la creación de conceptos. En pocas páginas es capaz de producir una proliferación conceptual sorprendente para dar cuenta de una experiencia que solo aparentemente es simple. Tal es así, que toda la riqueza de representaciones y actos sugeridos que acabamos de ver se agrupa bajo una nueva serie de distinciones. Según el autor, el pensamiento implícito se puede dividir en dos grandes planos: una *estética espontánea* y una *noética latente*. En la percepción visual, encontramos entonces “no solo un valor estético de sugestión, sino ya un valor noético”.⁵¹ Paliard se refiere al costado noético como “un *envuelto*, como las múltiples sugerencias que restituyen detalles conspiradores y las múltiples relaciones distanciales en el seno de la profundidad misma”.⁵² Por otra parte, el aspecto estético es referido en el mismo párrafo como “un *envolvente*, como la profundidad o la afirmación sintética de un universo visible”. Los dos aspectos forman, tomados en conjunto, un “saber implícito o independiente del movimiento discursivo y de la búsqueda intencional” de un sujeto consciente.⁵³ Desde el punto de vista deleuziano, estamos ante uno de los caracteres fundamentales de la intensidad como *ser implícito*, compuesto

de extensiones y cualidades empíricas. Paliard se interesa por el análisis de la percepción de cosas lejanas porque esa lejanía con respecto al cuerpo propio habilita la emergencia de todo ese mundo implícito. Se trata, en cierto modo, de un ascenso del fondo a la superficie. Si bien esa dimensión implícita opera cada vez que usamos la vista, solo es posible hacer foco en ella cuando la percepción deja de ser activa y se transforma en meramente contemplativa. La distinción deleuziana entre imagen-acción e imagen óptica y sonora pura —que está a la base de la diferencia entre imagen-movimiento e imagen-tiempo— espeja la distinción paliardiana entre percepción activa y percepción contemplativa. En este punto, tanto Deleuze como Paliard tienen una inspiración bergsonianiana.

⁵¹ Paliard, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle*, op. cit., p. 10. Curiosamente, es como si, en la profundidad del *implexo* paliardiano, encontráramos el germen de las dos caras del Ser que Deleuze trabaja en los capítulos cuarto y quinto de *Diferencia y repetición*: la Idea y la Sensación (o más bien, su objeto trascendente: la intensidad).

⁵² *Ibid.*, p. 46, énfasis añadido.

⁵³ *Ibidem*.

por una diferencia *envolvente* –la profundidad– y una multiplicidad de relaciones de distancia *envueltas*.⁵⁴

En el sistema de Paliard, la *profundidad* opera en una dimensión estética (sería, en Deleuze, lo insensible que sólo puede ser sentido), mientras que la *distancia* lo hace en un plano que ya es noético (lo impensable que, en este caso, sólo puede ser pensado por la percepción visual). Se puede ver que, en este punto, hay algunos matices en la formulación que sugieren una diferencia aparente entre el sistema deleuziano y el paliardiano. La *distancia* debe ser pensada, en Deleuze, como una dimensión de lo intensivo y, por lo tanto, como parte de la síntesis asimétrica de lo sensible. Debería figurar, entonces, como parte de la estética y no de la noética.⁵⁵ Pero el detalle del análisis de Paliard no debe hacernos perder lo esencial: que esta noética latente está implicada *en* la percepción. Es decir que, en última instancia, forma parte de la teoría de la percepción visual y no del pensamiento en tanto tal. De modo que, mirando con más detalle, la diferencia revela una afinidad más profunda.

La “noética latente” conlleva, aún, una nueva serie de distinciones. En primer lugar, existe un juego complejo (que varía según la distancia entre la mirada y su objeto) entre distintos tipos de juicio. Esta nueva dimensión implica un “despertar del orden del conocer en el seno del percibir [...]. Y allí donde se trata de conocimiento, uno debe reencontrar el juicio”.⁵⁶ Estos juicios no necesitan ser formulados explícitamente para estructurar la visión. Por el contrario, la mayor parte del tiempo permanecen en estado implícito, como otras tantas hipótesis, conclusiones y creencias inmanentes a la percepción. Se da allí un movimiento entre tres componentes: 1) el elemento visible que

⁵⁴ Cf. DR 305 [355].

⁵⁵ Aún no tenemos los medios de mostrar la afinidad profunda de la noción de *distancia* con el dominio de lo ideal. Esa afinidad, sin embargo, existe: en el capítulo seis, veremos que la *distancia* es el elemento de la comunicación entre las singularidades preindividuales del campo virtual. Nos encargaremos de despejar esa relación en el marco de la tercera síntesis, cuando se trate de pensar la relación entre la intensidad y las Ideas.

⁵⁶ Paliard, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle*, op. cit., p. 15.

llena nuestro campo visual como pura materia de la mirada, que Paliard llama “tamaño sensible”; 2) la síntesis de reconocimiento de un objeto por parte del sujeto, que Paliard vincula con un “tamaño aparente”; 3) la tesis implícita de una dimensión objetiva, independiente del sujeto, a saber, el “tamaño real”.⁵⁷ Si el tamaño sensible es una pura materia perceptual inmanente al ojo –en ese sentido es inconsciente– y el tamaño real, una pura objetividad concebida pero nunca percibida en sí misma –como diría Kant, no percibimos la cosa en sí–, el tamaño aparente es la percepción visual en aquello que tiene de puro nexos sintético entre el objeto exterior y las facultades del sujeto.

Cada uno de estos tamaños o magnitudes [*grandeur*] es objeto de un juicio esbozado en el seno de la mirada. Los reenvíos y equilibrios entre estos tres tipos de juicios, que se realizan espontáneamente con cada percepción, varían de acuerdo a la distancia entre el sujeto y el objeto. Por ejemplo, en la visión cercana, tienden a coincidir los juicios de tamaño aparente y real, ocultando el tamaño sensible, que raramente permanece idéntico. Por su parte, en la visión lejana, el sujeto tiende a separar el objeto tal como es visto –tamaño aparente– y su tamaño real. Al ser disociados el tamaño real y el aparente, el tamaño sensible se torna más cercano a la conciencia. Por ejemplo, se es consciente de estar viendo una torre a lo lejos y, por lo tanto, se reconoce la inadecuación del tamaño sensible –una pequeña mancha en el campo visual– y el tamaño real –una torre de gran altura–. Entre esos dos extremos, hay variaciones más o menos acentuadas, un juego sutil y permanente entre los tres tipos de juicio, con una infinidad de equilibrios intermedios. Este dinamismo permanece *envuelto* como un conjunto de pensamientos que van atravesando distintos grados de desfase, según el carácter claro o confuso de la situación perceptiva. Paliard analiza distintas variantes, pero lo fundamental radica en la conclusión que se deduce de todas ellas: “el juicio de distancia condiciona el juicio de tamaño”.⁵⁸ Es este juicio el que en cierto modo representa una mediación entre el tamaño sensible y el real, para construir el aparente. El tamaño

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 16 y ss.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 25.

aparente no designa otra cosa que el objeto estable de un ejercicio armónico de las facultades, es decir –desde el punto de vista espacial– una extensión cualificada. Ahora bien, ese objeto no es más que el despliegue de un juicio de *distancia* anterior, *implicado* como tal en la *profundidad*. El tamaño aparente designa, entonces, ese “objeto cualificado que afirma su identidad a través de las distancias variables”.⁵⁹ En ese sentido, Paliard se pregunta: “¿No sucede que el sentimiento de convergencia es como la encarnación, la realización sensible, el equivalente bio-psíquico de la idea de distancia?”⁶⁰ Paliard caracteriza este movimiento noético-perceptivo a partir de la noción de “equilibrios de implicación” entre los distintos tipos de juicio. Estos equilibrios forman anudamientos variables entre pensamientos esbozados al interior de la mirada, como ideas evanescentes entre las que se teje el suelo inestable sobre el que se apoya toda percepción.

3.2.2. Punto de vista y capas geológicas de la percepción

La teoría de la percepción de Paliard se puede pensar como la presentación de una síntesis de la *profundidad* en la que se conjugan múltiples anticipaciones y relaciones de distancia. Si la profundidad es *envolvente*, aquello que envuelve son las *distancias*, en un estado que Paliard llama muchas veces “virtual”.⁶¹ Esta evocación de distancias no realizadas supone también la de diversos puntos de vista. Es por eso que el autor considera este proceso como una “*synthesis situs*”.⁶² El lado noético de lo implícito incluye las ideas de *cuerpo y punto de vista*, que hacen de toda mirada

⁵⁹ DR 297 [345].

⁶⁰ Paliard, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle*, op. cit., p. 27.

⁶¹ A pesar de su evidente resonancia deleuziana, Paliard no parece utilizar este término de manera técnica. Por nuestra parte, evitaremos diluir lo intensivo en lo virtual. Como ya hemos adelantado, la intuición paliardiana puede interpretarse como una sospecha del estatuto especial del concepto de *distancia*, que nos ocupará largamente en la parte final del próximo capítulo y en la parte tres de este libro.

⁶² *Ibíd.*, pp. 76-77.

una percepción situada. Estas ideas, junto con la creencia espontánea en la existencia del mundo material, también forman parte del pensamiento implícito en la percepción.

Se puede hablar entonces de una *profundidad dinámica de la percepción*, que permite recorrer una y otra vez, en un sentido y en otro, tres relaciones irreductibles pero inseparables: entre sujeto y objeto; entre espacio y tiempo; entre sensación y conocimiento. Lejos de ser accidentales o secundarias, estas dimensiones son constitutivas de la percepción visual. Por otro lado, Paliard afirma que, sin ellas, no habría acción ni conocimiento posibles. Cuando Deleuze habla del alcance ontológico de la percepción en las síntesis que le son propias, debemos entender que, extrapolando los desarrollos paliardianos hacia una ontología del espacio, nos encontramos frente a una síntesis de la *profundidad* que puede pensarse como campo de individuación pre-subjetivo y pre-objetivo. Siguiendo a Paliard, hay que pensar estos campos como constituyentes del espacio extensivo y del tiempo cronológico, así como también de la sensación y la cognición. Se trata de una síntesis en la que ya se encuentran implícitas las relaciones entre cada uno de esos polos, dando consistencia al campo trascendental del que resultarán las infinitas configuraciones de lo sensible como tal.

Pero aún hay más. Según Paliard, el juego entre estas tres relaciones se estructura, en cada percepción, en una especie de cascada de niveles que funcionan como capas geológicas de la percepción. Toda una arena movediza espiritual que es el suelo en permanente devenir a partir del cual se estructura el cuadro visual. En efecto, Paliard no solo habla del carácter al mismo tiempo *envuelto* y *envolvente* del pensamiento implícito; al establecer una relación cambiante entre percepción y tendencia a la acción, entre percepción presente y recuerdo inmanente a la percepción, según las variaciones de distancia, distingue también dos planos dentro del pensamiento implícito. En primer lugar, existe lo *transimplícito*, que está en el primer plano de lo implícito, presto a pasar a lo explícito a través de la acción o la verificación consciente. Cuando ese pensamiento implícito se aleja de lo explícito y se interna

más en el fondo de la mirada, deviene *subimplícito*. Es allí donde la percepción se aleja más de la acción y se transforma en contemplación pura. En la visión de objetos cercanos, por ejemplo, los juicios de tamaño se mantienen en estado *transimplícito*.⁶³ Estos conceptos dan cuenta de una suerte de corte vertical que se cruza con los cortes horizontales correspondientes a las relaciones entre sujeto-objeto, espacio-tiempo y sensación-cognición.

Como se puede apreciar, el análisis paliardiano de la percepción va muy lejos. Desde el punto de vista que nos ocupa, permite pensar una espacialidad anterior a la estabilización extensiva de un cuadro visual dado. Aclaremos: anterior pero contemporánea. Es decir que su anterioridad no es cronológica, sino de fundamentación. Se trata de la constitución de un espacio intensivo como profundidad de la percepción, espacio que aparece como síntesis propia de aquello que, siendo imperceptible, sólo puede ser percibido.

3.3. Dimensión afectiva de la profundidad⁶⁴

Uno de los apartados fundamentales del capítulo quinto de *Diferencia y repetición* es aquel en el que se enuncian las tres características de la intensidad.⁶⁵ Deleuze dice allí que, en un primer sentido, la intensidad es lo Desigual en sí. A pesar de lo que sostienen algunos físicos, lo intensivo es un modo de la pura diferencia, imposible de anular, “un «resto» natural como materia del cambio de naturaleza”.⁶⁶ Es posible reconocer aquí a la intensidad como principio trascendental, que insiste a pesar de la ley empírica de la entropía. En segundo lugar, la intensidad es afirmación de la diferencia. Por último, la tercera característica –que, según Deleuze, reúne a

⁶³ Cf. *ibíd.*, p. 23.

⁶⁴ Los temas desarrollados en este apartado y en el siguiente tuvieron su primera versión publicada en: Mc Namara, Rafael, “Filosofía del espacio y teoría de la acción en Gilles Deleuze”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XXIII, N° 2, 2018, pp. 41-57.

⁶⁵ Cf. DR 299-307 [347-356].

⁶⁶ DR 306 [356].

las otras dos—, es la de ser una cantidad implicada en sí misma. El concepto paliardiano de *implexo* resulta fundamental para pensar algunos aspectos de esta implicación. Por su parte, el concepto de *disimetría*, trabajado en nuestro primer capítulo como noción fundamental de la primera síntesis, concierne especialmente a la primera característica, es decir, a lo Desigual en sí. Este apartado abordará una serie de conceptos y fuentes que corresponden al segundo carácter de la intensidad: la afirmación de la diferencia.

Comencemos por un ejemplo. Un niño juega al borde de un acantilado. Da pequeños saltos, corre, se detiene, se acerca y se aleja del abismo despreocupadamente. A metros de él, 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. 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 vacío? Puede creer que es un juego, escapar y caer. ¿Dejar el asunto y que él se dé cuenta por sí mismo del peligro? ¡Difícil situación! El niño no parece tener la más mínima conciencia de la amenaza que pesa sobre él. La ansiedad del adulto crece mientras la tranquilidad del niño parece imperturbable. El mismo movimiento tiene una significación muy distinta según sea visto desde la perspectiva del niño o del adulto. El espacio de un metro que separa al infante del precipicio no significa nada para él, pero al adulto le genera una ansiedad casi insoportable. vértigo y angustia. Es como si los dos personajes habitaran espacios diferentes.

Si a partir de Paliard se trataba de distinguir una profundidad intensiva en la percepción visual, el ejemplo anterior sugiere una distinción similar, pero esta vez tomando el punto de vista del *afecto*. La percepción envuelve siempre una afección. Veamos otro ejemplo. Supongamos que un hombre decide abandonar a su pareja. 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 influyen otros inte-

reses, algunos razonables, otros inconfesables. Cuando llega el momento, la angustia crece y nuestro personaje busca en vano el coraje 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 viviente, 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”.⁶⁷ La afeción aparece aquí como puerta de acceso a una dimensión profunda del espacio. Como veremos más adelante, se trata sin duda del espacio del devenir, que Ruyer caracteriza como una “dimensión dinámica por excelencia”.⁶⁸

El artículo de Ruyer es una de las fuentes para pensar la intensidad como afirmación de la diferencia.⁶⁹ Así como la primera característica de la intensidad, lo Desigual en sí, suponía toda la crítica deleuziana al pensamiento representativo, al proponer un concepto anclado en la diferencia y no en la identidad; esta segunda característica permite volver sobre otro elemento central del litigio deleuziano con el pensamiento clásico: la crítica de lo negativo. Lejos de ser el motor de la historia o el principio de toda novedad, en la filosofía deleuziana la negación no es más que el efecto desnaturalizado de una afirmación más

⁶⁷ Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, en *Revue de métaphysique et de morale*, Año 61, N° 3-4, 1956, pp. 242-258, p. 244. Tomamos los dos ejemplos anteriores, ligeramente modificados, de este artículo. Salvo indicación contraria, en lo que sigue utilizaremos la versión castellana de Victoria Rusconi, publicada como “El relieve axiológico y el sentimiento de profundidad”, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 282-308.

⁶⁸ Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, *op. cit.*, p. 245.

⁶⁹ Aquí no tendremos en cuenta otras menciones fundamentales que Deleuze hace a este filósofo. Para el rol de Ruyer 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 Osswald, Andrés y Kretschel, Verónica (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2015, pp. 43-51. Para una aproximación más general a la influencia de Ruyer en la obra deleuziana, cf. Bogue, Ronald, “Raymond Ruyer”, en Jones, Graham y Roffe, Jon (eds.), *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, pp. 300-320. Curiosamente, el artículo de Bogue descarta la mención de la que aquí nos ocupamos, por considerar que “no toca temas que sean centrales para ninguno de los dos filósofos” (p. 319). Sin embargo, lo contrario

fundamental –como vimos en el primer capítulo, no hay nada negativo en las disimetrías que producen todo fenómeno, sino sólo el trabajo plenamente positivo de la intensidad en la extensión–. Del mismo modo, la oposición es solo una proyección superficial y distorsionada de la diferencia. La negación y la oposición solamente son válidas en lo extenso, que es la base de la representación y la identidad. Frente a estas, como se sabe, Deleuze propone una nueva filosofía de la diferencia. En toda esta sección de *Diferencia y repetición*, el nombre de la *diferencia* es *profundidad*. Deleuze afirma, por ejemplo, que “las oposiciones siempre son planas; expresan sólo sobre un plano el efecto desnaturalizado de una profundidad original”.⁷⁰ Es por eso que la dialéctica hegeliana, entendida como síntesis de términos opuestos, presenta, según Deleuze, una falsa filosofía de la diferencia.⁷¹ No ha de buscarse la resolución de los problemas 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, que emerge de disparidades intensivas que tienen su propio orden de comunicación en la *profundidad*. Se trata de ese orden implicado de distancias, recorridos y direcciones que vimos con Paliard, que nos abre la puerta a una espacialidad diferencial.

parece ser el caso: el artículo aborda la teoría ruyteriana de los valores, a la que el autor dedicaría más tarde dos libros. En el caso de Deleuze, esperamos demostrar que no cabe subestimar la importancia del concepto de *profundidad* tal como es elaborado en *Diferencia y repetición*.

⁷⁰ DR 304 [353]. Esta tesis es recurrente en el Deleuze de esos años. Así, por ejemplo, en una entrevista de marzo de 1969, durante una consideración acerca de las diferencias entre Hegel y Marx en particular y su concepción de la filosofía en general, el filósofo afirma que “bajo las falsas oposiciones, descubrimos siempre sistemas mucho más explosivos, conjuntos disimétricos en desequilibrio” (ID 200 [189]).

⁷¹ Decidir si esta lectura de Hegel es pertinente o no, o si realmente los pensamientos de Deleuze y Hegel son tan inconciliables como pretende el primero, es un tema que cae por completo fuera de esta investigación. Lo ponemos entre paréntesis, entonces, y solo tomamos la caracterización deleuziana en función de seguir al filósofo en su construcción del concepto de *intensidad*. Para una lectura crítica de la interpretación deleuziana de Hegel, que intenta acercar a ambos autores, cf. Ferreyra, Julián, “Sobre el espíritu y la letra de las críticas de Deleuze a la *Ciencia de la lógica*”, en *Estudios hegelianos*, N° 3, 2013, pp. 103-123.

Cuando Ruyer intenta caracterizar los modos en los que *sentimos* esa profundidad, dice que lo que se expresa allí es un *décalage*⁷²—es decir un desfase, desajuste o diferencia—.

En una ontología diferencial del espacio, todas las dimensiones están constituidas por diferencias. Incluso las relaciones entre esos distintos planos deben ser diferenciales. Ya vimos que la disimetría caracterizaba la primera síntesis. En ese sentido, el concepto de *décalage* resulta quizás un candidato interesante para pensar la segunda síntesis y su relación con la primera. En los ejemplos citados más arriba se da un *desfasaje* entre las dimensiones extensiva e intensiva del movimiento: facilidad de tomar la mano de la futura ex pareja, dificultad extrema de comunicarle la decisión de abandonarla. En el vocabulario ruyeriano, el *décalage* se da entre las dimensiones geométrica y axiológica del espacio. Pero lo fundamental que hay que ver allí es una diferencia implicada en la profundidad. Se trata, para Ruyer, del conflicto entre dos intuiciones axiológicas. La diferencia entre esas dos intuiciones constituye el sentimiento de la profundidad. Esta estructura funciona como la superposición de dos imágenes estereoscópicas, que expresa y constituye una 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. Ahora bien, es preciso tener cuidado con esta comparación. La profundidad estereoscópica sugiere una simple creación artificial de profundidad a partir de dos imágenes planas. Sin embargo, Ruyer parece otorgar un privilegio a la profundidad cuando afirma que “es poco probable [...] que la estereoscopia cree la profundidad. Pero al menos la fija y la mide en tanto que la expresa”.⁷³ Es decir que las dos imágenes, lejos de construir artificialmente una profundidad inexistente, vienen a expresar una profundidad real. Se produce aquí un movimiento típicamente deleuziano, según el cual la instancia más fundamental—en este caso, la

⁷² Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, *op. cit.*, p. 245.

⁷³ *Ibid.*, p. 245.

profundidad intensiva— es ontológicamente anterior a lo fundado, pero al mismo tiempo, no existe por fuera de aquello que funda. Así sucede, por ejemplo, en la interpretación deleuziana de Leibniz, donde el mundo creado por Dios es al mismo tiempo anterior a las mónadas, pero no existe por fuera de las mónadas que lo expresan.⁷⁴

En el artículo de Ruyer, se trata de pensar la afectividad como puerta de acceso a la profundidad. En ese sentido, Ruyer insiste sobre el carácter no intelectual, sino afectivo, de la experiencia. Por eso el texto afirma, por ejemplo, que “es sobre todo en el pensamiento religioso que podemos estudiar la profundidad axiológica”.⁷⁵ Ruyer introduce este nuevo aspecto de la profundidad a partir del relato bíblico de Job. El Libro de Job relata la historia de un hombre justo, piadoso y próspero que, siendo objeto de una apuesta entre Dios y Satanás, sufre una serie de pruebas. La apuesta consiste en probar si, como pretende Satanás, la fe de Job es solo producto de que Dios lo ha bendecido durante toda su vida con riquezas materiales y espirituales. 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. A Ruyer le interesa particularmente el momento en que tres amigos vienen a consolar a Job, antes de que el mismo Yahvé se haga presente. En su lectura, la narración se sitúa en un momento de crisis de la vieja creencia según la cual los males que sufrimos son producto de un castigo divino por nuestros pecados. Los amigos de Job intentan consolarlo con esa idea. Sin embargo, Job es muy consciente de haber vivido una vida justa y piadosa. La antinomia axiológica es clara: los sufrimientos de Job deberían ser un castigo, pero Job sabe que él no es un pecador.

Un filósofo racionalista como Leibniz, dice Ruyer, resolvería este tipo de antinomias morales y religiosas atribuyendo a Dios la capacidad

⁷⁴ Cf. PLB 69 [71].

⁷⁵ Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, *op. cit.*, p. 248.

de un análisis infinito, inaccesible al sujeto humano. Desde este punto de vista, solamente se puede decir que Job no puede entender las razones de Dios. A los ojos de Ruyer, esta solución no solo peca de intelectualista, sino que no resuelve realmente el problema. El pensamiento religioso, en cambio, es un “pensamiento verdaderamente comprometido”,⁷⁶ en el cual el relieve axiológico aparece como un problema urgente y vital. Una lógica matemática 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. Dios se limita más bien a *afirmar* la profundidad. 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 las puertas del país de la Sombra? ¿Has calculado las anchuras de la tierra? ¿Tiene padre la lluvia? ¿Quién engendra las gotas de rocío? Y otras similares). Estas preguntas no tienen por objeto una explicación, sino la revelación de una profundidad divina. Job tampoco declara haber comprendido, sino solo haber “visto” a Dios. Del mismo modo en que al mirar un estereoscopio vemos, al principio, dos imágenes superpuestas que no coinciden y, por lo tanto, un cuadro confuso, la situación de Job resulta incomprensible antes de la intervención de Yahvé. Sus palabras funcionan como la información que tenemos acerca del estereoscopio antes de utilizarlo: sabemos que genera un efecto de profundidad. Por lo tanto, basta con esforzarse unos segundos y corregir el foco visual para que la tercera dimensión aparezca. Cuando Yahvé afirma la profundidad insondable, la revelación “resuelve” la antinomia. Pero la resuelve al darle una *razón* que viene de otra dimensión. De ahí que, una vez más, no sea una síntesis extensiva la que resuelve, sino una profundidad intensiva.⁷⁷

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Algo similar ocurre con las antinomias kantianas que Ruyer trae a colación enseguida. La organización material misma del texto de Kant, que dispone las antinomias en dos columnas enfrentadas, muestra hasta qué punto la solución “es estereoscópica” (*ibid.*, 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.

Ruyer reafirma su punto de vista al considerar a otros pensadores religiosos, como Pascal y Kierkegaard. Estos autores llevan la tensión al extremo. El recurso a paradojas y antinomias violentas, imposibles de conciliar desde un punto de vista intelectual, es habitual en su estilo. El absurdo kierkegaardiano, que obliga a bordear las insondables profundidades de la fe, es un ejemplo de esto. De ahí la advertencia kierkegaardiana a cualquier pastor que pretenda relatar la historia de Abraham: hay que tener en cuenta la angustia y los tres días que el anciano tardó en llegar al monte. El relieve axiológico se expresa, una vez más, paradójicamente. La paradoja se da entre dos dimensiones axiológicas: la ética y la religiosa. Desde el punto de vista ético, Abraham es un asesino particularmente abominable, ya que se prepara para matar a su hijo. Desde el punto de vista religioso, sin embargo, es un santo, por obedecer a Dios sin importar las consecuencias. Se produce así una fuerte disonancia afectiva que solo puede ser resuelta más allá de la razón.⁷⁸ En su escritura, Kierkegaard extrema al máximo ese conflicto. Su búsqueda supone, para el Deleuze de los años 80, un extraño “moralismo extremo que se opone a la moral” y una “fe que se opone a la religión”.⁷⁹ La lectura que hace Deleuze en esa oportunidad es convergente con la interpretación ruyeriana: la filosofía de Kierkegaard (y también la de Pascal) supone una mutación del pensamiento que va del saber a la creencia. Contra la racionalidad moral o teológica, estos autores piensan un modo de ser religioso que habita un espacio violentamente profundo.⁸⁰

⁷⁸ El filósofo danés lo decía sin ambigüedad: “la fe comienza precisamente donde acaba la razón” (Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 59).

⁷⁹ C1 163 [169].

⁸⁰ 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 Dreyer, cuya característica principal es, para Deleuze, una “planitud” de la imagen que, justamente por eliminar la tercera dimensión extensiva, permite la emergencia de una cuarta, incluso una quinta dimensión, como se puede ver, por ejemplo, en su film más profundamente kierkegaardiano: *Ordet* (*La palabra*). Desde este punto de vista, la imagen plana de Dreyer o la de Kurosawa se diferencian de la profundidad de campo de autores como Welles y Mizoguchi (cf. C2 229 [235]).

El cristianismo es rico en este tipo de paradojas. Así sucede con la que Ruyer evoca: “felices los que lloran”. De manera análoga a las imágenes estereoscópicas, hay aquí dos intuiciones no superponibles, dispares, para el mismo sujeto. En el caso de la 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. Esa síntesis se realiza en una dimensión suplementaria. En el caso de la frase religiosa, se trata de dos intuiciones axiológicas incompatibles que, en su desequilibrio afectivo, ofrecen al creyente la posibilidad de un consuelo supraterrrenal.

No es casualidad que Ruyer se declare más cerca de Kant que de Leibniz, aun cuando en general todo pensamiento racional le parezca insuficiente para dar cuenta de la profundidad axiológica de lo real. En efecto, el esquema que acabamos de ver es muy similar al de la experiencia de lo sublime en Kant. En la teorización del filósofo de Königsberg, 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 razón a dar el salto hacia lo suprasensible.⁸¹ De este modo, el ser humano puede encontrar consuelo en su capacidad para pensar aquello que está más allá de la sensibilidad natural. En otras palabras, encuentra un consuelo supraterrrenal. Ruyer toma el sentimiento de lo sublime del análisis de algunas piezas literarias que hablan de un sentimiento similar al kantiano, aunque nuestro autor está siempre más cerca de la experiencia mística que Kant.⁸² Como sea, tanto en el caso de Deleuze como en el de Ruyer, no se trata de un consuelo trascendente, sino de explorar una dimensión del espacio irreductible a la extensión medible. Ambos autores llaman “profundidad” a esa dimensión, aunque en Deleuze se trata de una profundidad intensiva y, en Ruyer, axiológica. Aquí no in-

⁸¹ Volvemos a encontrarnos, pues, con lo sublime kantiano como pista importante para la lectura de la segunda síntesis del espacio.

⁸² Cf. Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, *op. cit.*, pp. 254-255.

teresa tanto esa diferencia, que responde a los distintos proyectos filosóficos en juego. Lo que sí importa destacar es el movimiento convergente en ambos autores, que permite pensar una dimensión del espacio más fundamental que aquella en la que se dan las oposiciones y las antinomias. De hecho, el nombre de Ruyer es convocado no sólo en torno al problema general de la profundidad, sino también en relación con el tema más específico de la resolución de las antinomias que, como vimos, debe ser pensado en la dimensión de la profundidad más que en una síntesis de contradictorios.⁸³

3.4. Síntesis de la profundidad y teoría de la acción

El texto de Raymond Ruyer es mencionado junto con otro filósofo caro a Deleuze: Gilbert Simondon.⁸⁴ Ambos autores coinciden en un punto fundamental: a la hora de pensar el vínculo entre la dimensión afectiva y la praxis, toman como punto de partida una crítica a la teoría de la acción del psicólogo social Kurt Lewin.⁸⁵ La discusión con esta teoría es relevante, ya que otorga a la espacialidad un rol clave. La objeción es esencialmente la misma. En palabras de Ruyer, si bien la teoría del psicólogo polaco es preferible a la de aquellos que reducen la causa de la acción a un movimiento cerebral (al menos Lewin tiene en cuenta la influencia del espacio vital del individuo en su conducta), falla al reducir toda esa causalidad a fenómenos actuales. Lewin ignoraría toda la esfera que Ruyer llama, como vimos, “dimensión axiológica”. No parece casual, entonces, que, al lado de Ruyer, Deleuze mencione las páginas en las que Simondon se ocupa de esta teoría. En su revisión del pensamiento de Lewin, Simondon profundiza y desarrolla una crítica afín a la de Ruyer.

⁸³ Cf. DR 304 [353], nota al pie.

⁸⁴ Cf. *ibidem*.

⁸⁵ Cf. Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, *op. cit.*, pp. 243-244; Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. P. Ires, Buenos Aires, La cebra-Cactus, 2009, pp. 311 y ss. Con respecto a las páginas indicadas para este último, Deleuze declara en otro lugar que figuran “entre las páginas más admirables de este libro” (ID 121 [116]).

En efecto, así como Ruyer critica la reducción de las condiciones de toda acción a un entramado de fenómenos actuales, Simondon considera insuficiente estudiar el fenómeno a partir de individuos ya constituidos, sin tener en cuenta la individuación. En términos deleuzianos, se podría decir que los dos objetan lo mismo: la reducción del espacio a su dimensión extensiva o, más precisamente, al plano de lo que aquí hemos llamado “primera síntesis espacial”, que incluye intensidades, pero puestas fuera de sí, en la extensión, y recubiertas por cualidades y signos. Cuando Lewin define el campo vital como un espacio de fuerzas que oponen barreras, influencias y obstáculos a la acción del sujeto, piensa tanto a éste como al espacio que lo circunda como ya individuados. Esta concepción se cristaliza en el concepto de “espacio hodológico”, a partir del cual el psicólogo propuso pensar el espacio vital de la persona como un medio discreto, direccional y dinámico, concebido como un campo de fuerzas actuales.⁸⁶ Las conductas del individuo se traducen en ese espacio como recorridos posibles (de ahí el recurso de Lewin a geometrías no euclidianas). Simondon objeta a esta teoría que presente la *diferencia* constitutiva de toda acción como una *opo-*

⁸⁶ Deleuze volverá sobre este concepto de Lewin en los estudios sobre cine, cuando se trate de pensar el espacio supuesto por el cine clásico y, sobre todo, su diferencia con los “espacios cualesquiera” del cine moderno. En su reconstrucción, el espacio hodológico –que no es otra cosa que el espacio de los esquemas sensoriomotores que forman la dimensión de los *paraestratos*– “se define por un campo de fuerzas, de oposiciones y tensiones entre esas fuerzas, de resoluciones de estas tensiones según la distribución de las metas, obstáculos, medios, rodeos...” (C2 167 [173]). Si bien en esta página menciona a Lewin, resulta evidente que Deleuze sigue, una vez más, las páginas de Simondon citadas en *Diferencia y repetición*. Con todo, agrega a este espacio lewiniano una característica que no figuraba en la descripción simondoniana, cuando dice que la “forma abstracta que le corresponde es el espacio euclidiano” (C2 167 [173]). Aquí, Deleuze da un paso en falso y simplifica excesivamente el pensamiento de Lewin. En este punto, el psicólogo no podría ser más claro: “En general, el espacio euclidiano no sirve para la representación adecuada del campo social, como es la posición relativa de los grupos o la locomoción social. [...] Sin embargo, los espacios topológicos y hodológicos son, hasta donde alcanzo a ver, aplicables tanto en sociología propiamente dicha como en psicología social. Porque en ambas ciencias, es posible a menudo determinar relaciones de partes y todo, y cambios de distancias y dirección sin que puedan determinarse las relaciones cuantitativas de tamaño, distancia o ángulo” (Lewin, Kurt, *Teoría del campo en la ciencia social*, trad. M. Laffite y J. Juncal, Barcelona, Paidós, 1988, p. 147). Es cierto que, al no contar con una ontología rigurosa, no es claro el estatuto de ese tipo de espacialidad en Lewin, por lo que finalmente queda subordinada al espacio sensoriomotor y empírico. De modo que, aunque equivocada en ese detalle, la intuición deleuziana –y antes, simondoniana y ruyeriana– parece globalmente correcta.

sición entre el individuo y su entorno, sin tener en cuenta las *disparidades* más sutiles, pre y trans-individuales, portadas por el individuo mismo.⁸⁷ Se puede decir que la teoría de Lewin entiende esa diferencia a partir de “oposiciones calificadas” repartidas en una extensión dada.⁸⁸ De este modo, el psicólogo reforzaría una de las cuatro partes del cepo de la representación, al eliminar de su teorización todo el plano de las diferencias constituyentes y quedándose sólo en una pesada oposición global y cualitativa, que supone todo un orden de semejanza e identidad entre los términos en juego. Desde la perspectiva simondoniana, la explicación lewiniana vuelve por completo ininteligible la acción del individuo, ya que la diferencia entre éste y su entorno es demasiado grande para ser superada. Para Simondon, en cambio, son las sutiles diferencias (*disparidades*) implicadas en el individuo y las múltiples perspectivas que lo habitan las que, al ser integradas en una decisión, permiten pensar la acción. La espacialidad constituida por esa diferencia es, desde el punto de vista de la ontogénesis, previa a la dimensión hodológica. Volvemos a encontrar aquí algo del orden del *décalage* ruyeriano: “el mundo anterior a la acción no es solamente un mundo en el que existe una barrera entre el sujeto y su meta; es sobre todo un mundo que no coincide consigo mismo, porque no puede ser visto desde un único punto de vista”.⁸⁹ Al igual que Ruyer, Simondon recurre a la teoría de la percepción para pensar la diferencia constitutiva de este espacio pre-individual. Incluso es de ahí que viene el concepto, tan importante para Simondon como para Deleuze, de *disparidad*:

Esta palabra es tomada de la teoría psicofisiológica de la percepción; existe disparidad cuando dos conjuntos gemelos no completamente superponibles, tales como la imagen retiniana

⁸⁷ Cf. Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, op. cit., p. 311, nota al pie.

⁸⁸ Cf. DR 303-304 [352]. Esta discusión de las nociones de *oposición* y *negación*, con el recurso a toda la conceptualización simondoniana (aunque sin mencionarlo), ya había sido adelantada por Deleuze en el capítulo primero de *Diferencia y repetición* (cf. DR 71-72 [92-93]).

⁸⁹ Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, op. cit., p. 312.

izquierda y la imagen retiniana derecha, son captados conjuntamente como un sistema, pudiendo permitir la formación de un conjunto único de grado superior que integra todos sus elementos gracias a una dimensión nueva (por ejemplo, en el caso de la visión, la superposición de los planos en profundidad).⁹⁰

Este espacio en desfasaje consigo mismo, que Deleuze caracteriza a partir de las nociones de *profundidad* y *distancia* en estado de *implicación* –segunda síntesis espacial–, está íntimamente relacionado con el espacio pre-hodológico de Simondon. Anteriormente vimos el espacio de la experiencia como un medio estructurado a partir de la noción de *disimetría* –primera síntesis espacial–. Con respecto a este, desde la terminología simondoniana, podemos hablar de un espacio individuado, un lugar que se puede concebir como un *sistema señal-signo*. Previamente a la constitución de ese lugar, hay un espacio no individuado, cargado de potenciales en estado de *disparidad* no resuelta. Se trata de ese mundo que no coincide consigo mismo, una *profundidad* aún no integrada. Más allá de ciertos desplazamientos en el uso deleuziano de estos conceptos, aquí reservamos el concepto rougieriano de *disimetría* para designar el estado de las intensidades tal como aparecen *explicadas* –o, más precisamente, *explicándose*– en lo extenso (primera síntesis). Por otro lado, utilizamos el concepto simondoniano de *disparidad* para designar el estado de *implicación* de la intensidad en la *profundidad* (segunda síntesis). Es decir que, con la *disimetría*, nombramos la intensidad *envuelta en otra cosa* –la cualidad y la extensión–, mientras que, con la *disparidad*, designamos a la intensidad en tanto *envuelta en sí misma*. Esta distribución de los conceptos permite pensar, por un lado, el estado de un espacio energéticamente *disimétrico*; esto es, un espacio vivo en el que pueden darse distintos fenómenos. De esta manera, “la individuación vuelve compatibles las tensiones pero no las relaja; descubre un sistema de estructuras y de funciones en el interior del cual las

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 304, nota al pie.

tensiones son compatibles”.⁹¹ Simondon llama “equilibrio metaestable” a este estado de compatibilidad. Dicha noción designa un equilibrio productivo, distinto a un equilibrio meramente estable que supondría un estado de entropía alta. La noción de un espacio metaestable corresponde, así, a la primera síntesis espacial, es decir, a un espacio individuado que conserva una *disimetría* en su estructura (tensiones compatibilizadas, mas no relajadas). Por otro lado, la noción de *disparidad* nombra el estado de las intensidades tal como se encuentran implicadas en sí mismas, como aquellas series de diferencias *envueltas* y profundidades *envolventes* que caracterizan el ser implícito. Cabe subrayar que esta precisión conceptual es una propuesta interpretativa propia. No se encuentra en Deleuze ni en Simondon, quienes, en algunos pasajes, parecen usar indistintamente los conceptos de *disparidad* y *disimetría*.

El texto simondoniano permite dar aún otro paso en la determinación de la segunda síntesis espacial cuando afirma que “el ser contiene bajo forma de parejas de elementos dispares una información *implícita* que se realiza, se descubre en el desarrollo”.⁹² El ser vivo siempre contiene una carga de realidad pre-individual. Esa carga no realizada puede ser pensada, al igual que la segunda síntesis deleuziana, como una sombra que rodea el objeto y de la que el objeto surge.⁹³ Esa sombra nunca es del todo anulada mientras el ser tenga vida (la anulación o relajación de todas las tensiones, como sabemos luego de la discusión en

⁹¹ *Ibid.*, p. 304.

⁹² *Ibid.*, p. 305, énfasis añadido.

⁹³ “Esa síntesis de la profundidad que da al objeto su sombra, pero que también lo hace surgir de esa sombra...” (DR 296 [344]). En un contexto muy diferente y envuelto en una serie de consideraciones esotéricas sobre la naturaleza del símbolo, el germen de esta tesis se puede encontrar en uno de los primeros trabajos del joven Deleuze: “Mathesis, ciencia y filosofía”. Allí se puede leer, por ejemplo, que “para que tal objeto se desprenda como forma sobre el fondo de los otros objetos, es preciso que ya en sí mismo sea su propio fondo” (LAT 293 [322]). Es por eso que, refiriéndose a ese texto temprano, Joshua Ramey puede decir que “las ideas de Deleuze aquí anticipan, en resumen, el carácter intensivo del espacio que articulará con mayor detalle en *Diferencia y repetición*” (Ramey, Joshua, *Deleuze hermético: Filosofía y prueba espiritual*, trad. J. Salzano, Buenos Aires, Las cuarenta, 2016, p. 189).

torno a la entropía, equivale a la muerte). Hay entonces una dimensión más fundamental, que insiste a pesar de las muertes parciales. De allí provienen las intensidades que alimentan a los *centros de involucimiento*, encargados de remontar los aumentos de entropía característicos de todo espacio extensivo.

Ahora podemos volver a los términos de la discusión con Lewin. Ruyer le reprochaba basar toda su teoría en elementos actuales. Simondon cuestionaba la reducción del espacio a elementos individuales que hacían que las diferencias fueran demasiado grandes. En la teoría simondoniana, en cambio, la acción es concebida a partir de procesos de individuación que suponen, antes del espacio hodológico, todo un espacio problemático conformado por series de elementos dispares:

El espacio hodológico es ya el espacio de la solución, el espacio significativo que integra los diversos puntos de vista posibles como unidad sistemática, resultado de una amplificación. Antes del espacio hodológico existe ese encabalgamiento de perspectivas que no permite captar el obstáculo determinado, porque no existen dimensiones en relación a las cuales se ordenaría el conjunto único. La *fluctuatio animi* que precede a la acción resuelta no es hesitación entre varios objetos o incluso entre varios caminos, sino superposición cambiante de conjuntos incompatibles, casi semejantes y sin embargo dispares.⁹⁴

El proceso de amplificación invocado allí es el del surgimiento de una nueva dimensión que, en cierto modo, viene a resolver el problema de la disparidad al encarnar una profundidad problemática en un espacio hodológico. El ejemplo más claro es nuevamente la percepción visual. Se sabe que el ojo izquierdo y el derecho producen dos puntos de vista diferentes sobre el mismo espacio visual. Son dos cuadros no superponibles, es decir, *disimétricos*. Se trata de dos imágenes bidimensionales imposibles de reunir en una tercera (de ahí, como decíamos antes con Deleuze, que no se resuelve

⁹⁴ Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, op. cit., p. 312.

el problema de una oposición extensiva con una síntesis que reúna los opuestos). Para que la percepción unificada sea posible, la diferencia entre las dos imágenes debe integrarse en un sistema superior cuya *disimetría* sea como el índice de una nueva dimensión: la profundidad como tercera dimensión del espacio extensivo. Pero ese *fondo*, ya lo vimos, no es más que la marca disimétrica de su origen en la *otra profundidad*, aquella del encajamiento de perspectivas dispares. En este surgimiento se produce una nueva dimensión, a partir del proceso que Simondon llama “amplificación”. En el sistema deleuziano de las síntesis espaciales, podemos decir que esta operación amplificadora es aquella que permite pensar el pasaje de la segunda síntesis a la primera: va de la *profundidad intensiva* al *fondo extensivo*, a partir de una integración de puras *disparidades* intensivas en un sistema metaestable o *disimétrico*. La relación de prioridad entre estos dos procesos queda clara cuando Simondon, volviendo sobre la teoría de la acción, declara que “el sistema en el cual el ser actúa es un universo de metaestabilidad; la disparidad *previa* entre mundos perceptivos deviene *condición* de estructura y de operación en estado de equilibrio metaestable”.⁹⁵

3.5. Temporalidad y realidad de la profundidad

Para pensar la “resolución de las antinomias” en un campo de acción es necesario remontarse a una dimensión más *profunda* de lo real. La inmersión en los textos de Paliard, Ruyer y Simondon, que Deleuze menciona en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, nos ha parecido fundamental para articular algunos modos de acceso a esta segunda síntesis espacial y a sus primeras determinaciones. Así, lo *implícito* paliardiano, lo *axiológico* ruyeriano y lo *pre-individual* simondoniano se reúnen en la *profundidad* deleuziana. Esta espacialidad puramente intensiva es anterior, en el orden de fundamentación, a los sistemas considerados en la primera parte de este

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 316, énfasis añadido.

trabajo, relativa a la primera síntesis espacial. Estudiar esos autores en conjunto permite, por otra parte, confirmar una vez más la relación que Deleuze establece entre las síntesis espaciales y las temporales. El concepto termodinámico de *irreversibilidad* mostró el paralelo entre las síntesis del *hábito* y la *disimetría*. La síntesis de la *profundidad*, por su parte, resuena con la síntesis del *pasado puro*, y esto también puede ser observado en las fuentes trabajadas hasta aquí.

Un aspecto central en la síntesis de la profundidad de Paliard es su relación con una síntesis de la memoria, sin la cual la percepción actual sería imposible. Se trata de lo implícito como recuerdo inmanente a la percepción presente. Este aspecto temporal del pensamiento implícito articula las diversas anticipaciones a partir de los espacios efectivamente recorridos en el pasado. Memoria no solo noética, sino incluso física. Es en ese sentido que Paliard dice que “el espacio es una construcción temporal y muscular”.⁹⁶ Vimos así que la idea de *cuerpo* constituye un aspecto importante del pensamiento implícito, como una profundidad corporal y memoria muscular en cierto modo anteriores al cuerpo en tanto cosa extensa. Si bien este punto particular no es abordado en *Diferencia y repetición*, donde ocurre la apropiación de Paliard, Deleuze encontrará un problema similar, por ejemplo, en el cine de Michelangelo Antonioni. Esta obra no toma al cuerpo como obstáculo, sino como materia en la que el pensamiento debe *hundirse* para pensar la vida. Profundidad material, intensiva, que también implica una dimensión temporal: “El cuerpo nunca está en presente, contiene el antes y el después, la fatiga, la espera. La fatiga, la espera, incluso la desesperación son las actitudes del cuerpo”.⁹⁷ El antes y el después, en tanto implicados en un cuerpo que esquiva el presente, constituyen la corporalidad como espacio en *devenir*. Exploraremos esta cuestión en el próximo capítulo. Importa destacar, por ahora, que a pesar de ser en gran medida una repetición espiritual, la síntesis del pasado puro es pensable, en su relación

⁹⁶ Paliard, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle*, op. cit., p. 9.

⁹⁷ C2 246 [251].

con la *profundidad*, como una dimensión corporal del tiempo, “un poco de tiempo en estado puro” envuelto en los pliegues de la carne.

Simondon, por su parte, habla de un “aspecto histórico” de la individuación que permanece implicado en el individuo ya desarrollado. Para que haya individuación, se deben cumplir ciertas condiciones energéticas y materiales en un espacio dado. Desde el punto de vista del anudamiento entre las síntesis espaciales con las temporales, importa destacar que, para completar el cuadro de condiciones que posibilitan la individuación, se debe cumplir también una condición *acontecimental*. Puede alcanzarse con una para seres simples pero, en el caso de seres complejos, se debe dar una serie de condiciones *acontecimentales* que disparan distintas fases de la individuación. Esta condición supone que la individuación solo se cumple si un sistema en estado metaestable se encuentra con un germen de estructuración compatible con su carga de potenciales pre-individuales (es decir, aquello que llamábamos, con Deleuze, su propia “sombra”). Esta serie de encuentros azarosos jalonan la historia del individuo. Es así que, por ejemplo, todo geólogo tiene algo de historiador: “sabe interpretar en función de la historia de las rocas el tamaño relativo de los cristales que las constituyen”.⁹⁸ Será nuevamente en los estudios sobre cine donde Deleuze volverá a encontrar este conjunto de problemas, que derivan en la creación de uno de los aspectos de la imagen-cristal: la indiscernibilidad entre germen y medio como condición de la individuación. Hay un factor esencialmente temporal captado en el encuentro entre los dos términos de la relación. Por un lado, un medio cuya estructura contiene potenciales cristalizables, y por otro, un germen que puede hacer cristalizar el medio amorfo.⁹⁹ La estructura del cristal muestra que la *condición acontecimental* de Simondon está íntimamente ligada con la expresión del *pasado puro* en la *profundidad* de la que emerge un medio cualquiera. El germen cristalino tiene su propia cara virtual, carga de potenciales pre-individuales que puede dispararse en el en-

⁹⁸ Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, op. cit., p. 111.

⁹⁹ Cf. C2 100 [105].

cuentro con un medio cristalizable. Este medio es cristalizable ya que carga con su propio entorno de potenciales pre-individuales, como un pasado que coexiste con el presente. Tanto el germen como el medio conservan en sí mismos su propia historia en la sombra que los rodea. Ambas sombras contienen una carga de potenciales que puede ser actualizada en su encuentro.

Ruyer, finalmente, descubre un aspecto similar cuando habla de la profundidad histórica de ciertos objetos. Hay “impresiones de profundidad” dadas por “la historia y el pasado lejano”.¹⁰⁰ Según este ejemplo, la oscura percepción del tiempo es también un aspecto que da a las cosas y espacios una sensación de profundidad. De ahí que el objeto pueda ser, al mismo tiempo, una cosa identificable desde el punto de vista extensivo-cualitativo –un bloque de piedra, un utensilio cualquiera, una escultura, etc.–, pero también mucho más, según su historia. El “encanto de la cultura consiste precisamente en dar relieve a las cosas al desdoblarlas mediante la refracción del tiempo”.¹⁰¹ Quizás se pueda pensar ese desdoblamiento bajo el esquema deleuziano de las síntesis del inconsciente, que postula una duplicidad de los objetos en una mitad actual –síntesis activa– y una virtual –segunda síntesis pasiva–. La primera síntesis pasiva, es decir, la del hábito que constituye los yoes larvarios que pueblan el inconsciente, 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”.¹⁰² Asistimos entonces a un desdoblamiento de los objetos –en este caso, objetos de deseo– según el cual todo objeto actual investido por el deseo incorpora un doble virtual que es como un fragmento de *pasado puro*, materia volátil de un devenir “cuya propiedad es esquivar el presente”.¹⁰³ No nos interesa tanto explorar las sutilezas en el entramado que Deleuze construye a partir de esas síntesis psicoanalíticas como resaltar el paralelo

¹⁰⁰ Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, *op. cit.*, p. 251.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² DR 132 [159].

¹⁰³ LS 9 [25].

entre la profundidad espacial (axiológica en Ruyer, intensiva en Deleuze) y la experimentación de una profundidad temporal, que tiene su correlato en las síntesis del inconsciente. Veremos más adelante que la segunda síntesis espacial es también una síntesis del *doblo*, lo que otorga un nuevo alcance al desdoblamiento temporal que implica.¹⁰⁴

Deleuze profundiza estas intuiciones de Paliard, Ruyer y Simondon cuando habla de una síntesis del espacio que retoma la síntesis del tiempo. La *profundidad* como segunda síntesis del espacio está íntimamente relacionada con la segunda síntesis temporal, inspirada en el concepto bergsoniano de *pasado puro*. En efecto, la síntesis de la profundidad es “testimonio del más lejano pasado, como también de la coexistencia del pasado con el presente”.¹⁰⁵ El pasado puro de la segunda síntesis temporal, por su parte, es presentado como el *fundamento* del pasar de los presentes. “Es el en-sí del tiempo como fundamento último del paso”.¹⁰⁶ Desde el punto de vista espacial, las intensidades se anulan en la explicación de la primera síntesis, pero se conservan en sí en la implicación de la segunda. Desde el punto de vista temporal, los presentes pasan en la primera síntesis y, si bien se dispersan en el vacío de lo irreversible, el pasado que les es contemporáneo se conserva en la segunda, en infinitos grados de distensión y contracción, en infinitos niveles de una “coexistencia virtual”.¹⁰⁷ Que la profundidad sea “testimonio” de ese “lejano pasado” sugiere –si es que *dar testimonio* puede considerarse una acción cercana a la de *expresar*– que la segunda síntesis espacial, en su carácter *envuelto* y *envolvente*, es *expresión de lo virtual*.

Memoria de un cuerpo que esquivo el presente, estructura del cristal como indiscernibilidad entre germen y medio, dimensión histórica de los objetos, profundidad intensiva como testimonio del más lejano pasado. En todas esas relaciones, se esboza un problema mayor de la ontología de-

¹⁰⁴ Cf. nuestro capítulo 4, sección 1.

¹⁰⁵ DR 296 [344], traducción modificada.

¹⁰⁶ DR 111 [136].

¹⁰⁷ DR 113 [138].

leuziana: la relación entre lo intensivo y lo virtual. La segunda síntesis del espacio es sede de uno de los modos en que esa relación se hace pensable. En esa línea, cuando Deleuze dice que “de la intensidad a la profundidad se establece la más extraña alianza, la del Ser consigo mismo en la diferencia”,¹⁰⁸ debemos preguntarnos de qué “alianza” habla. Creemos que se trata del abrazo entre la implicación de la intensidad y las Ideas, cuya primera figura aparece en el lazo entre la profundidad y el pasado puro. Esta unión se manifiesta en la relación fundamental que tiene lugar en el seno de la profundidad, la reunión de “una sensibilidad que hierve con un pensamiento que «truenan en su cráter»”.¹⁰⁹ Como muestran las síntesis del tiempo y del inconsciente, el pasado puro forma parte del elemento de lo virtual, que es también lo impensable que sólo puede ser pensado. Como sabemos desde el comienzo de este capítulo, la intensidad es el objeto trascendente de la sensibilidad. La *profundidad* es, entonces, el punto de confluencia del ejercicio trascendente de las facultades.

Resulta notable que, en los estudios sobre cine, a partir del concepto de *imagen-cristal*, toda la teoría del pasado puro y su coexistencia con el presente tiende a espacializarse de un modo que quizás permita determinar el lazo que une la profundidad con el elemento de lo virtual. Ese concepto retoma, en lo esencial, el esquema de la constitución de los objetos de deseo en las síntesis del inconsciente: todo objeto es doble, tiene una mitad actual y una virtual. La particularidad de la imagen-cristal es que, en ella, se constituye un tipo de imagen en el que se produce un intercambio constante entre esas dos caras del objeto. Lo actual tiende a devenir virtual, mientras que lo virtual tiende a devenir actual. Hay distinción e indiscernibilidad entre los dos polos. Su diferencia es inasignable, evanescente. Deleuze muestra la operatividad de este concepto para pensar el cine moderno en autores tan heterogéneos como Orson Welles, Andrei Tarkovsky, Werner Herzog, Luchino Visconti

¹⁰⁸ DR 297 [346].

¹⁰⁹ DR 296 [344].

y otros. Pero lo que aquí importa es la distinción entre *lo que se ve* en el cristal y lo que el cristal en sí mismo *es*. *Lo que se ve* en el cristal es la operación fundamental del tiempo, su división en dos chorros, uno de los cuales hace pasar el presente mientras el otro conserva todo el pasado. Pero si eso es lo que se ve en el cristal, la estructura del propio cristal es algo diferente. La operación fundamental del tiempo, la duplicidad que la constituye, es correlativa del doble movimiento de la intensidad en las primeras dos síntesis espaciales: la intensidad sale de sí misma al explicarse en la extensión –primera síntesis del espacio, donde se apoya la flecha del tiempo cronológico–, pero al mismo tiempo se conserva en sí misma, en la profundidad implicada –segunda síntesis espacial, donde se manifiesta la insistencia del pasado puro como elemento virtual–. El “cristal de tiempo” tiene justamente esa estructura doble. Es, finalmente, un concepto espacial. Veamos esto con más detalle.

En el cristal, junto al eje actual-virtual, están los ejes límpido-opaco y germen-medio, que tienden irresistiblemente a espacializar el tiempo. En las clases sobre cine se esboza incluso un eje-espacio, a partir de la intervención –a pedido de Deleuze– de un asistente especialista en cristalografía. En un primer momento, Deleuze no parece convencido de incorporar ese aspecto a su propio esquema. Pero más tarde, en la misma clase, termina por admitir que el eje-espacio ya formaba parte de su teorización original. Al resumir lo adquirido durante ese día, concluye: “digo que hemos visto una imagen-cristal fundada sobre tres o cuatro ejes. Tres, si se conforman con los míos [se refiere a los ejes actual-virtual, límpido-opaco, germen-medio]; cuatro, si agregan el de Jouanni [el especialista en cristalografía] concerniente a la luz y el color –*pienso que su otro eje, el espacio, coincide con el mío: el medio, los medios cristalizados*–. Todo va bien, entonces”.¹¹⁰ Más adelante, durante la misma clase, Deleuze terminará diciendo

¹¹⁰ Deleuze, Gilles, *Cine III. Verdad y tiempo. Potencias de lo falso*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2018, p. 743, énfasis añadido.

que “la imagen-cristal son organizaciones paradójicas del espacio”.¹¹¹ Insistimos, entonces: el cristal muestra el tiempo pero, *en sí mismo*, es espacio. Remite a ese encabalgamiento de perspectivas del espacio pre-hodológico del que hablaba Simondon. Esas perspectivas dispares expresan múltiples virtualidades que vienen a chocar contra el objeto actual y actúan sobre él.

Estos conceptos que Deleuze propone para pensar el cine están a la base de sus últimas exploraciones, en las que vuelve sobre el problema ontológico de la relación entre lo actual y lo virtual, dejando casi completamente de lado el problema cinematográfico.¹¹² Nos referimos al pequeño artículo “Lo actual y lo virtual”, publicado como apéndice en la segunda edición de *Diálogos*, poco después de la muerte del filósofo. Allí se concibe el objeto actual como rodeado de una bruma de imágenes virtuales, elementos efímeros que se despliegan en circuitos más grandes o más pequeños –como primera exploración de este aspecto, en el capítulo tres de *La imagen-tiempo*, Deleuze habla de imágenes-recuerdo, imágenes-sueño e imágenes-mundo–. Estos circuitos más o menos extendidos de virtualidades sobre la superficie se corresponden, a su vez, con “capas más o menos profundas del objeto actual”, que forman “el impulso total del objeto”.¹¹³ ¿Qué nos dice esto acerca del lazo que une la segunda síntesis del tiempo con la del espacio? Cada objeto actual tiene *capas profundas* que forman algo

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 744.

¹¹² Hay también otra razón por la que los conceptos dedicados al cine vuelven una y otra vez en una investigación ontológica como la que aquí presentamos. Sucede que, en los estudios sobre cine, se asiste, como en ningún otro libro deleuziano sobre arte, a un nuevo despliegue de casi todas las dimensiones de su ontología. De modo que, aunque suelen ser catalogados dentro de sus producciones estéticas –¿cómo negar que lo son?–, *La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo* ocupan un lugar singular en el corpus deleuziano. En efecto, si bien se trata de un diálogo con el arte, se reformulan allí algunas de las articulaciones ontológicas más relevantes de su pensamiento. Se podría decir, inclusive, que en muchos aspectos esos dos tomos funcionan como una suerte de reescritura de *Diferencia y repetición* en clave cinematográfica. Quizá sea ese el motivo por el que, a diferencia de los otros estudios estéticos, los libros sobre cine no giran en torno de un autor particular, sino de todo un campo del pensamiento.

¹¹³ D 180. Para una edición castellana de este texto (a cargo de Romina Di Renzo y revisada por Adrián Cangi), acompañada de un conjunto de ensayos en resonancia con él, cf. Deleuze, Gilles et. al., *Lo actual y lo virtual*, Buenos Aires, Red Editorial, 2019.

así como el *impulso total* [*impulsion totale*] del objeto. Este concepto remite necesariamente a una fuerza, es decir, a lo intensivo. Esas capas intensivas producen o entran en correlación con un pasado puro en tanto circuito virtual, y es en ese sentido que ellas mismas pueden devenir virtuales al tocar su límite de indiscernibilidad con la virtualidad que envuelven. Ese gran circuito virtual se conecta, en última instancia, con el mundo entero. En este sentido Deleuze habla, en relación con estos circuitos *en profundidad*, de una “envoltura última [*enveloppe ultime*], variable, deformable, en los confines del mundo, más allá incluso de los movimientos del mundo”.¹¹⁴ Es decir, una *profundidad* que, en su aspecto *envolvente*, expresa lo virtual como extra-ser que, necesariamente, es excesivo con respecto al universo de lo actual y se derrama sobre él. Este elemento no es solo lo inmemorial en el corazón de la memoria, el pasado puro como elemento sustancial del tiempo, sino también lo impensado en el corazón del pensamiento.

Vemos entonces en qué sentido Deleuze podía decir, hacia el final de su crítica a la imagen clásica del pensamiento, que “el uso paradójico de las facultades y, ante todo, de la sensibilidad en el signo, remite a las Ideas que recorren todas las facultades y, a su vez, las despiertan. [...] Es igual explorar la Idea y elevar cada una de las facultades a su ejercicio trascendente”.¹¹⁵ Como se pudo ver a lo largo de este capítulo, la *profundidad* es el elemento que instancia semejante relación, en tanto objeto trascendente de la sensibilidad y espacio de expresión de lo virtual. Aún falta desplegar todos los aspectos del anudamiento entre lo intensivo y lo ideal, tarea que será completada en el capítulo seis de este libro. Sin embargo, lo dicho hasta aquí permite dar sentido a la tesis del alcance ontológico de la percepción en su ejercicio paradójico, ya que su límite se toca con la relación fundamental de la ontología deleuziana. Por eso no cabe malinterpretar el recurso deleuziano a estudios psicológicos, diciendo que la profundidad intensiva solo es

¹¹⁴ C2 108 [113].

¹¹⁵ DR 213 [251].

pensable a partir de la experiencia de un sujeto.¹¹⁶ Hacia el final del artículo que trabajamos antes, Ruyer considera 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 relieve no existiera realmente”.¹¹⁷ La postura deleuziana con respecto a esto no parece diferente. Las investigaciones psicológicas solo interesan en tanto umbrales que, al ser atravesados, permiten comprender ese plano ontológico. “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”.¹¹⁸ 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”.¹¹⁹

¹¹⁶ Ya era así en cuanto al rol de los aspectos psicológicos de las investigaciones bergsonianas que son la principal fuente para pensar la segunda síntesis temporal: “Obsérvese que, aquí, la repetición concierne a la vida psicológica, pero ella misma no es psicológica. [...] Se trata, por ende, de una repetición metapsicológica de la vida psicológica” (DR 112 [137]).

¹¹⁷ Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, *op. cit.*, p. 258.

¹¹⁸ DR 305 [354].

¹¹⁹ *Ibidem*.

Capítulo 4

Lo Natal y sus distancias

4.1. De la profundidad a lo Natal¹

Como vimos en la primera parte de este libro, la primera síntesis espacial es sede de una serie de pasajes, desplazamientos y transformaciones entre estratos y agenciamientos. De una capa a otra, se da un movimiento cada vez más complejo al interior de la estratificación. Veíamos así que un estrato sólo existe en sus *epistratos* y *paraestratos*, según vectores de desterritorialización en los primeros y de descodificación en los segundos. Los *agenciamientos territoriales* se forman en los márgenes de descodificación de los medios, a partir de la extracción de elementos que pierden el rol funcional que tenían cuando codificaban los medios y pasan a tener un rol expresivo –esto se puede ver, por ejemplo, en la utilización que el pájaro *Scenopoeetes dentirostris* hace de las hojas secas–. Pero el gran movimiento geológico no termina allí, ya que los territorios también están afectados por márgenes o vectores de desterritorialización, que los hacen tender puentes más o menos transitados hacia otros agenciamientos. Nos encontramos ante una “serie de rupturas”² que da lugar a un nuevo problema: el del pasaje de un agenciamiento a otro, incluido el pasaje del agenciamiento territorial a otros tipos de agenciamiento (sexuales, sociales, artísticos, etc.) que derivan en distintos tipos de espacios. Surge aquí otro paralelo entre las síntesis

¹ Una versión anterior de este apartado y del siguiente fue publicada en *Revista de Filosofía Diánoia*: cf. Mc Namara, Rafael, “Lo Natal como fundamento en Deleuze y Guattari”, en *Revista de Filosofía Diánoia*, Vol. 65, N° 85, noviembre de 2020–abril de 2021, pp. 109–133.

² MP 402 [332].

temporales y las espaciales. La síntesis del hábito no puede dar cuenta del pasaje de un presente a otro, sino que requiere otro tiempo que es como el *fundamento* de esa sucesión. Del mismo modo, el movimiento inter-agenciamientos de la primera síntesis espacial no puede dar cuenta de su propia razón. Este problema lleva necesariamente a una síntesis espacial más profunda: justamente, la síntesis de la *profundidad*.

Hemos visto que, en el seno del proceso de *territorialización* de la primera síntesis, se produce tanto una *reorganización de las funciones* como un *reagrupamiento de las fuerzas*.³ En el primer caso, se trata del pasaje de las funciones codificadas de los medios a las cualidades expresivas del territorio.⁴ Pero es el segundo aspecto el que, en este punto, adquiere un nuevo sentido. El reagrupamiento de las fuerzas que se produce en el territorio tiene una doble cara: por un lado, “en extensión”, separa las fuerzas interiores de la tierra –fuerzas del aire, del agua, etc.– de las fuerzas exteriores del caos. El territorio constituye una protección frente al caos, una morada. Esto se puede ver en el ejemplo con el que comienza la meseta sobre el ritornelo: un niño en la oscuridad entona una canción para territorializarse en un lugar familiar –en este caso, sonoro– que lo protege de las fuerzas del caos que acechan en la penumbra. Pero, por otro lado, “en intensión, en *profundidad*, los dos tipos de fuerza se estrechan y se abrazan en un combate que solo tiene a la tierra como criba y como meta”.⁵ En este segundo aspecto, se produce en el territorio un movimiento “que desencadena ya algo que va a rebasarlo”:⁶ un *centro intenso* que constituye a la tierra como un “cuerpo a cuerpo de energías”.⁷ Este *centro intenso* está relacionado con los territorios, pero se encuentra

³ Cf. nuestro capítulo 2, sección 3.

⁴ “El territorio implica la emergencia de cualidades sensibles puras, *sensibilia* que dejan de ser únicamente funcionales y se vuelven rasgos de expresión” (QP 174 [186], traducción modificada).

⁵ MP 395 [327], traducción modificada, énfasis añadido.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

esencialmente fuera de ellos, como una meta siempre desplazada.⁸ Se trata de aquello que Deleuze y Guattari llaman lo Natal.

Con la “potencia de lo natal”,⁹ la meseta sobre el ritornelo sale casi imperceptiblemente del sistema de los territorios para ingresar en el elemento puramente intensivo de la segunda síntesis espacial como *razón* de la *desterritorialización inter-agenciamientos*. Sobre esta nueva dimensión se producen tanto los movimientos de un territorio a otro como la desterritorialización *in situ* que habilita el pasaje de un agenciamiento territorial a otros tipos de agenciamientos. Pero, tanto en un caso como en el otro, la naturaleza del movimiento cambia, ya que ahora se trata de movimientos intensivos.¹⁰ Deleuze y Guattari ofrecen como ejemplo la marcha de las langostas. Todos los años, antes de la primera tormenta de invierno, se congregan en las costas del norte de Yucatán miles de langostas espinosas para emprender una gran marcha hacia destinos inciertos. Pero su destinación territorial no es lo único desconocido. También lo son las causas de semejante peregrinación. En el film de Jacques Cousteau citado como fuente para este ejemplo, varias hipótesis son consideradas, aunque ninguna resulta del

⁸ “Centro intenso” era ya uno de los nombres del *cuerpo sin órganos* en *El Anti-Edipo*: “el esquizo es el que está más cerca de la materia, de un centro intenso y vivo de la materia” (AE 26 [28]).

⁹ MP 412 [339].

¹⁰ Deleuze volverá a explorar esta distinción entre dos tipos de movimientos en *La imagen-movimiento*. Este tipo de imagen ofrece dos caras: por un lado, el movimiento extensivo entre las partes que componen un plano, es decir, un movimiento de *traslación*; por el otro, un movimiento que ya no es entre las partes, sino que pertenece al Todo –lo Abierto o la Duración– en la medida en que pasa por el plano. Este segundo tipo de movimiento es intensivo. Ya no es de traslación, sino de *expresión*. Según este aspecto, el movimiento entre las partes extensivas implica siempre un cambio en el Todo (cf. CI, cap. 2). En su filosofía del cine, que tanto debe a Deleuze, Alain Badiou platoniza este aspecto de la imagen al hablar de una Visitación de la Idea en algunas imágenes, por ejemplo, en la secuencia inicial de *Muerte en Venecia*, de Luchino Visconti, donde la conjunción entre la música de Mahler y un encuadre casi pictórico del barco atravesando el mar dan como resultado –siempre según la lectura de Badiou– el pasaje de una Idea compleja de muerte, melancolía amorosa y el genio del lugar en la imagen (cf. Badiou, Alain, “El cine como falso movimiento”, en *Imágenes y palabras. Escritos sobre cine y teatro*, trad. M. del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Bordes-Manantial, 2005, pp. 19-26). En Deleuze, sin embargo, hemos visto que la Idea no “visita” lo actual como si viniera de otro lado, sino que *se expresa* en las capas *profundas* del objeto. Más adelante, veremos que la conceptualización del Todo como *lo Abierto* mantiene una relación cercana con la segunda síntesis espacial.

todo satisfactoria.¹¹ Sea cual sea la razón científicamente demostrable de esta marcha, filosóficamente se puede pensar este movimiento como una reacción a fuerzas desconocidas de la tierra, que funciona como un *centro intenso* que se encuentra fuera de cualquier agenciamiento y resulta un atractor irresistible para las langostas. Este “afuera” ya no es extensivo, o no lo es principalmente.

Se trata, nuevamente, de pensar un espacio en desfasaje consigo mismo como condición de toda territorialidad. Ese desfasaje tiene varios aspectos. Primero, entre la tierra y el territorio. Desde este punto de vista, tenemos “dos componentes, el territorio y la tierra, con dos zonas de indiscernibilidad, la desterritorialización (del territorio a la tierra) y la reterritorialización (de la tierra al territorio)”.¹² Pero, luego, hay que pensar un desfasaje más profundo, en el interior mismo de la tierra, que tiene a la desterritorialización como su primera característica. La Tierra aparece aquí como receptáculo de fuerzas difusas, oscuras, en sí mismas desfasadas y aún no integradas en un territorio concreto. En la marcha de las langostas, se trata de un movimiento eminentemente intensivo en el que la tierra, desterritorializante y desterritorializada, “se confunde ella misma con el movimiento de los que abandonan en masa su propio territorio”.¹³ El movimiento extensivo de estos animales responde, así, a la conexión más profunda entre vectores intensivos desconocidos que hacen del fondo del mar una suerte de cadena volcánica, que une dos lugares conectados en la profundidad intensiva a pesar de estar alejados desde el punto de vista extensivo. Como

¹¹ No se trata de buscar un lugar para el desove, que tendrá lugar cinco o seis meses después. El científico invitado por Cousteau propone pensarla como un vestigio de la era glacial, una especie de arcaísmo conductual que quizás señale, en la interpretación del documentalista francés, el presentimiento de una nueva era glacial. Aún hoy, décadas después de ese documental, no parece haber una explicación científicamente satisfactoria de este fenómeno. El film en cuestión es el capítulo del programa *Mundo submarino* titulado “El increíble camino de la langosta”. Se puede ver en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=nJNcPJH4_Y8. Última consulta: 14/01/2022.

¹² QP 82 [86].

¹³ *Ibidem*.

si también en el fondo del mar se extendiera una suerte de falla geológica energética que provoca un movimiento aberrante en el mundo animal.¹⁴

El ejemplo de las langostas muestra tanto la potencia de lo Natal como su profunda ambigüedad. Es que lo Natal aparece al mismo tiempo como un centro intenso, fuente de todas las fuerzas –Cousteau habla de “pulsaciones de la tierra”–, y como un “fuera de los territorios” que convergen hacia allí a través del más misterioso viaje para ingresar “en otro plan”.¹⁵ Se trata entonces de las profundidades de la tierra, una dimensión puramente intensiva, pensable como una espacialidad perpetuamente desfasada y diferida –Deleuze y Guattari utilizan en varias oportunidades la palabra *décalage*, que ya llamó nuestra atención en relación con Ruyer y Simondon–. Pero este mismo desfasaje habilita la posibilidad de que, en lo Natal, la tierra no se viva solo como fuente de todas las fuerzas –amigables u hostiles, territoriales o desterritorializantes–, sino también como Patria desconocida, siempre perdida o reencontrada. Aquí se encuentra la cara más visible e inquietante de una ambigüedad que Deleuze y Guattari nunca dejan de resaltar. Es que el concepto de lo Natal tiene, históricamente, un origen romántico, y la tentación de leer este movimiento como germen de las peores derivas fascistas del siglo XX parece haber sido irresistible para muchos intelectuales. Quizá sea este el motivo por el que la bibliografía secundaria ha evitado casi sistemáticamente abordarlo en su alcance ontológico.¹⁶ Pero si se atiende al orden de exposición de este concepto, es posible

¹⁴ Recordemos que, en *Diferencia y repetición*, Deleuze caracterizaba a la profundidad como la “línea geológica del N-E al S-O, la que proviene del corazón de las cosas, en diagonal, y que distribuye los volcanes” (DR 296 [344]).

¹⁵ MP 401 [331].

¹⁶ Por ejemplo, si bien se podría considerar *¿Qué es la filosofía?*, en gran medida, como un estudio de la relación de la filosofía con su propio Natal –“La filosofía es inseparable de un Natal del cual lo *a priori*, lo innato y la reminiscencia dan testimonio” (QP 67 [70], traducción modificada)–, ni Manola Antonioli ni Rudolphe Gasché se han detenido, en sus respectivos estudios sobre la geofilosofía deleuziana, sobre esta noción (cf. Antonioli, Manola, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, París, L’Harmattan, 2003; Gasché, Rudolphe, *Geophilosophy. On Gilles Deleuze and Félix Guattari’s What is Philosophy?*, Illinois, Northwestern University Press, 2014). Tampoco existe entrada para este concepto en la guía de Bonta y Protevi sobre geofilosofía, aunque sí mencionan

aislar con claridad un momento ontológico, en el cual se caracteriza lo Natal como intensidad que opera en lo profundo de cada territorio;¹⁷ y un momento histórico,¹⁸ en el cual se muestra en qué sentido la estética romántica giró en torno de una poética muy particular de lo Natal. La confusión entre ambos momentos puede llevar a subestimar un concepto que, sin embargo, nos parece fundamental para la ontología del espacio.

La afirmación de un supuesto abandono de la noción de *profundidad* en la obra deleuziana a partir de sus trabajos con Guattari es, quizás, convergente con esa simplificación. Es cierto que Deleuze mismo dice haber renunciado a la topología de las profundidades y las superficies después de *Lógica del sentido*.¹⁹ Pero tal vez se trate solo de una apariencia, una declaración escrita en un momento muy particular de su obra –1976, en plena redacción de *Rizoma*–.²⁰ Basta leer con atención los

lo Natal, muy de pasada, en la entrada sobre el concepto de *territorio*, caracterizándolo breve y correctamente como la fuente intensiva del agenciamiento territorial, necesariamente afuera de él (cf. Bonta, Marc y Protevi, John, *Deleuze and Geophilosophy. A Guide and Glossary*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, pp. 158-159). Los estudios musicales sobre el ritornelo, por su parte, suelen ocuparse del momento romántico de dicha meseta sin prestar mayor atención a lo Natal como concepto –fundamental, sin embargo, para comprender las implicancias de la breve historia de la música allí esbozada, sobre todo en sus relaciones con la política y la ontología– (cf. Borghi, Simone, *La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, op. cit., pp. 108-109; Bogue, Ronald, *Deleuze on Music, Painting, and the Arts*, Londres-Nueva York, Routledge, 2003, pp. 39 y ss.). Quizás la única excepción a este olvido generalizado se encuentre en la lectura de David Lapoujade. En convergencia con la interpretación que aquí se propone, Lapoujade considera lo Natal como una nueva versión de la segunda síntesis temporal de *Diferencia y repetición* (cf. Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, op. cit., pp. 80-81). Veremos que, sin embargo, este texto acarrea un problema quizás mayor que el de aquellos textos que se desentienden por completo de ese concepto: el de trasladar a un plano *ontológico*, sin mayor examen, la efectuación *histórica* que la versión romántica presenta.

¹⁷ Cf. MP 395, 400-401 y 409-410 [327, 331 y 337-338].

¹⁸ Cf. MP 417 y ss. [343 y ss.].

¹⁹ Cf. DRF 58-60 [73-75].

²⁰ Al parecer, fue durante los primeros años de su trabajo con Guattari que Deleuze se vio llevado a dejar de lado este tipo de formulación. Así lo testimonia el debate en torno de su participación en el coloquio *Nietzsche aujourd'hui?*, realizado en 1972. Allí, ante una pregunta acerca de la distinción entre ironía y humor en relación con los planos de la superficie y las profundidades, Deleuze responde de manera categórica: “He cambiado. La oposición profundidad-superficie ya no me preocupa en absoluto” (ID 364 [332], traducción modificada). Sin embargo, hacia el final de su vida, parece que este rechazo es a su vez rechazado o, como mínimo, deja de ser tan categórico.

pasajes sobre lo Natal para ver que, aun sin la extensión y la intensión que el concepto tiene en los escritos de los años 60, la noción de una profundidad intensiva anterior al espacio extensivo mantiene, allí, plena vigencia. Es por eso que incluso Lapoujade, quien dice en un primer momento que Deleuze “termina por abandonar la noción de profundidad”,²¹ se ve obligado a recurrir a ella para caracterizar la segunda síntesis del tiempo a partir de, justamente, lo Natal.²² Corresponde a este comentarista el mérito de dar importancia a este concepto, aunque es de lamentar que haga de una cierta lectura de la determinación histórica romántica el destino esencial de esta noción, al plantearla como territorio perdido y añorado. Debemos cuidarnos de aceptar acríticamente estas lecturas y tener presente que la historia es siempre contingente. No solo es posible encontrar potencialidades no fascistas en el romanticismo histórico –por ejemplo, si ponemos este movimiento en serie con las vanguardias de los años 20 y 60–, sino que incluso la supuesta deriva racista y totalitaria de lo que Rüdiger Safranski llamó, no sin simplificar el fenómeno, “lo romántico”²³ no tiene por qué ser privilegiada sobre las otras. Desde el punto de vista práctico, ninguna dimensión de la ontología deleuziana es intrínsecamente buena o mala. Que la profundidad tenga estas ambigüedades no es, pues, motivo para abandonarla: la música misma lleva inscripto un “fascismo potencial”,²⁴ y no por eso dejamos de amarla.

La valoración negativa de lo Natal –y por extensión, de la *profundidad*– solo tiene lugar cuando se elimina la equivocidad constitutiva que este

En efecto, *Crítica y clínica* incluye un breve artículo sobre Lewis Carroll, donde toda la cuestión es resumida retomando exactamente los términos de *Lógica del sentido* (cf. CC 34-35 [37-39]). Resulta difícil aceptar que Deleuze haya incluido ese texto en su último libro sin creer que la topología profundidad-superficie tenía aún alguna relevancia.

²¹ Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, op. cit., p. 38.

²² “Puesto que hay en la Tierra, en lo más profundo de la tierra, un «Natal» que corresponde a la temporalidad de la segunda síntesis” (*ibid.*, p. 80).

²³ Safranski, Rüdiger, *El romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabas Pallás, Buenos Aires, Tusquets, 2012, p. 14.

²⁴ MP 429 [351].

concepto tiene en Deleuze. Quizás sea necesario dotar a la *ambigüedad* de la dignidad de un concepto, y decir que la ambigüedad de lo Natal es ontológica. Cuando se otorga a lo Natal una pureza que no tiene, puede ser capturado en una deriva proto-fascista que es su peor versión. Se podría incluso decir que este es precisamente el error filosófico y político de Heidegger, quien “traiciona el movimiento de desterritorialización, porque lo fija de una vez y para siempre entre el ser y el ente, entre el territorio griego y la Tierra occidental a la que los griegos habrían nombrado Ser”.²⁵ Si es cierto que lo Natal de la filosofía es griego, desde la perspectiva deleuziana no hay que olvidar que los filósofos griegos fueron, en primer lugar, inmigrantes, “extranjeros que huyen, en proceso de ruptura con el Imperio”.²⁶ Al omitir esto, Heidegger “se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediabilmente menor”.²⁷ Si el pueblo falta, si aún no existe, es porque el pueblo venidero emerge necesariamente de una tierra nueva. Pero aquí es necesario dar a la palabra “nueva” un sentido trascendental. “Nueva” es la Tierra en tanto espacio que se encuentra en lo más profundo de todo territorio, esencialmente en desfase con el territorio y consigo misma, como reservorio de potenciales que nunca se agotan. Por eso, si está “perdida”, solo puede estarlo en un sentido trascendental: el del pasado puro que nunca fue presente, siempre como un virtual envuelto en lo profundo, un fantasma que asedia el presente como su doble misterioso. El pueblo no existe, pero *insiste*, su *ser* no es otro que el de la insistencia. ¿-Ser o (no)-Ser que tiene su propia positividad.²⁸ Estos pueblos, estos fantasmas, se alojan en lo Natal y forman parte de su esencial ambigüedad, como ese espacio anterior a la acción de Simondon –el “encabalgamiento de perspectivas”–, esa carga preindividual portada por todo individuo. Una comunidad preindividual que acecha a todo pueblo, una tierra

²⁵ QP 91 [96].

²⁶ QP 84 [88].

²⁷ QP 104-105 [111].

²⁸ Cf. DR 261 [305].

preindividual y desterritorializada como fondo de todo territorio, un pasado puro en lo profundo de cada presente.

Desde una perspectiva por completo diferente a la deleuziana, Roland Barthes ha mostrado que hay una ambigüedad esencial en el *lied* –uno de los ejemplos privilegiados por Deleuze y Guattari para pensar la deriva romántica–. Si el famoso semiólogo siente una gran pasión por este tipo de canción popular es porque, a diferencia de lo que sucede en la ópera wagneriana, la voz del cantante está en ella afectada de una ambigüedad sexual fundamental. Las intensidades sexuales que viajan por la melodía del *lied* son las de un sexo inasignable, ni mujer, ni hombre, ni neutro. *N* sexos:

En nuestra sociedad occidental, es Edipo el que triunfa por medio de los cuatro registros vocales de la ópera: ahí está toda la familia, padre, madre, hija e hijo, proyectados de forma simbólica, con independencia de los rodeos de la anécdota y de las sustituciones de roles, en el bajo, la contralto, la soprano y el tenor. Son precisamente estas cuatro voces familiares las que el *lied* romántico en cierto modo *olvida*: no tiene en cuenta las características sexuales de la voz, pues un mismo *lied* puede ser cantado indiferentemente por un hombre o una mujer; no hay familia vocal, tan solo un individuo, unisex, podríamos decir, en la medida misma en que está enamorado; pues el amor –el amor-pasión, el amor romántico– no hace distinciones de sexo ni de roles sociales.²⁹

Por eso, el *lied* puede ser el lugar de una interlocución fundamental con el Doble: “doble alterado, captado en la horrible escena del espejo roto”.³⁰ De manera aún más turbadora, en algunos momentos de extrema tensión, el *lied* hace sentir aquello que Barthes llama el elemento demo-

²⁹ Barthes, Roland, *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, trad. F. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 1986, p. 280. Agradezco a Guadalupe Lucero la sugerencia de este texto para pensar la cuestión del *lied* y, en general, el asesoramiento respecto de la cuestión musical.

³⁰ *Ibíd.*, p. 283.

níaco, esa “voz negra” que a veces se escucha como viniendo de un fondo terrible y cenagoso: “una voz sin territorio propio, una voz sin origen”.³¹ El espejo roto, ¿no refleja el objeto virtual de la segunda síntesis del inconsciente? La voz negra, ¿no viene justamente de la profundidad sombría que rodea todo objeto, testimonio del más lejano pasado? El Doble del que habla Barthes es tema recurrente en el romanticismo. La canción *Der Doppelgänger*, de Schubert, es quizá el ejemplo paradigmático. Este *lied* acentúa la aparición de esa figura inquietante con una serie de *fortissimos* disonantes en el piano, que hacen sentir todo un fondo que sube a la superficie.

El Doble aparece también en Deleuze y Guattari como figura del *devenir*, ocupando el lugar de la segunda línea en la cartografía literaria que proponen para analizar la novela corta. Se trata de un sistema que, partiendo de la teoría literaria, será luego extrapolado al análisis micropolítico, y que puede ser interpretado como una nueva versión de las síntesis espaciales. Según este sistema, toda individuación está compuesta por tres tipos de líneas. El primer tipo de línea es molar, extensiva y cualitativa, territorializada y codificada. Está organizada a partir de una lógica arborescente, es decir, binaria. En el ámbito de los sexos, se trata de la lógica binaria “hombre-mujer” que codifica nuestros cuerpos. El “cabello de una persona, por ejemplo, puede atravesar muchas etapas: el peinado de la joven no es el mismo que el de la mujer casada, no es el mismo que el de la viuda. Hay todo un código del peinado”.³² Sobre la extensión cualificada del cabello se puede montar, entonces, toda una máquina de codificación social. Hay luego un segundo tipo de línea, que corresponde al espacio de la *desterritorialización relativa*, y que los autores llaman líneas flexibles o moleculares. Si en el ámbito codificado de las líneas duras las relaciones son consideradas de Pareja, en estas líneas ya no hay Parejas sino Dobles, como en el *lied* de Schubert. Sea el ejemplo de la telegrafista en la novela corta de Henry James.

³¹ *Ibid.*, p. 281.

³² Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, p. 19.

Una muchacha que trabaja en el correo forma parte de toda una *segmentaridad dura*: los telegramas que se registran todos los días, las personas que los envían, las clases sociales que se reflejan en sus comportamientos, la oficina misma donde trabaja la telegrafista como espacio extensivo vecino de la pulpería donde trabaja su novio, quien a su vez no deja de planificar la vida conyugal de la Pareja. Una forma de vida organizada en función de códigos múltiples: de identidad, de clase, de sexo, de edad, todo un conjunto de modos de sentir y desear más o menos estereotipados, cada uno transcurriendo en su propia territorialidad. Toda la riqueza y la multiplicidad del sistema de los estratos y los agenciamientos aparece en esa cartografía molar. De repente, la protagonista se encuentra con una situación notable: una pareja adinerada comienza a enviar telegramas múltiples, cifrados, firmados por seudónimos. Las identidades se difuminan y todo un mundo secreto se construye alrededor de esos telegramas misteriosos. La joven comienza a desarrollar, en relación con el hombre, “una extraña complicidad pasional, toda una vida molecular que ni siquiera entra en rivalidad con aquella que tiene con su propio novio”.³³ Es que las relaciones de oposición no son propias de la profundidad intensiva, sino que solo pueden tener lugar entre elementos extensivos cualificados. Al lado de la relación conyugal, de Pareja con su novio, la protagonista experimenta un vínculo mucho más sutil y ambiguo con el hombre rico, que funciona como una especie de Doble: “Ella temía esa otra ella que sin duda la esperaba fuera; quizá era él quien la esperaba, él que era su otra ella y que le daba miedo”.³⁴ No sorprende, entonces, que luego se hable de la “ambigüedad de la segunda” línea.³⁵ La *línea de fuga*, el tercer tipo de línea, corresponde a la *desterritorialización absoluta* que, en rigor, se juega en la tercera síntesis espacial. Desde el punto de vista que aquí tomamos provisoriamente, supone una relación que ya no es de conyugalidad ni de secreto, sino de clandestinidad.

³³ MP 239-240 [200].

³⁴ MP 240 [201].

³⁵ MP 251 [209].

La *ambigüedad*, en su sentido ontológico, corresponde entonces a un espacio anterior a la asignación extensiva y cualitativa de una clase o un género, es decir, de una identidad. Al captar ese elemento más sutil, pre-personal, el *lied* puede ser caracterizado por Barthes como anacrónico, intempestivo. “Tal inactualidad del *lied* tiene su origen en el sentimiento amoroso del que es la más pura expresión. El amor –el amor-pasión– es inaprensible históricamente”.³⁶ Es también en este sentido que la *profundidad intensiva* de la segunda síntesis espacial hace eco con el *pasado puro* de las síntesis temporales: en esa sombra que acompaña los objetos, en esa nebulosa preindividual que rodea todo espacio individuado, se forma también la bruma a-histórica de la que hablaba Nietzsche en la segunda intempestiva: es justamente en esa bruma donde hace falta sumergirse para producir cualquier acción histórica.³⁷ Si el *lied* resulta importante en la economía del texto deleuziano es porque, al cumplir el objetivo principal de cualquier expresión musical –a saber, el de hacer audibles fuerzas que no lo son–,³⁸ hace sentir lo Natal de donde surge todo territorio. Eso Natal –es decir, intempestivo– de donde surge también todo evento histórico, toda acción, aparece en el *lied* como lo insensible que sólo puede ser sentido. Por ejemplo, en las disonancias de *Der Doppelgänger*, de donde el agudo oído de Barthes extrae la “escena del espejo roto”. Es lo que da a este estilo musical su potencia singular.

³⁶ Barthes, Roland, *Lo obvio y lo obtuso*, op. cit., p. 284.

³⁷ “Lo ahistórico es semejante a una atmósfera envolvente en la que se produce vida [...]. Si alguien estuviera en condiciones de husmear y respirar en numerosos casos esta atmósfera ahistórica en la que ha surgido todo gran acontecimiento histórico, podría quizá, como persona que conoce, elevarse a un punto de vista suprahistórico” (Nietzsche, Friedrich, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, trad. Oscar Caeiro, Córdoba, Alción Editora, 1998, pp. 34 y 36). Nos encontramos una vez más, entonces, con un vínculo esencial entre la segunda síntesis espacial y la teoría de la acción, esta vez en el marco de una filosofía de la historia que incluiría, por lo tanto, la segunda síntesis del tiempo.

³⁸ La música tiene por elemento “el conjunto de fuerzas no sonoras que el material sonoro elaborado por el compositor hará perceptibles, de tal manera que incluso podrán percibirse las diferencias entre esas fuerzas, todo el juego diferencial de esas fuerzas” (DRF 146 [152], traducción modificada).

Desde el punto de vista deleuziano, en la versión romántica de lo Natal hay una “atracción del fondo”, una “atracción de la Tierra que produce la repulsión del territorio”.³⁹ Tal es el nuevo aspecto que aquí toma la *ambigüedad*: el territorio es vivido, al mismo tiempo, como propio, como perdido y como des-territorializado. Pero, para mostrar que este resulta un momento esencial de la ontología del espacio, lo fundamental es que Deleuze y Guattari, a fin de caracterizar la diferencia entre el arte clásico y el arte romántico, utilizan toda la batería conceptual de la geología, sobre todo aquella que tiene por función diferenciar cuidadosamente los estratos de los agenciamientos. Así, mientras que en el arte clásico se trata de la relación materia-forma en un enfrentamiento del artista con el caos, el romanticismo se define por un desarrollo continuo de la forma y una variación continua de la materia. El artista ya no se confronta con el caos sino con la profundidad intensa de la Tierra. Aún más claramente, las formas del arte clásico aparecen como códigos que informan medios y que se obtienen a través de “dos operaciones coexistentes, una por la que la forma se diferencia según distinciones binarias, la otra por la que las partes sustanciales informadas, los medios o las estaciones, entran en un orden de sucesión que puede ser el mismo en los dos sentidos”.⁴⁰ Todo recuerda aquí a la doble pinza de los estratos. El romanticismo, en cambio, más ligado a la construcción del agenciamiento territorial, produce todo su arte en aquel desfase entre tierra y territorio que puede pensarse también como una “descodificación”⁴¹ que apunta a la profundidad intensiva. La función del agenciamiento como *metaestrato*, en su articulación con el CsO, no está lejos. Y quizás sea esta, finalmente, la ambigüedad, ya no solo ontológica de lo Natal, sino también histórica de cierto romanticismo: configurar la profundidad intensiva, impersonal, de modo tal que, en ocasiones, queda demasiado adherida a un territorio empírico que únicamente permite vivir esa profundidad como perdida y ya no como individuante. Sublime nostalgia del artista romántico. Pero esta tal vez sea solamente una

³⁹ MP 418 [343-344].

⁴⁰ MP 416 [342].

⁴¹ MP 418 [344].

característica del romanticismo alemán; y aun en ese caso, lo sería solo cuando se lo mira desde lecturas que tienden a homologarlo –demasiado fácilmente– con derivas nacionalsocialistas. Por otro lado, Deleuze y Guattari consideran también movimientos románticos no alemanes. En el romanticismo de los países latinos, ya no se trata del artista solitario y exiliado que vive la tierra como perdida, sino que todo pasa por la potencia de un Pueblo que hace existir a la tierra de otro modo: tierra desierta y ya no solitaria, pueblo nómada y ya no exiliado, en una *individuación de grupo* que tiene poco en común con la tierra como agrupamiento de fuerzas autóctonas. Incluso el nacionalismo puede ser aquí una potencia y no un agujero negro.⁴² Es que la ambigüedad de lo Natal es ontológica antes que política, y nada está decidido de antemano. La música, en su relación con las intensidades territorializantes, no solo tiene un devenir fascista potencial: también está grávida de “vías no wagnerianas”, que ponen en escena infinitas formas de confrontar lo popular con las líneas de fuga que lo atraviesan.⁴³

4.2. Campos de individuación y lógica del fundamento

La *profundidad* tiene un rol esencial en la ontología del espacio: ocupa el lugar del *fundamento*. Si hay alguna equivocidad, tanto en lo Natal como en la profundidad, es porque allí se hace patente la ambigüedad del fundamento mismo. Recientemente, David Lapoujade ha insistido sobre este aspecto de la ontología deleuziana, mostrando que se trata de una cuestión eminentemente práctica.⁴⁴ En su lectura, cada fenómeno es una pretensión que demanda una fundamentación, una legitimidad para afirmarse. Si la profundidad es el fundamento de lo extenso, es porque presenta la única instancia capaz de fundar las pretensiones de cualquier espacio dado. Como hemos mostrado, los centros de envolvimiento son, en la primera

⁴² Cf. MP 420 [345].

⁴³ Cf. MP 421 [346].

⁴⁴ Cf. Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, op. cit., p. 81, nota 20.

síntesis, expresivos del sentido. Si “en este nivel, pretensión y expresión se confunden”,⁴⁵ es porque no hay fenómeno que no exprese un sentido, es decir, una intensidad operando desde su propia profundidad (como pudimos vislumbrar a raíz de la estructura cristalina, el orden de las razones obliga a considerar aún otra instancia como fuente del sentido: la Idea expresada por la intensidad). Se trata de la pregunta nietzscheana por el sentido, que Deleuze despeja en las primeras líneas de su *Nietzsche y la filosofía*.⁴⁶ El sentido es allí el objeto de una pregunta por la expresión y, más profundamente, por los modos de existencia. Todo fenómeno es un signo. Por lo tanto, puede ser interpretado como *síntoma* de un estado de fuerzas. Así, si para Nietzsche un verdadero filósofo actúa como médico de la civilización, es porque hay toda una sintomatología que forma parte esencial del pensamiento.⁴⁷ Desde este punto de vista, pensar es interpretar signos, es decir, hundirse en lo *implícito* del fenómeno. De ahí proviene, según Deleuze, la revolución nietzscheana en el ámbito del preguntar filosófico: ya no interesa la pregunta por la esencia como verdad eterna, sino por el sentido como expresión de una singular relación de fuerzas. Ya no la pregunta socrática “¿qué es?”, sino la pregunta del sofista Hipias, que “pensaba que la pregunta ¿Quién? era la mejor en tanto pregunta, la más apta para determinar la esencia”.⁴⁸ Pero en esta nueva imagen del pensamiento, la esencia no es más que el sentido y el valor de una cosa. En la lectura deleuziana de Nietzsche, “¿quién?” significa: ¿qué fuerzas se apoderan de la cosa o fenómeno? ¿Qué estado de fuerzas se expresa en determinada acción, institución, pensamiento, discurso, etc.? ¿Qué sentido tiene? ¿Cuál es su valor?

Diferencia y repetición es claro al respecto: a la pregunta “¿quién?”, siempre se responde con una intensidad.⁴⁹ Y si la intensidad es

⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁶ Cf. NP 1 y ss.

⁴⁷ Cf. NP 85-86 [108].

⁴⁸ NP 87 [109], traducción modificada.

⁴⁹ “¿Quién? es siempre una intensidad...” (DR 317 [368]).

afirmación de una diferencia –esta es su segunda característica–, lo que importa, a la hora de evaluar un fenómeno, es qué diferencia es afirmada por él. Sea, por ejemplo, la construcción de un espacio para la memoria. Las preguntas de un estratoanálisis básico deben comenzar por la siguiente: ¿qué sentido tiene? Es decir, ¿qué potencias de la historia son convocadas por ese espacio? ¿Qué profundidad temporal se expresa allí? ¿Cuál es exactamente el fondo que con él se hace subir a la superficie? ¿Qué intensidades políticas se darán cita en ese espacio? ¿Cómo interviene en el campo de batalla de las pretensiones en pugna?⁵⁰

Si “la cuestión jurídica (*quaestio juris*) es necesariamente crítica en tanto que exige juzgar sobre la legitimidad de las pretensiones”,⁵¹ la articulación entre la primera y la segunda síntesis espacial ofrece la estructura ontológica supuesta por esa exigencia. Solo sumergiéndose en la relación del objeto con su propia profundidad es posible comprender aquello que se expresa en un hecho determinado. Y lo que se expresa es su capacidad de producir desterritorializaciones y reterritorializaciones, de abrirse al juego inter-agenciamientos, incluso al cosmos, o bien de cerrarse en agujeros negros. Así, en la medida en que es posible vincularlo con ese fondo que sube a la superficie, en tanto fuente de los vectores de desterritorialización que afectan a todo agenciamiento, lo Natal es una dimensión crucial de la ontología deleuziana del espacio. Lo esencial de este concepto radica en que nombra un ámbito intensivo que “va de lo que sucede en el intra-agenciamiento hasta el centro que se proyecta afuera, recorre los inter-agenciamientos, y llega hasta las puertas del cosmos”.⁵² Ese movimiento otorga una ambigüedad consti-

⁵⁰ Hemos abordado, en otro lugar, estas cuestiones en relación con el espacio de la memoria construido en la ex Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), a partir de un análisis del primer film de Jonathan Perel: *El predio* (cf. Mc Namara, Rafael, “Un poco de tiempo en estado (no tan) puro”, en Galazzi, Laura, Lucero, Guadalupe y D’Iorio, Gabriel (eds.), *Formas de la memoria. Notas sobre el documental argentino reciente*, Buenos Aires, IUNA, 2012, pp. 25-43).

⁵¹ Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, op. cit., p. 31.

⁵² MP 410 [337], traducción modificada.

tutiva, que es clave para pensar la ontología deleuziana como inversión del platonismo. En efecto, hay aquí una ontología del fundamento. No obstante, contrariamente a la tradición filosófica, el fundamento ya no remite a una verdad eterna, clara y distinta, sino a las oscuras potencias de lo falso. El fundamento es ambiguo por naturaleza.

El tema de la ambigüedad ontológica no es tardío en la obra del filósofo y no se reduce a su interpretación del romanticismo. Ya en *Diferencia y repetición* la cuestión se plantea en varias ocasiones. Por ejemplo cuando, en un diálogo con Heidegger en torno de la ontología de la pregunta, Deleuze considera que “si el «ente» es, en primer lugar, diferencia y comienzo, el «ser» es él mismo repetición, recomienzo del ente”.⁵³ La deriva política de Heidegger parece enamorarse demasiado pronto del territorio como diferencia. Con esto, transforma la filosofía de la diferencia en un pensamiento de la autenticidad y olvida que la Tierra, en tanto *fondo desterritorializado*, es pura repetición y eterno recomienzo. “Tal es siempre la ambigüedad de la noción de origen [...]: un origen solo es asignado en un mundo que recusa tanto el original como la copia, un origen no asigna un fundamento sino en un mundo ya precipitado en el universal *desfundamento*”.⁵⁴ Prestando atención a esta relación entre fundamento y sin-fondo, resulta entonces imposible defender cualquier ontología de lo originario o lo auténtico, ya que no hay original al que remitirse, sino solo simulacros que se afirman sobre el estallido de un volcán de intensidades. Tal es “la ambigüedad esencial del fundamento [...]. Como si vacilara entre su caída en lo fundado y su hundimiento en un sin fondo”.⁵⁵

Este es uno de los puntos en los que la filosofía deleuziana más se aleja de la heideggeriana, justo en el momento en que más parece acercársele. Hay, en Deleuze, una ambigüedad fundamental del origen

⁵³ DR 261 [304], traducción modificada.

⁵⁴ DR 261 [304-305], traducción modificada.

⁵⁵ DR 351 [405], traducción modificada. En la tercera parte de este libro, tendremos oportunidad de profundizar en ese movimiento que va del fundamento ambiguo al sin-fondo, al cual Véronique Bergen ha llamado “aporía del fundamento” (cf. Bergen, Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2001, pp. 181-208).

que, en la ontología fundamental del alemán, permanece oscurecida, en cierto modo *nihilizada*. A tal punto resulta imposible reducir lo Natal a su “polo-autenticidad”, que Deleuze y Guattari hablan incluso de efectos de “desnatalización”⁵⁶ que se producen cuando una “máquina” se desencadena y se conecta con un territorio en vías de desterritorialización. En este contexto, una *máquina* es un conjunto de *puntas de desterritorialización* que trazan variaciones y mutaciones en el territorio, pero que también pueden derivar en procesos de empobrecimiento que producen agujeros negros y solidificaciones que cierran el territorio sobre sí mismo. Continuamente nos encontramos con la ambigüedad propia de estos movimientos, íntimamente ligados con la lógica del fundamento. Ese margen de incertidumbre que afecta al fundamento no es subjetivo, sino que está positivamente determinado en la ontología.

En tanto *máquina* que traza mutaciones posibles, la *profundidad envolvente* debe ser concebida como *campo de individuación* presupuesto por todo agenciamiento.⁵⁷ Las *diferencias individuantes* aparecen aquí como vectores que estructuran todo un campo problemático, compuesto por velocidades y lentitudes, puras direcciones, sondeadas por intensidades “formando una onda de variación”.⁵⁸ La ambigüedad de lo Natal remite a ese elemento problemático, a ese índice de perplejidad objetiva en el que aún no se sabe si una invaginación en el huevo –modelo biológico para pensar la individuación– será boca o ano.⁵⁹ Todo el campo problemático de lo virtual se encarna en la profundidad en tanto campo de individuación, y dota a la ambigüedad del fundamento de una positividad plena.

⁵⁶ MP 410 [338].

⁵⁷ “Las intensidades envolventes (la profundidad) constituyen el campo de individuación, las diferencias individuantes” (DR 326 [377]).

⁵⁸ DR 322 [373].

⁵⁹ Para un estudio de la embriología como fuente para pensar la individuación, cf. Amarilla, Sebastián y Ruiz, María de los Ángeles, “Resonancias de diferenciación a partir de las profundidades intensivas individuantes del huevo”, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, op. cit., pp. 129-139 y Amarilla, Sebastián, “Huevo”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 179-189.

Como elemento de lo virtual expresado por la segunda síntesis del espacio, el pasado puro no tiene nada que ver, entonces, con una pureza originaria. No se trata de un pasado arcaico sino del elemento temporal que coexiste con todo presente. La coexistencia no debe oscurecer, sin embargo, la diferencia de naturaleza entre los dos planos. El pasado puro del que da testimonio la profundidad no es un antiguo presente, sino el fundamento trascendental de la sucesión. Puede ser el elemento de un cierre, pero también de una apertura aún más potente. Lejos de toda lógica de la propiedad, a la que se acercaba la primera síntesis en el concepto de *territorio*, este plano es el de un contagio fundamental. La segunda síntesis espacial no es solo el fundamento de los estratos y agenciamientos, sino también del movimiento inter-estratos e inter-agenciamientos. Estos movimientos están aprisionados en los individuos como potenciales intensivos, en tanto aquellos arrastran consigo sus propias sombras. “El mundo entero, como en una bola de cristal, se lee en la profundidad en movimiento de las diferencias individuantes”.⁶⁰ Más allá de la lógica de lo propio, el campo de individuación es el espacio de una esencial contaminación, donde las distintas especies y organismos no son más que variables en estado de meros esbozos, movimientos sutiles pero violentos, que tienen su propio orden de comunicación. Deleuze propone el concepto de “metaesquematismo” para pensar un estado en el que los cuerpos pueden re-envolverse o re-impliarse, llegando incluso a cambiar de campo de individuación en el “teatro más sutil” de la profundidad.⁶¹ Ese teatro más sutil no es otro que el teatro del devenir, descrito magistralmente en la meseta “1730 – Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, que se ocupa de explorar aspectos tanto ontológicos como prácticos e históricos de ese concepto.

Se trata de un teatro de las multiplicidades: “una multiplicidad se define, no por los elementos que la componen en extensión, ni por los caracteres que la componen en comprensión, sino por las líneas y

⁶⁰ DR 318 [369].

⁶¹ Cf. DR [378].

dimensiones que implica en «intensión».⁶² Ni extensiva, ni cualitativa; la multiplicidad como teatro del devenir es intensiva, y tiene siempre una “línea envolvente”⁶³ que le da unidad y consistencia, como así también los umbrales a partir de los cuales puede devenir otra. En este sentido, lo que define a la multiplicidad es su número y tipo de dimensiones. Esto hace que, de acuerdo a una de las características más recurrentes en la teorización deleuziana de la intensidad, no se divida sin cambiar de naturaleza. Quitar o agregar una dimensión es cambiar de multiplicidad. Así, según los ejes y umbrales que sondan la profundidad, “las multiplicidades no cesan [...] de transformarse las unas en las otras, de pasar las unas a las otras”.⁶⁴ No es extraño, entonces, que este texto reencuentre el problema de la individuación. La meseta de los devenires recurre a todo tipo de historias para dar cuenta del delirio inherente a la cara intensiva de lo real: hombres-lobo, vampiros, brujería, pero también botánica, química, etc. Transportes locos de partículas no formadas, acoplamientos intensivos, velocidades y lentitudes, relaciones de movimiento y reposo, metamorfosis imperceptibles y afectos impersonales habitan el paisaje de la individuación. “Nada se desarrolla, pero, tarde o temprano, suceden cosas, y forman tal o tal agenciamiento según sus composiciones de velocidad”.⁶⁵ Lo importante, en este punto, es que la lógica del fundamento, en tanto dominio de los campos de individuación, invierte profundamente las nociones legadas por la tradición filosófica. Ya no estamos ante un fundamento estable y único, sino ante uno cuyo ser se confunde con el devenir y la multiplicidad. Sede de bodas contra natura, la nueva lógica del fundamento funciona como el devenir: por contagio y alianza entre campos de individuación. Las mezclas entre especies diferentes, en los estratos ya formados, son solo fenómenos, signos que fulguran entre esos cruces puramente intensivos que forman las condiciones de su

⁶² MP 299 [250].

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ MP 305 [254].

⁶⁵ MP 325 [269].

existencia. De modo que, cuando se habla de devenir-animal, devenir-mujer, devenir-niño, no significa, por ejemplo, que un hombre se transforma en mujer en el plano del cuerpo como extensión codificada. Significa que la zona nebulosa que todo individuo porta puede producir acoplamientos intensivos con la sombra que rodea a otro, una composición de relaciones a partir de la cual se forma un nuevo individuo en lo real del devenir.

Esos acoplamientos se producen en esa zona intermedia de la *profundidad*, sede de todos los fenómenos de *décalage* y disipación de las formas, fenómenos de desplazamiento molecular que ocurren en el pasaje de un estado a otro: “en el pasaje de una cualidad a otra, aun bajo el máximo de semejanza o de continuidad, hay fenómenos de desfasaje y de estancamiento, de choques de diferencia, de distancia; todo un juego de conjunciones y disyunciones, toda una profundidad que forma una escala graduada”.⁶⁶ Puras variaciones de potencia como valores de implicación intensiva.

La noción deleuziana de “entre” es entonces plenamente positiva, cargada de potenciales y movimientos moleculares. “Entre” como puro pasaje, jalonado por umbrales intensivos. Una parte importante de la ontología del espacio, en su aspecto práctico, se juega en la construcción de este tipo de espacio, habitable solo a partir de una verdadera “ética de las cantidades intensivas”.⁶⁷ El único mandamiento de esta ética es *no explicar* demasiado, resguardar los valores implícitos de desterritorialización relativa y absoluta. Contra toda pretensión de cierre, propiedad y pureza, el espacio del fundamento afirma siempre una lógica del contagio entre heterogéneos.

Ahora bien, si la ontología del fundamento está gobernada necesariamente por una contaminación entre los campos de individuación, es decir, si la multiplicidad y el devenir –conceptos históricamente ligados a lo

⁶⁶ DR 307 [357].

⁶⁷ DR 314 [364].

fundado—son llevados hasta el nivel del fundamento,⁶⁸ ¿no implica esto la necesidad de ir más lejos, hacia una lógica de la desfundamentación, más profunda que la del fundamento? Así como, *en extensión*, se daba una serie de rupturas que llevaba de un estrato a otro y de un territorio a otro—según una lógica que tuvimos ocasión de considerar a propósito del trabajo de Laviosa—, todo indica que también *en intensión*, es decir en *profundidad*, se produce un movimiento análogo al considerar la relación entre campos de individuación. En una suerte de humor metafísico y diabólico, la inmersión radical en la segunda síntesis espacial y la lógica del fundamento que despliega llevan hacia una especie de derrumbe del principio de razón suficiente en un sin-fondo.⁶⁹ Una crisis del fundamento que es el fundamento de toda crisis. En efecto, si es preciso sumergirse hasta allí, “no es para remontar hasta un fundamento último, sino para *hacer ascender el sin fondo* que gruñe bajo el fundamento”.⁷⁰ Es necesario que, en la segunda síntesis, haya algo capaz de hacer presentir esa desfundamentación, que solo podrá ser pensada en todo su alcance en la tercera.

4.3. Distancias

Hasta aquí, hemos dejado relativamente en la sombra un concepto fundamental. Para pensar la segunda síntesis espacial en todo su alcance, la *profundidad* es indisociable del concepto de *distancia*. La *profundidad envolvente* tiene su correlato necesario en las *distancias envueltas*. En el capítulo anterior, Paliard permitió una primera aproximación a esa relación,

⁶⁸ A esto parecen referirse Deleuze y Guattari en la primera línea de la sexta meseta cuando, a la pregunta del título, “¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, responden: “de todos modos ya tenéis uno (o varios)” (MP 185 [155], énfasis añadido).

⁶⁹ Designamos este movimiento como *humorístico* en el sentido preciso que el humor tiene para Deleuze: como procedimiento de la crítica filosófica. Así, por ejemplo, en la crítica al concepto trascendente de “Ley”, Deleuze distingue la ironía, en tanto destitución de la Ley a partir de un ascenso a los principios, del humor, que opera siguiendo la Ley al pie de la letra y la destituye “por profundización de las consecuencias” (PSM 92). Es en ese sentido que la ironía es el arte de las Ideas, mientras que el humor lo es de las intensidades (cf. DR 315 [365-366]).

⁷⁰ Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, op. cit., p. 38.

en la medida en que la profundidad como *implexo* de la percepción venía configurada a partir de la idea de distancia y era ella misma –la profundidad– una organización de distancias implicadas en la visión. Ese desarrollo no llegó a mostrar, con todo, el rol crucial que este concepto juega en la ontología deleuziana del espacio. Veamos más de cerca esta cuestión.

Uno de los momentos fundamentales del capítulo quinto de *Diferencia y repetición* es el apartado sobre los tres aspectos de la intensidad. Estos tres caracteres son centrales para comprender la segunda síntesis del espacio. Ya vimos que la *profundidad* era el aspecto que permitía pensar la tercera –y fundamental– característica de la intensidad, a saber, el estar implicada en sí misma. Es decir que, como decía Paliard, la intensidad es un puro *implexo*. El concepto de *distancia*, por su parte, resulta fundamental para comprender los dos primeros aspectos, según los cuales la intensidad es lo desigual en sí –primer aspecto– y el lugar de una afirmación de la diferencia como tal –segundo aspecto–.

El primer carácter de la intensidad supone que toda identidad aparente, toda unidad, arrastra consigo –y solo es posible por– una desigualdad que la precede. Este aspecto está íntimamente ligado, como vimos en la primera parte, a la *disimetría* en tanto razón de lo sensible. Es decir que, cuando Deleuze la enuncia, esta primera característica de la intensidad supone todo el diálogo con la termodinámica que ocupa las primeras páginas de ese capítulo. Se muestra allí, en esta oportunidad con ejemplos matemáticos, el modo en que las unidades extensivas resultan de desigualdades intensivas. Se trata del carácter sintético de todo número, según el cual los números fraccionarios derivan de la imposibilidad de cancelar ciertas desigualdades que se producen en el plano de los naturales (por ejemplo, la división entre 5 y 3 no se puede resolver en el sistema de los números naturales: nos vemos obligados a pasar a otro orden, y anotar $5/3$ o 1,666667 como resultado de esa operación). Incluso los números naturales, es decir, cardinales, resultan analíticamente de otro tipo de números, ya no extensivos, sino intensivos: los números or-

dinales. La diferencia entre estos dos tipos de números –cardinales y ordinales– es exactamente la que corresponde a la distinción entre el resultado de la primera síntesis –a saber, las extensiones cualificadas– y la segunda, como fundamento de aquella. Se podría decir que lo que caracteriza a los números cardinales es la repetición desnuda de la unidad, en tanto suponen una unidad de medida siempre igual de una cantidad que, por lo tanto, resulta homogénea. Así, el dos es la suma de dos unos, como el tres lo es de tres, y así sucesivamente. Por el mismo motivo, estas cantidades son en principio divisibles, característica esencial de las magnitudes extensivas.

Con la caracterización de los números ordinales entramos, en cambio, en el ámbito de la segunda síntesis, que considera la intensidad *antes* de ser desplegada en extensiones y cualidades. Entre dos números ordinales ya no hay una unidad de medida común presupuesta, sino una *distancia* que solo puede ser determinada de manera anexacta. Si, en el marco de los números cardinales, la separación entre 1 y 2 es igual a la que existe entre 2 y 3, en el plano ordinal nos encontramos frente a puras desigualdades. La *distancia* entre primero y segundo no es necesariamente igual a la que existe entre segundo y tercero. “Distancia” designa entonces una cantidad intensiva, esencialmente heterogénea, es decir, que no supone una unidad de medida aditiva. “Tercero” no resulta de una sumatoria de tres “primeros”. Aquí cada número es singular, ya que designa una pura *relación* entre dos lugares. Como sucede con la lógica de las relaciones que Deleuze extrae de la tradición anglosajona desde su primer libro, esos lugares son constituidos por la relación. Esta es, entonces, exterior a sus términos.⁷¹ Solo queda sacar la conclusión de que, si los términos son extensivos, la relación entre ellos es necesariamente intensiva. Estas magnitudes puramente ordinales son relaciones de *distancia*, y constituyen, en su aspecto *envuelto*, el

⁷¹ “Las relaciones son exteriores a sus términos: cuando James se dice pluralista, no dice, en principio, otra cosa, así como cuando Russell se dice realista. Debemos ver en esta proposición el punto común a todos los empiristas” (ES 109 [108]).

elemento del devenir como parte integrante de la ontología del espacio. Se trata de dos figuras de lo desigual: ya no solo una *disimetría* intensiva en lo extenso, sino también una *disparidad* puramente intensiva. Es por eso que Deleuze y Guattari pueden decir, en su última obra, que el devenir es más geográfico que histórico.⁷²

Se agrupan aquí una serie de nociones que quizás permitan caracterizar al fundamento –es decir, la segunda síntesis espacial– con mayor rigor que la noción de *ambigüedad*. Desde este punto de vista, al vincular la idea de *devenir* con la de las relaciones exteriores a sus términos a partir del concepto de *distancia*, la *profundidad* en tanto *campo de individuación* aparece íntimamente ligada a la noción de *lo Abierto*. Deleuze introduce este concepto en los estudios sobre cine, a partir del primer comentario dedicado a Bergson. Si bien el contexto es por completo distinto al del capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, retoma casi punto por punto los problemas fundamentales de la articulación entre la primera y la segunda síntesis del espacio, al menos en lo que respecta al pensamiento de la *intensidad* como lo Desigual en sí. Se trata de pensar la naturaleza del movimiento, descrito como un fenómeno que “supone una diferencia de potencial” –es decir, una *disimetría*– y que, al mismo tiempo, “expresa algo más profundo”⁷³ –a saber, la *profundidad* como sombra que produce y acompaña todo objeto–. Lo fundamental, aquí, es ver cómo viene caracterizado justamente ese “algo más profundo” supuesto por todo movimiento extensivo. Nos encontramos ante un “movimiento vital que se produce en profundidad”⁷⁴ y que, como tal, es expresión de un Todo que nunca está dado ni es dable. Se trata de un Todo Abierto que es pura transformación, razón de todo cambio cualitativo en el plano de los individuos. Por ejemplo, un animal se mueve del punto A al punto B, ya que está hambriento y en el punto B se encuentra su

⁷² Cf. QP 106 [112].

⁷³ C1 18 [22].

⁷⁴ Bergson, Henri, *La evolución creadora*, citado en C1 19 [23].

alimento. Hay una diferencia de potencial entre el hambre y el alimento que, cuando es colmada (es decir, anulada a partir de una cancelación de la diferencia), cambia la cualidad del animal de “hambriento” a “satisfecho”. Pero el verdadero movimiento vital, como razón del cambio cualitativo, sucede *entre* los dos estados, *en la distancia* intensiva que separa (y da sentido) a los dos lugares extensivos que pone en *relación*. Al igual que la *profundidad*, el Todo, pensado como lo Abierto, no es otra cosa que la razón del devenir, es decir, del pasaje de una cualidad a otra. Es entonces pura relación exterior a sus términos, sean estos pensados como objetos extensos o como estados cualitativos sucesivos de cualquier individuo. Es por eso que “si hubiera que definir el todo, se lo definiría por la Relación”.⁷⁵ Esa relación, tomada como tal, es pura diferencia intensiva o *distancia envuelta*.⁷⁶

Se nos podrá objetar que allí Deleuze no habla de espacio sino de tiempo. Se estaría sin duda en lo cierto, si uno se atiene a la letra del texto. Sin embargo, el modo en que la duración bergsoniana es descrita en ese capítulo guarda una relación íntima con el concepto de *intensidad*. El Todo se define como “aquello que no se divide sin cambiar de naturaleza en cada etapa de la división”,⁷⁷ es decir, como pura cantidad intensiva.⁷⁸ De modo que, si bien es cierto que en los estudios sobre cine el foco está puesto en el tiempo, se trata de una temporalidad que supone las síntesis espaciales articuladas en *Diferencia y repetición* y su desarrollo del campo trascendental intensivo. Ahora bien, al recuperar el comentario de Bergson que inaugura *La imagen-movimiento* para la

⁷⁵ C1 20 [24].

⁷⁶ Este tema ya lo habíamos encontrado en Paliard, cuando definía lo implícito a partir de puras relaciones entre el polo subjetivo y el polo objetivo, entre espacio y tiempo, entre percepción y memoria, entre sensación y pensamiento, etc.

⁷⁷ C1 21 [25].

⁷⁸ Recordemos, una vez más, que esta caracterización de la intensidad a partir de la división es repetida por Deleuze siempre que intenta dar cuenta de este concepto. Por ejemplo, al resumir sus características fundamentales: “Una cantidad intensiva se divide, pero no se divide sin cambiar de naturaleza” (DR 306 [355]).

ontología del espacio, es necesario tomar por lo menos dos precauciones: en primer lugar, se trata de una lectura de Bergson orientada a extraer el concepto de *imagen-movimiento*; pero en segundo lugar, y aún más importante, no se debe olvidar la crítica que Deleuze hace al autor de *Materia y memoria* cuando se trata de extraer un concepto de intensidad que sea no solo independiente, sino anterior y constituyente de todo el campo de lo extensivo y lo cualitativo. La primera precaución es metodológica, y únicamente supone tener presente que el objetivo explícito allí no es desplegar una ontología, sino una taxonomía de imágenes. Solo extraemos de allí lo que resuena con nuestro propio proyecto. La segunda precaución obliga a mayores cuidados a la hora de considerar los aspectos bergsonianos de la ontología espacial deleuziana. La crítica realizada en *Diferencia y repetición* muestra que Bergson habría descuidado la diferencia intensiva, en favor de una apreciación aún superficial de la distinción entre diferencia de grado –producto de la potencia de limitación de las cantidades extensivas– y diferencia de naturaleza –diferencias “más grandes” entre cualidades, pero que presuponen todo el orden de la semejanza en la percepción–. Desde la perspectiva deleuziana, estas dos figuras de lo diverso son tan solo el aspecto que una diferencia más profunda toma en la superficie fenoménica. Es decir que corresponden a la intensidad, pero solo cuando esta se anula en el proceso de *explicación* que engendra todo el dominio de la extensión y la cualidad.⁷⁹ No creemos en absoluto que Deleuze haya abandonado esa crítica a Bergson. Sucede, simplemente, que no es relevante en el marco de los estudios sobre cine.

Lo esencial de esa crítica radica en lo siguiente: más allá de las consideraciones explícitas que Bergson haya hecho sobre la intensidad (su idea de que, como concepto, se trata de un mixto impuro que deriva en falsos problemas, conclusión que Deleuze explica por el error de tomar como punto de partida extensiones y cualidades ya dadas en el plano de lo di-

⁷⁹ Cf. DR 308-309 [357-359].

verso), lo cierto es que, cuando intenta pensar la génesis del cambio –tanto cualitativo como cuantitativo–, aquel filósofo vuelve a encontrar, en la *duración*, todos los caracteres que le había negado a la intensidad. Es como si, a través de esta corrección, Deleuze quisiera dar al bergsonismo aquello que el propio Bergson no pudo ver: que lo esencial de su pensamiento está vinculado necesariamente con una teoría de las cantidades intensivas. De este modo, la verdadera duración no es cualitativa –como creía Bergson– sin antes ser intensiva. Pero si tenemos en cuenta que esta duración es otro nombre del devenir y que, como recordábamos arriba, este concepto está más ligado a una geografía que a una historia, lo que volvemos a encontrar allí es una síntesis pura del espacio que se articula con la segunda síntesis del tiempo. En efecto, Deleuze encuentra en la Memoria bergsoniana todos los caracteres del orden implicado de la intensidad.⁸⁰

Lo Desigual en sí designa, entonces, el aspecto relacional de la intensidad como diferenciante de la diferencia en sus dos niveles: *disimetría*

⁸⁰ Esta conclusión puede tener algunas consecuencias fundamentales para la interpretación de los estudios sobre cine, sobre todo en cuanto a la significación que habría que dar al gran corte y a las continuidades entre los sistemas de la imagen-movimiento y la imagen-tiempo. En efecto, si la Duración bergsoniana del primer capítulo es lo Abierto y si, por otra parte, la “gran síntesis de la Memoria [...] redescubre en el seno de la duración el orden implicado de esa intensidad que solo había sido denunciada desde afuera y provisoriamente” (DR 308 [358]), resulta evidente que el famoso cono bergsoniano del tiempo, que en *La imagen-tiempo* permite articular tanto la estructura de la imagen-cristal como todo el sistema de las capas de pasado puro (cf. C2 caps. 4 y 5), no es más que una nueva caracterización del mismo plano ontológico. Sería solo una cuestión de énfasis y punto de vista: el primer tomo aborda el asunto desde el punto de vista del movimiento, mientras que el segundo acentúa el problema del tiempo. Si esto es así, tanto lo Abierto del primer tomo como lo virtual del segundo harían referencia a esa duración que, para nosotros, no es más que otro nombre para designar el punto de contacto entre la *profundidad* y el *pasado puro*. Habría que hablar, entonces, de una continuidad profunda que subyace a la ruptura superficial (histórica) que organiza y separa los dos tomos sobre cine. En este punto, estamos relativamente de acuerdo con el diagnóstico de Rancière, si bien no vemos en ello una falla del sistema deleuziano ni un motivo para recusar la distinción entre los sistemas del cine clásico y el moderno. La supuesta contradicción deleuziana que denuncia Rancière (a saber, que mantiene una ruptura que viene de la historia, cuando en realidad –en profundidad– resulta imposible hacer un corte tajante entre ambos sistemas) se resuelve si tenemos en cuenta que se trata de dos puntos de vista diferentes y coexistentes, según se tomen los grandes cortes significantes de la historia (pasaje del cine clásico al moderno en el cine de posguerra) o las sutiles continuidades del campo trascendental (cf. Rancière, Jacques, *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine*, trad. C. Roche, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 129-146).

en la primera síntesis, *disparidad* en la segunda. Si estamos ante un tipo de relación que es exterior a sus términos, se debe a que cualquier término –es decir, cualquier extensión cualificada– supone todo el orden de relaciones asimétricas entre series heterogéneas intensivas. Estas series dan lugar a los “términos” solo a partir de un acoplamiento en el seno de un *sistema señal-signo*. Esos términos no son más que fenómenos que suponen, nuevamente, la dimensión ordinal del espacio, es decir, el orden de las *distancias envueltas*. Solo en tanto distanciadas unas de otras pueden las series ser caracterizadas como heterogéneas. Deleuze lo dice claramente, cuando afirma que la *profundidad* es una *diferencia* que

se compone de distancias, no siendo de ningún modo la “distancia” una cantidad extensiva, sino una *relación* asimétrica indivisible, de carácter ordinal e intensivo, que se establece entre series de términos heterogéneos y expresa cada vez la naturaleza de aquello que no se divide sin cambiar de naturaleza.⁸¹

El carácter de este tipo de relaciones desbanca por completo el principio de identidad que rige el sistema de la representación. No porque no exista la identidad, sino porque esta no más que el resultado de órdenes diferenciales. Cuando Deleuze pasa al segundo carácter de la intensidad, la *afirmación de la diferencia*, la noción de *distancia* se revela, una vez más, como una pieza fundamental en la construcción de su ontología. Con este concepto se designa una diferencia que no solo no debe nada a la identidad, sino que se encuentra en un plano ontológico que nada tiene que ver con la negatividad. Al igual que el inconsciente freudiano, la intensidad desconoce el NO.

Concepto puramente afirmativo, entonces, la *distancia* permite a Deleuze pensar un nuevo concepto de *diferencia*, al mismo tiempo que separa radicalmente su propuesta de la filosofía hegeliana como último gran grito de la representación –uno de los objetivos que el filósofo per-

⁸¹ DR 306 [355-356], traducción modificada, énfasis añadido.

sigue explícitamente por lo menos desde su primer libro sobre Nietzsche—⁸². Cuando, en el primer capítulo, hablábamos de la diferencia de intensidad como productora de los fenómenos, se trataba de un sistema cuya característica esencial es la de estar atravesado por series intensivas doblemente heterogéneas: primero, cada una en sí misma; y luego, cada una con respecto a las demás. Este es el aspecto “señal” del sistema, que produce el fenómeno en la medida en que un “signo” fulgura en el punto de comunicación entre las series. Nada se asemeja, aquí, a la idea de un trabajo de lo negativo como producción del movimiento, sino que, como luego repiten los estudios sobre cine, se trata de una diferencia de potencial supuesta por todo cambio, sea cuantitativo o cualitativo. La diferencia es siempre afirmativa. Y lo que cada grado de intensidad afirma es, primero, la distancia a cero que caracteriza su propia singularidad; segundo, la distancia que lo separa de todos los demás grados; en tercer lugar, por último, afirma también la distancia que separa la serie a la que pertenece de las otras series intensivas.⁸³

El concepto de *sistema señal-signo*, como vimos, piensa esta cuestión aún demasiado cerca de lo empírico, en la primera síntesis. Es en la segunda síntesis espacial, en tanto lógica de las relaciones entre *profundidad envolvente* y *distancias envueltas*, donde el sistema de las series intensivas heterogéneas es pensado en sí mismo. Estas relaciones caracterizan lo más propio del sistema intensivo, que es estar formado por cantidades *implicadas*. Como vimos con Paliard, es una relación de *envuelto* y *envolvente*. Desde este punto de vista, que el ser de la intensidad sea la *implicación* quiere decir que una *profundidad*, pensada como campo de individuación, se constituye al envolver, en distintos grados de intensidad, las *distancias* que separan las series por las que se ve atravesada. Si bien el capítulo quinto de

⁸² Cf. NP cap. 5.

⁸³ Para pensar el carácter afirmativo de la diferencia como *distancia*, Deleuze se apoya en el intuicionismo matemático y su empresa de fundar una matemática sin negación (cf. DR 301-302 [350-351] y Santaya, Gonzalo, “Intensidad e intuicionismo matemático en la síntesis asimétrica”, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, op. cit., pp. 198-219).

Diferencia y repetición privilegia los ejemplos científicos (sean de la física, la biología o la psicología experimental), lo cierto es que todo sistema intensivo puede ser pensado bajo este esquema general. En ese sentido el capítulo segundo habla, por ejemplo, de sistemas literarios que también están constituidos por series intensivas. Veamos un ejemplo célebre: la magdalena de Proust.⁸⁴ Lo primero es la organización en series: en este caso, la serie del pasado y la del presente. Son series intensivas heterogéneas, formadas por términos inconmensurables, que aún no han entrado en comunicación. Recuerdos puros que se esbozan en distintas capas de pasado. Gran parte del desarrollo proustiano se orienta a mostrar en qué medida la memoria voluntaria es impotente para comunicar ambas series. Para que ello suceda, es necesario que un encuentro cualquiera produzca la emergencia, proveniente de las *profundidades* del espacio-tiempo, de una intensidad que ponga en comunicación las series –aquí, el sabor de la magdalena–. Evidentemente, no se trata de un sistema espacial, sino literario, pero el funcionamiento es, en ambos casos, el de un sistema intensivo. La serie del presente y la del pasado son dispares; y, como muestra la segunda síntesis del tiempo, el pasado en sí mismo está compuesto por regiones más o menos distendidas, más o menos claras, dispares a su vez. El sabor de la magdalena puede ser pensado como signo que fulgura en el cruce de todas esas series, afirmando su distancia y enlazando la intensidad que solo puede ser sentida con lo inmemorial que solo puede ser recordado. Lo que interesa, en este punto, es que el sistema como tal solamente llega a constituirse en la medida en que una *profundidad* compuesta de *distancias envueltas* mantiene una cierta consistencia, una *relación* entre elementos heterogéneos que *pueden* entrar en comunicación.

La segunda síntesis espacial tiene, entonces, dos aspectos: es una profundidad *envolvente* compuesta de distancias *envueltas*. Si la profundidad de la que hablamos es uno de los modos de la *diferencia en sí*, es porque aquello que envuelve son las *distancias* que, al mismo tiempo, separan y

⁸⁴ Deleuze ofrece este ejemplo en DR 160 [190].

relacionan las series intensivas que la constituyen. Para comprender esto es necesario no confundir la distancia intensiva con la longitud extensiva, del mismo modo en que, para comprender el carácter de la intensidad como lo Desigual en sí, hablábamos de la distinción entre números ordinales y números cardinales. Ambas distinciones remiten a lo mismo. En este punto, Deleuze vuelve a apoyarse en algunas investigaciones acerca de la psicología experimental, utilizando esta vez el trabajo de Alexius Meinong. Estas indagaciones suponen una clara distinción entre medidas extensivas e intensivas. El problema de Meinong era comprender qué estaba en juego en los intentos de algunos psicólogos –especialmente Weber y Fechner– de medir la sensación a partir de su relación con los estímulos que la producen. Se trataba de establecer el umbral de percepción consciente para la variación de un estímulo dado. Por ejemplo, si un individuo estuviera sosteniendo 100 gramos de peso y le agregáramos 2 gramos, el sujeto no percibiría la diferencia, por ser esta demasiado pequeña. Sin embargo, si seguimos agregando peso –cantidades iguales desde el punto de vista extensivo, es decir, sumas de 1 gramo–, en algún punto –digamos 5 gramos– se atraviesa el umbral de perceptibilidad y el sujeto *siente* que el peso aumentó. Con esto se busca determinar, evidentemente, un punto *singular*. La ley de Fechner y Weber, estudiada por Meinong, establecía que la “medida” de la percepción era proporcional a la medida del estímulo. Es decir que, en nuestro ejemplo, si el objeto pesara 200 gramos, el umbral de percepción ya no sería de 5 gramos sino de 10. Por lo tanto, las cantidades que sirven para medir el estímulo son diferentes a las que se utilizan para medir la sensación. Aquellas son extensivas, mientras que estas son intensivas. Ejemplo de Meinong: la relación “mayor que” entre números. Si medimos esa relación a través de porcentuales, se dirá que, mientras que 2 es un 100% mayor que 1, 10 es un 10% mayor que 9. Sin embargo, desde el punto de vista de los números naturales, la diferencia entre 1 y 2, por un lado, y 9 y 10, por otro, es siempre igual a 1.⁸⁵ Meinong llama *Distanz* a la diferencia porcentual ligada a la medida de

⁸⁵ Cf. Meinong, Alexius, *Über die Bedeutung des Werberschen Gesetzes. Beiträge zur Psychologie*

una relación que expresa una cantidad intensiva, cuya característica es la de ser una cantidad indivisible o, como suele agregar Deleuze, que no se divide sin cambiar de naturaleza.

Es justamente este concepto de *distancia* el que permite pensar la naturaleza de las intensidades envueltas en toda profundidad y su diferencia de naturaleza con respecto a las cantidades extensivas. Entre series que se distinguen por su *distancia* no puede haber nunca relaciones de todo-partes, ni de causalidad en sentido mecánico. Solo puede haber relaciones de tensión entre órdenes heterogéneos y, sobre todo, de resonancias, ecos, desfasajes, interferencias no localizables. Estas relaciones tienen lugar en un espacio puramente intensivo, es decir, en devenir.

La consistencia de este campo intensivo es pensada por Deleuze, en el apartado sobre los *sistemas* del capítulo segundo de *Diferencia y repetición*, como un estado de *resonancia interna*. Este estado puede ser pensado como un aspecto de la *profundidad* en tanto contiene *distancias envueltas*. El ejemplo de la formación de rayos puede ser útil para comprender este asunto. Los rayos se producen en un tipo específico de nubes, llamadas “cumulonimbos”, que se caracterizan por estar cargadas por iones positivos en la parte superior y negativos en la parte inferior. Se trata a todas luces de dos series energéticamente heterogéneas que bordean la nube en tanto individuo, es decir, como sistema señal-signo. Pero en tanto sistema, el cumulonimbo no se encuentra aislado, sino que interactúa con otros elementos de su entorno, tanto en el cielo como en la tierra. Es así que la tierra, al estar cargada de iones positivos, produce, en su interacción con la nube, una corriente de intercambio energético, es decir, un *acoplamiento* de las series como correlato de la *resonancia*

des Vergleichens und Messens, Hamburg y Leipzig, Leopold Voss, 1896. Para esquemmatizar los conceptos de Meinong, me apoyo en el trabajo de Andrés Osswald, “Breve comentario sobre la distinción *Distanz-Strecke* en *Über die Bedeutung des Werberschen Gesetzes* de A. Meinong”, expuesto en las II Jornadas “Deleuze y las fuentes de su filosofía”, el 24 de noviembre de 2016 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Agradezco al autor por haberme facilitado este texto, aún inédito.

interna que porta la propia nube. Se forma así una suerte de canal de aire entre la nube y la tierra, por el cual comienzan a pasar descargas que, al unirse, forman los rayos que vemos en cualquier tormenta eléctrica. Esta explicación del fenómeno lo simplifica, ya que junto con él, al mismo tiempo, se producen otros fenómenos, como la circulación a alta velocidad de partículas de aire y agua hacia arriba y hacia abajo. A partir de los choques y fricciones entre estas partículas, así como también de su evaporación y cristalización cuando atraviesan distintas alturas –y por lo tanto, distintas temperaturas y presiones–, el ambiente se carga aún más, produciendo tormentas de distinta intensidad. De este modo, el sistema del cumulonimbo pasa a formar parte de un sistema mayor, que se constituye a partir de *acoplamientos* entre una mayor cantidad de series heterogéneas, dando lugar a una *resonancia* aún más intensa. Si bien este es uno de los ejemplos más espectaculares, su funcionamiento puede ser extrapolado a cualquier individuo y su campo de individuación, sea en un sistema físico, biológico, literario o cualquier otro. Teniendo en cuenta esto, Deleuze dice que “la naturaleza intensiva de los sistemas considerados no debe hacernos prejuzgar sobre su calificación: mecánica, física, biológica, psíquica, social, estética, filosófica, etc. Cada tipo de sistema tiene sin duda sus condiciones particulares, pero que se conforman con los caracteres precedentes”,⁸⁶ es decir, con el “*acoplamiento* entre series heterogéneas; de donde deriva una *resonancia interna* en el sistema; de donde deriva a su vez un *movimiento forzado* cuya amplitud desborda las series de base”.⁸⁷

En su comentario sobre *Diferencia y repetición*, Joe Hughes propone pensar estos tres conceptos como la versión física de las síntesis pasivas. El capítulo segundo de este libro estaría ocupado, según su lectura, por la exposición de tres tipos de síntesis: temporales, psíquicas y físicas.⁸⁸

⁸⁶ DR 155 [184].

⁸⁷ DR 154-155 [184], traducción modificada.

⁸⁸ Cf. Hughes, Joe, *Deleuze's Difference and repetition*, *op. cit.*, p. 107.

La hipótesis es plausible, y pone en primer plano un enlace fundamental del capítulo segundo con el quinto. De este modo, “acoplamiento” sería el nombre de la primera síntesis, “resonancia interna” el de la segunda y “movimiento forzado” el de la tercera. El problema con esta “versión” de las síntesis, sin embargo, es que da la impresión de que la segunda es una simple consecuencia de la primera. Esta es la conclusión de Hughes: “la segunda síntesis pasiva es una síntesis del producto de la primera síntesis”.⁸⁹ En la cita que cierra el párrafo anterior, Deleuze es explícito: la resonancia interna *se deriva* del acoplamiento entre las series. Ahora bien, si seguimos la hipótesis de Hughes, y Deleuze necesita efectivamente multiplicar las “versiones” de las síntesis, no se puede concluir de ello que en todos los casos se trate exactamente de lo mismo. Más bien habría que decir, por un lado, que cada desarrollo permite mostrar mejor alguno de los aspectos en juego en las tres síntesis; y por el otro, que no se puede omitir la aclaración hecha por Deleuze en su exposición de los sistemas intensivos: cada tipo de sistema (físico, psíquico, filosófico, etc.) tiene sus particularidades. En una filosofía de la diferencia como es la deleuziana, nunca se puede decir que todo sea lo mismo. Es necesario pensar una ontología de la univocidad donde se producen las mayores diferencias.

Retomando el problema de la ambigüedad del fundamento, hay por lo menos otras dos cosas para decir acerca de la interpretación de Hughes. En primer lugar, si estamos ante versiones del mismo proceso, ¿por qué omitir que, en las síntesis del tiempo, Deleuze dice claramente que la segunda es el *fundamento* de la primera? ¿Cómo conciliar eso con la afirmación que se acaba de ver, donde la segunda síntesis aparece como derivada? Creemos, en segundo lugar, que Hughes tiene razón al interpretar los tres movimientos de todo sistema físico a partir de las tríadas de síntesis, pero que se equivoca al postular que la versión física es la fundamental, en perjuicio de las otras dos (temporales y psíquicas).⁹⁰

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Como vimos en la introducción, este autor interpreta –a nuestro juicio erróneamente– las

El concepto de *ambigüedad del fundamento* permite resolver el problema. Sostenemos que la segunda síntesis es tanto el fundamento como el producto de la primera, en el mismo sentido en que las imágenes estereoscópicas constituyen una profundidad que, desde el punto de vista ontológico, es primera. Se puede decir que las síntesis físicas toman un punto de vista más cercano a lo empírico. Desde esa perspectiva, la *resonancia interna* “se deriva” del *acoplamiento* de las series. Más cerca de lo empírico que de lo trascendental, entonces, esta resonancia interna parece más cercana al aspecto *señal* del sistema señal-signo, es decir, al estado de las series *disimétricas* que afectan la estructura de un individuo de modo tal que puedan producirse en él todo tipo de fenómenos (primera síntesis). Este es quizás el carácter particular de los sistemas físicos, menos complejos que los biológicos. Es como si, dentro de lo *implícito*, la resonancia interna física estuviera en el plano que Paliard llama *transimplícito*, es decir, el más cercano a la explicación de la primera síntesis.⁹¹ Pero si nos hundimos hasta lo *subimplícito* paliardiano y nos dejamos afectar por la intensidad tal como es en sí misma, la *profundidad* es primera: da a cada objeto su sombra y lo hace surgir de esa sombra. Esa sombra puede ser pensada entonces como una *resonancia interna* más profunda, en tanto *disparidad* que da cuenta del “estado de la diferencia infinitamente desdoblada que resuena al infinito”.⁹² Esta oscilación entre lo *transimplícito* y lo *subimplícito* es otra manifestación de la esencial ambigüedad del fundamento en la segunda síntesis.

Pero volvamos al problema de la *distancia* como aspecto *envuelto* de la intensidad. La diferencia de intensidad, como característica esencial de la segunda síntesis espacial, es por completo *afirmativa*, ya que un campo de individuación afirma su diferencia al afirmar las *dis-*

síntesis del espacio como síntesis activas y, por lo tanto, las deja afuera de este esquema.

⁹¹ Cf. nuestro capítulo 3, sección 2.2.

⁹² DR 287 [334].

tancias que *envuelve* entre series heterogéneas: por ejemplo, las series formadas por el polo positivo y el polo negativo de una nube cumulonimbo. Esta afirmación incluye también todas las *distancias* que separan un campo de individuación dado de otros campos divergentes. En relación con este último punto, Deleuze es claro cuando enuncia el carácter *expresivo* de la intensidad. En su función *envolvente* –es decir, en tanto *profundidad*–, la intensidad expresa de manera clara algunas Ideas; pero en su función *envuelta* –es decir, en tanto *distancias*–, expresa de manera confusa todas las Ideas restantes.⁹³ Es decir que, en cierto sentido, las distancias entre series divergentes también son expresadas de manera confusa en todo sistema. Este aspecto está íntimamente ligado con la nueva distribución de valores del campo trascendental deleuziano, opuesto a la conjunción de lo claro y lo distinto que la filosofía moderna puso como cifra del pensamiento verdadero. Para Deleuze, lo claro sólo se une a lo distinto en el plano derivado de lo extenso y lo cualitativo, es decir, en el ámbito de la representación. Pero en el campo trascendental, condición genética de toda experiencia real, lo claro se une a lo confuso en el plano intensivo, mientras que lo distinto se une a lo oscuro en el plano ideal: “A lo distinto-oscuro como unidad ideal, corresponde lo claro-confuso como unidad intensiva individuante”.⁹⁴

En función de lo expuesto hasta acá, hay que diferenciar distintos aspectos de la *distancia* como característica de la intensidad. En primer lugar, cada grado intensivo está determinado por su distancia a cero, ya que, a diferencia de las cantidades extensivas, las intensidades se captan como unidad. Así, treinta grados de temperatura es una unidad en sí misma. No es una suma de dos cantidades inferiores, sino una distancia asimétrica e indivisible al grado cero. En segundo lugar, hay relaciones de distancia entre las series heterogéneas que bordean un sistema señal-signo y que afectan a dicho sistema de la tensión disimé-

⁹³ Cf. DR 325-326 [376-377].

⁹⁴ DR 325 [376-377].

trica que lo constituye en la primera síntesis.⁹⁵ En tercer lugar, la segunda síntesis muestra que, en su aspecto envuelto y confuso, las distancias no son solo el elemento de la convergencia entre series heterogéneas dentro de un mismo campo de individuación, sino que también constituyen el espacio de afirmación de diferencias divergentes en el fondo de *confusión* implicado en todo campo de individuación. Hay, por último, un cuarto aspecto que solo podremos ver en el marco de la tercera síntesis: en la medida en que desfondan la profundidad y expresan confusamente todas las Ideas que forman el *afuera* del campo de individuación, las distancias son afirmación de la diferencia que comunica la totalidad de las singularidades pre-individuales en el plano de inmanencia. Será exclusivamente en este último sentido que hablaremos, en el plano de la tercera síntesis, de distancias *puras* y ya no *envueltas*.

Ese campo distancial infinitamente confuso –pero determinado, en la medida en que expresa relaciones ideales tan distintas como oscuras– otorga el elemento a través del cual puede producirse un devenir, o como enuncia *Diferencia y repetición*, un *movimiento forzado* que sobrepase el límite de una individuación hacia otra.⁹⁶ Pensada como lo Abierto, la profundidad tiene, en las distancias que la componen, una multiplicidad de puntas virtuales de desterritorialización, lugares de paso que constituyen la relación entre campos de individuación heterogéneos que llegan, en última instancia, a conectar las líneas del universo entero. Ahora bien, este elemento puramente distancial y confuso, ¿no es precisamente el ámbito donde “es preciso presentir, en la profundidad, la proximidad y el hervor de la tercera síntesis que anuncia «el desfun-

⁹⁵ Esta parece ser la única figura de la distancia que Hughes retiene en su lectura de las síntesis. Es por eso que, según su interpretación, “distancia” solo se dice del acoplamiento. El desarrollo del presente apartado debería bastar, creemos, para mostrar que la noción de *distancia* excede largamente la acotada función que este comentador le otorga (cf. Hughes, Joe, *Deleuze's Difference and repetition*, *op. cit.*, pp. 159-160).

⁹⁶ Cf. DR 155 [184].

damento» universal”?⁹⁷ Tal parece que, si el campo de individuación envuelve, en el estado de total confusión de las distancias envueltas, todas las relaciones diferenciales y las singularidades preindividuales, entonces el fondo de lo Natal está en sí mismo desfondado y se hunde en un verdadero sin-fondo. La tercera síntesis del espacio debe dar cuenta de esta última dimensión.

⁹⁷ DR 296 [344].

Resumen de la segunda parte

Luego de desplegar en toda su complejidad la primera síntesis del espacio en la primera parte, en la segunda parte que aquí concluye quisimos mostrar el suelo ontológico que aquella supone. El concepto de *profundidad*, como desarrollo de la noción de intensidad en sí misma (es decir, sin mezcla con lo extenso), fue la clave para ingresar a este ámbito. En el primer apartado del capítulo 3 (3.1), dedujimos este concepto a partir de la teoría de las facultades, en discusión con la filosofía trascendental kantiana. La teoría de la intensidad como síntesis asimétrica de lo sensible se aleja del kantismo en dos puntos esenciales para la ontología espacial: la noción de intensidad como *materia* de la intuición empírica y el concepto de espacio como *forma* a priori de la sensibilidad. De esta discusión emerge con claridad, por oposición a la filosofía kantiana, la concepción deleuziana del espacio trascendental como esencialmente intensivo, a-subjetivo y accesible para nosotros solo a través del ejercicio trascendente de la sensibilidad.

Una vez desplegada la crítica al kantismo, el segundo apartado (3.2) encaró la construcción positiva del concepto de *profundidad* como clave de la segunda síntesis espacial. Nos ocupamos de una fuente deleuziana tan importante como desconocida: Jacques Paliard, filósofo francés de la primera mitad del siglo XX. Este autor, al que Deleuze dedica algunas líneas en *Diferencia y repetición*, resultó esencial para comprender el alcance ontológico de la percepción y el carácter implicado de la profundidad. De este modo, si la primera síntesis era caracterizada como *explicación* de la intensidad en lo extenso, la segunda recoge el ser de la intensidad como cantidad *implicada* en sí misma.

El tercer apartado de este capítulo (3.3) se alejó de la mera percepción para dar cuenta del *afecto* como puerta de entrada al dominio de la segunda síntesis. Después de haber estudiado el carácter de la intensidad como ser implícito en la lectura de Paliard, el diálogo con el pensamiento de Raymond Ruyer ofreció la oportunidad de comprender la segunda síntesis espacial a partir de otro carácter fundamental de la intensidad: la afirmación de la diferencia. El estudio que ese filósofo hace de las experiencias afectivas que, en sus palabras, revelan una dimensión axiológica del espacio más profunda que el espacio geométrico, permite pensar la síntesis de la profundidad como positividad plena. Experiencias como el vértigo, la angustia, la revelación religiosa y otras hacen sensible ese elemento que, en la lectura deleuziana, contiene lo que fuerza a pensar, el fondo que sube a la superficie.

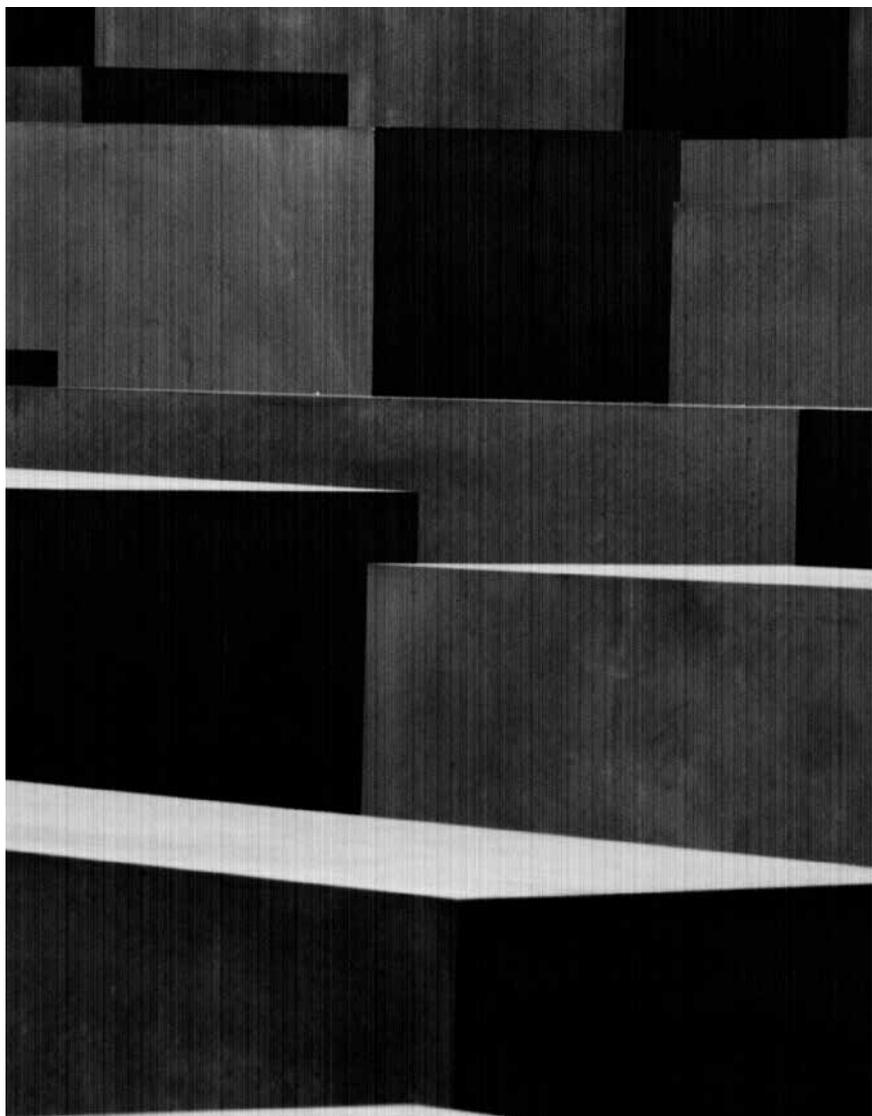
El cuarto apartado (3.4) se ocupó, siguiendo algunos conceptos de Simondon, de profundizar el aspecto afirmativo de la diferencia en la segunda síntesis. Este autor figura al lado de Ruyer en una importante nota acerca de la *profundidad*. Ambos parten de una discusión en torno del espacio de la acción y sus presupuestos. Junto al autor de *La individuación*, el sentimiento ruyeriano de la profundidad adquiere, por fin, sus caracteres propiamente ontológicos en tanto espacio *pre-hodológico*: un encabalgamiento de perspectivas dispares que es el correlato objetivo de los sentimientos de incertidumbre, angustia e indecisión que forman el elemento de toda elección. Las tres fuentes desplegadas en el capítulo 3 (Paliard, Ruyer y Simondon) permiten sospechar, finalmente, el lazo que une la segunda síntesis del espacio con la segunda síntesis del tiempo. En efecto, Deleuze presenta a la profundidad como testimonio del más lejano pasado. Como hemos visto, con este aspecto aparece en escena, por primera vez en la ontología del espacio, el ámbito de lo virtual.

El primer apartado del capítulo 4 (4.1) abordó el lazo que une la ontología espacial de *Diferencia y repetición* con algunos conceptos de *Mil*

mesetas y *¿Qué es la filosofía?* Más precisamente, se trata de la resonancia entre los conceptos de *profundidad* y *lo Natal*. El concepto de lo Natal, de procedencia romántica, es una deriva importante para pensar la segunda síntesis del espacio. A partir de su estudio, tuvimos la oportunidad de argumentar a favor de la relevancia de ambos conceptos en el pensamiento de Deleuze, a pesar de que muchos intérpretes han tendido a descartarlos con demasiada premura. A contracorriente de estas lecturas, hemos mostrado que, por un lado, la noción de lo Natal es fundamental para dar mayor espesor ontológico a la teoría del *agenciamiento territorial*; y por otro, que a pesar de algunas declaraciones circunstanciales, Deleuze no abandona la noción de *profundidad* en su obra tardía, sino que la resignifica y, fiel a su estilo, en algunos casos la rebautiza.

El rechazo de los intérpretes hacia los conceptos trabajados en esta segunda parte tiene origen en su esencial *ambigüedad*. Hemos mencionado el origen romántico del concepto de lo Natal. Debido a la muchas veces injusta y reduccionista ligazón que se lee entre el romanticismo y las derivas totalitarias del siglo XX, este origen otorga a lo Natal una cierta ambigüedad a la hora de considerar sus derivas políticas. Dadas sus resonancias muchas veces no explicitadas –pero evidentemente presentidas– con la *profundidad*, ambos conceptos han tendido a caer juntos en el olvido. Ahora bien, no solo es posible sino necesario dotar a la *ambigüedad* de lo Natal de una positividad ontológica que es previa a –y condición de– sus derivas históricas. El segundo apartado de este capítulo (4.2) abordó este problema y puso de relieve otra noción problemática: *fundamento*. Lejos de las nociones clásicas del fundamento como primer principio esencial o sustancial, Deleuze habla de la ambigüedad de este concepto. Al ser testimonio del pasado puro –fundamento del presente y elemento sustancial del tiempo–, la síntesis de la profundidad encarna y expresa esa ambigüedad esencial, característica de la razón suficiente como síntesis ideal de la diferencia, tal como Deleuze la despliega en el capítulo cuarto de *Diferencia y repetición*.

Lejos de la pureza y la autenticidad a las que algunas derivas de lo Natal parecen conducir, la ambigüedad del fundamento supone una lógica de contagio y alianza entre campos de individuación heterogéneos. Hay una necesaria contaminación de los fundamentos y una lógica de las multiplicidades esencialmente asociada a esta tesis. Así, el fundamento es, en Deleuze, el elemento del *devenir*. Con el objetivo de comprender el fundamento ontológico de este desplazamiento, el tercer y último apartado, “Distancias” (4.3), volvió a *Diferencia y repetición* para desplegar este concepto, central en la ontología del espacio. En esa obra, la *profundidad* es caracterizada como intensidad *envolvente*, y tiene su correlato en la *distancia* como intensidad *envuelta*. “Distancia” es el nombre de una infinidad de *intensidades envueltas* de manera confusa en la profundidad. Estas intensidades constituyen los hilos débiles que unen cada campo de individuación con todos los demás y forman, por eso, el elemento de todo devenir. En la única formulación que Deleuze hace de las tres síntesis del espacio, dice que es necesario presentir el rugido del sin-fondo en el seno de la *profundidad*. El aspecto envuelto de las *distancias* constituye el elemento de dicho presentimiento. La lógica del fundamento lleva necesariamente, entonces, a una *desfundamentación* generalizada. Es el punto en que debemos abandonar el ámbito de la segunda síntesis para asomarnos al abismo de la tercera.



Parte tres

Tercera síntesis del espacio

- ¿Cuánto paga usted por su habitación?
- Doce rublos; no, perdón, doce y medio.
- ¿Y allí es donde se entrega a la contemplación de los espacios universales?
- Sí, en ese cuartucho: allí nada es lo que parece; allí fue donde llegué a la conclusión de que la ventana no es una ventana, sino una rendija a lo inabarcable...

ANDREI BIELY, *PETERSBURGO*.¹

Del fundamento a la desfundamentación, de lo que sólo puede ser sentido al presentimiento del sin-fondo, arribamos a la dimensión más abismal de la ontología del espacio. Aquí todo pierde su forma. Lo trascendental se convierte en una intemperie fundamental. Emerge un universo caótico, que sumerge al pensamiento y a la sensibilidad en un ámbito de oscuridad y confusión. La muerte y la locura golpean a la puerta. Nos vemos arrastrados en una línea que parece de abolición, hacia una espacialidad inaudita, sin amarres a la vista. Esta dimensión última, ¿es acaso pensable como síntesis? El hundimiento al que son sometidas incluso las configuraciones puramente intensivas de la segunda síntesis plantea uno de los desafíos más arduos al empirismo trascendental deleuziano. ¿Cómo pensar el abismo del sin-fondo sin caer en una poética o una mística de lo indiferen-

¹ Biely, Andrei, *op. cit.*, p. 149.

ciado? Deleuze siempre denunció la falsa alternativa metafísica: o bien seres individuados, o bien la nada absoluta. El campo trascendental responsable de la génesis de lo que hay no puede ser, para una filosofía de la diferencia, meramente indeterminado. Es necesario encontrar las herramientas, crear los conceptos, para pensar las determinaciones allí donde sólo parece haber un abismo indiferenciado. A lo largo de toda su obra, Deleuze dedicó grandes esfuerzos a esta cuestión. El desarrollo de la tercera síntesis espacial supone un despliegue de este problema.

Capítulo 5

El Afuera absoluto

5.1. Punto de ebullición

Deleuze presenta la tercera síntesis espacial como un “hervor” que “anuncia el «desfundamento» universal”.¹ La caracterización es escueta pero exacta, porque la palabra “desfundamento” [*éffondement*] confirma que la noción de “fundamento” no puede cumplir, para Deleuze, el rol que tiene en las metafísicas clásicas. Como hemos visto, se trata de una noción esencialmente ambigua, que de ningún modo se presenta como un primer principio in-conmovible y trascendente. Como característica de la segunda síntesis, el *fundamento* se ve superado hacia el sin-fondo de la tercera. En las últimas líneas del capítulo anterior tuvimos ya la intuición de que es en el seno de las distancias envueltas en la profundidad, en esa absoluta confusión intensiva, donde es preciso presentir la tercera síntesis. Sumergiéndonos aún más en la profundidad, hacia el elemento de la total confusión de las intensidades envueltas, asistimos a una radical disolución de los límites y a un incremento exponencial de la velocidad de las moléculas, de modo tal que el frágil fundamento de la segunda síntesis, atacado por todos los frentes con más y más violencia, termina por ceder. El suelo bajo nuestros pies se derrumba. Nociones como “desfundamento” y “sin-fondo” aparecen, entonces, como índices de esa caída abismal.

La caracterización de este movimiento como un “hervor” [*bouillonement*], si bien puede dar la impresión de ser vaga, como dicha al pasar y

¹ DR 296 [344].

sin demasiado rigor, resulta una indicación que no conviene subestimar. No es una mera metáfora. Se la podría considerar incluso un aspecto esencial del *desfundamento* en tanto carácter de la materia intensiva no formada. Sin embargo, esta pista no es desarrollada en *Diferencia y repetición*. El lugar donde se habrá de encontrar una caracterización del espacio en estos términos se encuentra en *La imagen-movimiento*. Sigamos este hilo por un momento, entonces, antes de continuar con la tesis del 68.

Se podría pensar que el camino seguido en este libro, de la primera a la tercera síntesis espacial, es análogo al movimiento propuesto por cierto cine experimental para explorar la materialidad de la imagen, al menos en la interpretación deleuziana. Para comprender esta afirmación y extraer de allí lo que importa para caracterizar la tercera síntesis, es necesario demorarse unos instantes sobre el sistema de la *imagen-movimiento*. El punto de partida para construir el sistema es una suerte de narración de origen, una génesis material de la imagen fílmica tal como es en sí misma (al margen de todo lo que se puede decir acerca de la industria cinematográfica, sus creadores, sus presupuestos técnicos, económicos, etc.). Deleuze no encara esta cuestión en el primer capítulo sino en el cuarto. Allí, parte de un universo pre-objetivo y pre-subjetivo de imágenes materiales, un puro caos de partículas que chocan entre sí en todas las direcciones posibles. Toda una materia-movimiento que es, al mismo tiempo, materia-luz. Subrayemos: no “materia *en* movimiento”, sino el puro movimiento como materia. Se trata de pensar la materialidad de la imagen cinematográfica tomando como modelo la ontología bergsoniana del capítulo uno de *Materia y memoria* —el segundo gran texto que, según Deleuze y Guattari, logró ser fiel a un pensamiento de la pura inmanencia, después de la *Ética* de Spinoza—.² Siguiendo esa inspiración, Deleuze plantea que, en el comienzo, habría un universo lumínico en estado gaseoso, caótico, un estado “muy caliente de la materia” que el filósofo llama “la universal variación”.³ No hay allí sujetos ni objetos, solo

² Cf. QP 50 [52].

³ C1 86 [90].

movimiento-luz, imágenes que existen en sí en estado evanescente, puras apariciones para nadie. Hay que pensar ese plano en estos términos: imagen = luz = movimiento = materia. No se trata de imágenes mentales, sino de una concepción de la materia como partículas de luz que se extienden infinitamente sin ser reflejadas en ninguna superficie. En ese estado, cada imagen choca con las otras en todas sus caras y en todas sus partes elementales –no parece del todo arbitrario encontrar, en esta formulación, ecos de la lluvia elemental epicúrea–. Cada imagen aparece, choca con otras y reacciona inmediatamente a ese choque. Eso es todo. Caos primigenio.

El amanecer del mundo tal como lo conocemos comienza cuando se produce una *brecha* que genera un *centro de indeterminación*. Esa brecha no es más que una demora entre la acción sufrida y la reacción ejecutada por una imagen que, a partir de ese momento, se transforma en privilegiada ya que, a diferencia de las otras, no reacciona inmediatamente. Esa imagen especial se produce a través de una sustracción. Es decir que, a pesar de instituirse como centro, no es *más* que las demás, sino *menos*. Al mismo tiempo que demora su movimiento, se enfría; por lo tanto, se oscurece. Menos movimiento y menos luz. Se transforma así en un *centro de indeterminación* alrededor del cual se produce una curvatura del universo. Esta curvatura supone que ya no hay choque caótico de todas las imágenes con todas, sino que un número muy grande de ellas se pone a girar alrededor de una, la privilegiada. Con este movimiento, se constituye una percepción centrada, y este es el primer momento material de la subjetividad: la *imagen-percepción*. Este centro perceptivo se puede pensar como una proto-consciencia, un sujeto larvario, como las enzimas que estudia Monod, que como vimos son capaces de toda una actividad molecular proto-consciente.⁴ De este primer momento genético, Deleuze extraerá, dos capítulos después, la definición real de los polos objetivo y subjetivo de la percepción. Una percepción será subjetiva cuando las imágenes varíen alrededor del centro privilegiado, y objetiva cuando tiendan a variar todas alre-

⁴ Cf. nuestro capítulo 1, sección 2.3.

dedor de cada una, en un movimiento cercano al caos.⁵ Cuando decimos que el camino seguido por las tres síntesis espaciales es similar al propuesto por cierto cine experimental, nos referimos a la búsqueda que va de la percepción centrada a la universal variación. Es decir, del plano empírico de los esquemas sensoriomotores a la materia no estratificada, de los individuos como sistemas señal-signo al hervor de la tercera síntesis como sin-fondo. Luego de presentar la génesis de la subjetividad, el camino propuesto por Deleuze muestra una vez más que pensar es remontar la génesis con el pensamiento, es decir, volver al campo trascendental. En el caso del cine de la imagen-movimiento, ese camino implica pasar del ámbito de la percepción centrada de la primera síntesis, a la percepción a-centrada que nos deja en el umbral de la tercera.

Del cine de acción al cine experimental, Deleuze habla de una progresión que, siguiendo una serie de oscilaciones entre los polos objetivo y subjetivo de la percepción, se articula a partir de tres estados de la materia: sólido, líquido y gaseoso. El cine de la imagen-movimiento, en su versión más clásica, se configura como estado sólido, anclado en la percepción centrada (imagen del héroe). Puede ser pensado como un cine fuertemente estratificado y codificado: los géneros clásicos dan cuenta de ello. El espacio es tratado, aquí, como un constructo extensivo y cualificado, donde las imágenes se relacionan entre sí a partir de centros privilegiados. Esta percepción centrada remite al primer momento material de la subjetividad, según el cual el mundo emerge como una curvatura que hace que todas las imágenes varíen en relación con la subjetividad. Asistimos, así, a la génesis del sujeto de la *imagen-acción*, que será justamente el segundo momento material de la subjetividad.⁶ El mundo de la percepción centrada no es otro que el esquema sensoriomotor que vimos a partir de Von Uexküll y Monod, en el marco de la primera síntesis. La curvatura del universo, en el sistema de la imagen-movimiento, corresponde, entonces, al concepto de *mundo cir-*

⁵ Cf. C1 111 [116].

⁶ Para el desarrollo completo de los tres momentos de la subjetividad en la *imagen-movimiento*, cf.

cundante del famoso etólogo; y la actividad de reconocimiento y reacción de las enzimas de Monod bien podría entenderse como un montaje orgánico que sigue las leyes de la *imagen-acción*.

La percepción centrada, que podemos pensar como uno de los avatares de la primera síntesis, es solo el polo subjetivo de la percepción, según la definición real vista anteriormente. Todo cambia cuando algunos autores cinematográficos ponen en movimiento ese centro perceptivo y se acercan al polo objetivo, es decir, al plano de la variación universal. El espacio de la imagen deja de ser sólido y, sobre todo en la escuela francesa del cine de pre-guerra, se transforma en líquido. Pasamos del régimen de movimiento terrestre, con su percepción y afección características, al régimen acuático. En el primero, el movimiento se encuentra subordinado a las paradas –puntos de partida, de llegada, de detención–, mientras que en el segundo régimen el movimiento es primero. La percepción misma se transforma en molecular, como en *Taris, roi de l'eau*, el documental de Jean Vigo.⁷ Este cortometraje se puede tomar como paradigmático del recorrido que Deleuze intenta pensar en esas páginas. Si bien se trata de una suerte de homenaje a un gran campeón de natación, el punto de partida hace sospechar un mundo sólido. Una voz *over* nos presenta una clase de natación, en la que el atleta nos muestra los movimientos básicos, en un corto que incluso parece institucional, extremadamente codificado a partir del género del documental educativo o informativo. Pero muy pronto la imagen comienza a enrarecerse: la cámara de Vigo realiza primerísimos planos del agua y del cuerpo del nadador; al mismo tiempo, la imagen se ralentiza hasta hacer irreconocible lo que vemos. La percepción líquida nos lleva, a través de un acercamiento y una desaceleración pronunciados, hacia una suerte de chisporroteo cósmico, donde las gotas y los gestos del nadador forman un chisporroteo molecular o una danza de polvo estelar.

C1 90 y ss. [94 y ss.].

⁷ Cf. C1 116 [121].

Dos fotogramas de *Taris, roi de l'eau* (dir. Jean Vigo, 1931)

Parece que nos hemos desviado. Buscábamos determinar el sentido de la tercera síntesis espacial como “hervor” del desfundamento, y nos encontramos en medio de una meditación acerca del espacio acuático en el cine. La desviación es, sin embargo, necesaria. Habíamos hablado de tres estados de la materia que habilitan un primer acercamiento a la formulación deleuziana del camino que va de la imagen-acción a la variación universal. Decíamos también que, en cierto modo, ese camino espeja el recorrido que va de la primera síntesis espacial a la tercera. Distinguimos así un estado sólido de la materia, sede de la imagen-acción y de la percepción centrada, fundamentalmente estratificada y codificada en el uso que el cine hizo del espacio que Lewin llamó “hodológico”.⁸ Luego, ciertas corrientes del cine francés, en algunas de sus tendencias experimentales –aunque conservando aún aspectos de la narración clásica–, producen una percepción líquida y molecular, construyendo un tipo de imagen que bien podría pensarse como figuración de la segunda síntesis en tanto espacio del devenir. Pues bien, con toda la riqueza que se puede extraer de este tipo de espacio acuático –sobre el que volveremos luego–, el modelo cinematográfico de la imagen-movimiento va más lejos: “para Vertov la imagen líquida es aún insuficiente, y no alcanza el *grano* de la materia. El movimiento debe superarse, pero hacia su elemento material energético. [...] En última instancia,

⁸ Para una discusión de esta concepción del espacio, a partir de las críticas de Ruyer y Simondon, ver, en este libro, el apartado 4 del capítulo 3.

habría que hablar de una percepción gaseosa y no ya líquida”.⁹ El estado gaseoso de la materia es alcanzado ahora a través de una suerte de “hervor” al que es sometida la imagen-movimiento por medio de una práctica salvaje del montaje. Así como Jean Vigo es uno de los héroes de la imagen líquida, el soviético Dziga Vertov es, sin lugar a dudas, el gran precursor de la percepción gaseosa. Con su Cine-Ojo, lleva la percepción al grano de la materia y ofrece una imagen potente de la tercera síntesis espacial.

Junto a Eisenstein, Dovzhenko y Pudovkin, Vertov figura entre los más grandes cineastas de la época de oro del cine soviético.¹⁰ Sus películas, sobre todo *El hombre de la cámara*, dan una imagen de lo que puede significar el hervor universal del *desfundamento* que, en el caso del cine, aparece como descentramiento radical de la imagen. Lo logra a través de movimientos violentos de cámara, montaje rápido de situaciones alejadas en tiempo y espacio, sobreimpresiones, aceleraciones y ralentís, imágenes invertidas, ausencia de una narrativa convencional; todo esto, en el marco de una nueva teoría y una nueva práctica para un cine documental que se piensa a sí mismo como materialista y revolucionario, que busca generar un *shock* sensorial que libere al pensamiento de su alienación capitalista –recordemos que se trata de la primera década de la Revolución Rusa–. El Cine-Ojo es, en palabras del propio Vertov, “el espacio vencido, es el lazo visual entre las personas del mundo entero, fundado en un intercambio incesante de hechos vistos”.¹¹ Pero también es “el tiempo vencido (el lazo visual de hechos alejados en el tiempo). [...] El Cine-Ojo es la posibilidad de ver los procesos de la vida en cualquier orden temporal inaccesible al ojo humano, en cualquier velocidad temporal inaccesible al ojo humano”.¹² Se puede decir, entonces, que el cine vertoviano intenta hacer visible lo invisible. Construye

⁹ C1 121 [126].

¹⁰ Esos nombres encarnan, por otra parte, los cuatro modos de montaje dialéctico en el apartado que Deleuze dedica a este periodo (cf. C1 46-50 [51-55]).

¹¹ Vertov, Dziga, *El Cine-Ojo*, trad. Francisco Llinás, Madrid, Editorial Fundamentos, 1973, p. 99.

¹² *Ibidem*.

una versión cinematográfica del ejercicio trascendente de la visión que, en la medida en que opera a través del juego con las velocidades y la fragmentación del material empírico, puede ser pensada como uno de esos ejercicios de distorsión de los sentidos que, según el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, son una “parte integrante del «trascendentalismo»”.¹³ Vencer al espacio y al tiempo significa, en una lectura deleuziana de Vertov, destruir las coordenadas extensivas sobre las que se apoya el sentido común, para llegar a un espacio-tiempo intensivo, sólo accesible a un ojo no-humano que penetra en la materia misma. Más que la cámara, ese ojo es el del montaje. En efecto, en relación con el plano de la imagen-materia-luz en sí mismo, Deleuze dice que “[n]o ha de sorprender el que tengamos que construirlo, puesto que sólo se da al ojo que no tenemos”.¹⁴ El método de filmación y montaje del cine-ojo —expuesto en detalle tanto en los textos de Vertov como en sus films— logra dar a sentir ese estado gaseoso de la materia y, por lo tanto, llega nuevamente al plano de inmanencia de las imágenes, ese amanecer del mundo. Puede tomarse como índice, entonces, de esa primera caracterización deleuziana de la tercera síntesis como un “hervor” que se acerca al estado más caliente y primigenio de la materia. Resulta pues una imagen adecuada para este primer acercamiento al caos del sin-fondo.

Dos fotogramas de Человек с киноаппаратом (*El hombre de la cámara*, dir. Dziga Vertov, 1929)



¹³ DR 305 [354].

¹⁴ C1 117 [122].

5.2. Univocidad y eterno retorno

La imagen del hervidero está ligada a una categoría fundamental de la ontología deleuziana: el *caos*. Este concepto tiene una de sus imágenes privilegiadas en el círculo tortuoso del eterno retorno. El estado caliente de la materia, que en *La imagen-movimiento* se llama *plano de inmanencia de las imágenes*, recuerda esa dimensión del espacio que ya sospechábamos en el ejemplo selmiano del agua que, al caer por la ladera de una montaña, producía una nueva virtualidad bajo la forma de bloques de piedra que emergen amenazantes, como si la energía que se degrada en el plano empírico atravesara también un espacio que mantiene activos nuevos valores de implicación. Esta fue la primera forma en que se nos apareció el presentimiento del eterno retorno que es, justamente, uno de los aspectos fundamentales de la tercera síntesis espacial. Se trata de la caracterización que Deleuze hace de ese movimiento como esencialmente intensivo.

Aquel ejemplo de Selme grafica a la perfección el sentido de la interpretación deleuziana del esquivo concepto nietzscheano del eterno retorno. Para Deleuze, hay que pensarlo como eterna repetición de la diferencia. Lo que no vuelve es lo *explicado*, que tiende a la igualación. Pero lo *implicado* guarda las puras diferencias que, en tanto tales, volverán bajo la forma de nuevos fenómenos, nuevas cualidades que emergen del fondo. ¿Qué consecuencias tiene esa tesis para la ontología del espacio? Creemos que lo central de este aspecto del eterno retorno viene resumido por los conceptos de *caos* y *complicatio*, que unifican los aspectos nietzscheanos y spinozianos de la tercera síntesis. En efecto, “el eterno retorno se remite a un mundo de diferencias implicadas las unas en las otras, a un mundo complicado, *sin identidad*, propiamente caótico”.¹⁵ El énfasis en “sin identidad” se debe al momento del libro en que Deleuze hace esta afirmación, a saber, en medio de la crítica al pensamiento de la representación que ocupa el primer capítulo de *Diferencia y repetición*. Pero lo esencial, desde el punto de vista

¹⁵ DR 80 [102].

en que estamos y en sentido afirmativo, es justamente todo lo que no está resaltado en el texto original: el eterno retorno, la complicación y el caos. Veamos más de cerca estos elementos.

Ya vimos que el rasgo ontológico central de la intensidad es la *implicación*, que resume los otros dos: lo desigual en sí y la afirmación de la diferencia. El ser implicado corresponde a la segunda síntesis espacial, en tanto lógica de lo envuelto –distancias– y lo envolvente –profundidad–. Pero una intensidad no se mantiene implicada en sí misma sin estar, al mismo tiempo y en una dimensión aún más *profunda* y *original*, implicada en todas las demás, a las que a su vez implica. Esta co-implicación de todas las intensidades remite al mundo del eterno retorno, y es por eso que “Nietzsche ya afirmaba que el caos y el eterno retorno no eran dos cosas diferentes, sino una sola y misma afirmación”.¹⁶ Este caos es lo más positivo, la diferencia desbordante de un sistema que “comprende todas las series intensivas actuales”,¹⁷ es decir, que produce la afirmación de las series divergentes. A lo largo de *Diferencia y repetición*, Deleuze repite un estribillo que da una idea de esta dimensión caótica del eterno retorno. El más alto pensamiento nietzscheano, el más abismal, sería uno de los nombres del Ser en tanto Devenir, lo Mismo que se dice de lo Diferente, es decir, un mundo sin identidad, desfondado, donde solo hay intensidades mezclándose y rechazándose a una velocidad infinita, tal como sucede en el mundo material de las imágenes en *La imagen-movimiento*. ¿Qué significa “lo mismo, pero en tanto se dice únicamente de la diferencia y de lo diferente”?¹⁸ En principio, que ya no hay un fundamento último, sino sólo el sin-fondo de un volcán demencial como sustrato de toda estabilidad aparente; también significa que, si hay repetición y eterno recommienzo en el Ser, aquello que retorna es la diferencia inaprehensible –lo desigual en sí–, la pura velocidad energética que es fuente de toda novedad. En cambio, cuando una intensidad se ex-

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ DR 359 [414].

¹⁸ DR 384 [441].

plica hasta agotarse, lo hace de una vez por todas. Por lo tanto, no vuelve. El agua que cae, en el ejemplo de Selme, no vuelve a subir; pero su paso por la montaña deja huellas diferenciales que producen nuevas potencias que permanecen envueltas en los pliegues rocosos de la ladera.

El siguiente texto muestra con claridad el vínculo de todos estos conceptos en la ontología del espacio:

La trinidad complicación-explicación-implicación da cuenta del conjunto del sistema, es decir del caos que a todo sostiene, de las series divergentes que de él salen y a él vuelven a entrar, y del diferenciante que las relaciona entre sí. Cada serie se explica o se desarrolla, pero *en* su diferencia con las otras series que implica y que la implican, que envuelve y que la envuelven, *en* ese caos que lo complica todo. El conjunto del sistema, la unidad de las series divergentes en tanto tales, corresponde a la objetividad de un “problema”.¹⁹

Si bien Deleuze está hablando de los sistemas literarios, las nociones que utiliza describen a la perfección el sistema de las síntesis espaciales.²⁰ En efecto, si la primera síntesis era la de la *explicación* de la extensión y la segunda correspondía a la *implicación* de la profundidad,²¹ la tercera debe ser pensada como *complicación* de las intensidades en el caos. Joyce, uno de los referentes para presentar esta cuestión en los sistemas literarios, es descripto como un estudioso de Giordano Bruno, “el teórico de la *complicatio*”.²² Que todo esto corresponda a la objetividad de *lo problemático* es algo que abordaremos más adelante. Importa, por el momento, pensar la idea de un espacio puro como caos que complica todas las series intensivas “antes” de la constitución de los campos de individuación.

¹⁹ DR 161-162 [192].

²⁰ Otro trabajo podría tener por objeto explorar en qué medida nuestra tríada de síntesis informa, como muestra esa cita, el sistema de aquello que Blanchot llamó el “espacio literario”.

²¹ Cf. DR 296 [344].

²² DR 161 [191].

Como se puede ver, hay toda una lógica del pliegue y el despliegue que rige los movimientos de lo intensivo, expresada en el campo semántico de estos conceptos. Cada síntesis es un tipo de pliegue: *explicación*, *implicación*, *complicación*. En esta sistematización de su ontología, Deleuze es deudor de una serie de conceptos medievales sobre los que la filosofía contemporánea raramente ha vuelto. A contracorriente de esta tendencia, Deleuze no suele retroceder a la hora de retomar viejas y aparentemente perimidas discusiones teológico-metafísicas. Más bien lo hace alegremente, tomando posición y renovando aquellos debates. La tríada *complicatio-implicatio-explicatio* como respuesta a la teoría analógica del ser es uno de los puntos privilegiados por Deleuze para ubicar su ontología en relación con la historia de la metafísica. Fiel a su estilo, el bando deleuziano es el de los perdedores y herejes, siempre acusados de panteísmo y al borde de la hoguera, o incluso arrojados sin más a ella, como fue el caso de Giordano Bruno.

En la tradición medieval y renacentista, *complicatio* remite al “principio sintético”²³ que reúne los movimientos de implicación y explicación en una unidad superior. Si bien esta filosofía tiene su origen en la teoría de la emanación neoplatónica y su lógica trascendente, a Deleuze le interesa el modo en que esta tradición es profundamente transformada, en el pensamiento de Spinoza, en una ontología inmanente.²⁴ El conjunto de estas nociones da cuenta de la mutua inherencia entre lo Uno de la Sustancia y lo Múltiple de los modos. Se trata de pensar el modo de existencia de la multiplicidad sin que ello suponga renunciar a la unidad del Todo, es decir, a la tesis de la univocidad ontológica, que afirma que el Ser se dice en

²³ SPE 12 [12].

²⁴ Para un seguimiento de estas nociones a lo largo de la obra deleuziana, con énfasis en su deuda con la tradición renacentista, cf. Ezcurdia, José, “El Renacimiento en el pensamiento de Deleuze”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 1, N° 2, pp. 30-43. Disponible en <http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2016/08/Ideas.Revista-de-filosof%C3%ADa-moderna-y-contempor%C3%A1nea-N%C2%BA2.pdf>. Última consulta: 18/02/2022. Joshua Ramey ha llevado muy lejos, hasta sus fuentes esotéricas, esta pista renacentista como clave de lectura de la ontología deleuziana. Cf. Ramey, Joshua, *Deleuze hermético: Filosofía y prueba espiritual*, trad. Juan Salzano, Buenos Aires, Las cuarenta, 2016.

el mismo sentido de todos los entes. En la metafísica spinoziana, esto significa que la Sustancia es causa de sí *en el mismo sentido* en que es causa de todo lo que existe. No hay, como en la equivocidad de la teología negativa, un abismo entre el modo de ser de Dios y el de las criaturas, ni, como en la analogía de Santo Tomás de Aquino, una relación de eminencia entre ambos sentidos del ser. Los modos forman conjuntos infinitos que despliegan la potencia absoluta de Dios de infinitas maneras, en toda una lógica de la existencia que afirma una inmanencia radical. Los modos no *explican* a Dios sin *implicarlo* a su vez, en la medida en que su potencia de existir remite siempre a esa causa primera –la esencia de un modo finito no es más que un grado de la potencia absoluta de la Sustancia–.²⁵ Dios, por su parte, *complica* en su Ser a la totalidad de los modos finitos e infinitos. Los modos son en Dios como en otra cosa, pero permanecen incluidos en esa causa primera y forman parte de su ser en tanto grados de su potencia.

Estos temas, que ocupan buena parte de *Spinoza y el problema de la expresión*, resuenan en el desarrollo de las síntesis espaciales, aunque en *Diferencia y repetición* ya no se trata del viejo problema de lo Uno y lo Múltiple, sino de una lógica de las multiplicidades. En el seno de las multiplicidades intensivas, la *complicatio* remite, como ya se dijo, a la co-implicación de todas las series intensivas en el caos del eterno retorno. En efecto, así como “todas las cosas son presentes a Dios que las complica”,²⁶ en la tercera síntesis se articula la relación de todas las intensidades en su carácter más confuso y caótico. En más de un pasaje, el vocabulario del libro sobre Spinoza es trasladado casi sin modificaciones al sistema intensivo tal como es desarrollado por Deleuze en nombre propio. Así, al considerar la lógica de las esencias spinozianas como grados intensivos, el filósofo

²⁵ En este aspecto, Spinoza no podría ser más claro: “hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios” (Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1998, p. 172 –Parte Segunda, prop. XLV, Escolio–).

²⁶ SPE 159 [170].

habla de “una colección actualmente infinita, un sistema de implicaciones mutuas en el que cada esencia conviene con las demás, y en el que todas las esencias están comprendidas en la producción de cada una”.²⁷ En el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, una formulación prácticamente idéntica se produce en el momento en que Deleuze intenta caracterizar ese plano último de la intensidad como la espacialidad de una energía pura, aquella misma que nos hizo sospechar la dimensión del eterno retorno en las intuiciones de Léon Selme y su rechazo de la hipótesis termodinámica de la muerte térmica del universo. Deleuze realiza, allí, una distinción esencial entre el desorden energético de la entropía y el caos del eterno retorno:

se evitará confundir la energía en general con una energía uniforme en reposo que haría imposible toda transformación. Sólo puede estar en reposo una forma de energía particular, empírica, calificada en la extensión, donde la diferencia de intensidad ya está anulada, puesto que está fuera de sí y distribuida en los elementos del sistema. Pero la energía en general o la cantidad intensiva es el *spatium*, teatro de toda metamorfosis, *diferencia en sí que envuelve todos sus grados en la producción de cada uno*.²⁸

Aquí se articula la distinción que ya nos saliera al paso en el primer capítulo de la misma obra, entre el segundo principio de la termodinámica como ley de la Naturaleza y el eterno retorno como principio trascendental.²⁹ Este último ya había sido presentado, al comienzo de *Diferencia y repetición*, como “un interior de la tierra que se opone a las leyes de superficie”.³⁰ En ese interior de la tierra, todas las series intensivas están implicadas en la producción de cada una, como el fondo confuso del que surgen y en el que se hunden, tal como sucede, *mutatis mutandis*, en la dimensión spinoziana de la conveniencia total de las esencias. Ese caos primordial se

²⁷ SPE 167 [179].

²⁸ DR 310 [360], énfasis añadido.

²⁹ Cf. nuestro capítulo 2, sección 1.3.

³⁰ DR 14 [28].

distingue radicalmente del desorden de la entropía: mientras este expresa la muerte de la intensidad, aquel implica la profunda vida inorgánica de las cosas, de la que todo surge, elemento donde se elabora todo lo que hay.

Al retomar el problema spinoziano de la presencia de lo Uno en lo Múltiple y la producción de los individuos, Deleuze da sin embargo un paso más y propone una superación de Spinoza por parte de Nietzsche. Estamos ante un momento fundamental de la doctrina de la univocidad del ser en la ontología del espacio. La *complicatio* aparece allí como ser del eterno retorno, *igualdad* que solo se dice de la *diferencia* y que de ningún modo es independiente de ella. En ese sentido, la Sustancia spinoziana resulta aún una imagen insuficiente de la univocidad del ser, ya que se trata de una suerte de identidad que, en tanto *causa sui*, parece conservar cierta autonomía con respecto a los modos, que dependen de ella para existir. Compromete, de esta manera, el proyecto deleuziano de una filosofía de la diferencia. Desde este punto de vista, dice Deleuze que, para realizar la univocidad como inmanencia absoluta –y no sólo afirmarla–, “sería necesario que la sustancia se dijera ella misma *de* los modos, y solo *de* los modos”.³¹ O bien, como dicen las últimas líneas del libro, para realizar el “espacio, único y abierto, de lo unívoco” en tanto “afirmación pura, al spinozismo solo le faltaba hacer girar la sustancia alrededor de los modos”.³² Esta condición se cumple, según Deleuze, con el eterno retorno nietzscheano. Sólo allí se piensa el mundo como puro teatro de todas las metamorfosis, que no es otro que el mundo de la voluntad de poder. Dejemos, por un instante, la palabra al maestro alemán:

¿Sabéis qué es el “mundo” para mí? ¿Os lo enseño en mi espejo? Este mundo, un monstruo de fuerza, sin principio, sin fin, una sólida y férrea grandeza de fuerza que ni aumenta ni disminuye, que no se consume sino que solo se transforma, como totalidad invariablemente grande, una economía sin gastos ni pérdidas,

³¹ DR 59 [79].

³² DR 388 [445].

pero también sin incrementos ni ganancias; rodeado por la “nada” como por sus fronteras, nada que se desvanezca, que se disipe, nada que se extienda sin límite, sino insertado como una fuerza determinada en un espacio determinado, y no en un espacio que estuviera vacío en alguna parte, más bien como una fuerza que está por todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerzas al mismo tiempo uno y “múltiple”, que se acumulan aquí cuando disminuyen allí, un mar de fuerzas que se precipita y se inunda a sí mismo, eternamente cambiante, eternamente resacoso, con inmensos años que se repiten, con un reflujo y flujo de sus formas, que van de las más sencillas a las más complejas, de las más serenas, fijas y frías, a las más ardientes, salvajes y contradictorias consigo mismas, y para volver de nuevo de la abundancia a la sencillez, del juego de conflicto al deseo de armonía, afirmándose a sí mismo incluso en esta igualdad de sus trayectorias y años, bendiciéndose a sí mismo como lo que eternamente debe volver, como un devenir que no conoce saciedad ni hastío ni cansancio; éste mi mundo *dionisíaco* de la eterna autocreación, de la eterna autodestrucción, este mundo misterioso de la doble voluptuosidad, mi mundo del más allá del bien y del mal, sin meta, a menos que en la felicidad del círculo haya una meta, sin voluntad, a menos que un anillo tenga buena voluntad para sí mismo, ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz para vosotros, los más cultos, los más fuertes, los más arrojados, los más sombríos? *Este mundo es la voluntad de poder – ¡y nada más!* Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder – ¡y nada más! (Junio-Julio 1885 38 [12]).³³

Junto a la belleza y la potencia a las que Nietzsche nos tiene acostumbrados, este fragmento póstumo muestra todo lo que resulta relevante para la interpretación deleuziana del eterno retorno como tercera síntesis espacial. El propio Deleuze describe este pensamiento nietzscheano

³³ Nietzsche, Friedrich, *Estética y teoría de las artes*, prólogo, selección y traducción de Agustín Izquierdo, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 70-71.

como movimiento de un mundo que disuelve todas las identidades, “el mundo teatral de las metamorfosis y de las máscaras de la Voluntad de poder, de las intensidades puras de esa Voluntad”.³⁴ Desde este punto de vista, el eterno retorno es el espacio común de todo lo que cambia, porque su único ser es el devenir. Por eso Nietzsche puede caracterizarlo como un “monstruo de fuerza” y como un espacio lleno de “olas de fuerzas” que “se inunda a sí mismo” de las más diversas maneras, pero sin ser algo distinto, separado de esas formas. A propósito de estas maneras (¿envolvimientos?) hay que decir que operan todas juntas en la producción de cada una y que vuelven solo en la medida en que van hasta el límite de su potencia, “transformándose y pasando las unas dentro de las otras”.³⁵ *Complicatio* es el concepto que designa, por un lado, la conveniencia total de las esencias, pensadas como grados intensivos de la potencia infinita de la Sustancia spinoziana;³⁶ y por el otro, ese mundo dionisiaco de la autocreación y la autodestrucción nietzscheanas. Pasada por el tamiz nietzscheano, entonces, la *complicatio* spinoziana es despojada de todo lo que la mantiene deudora de una lógica del fundamento incommovible –la cual, como vimos al abordar la segunda síntesis, Deleuze recusa de cabo a rabo–.³⁷

La “doble voluptuosidad” del mundo descrito por Nietzsche se transforma, en Deleuze, en el nudo entre la voluntad de poder como *hohe Stimmung* –lo insensible que sólo puede ser sentido– y el eterno retorno como *gross Gedanke* –lo impensable que sólo puede ser pensado–.³⁸ Violencia máxima que lleva tanto a la sensibilidad como al pensamiento hasta el límite donde no solo ya no subsiste ninguna individualidad,

³⁴ DR 60 [80].

³⁵ DR 60 [79].

³⁶ “Tal es el sistema de la «complicación» de las esencias” (SPE 181 [191]).

³⁷ En el fragmento nietzscheano, solo la referencia a una “nada” que rodearía ese mundo de la voluntad de poder y lo limitaría de un modo misterioso resulta ajena al planteo deleuziano. En ese punto particular, Deleuze estaría más cerca de Spinoza y su Sustancia como *potencia absolutamente infinita*, ilimitada e indeterminada.

³⁸ Cf. DR 313 [363].

sino que se encuentra incluso más allá de todo campo de individuación. En ese extremo, la imagen del hervidero, junto a una violencia volcánica, parecen cercanas como características de la tercera síntesis: un *spatium* que relaciona “una sensibilidad que hierve con un pensamiento que «truenan en su cráter»”.³⁹ He aquí, no solo la sospecha, sino la experiencia del sin-fondo. De este modo, el eterno retorno supone una “relación de lo sin-fondo con lo no-fundado” y una “reflexión inmediata de lo informal y de la forma superior”.⁴⁰ Este espacio último no es otro que el de la “des-fundamentación” dionisiaca que, en lugar de salir de la caverna, se introduce más en ella, encontrando siempre otra caverna en la caverna, “sin principio, sin fin”, como dice Nietzsche en el fragmento citado.

El nexo entre el eterno retorno y un concepto como la *complicatio*, tan ligado a corrientes místicas medievales y renacentistas, puede resultar sorprendente. Sin embargo, la experiencia del eterno retorno y los aspectos más oscuros del pensamiento nietzscheano en general han sido leídos, en más de una oportunidad, como una extraña mística atea. Oscar del Barco ha insistido en este aspecto, haciéndose eco de otras interpretaciones anteriores en la misma línea —este filósofo refiere a autores como Colli, Bataille y Jaspers, entre otros—. Desde su punto de vista, la revelación del eterno retorno es “el punto de mayor intensidad al que Nietzsche llegó en su vida espiritual”,⁴¹ y toda su crítica de la cultura puede comprenderse como el intento por destruir los obstáculos que bloquean el camino hacia la revelación de ese estado místico. Esta experiencia implica, siempre según la lectura de Del Barco, una ética del más allá de lo humano cuyo estado final, no sin resonancias spinozianas, también se puede llamar “beatitud”.⁴² Deleuze mismo habla del eterno retorno como la “verdad de la fe”.⁴³ Pero

³⁹ DR 344 [296].

⁴⁰ DR 92 [116].

⁴¹ Del Barco, Oscar, *Alternativas de lo posthumano*, Buenos Aires, Caja Negra, 2010, p. 191.

⁴² Cf. *ibid.*, pp. 203-204, donde del Barco se hace eco de la discusión en torno del uso nietzscheano de este concepto en sus últimos escritos.

⁴³ DR 127 [154].

más allá de este componente místico, el filósofo cordobés extrae algunas consecuencias de esta lectura –y de otras confluentes– que derivan en intuiciones ontológicas convergentes con lo que intentamos pensar con la tercera síntesis espacial. En efecto, saliendo de sus “Notas sobre la mística nietzscheana”, hacia sus trabajos sobre la crisis de la política, Del Barco caracteriza la configuración del mundo contemporáneo como un Sistema en perpetuo movimiento de construcción, destrucción y reconstrucción en todos los ámbitos (económico, libidinal, cultural, individual, imaginario, etc.). Siguiendo el esquema de las síntesis espaciales, esta dimensión del Sistema puede ser leída como una totalidad abierta, articulada en *estratos, agenciamientos y centros de involucramiento* –primera síntesis– y apoyada en múltiples *campos de individuación* heterogéneos que forman el elemento de una transformación constante –segunda síntesis–. Del Barco concluye que el Sistema es un monstruo que está en todos lados y en ninguna parte, al mismo tiempo “global e intersticial”.⁴⁴ En esta lectura por momentos agobiante, que parece encerrarse en la impotencia de un “no existe afuera del Sistema”, hay, sin embargo, un más allá, o más bien un No-Sistema, que Del Barco llama misteriosamente la Zona,⁴⁵ y que, según su lectura, Nietzsche supo señalar “como una espacialidad inherente a la superación del «principio de individuación»”,⁴⁶ un “espacio de suprema intensidad sin hombre y

⁴⁴ Del Barco, Oscar, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁵ Lo hace en un artículo que comienza y termina con referencias a Tarkovski (cf. “Observaciones sobre la crisis de la política”, en Del Barco, Oscar, *op. cit.*, pp. 89-100), con lo cual se disipa parte del misterio. Recordemos que “La zona” fue el título con el que, durante mucho tiempo, se conoció el film *Stalker* (1979), una ficción pos-apocalíptica que gira en torno de la existencia de una “zona”, en las afueras de la ciudad, afectada por radiaciones y que tiene en su interior un recinto donde se cumplen los deseos. Lo interesante del asunto, para nosotros, radica en que todo el espacio de la Zona está en devenir: no hay caminos estables y, para llegar a destino, es necesaria la misteriosa guía del “stalker”, un individuo mutante que ha sufrido el impacto de la radiación. Este personaje se orienta arrojando una tuerca hacia un punto determinado, cada vez que decide (no sabemos cómo) qué dirección tomar. No hay un camino que permanezca idéntico. La Zona, como “afuera” del Sistema según Oscar del Barco, bien podría pensarse entonces como un espacio puramente intensivo.

⁴⁶ Del Barco, Oscar, *op. cit.*, p. 104.

sin no-hombre”.⁴⁷ Las resonancias con la ontología deleuziana del espacio son evidentes: más allá de los campos de individuación, hay una Zona no estratificada, una Tierra intensa sin forma.

5.3. Nómades líquidos y terrestres

El campo semántico del eterno retorno obliga a volver un instante sobre la imagen líquida para pensar la espacialidad de la tercera síntesis. La superación de lo líquido por lo gaseoso, expuesta cinematográficamente en el camino que lleva de Jean Vigo a Dziga Vertov, afecta a un momento muy específico de la imagen-percepción, pero no debe ser pensada como fórmula general para pensar el pasaje de la segunda síntesis a la tercera, sino solo como una de sus formas posibles. La cuestión vuelve a aparecer al considerar la obra del gran aliado que Deleuze elige para ofrecer una caracterización puramente intensiva del eterno retorno: Pierre Klossowski. Hay, en efecto, una interpretación oceánica del eterno retorno en la obra de este autor.

La figura de lo oceánico aparece en el mismo Nietzsche, en el fragmento comentado en el apartado anterior, donde se piensa el mundo como un “mar de fuerzas”. Este es un motivo recurrente en el libro que Klossowski dedica a este tema y que, a partir de *Diferencia y repetición*, figura como fuente principal cada vez que Deleuze habla del eterno retorno.⁴⁸ Las dos imágenes consideradas hasta ahora van, de hecho, de la mano: el eterno retorno puede ser pensado como una suerte de fuego heraclíteo fundamental y, por lo tanto, cercano a la imagen del hervor; pero también como un mar embravecido. En diálogo con Klossowski, Deleuze termina de dar forma a una interpretación que viene trabajando desde su primer libro sobre Nietzsche y que culmina ubicando al eterno retorno

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 112.

⁴⁸ Cf. LS 209 [185] y AE 27 [29].

como parte fundamental de la teoría de la intensidad.⁴⁹ El texto de Klossowski permite pensar el pasaje de la *hohe Stimmung* al *gross Gedanke* como fundado exclusivamente en un campo intensivo. En su lectura, la “tonalidad del alma” [*Stimmung*] es, en primer lugar, una “fluctuación de intensidad”.⁵⁰ Para transformarse en pensamiento, lejos de requerir la acción de un sujeto, la intensidad solo debe plegarse sobre sí misma, tomándose a sí misma como objeto en sus movimientos de alza y caída. De ahí, nos recuerda Klossowski, “la importancia del espectáculo de las olas de mar para la contemplación nietzscheana”.⁵¹ En este desarrollo se esboza una propuesta ontológica que solo en Deleuze recibirá una sistematización rigurosa: la de un pensamiento que es el del ser mismo. En efecto, aquello que llamamos pensamiento, dice Klossowski, no es más que la “espuma” que dejan las fluctuaciones de la intensidad, en la medida en que las alzas y bajas intensivas pueden ser consideradas como las “olas de un mismo mar”.⁵² Ese pensamiento, que “de hecho no es de nadie”, según Klossowski “obedece a un caos moviente sin principio ni fin”.⁵³ El eterno retorno puede ser interpretado, entonces, como una espacialidad oceánica, puramente intensiva, cuyas olas dan lugar, antes de transformarse en pensamiento, a

⁴⁹ En efecto, esta relación ya estaba presente en la lectura de Nietzsche de 1962, según la cual el eterno retorno se presentaba, en su versión cosmológica, del siguiente modo: “La exposición del eterno retorno tal como Nietzsche la concibe supone la crítica del estado terminal o estado de equilibrio. Si el universo tuviera una posición de equilibrio, dice Nietzsche, si el devenir tuviera una meta o estado final, ya lo habría alcanzado. Ahora bien, el instante actual, como instante que pasa, demuestra que no ha sido alcanzado. Luego, el equilibrio de las fuerzas no es posible” (NP 53 [70], traducción modificada). Esta afirmación es plenamente coherente con la crítica de la termodinámica desplegada en *Diferencia y repetición* que, como vimos de la mano de Léon Selme, ofrecía ya una intuición del eterno retorno. Aun así, cuando en este último texto, Deleuze dice que “el eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo; es intensivo, puramente intensivo” (DR 313 [363]), la terminología se afina: es justamente allí donde el aporte de Klossowski es clave.

⁵⁰ Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, Mercure de France, 1969, p. 97.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁵² *Ibidem*. Matías Soich ha insistido sobre este “oceanismo del pensamiento” en su lectura de Klossowski como fuente del pensamiento deleuziano (cf. Soich, Matías, “Bajo el signo de la intensidad. Pierre Klossowski en *Diferencia y repetición*”, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, op. cit., pp. 41-62).

⁵³ Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 99.

campos de individuación. De esta manera, con esta fuente, se puede considerar el movimiento inverso al que venimos describiendo hasta acá. Ya no del fundamento al sin-fondo, sino de la *desfundamentación* de la tercera síntesis al *fundamento* de la segunda. El caos de lo informal es productor de formas; el sinsentido es creador de sentido. Pero, *entre* el caos y las formas, están las puras relaciones de *implicación* entre intensidades envueltas y envolventes, que aún no tienen forma pero sí determinación y tensión. El primer Nietzsche, inspirado en Schopenhauer, lo explicó bellamente recurriendo también a una imagen oceánica: “Como sobre el mar embravecido, que, ilimitado por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiando en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiando en el *principium individuationis*”.⁵⁴ El paralelo con lo que aquí se intenta sistematizar se puede interpretar del siguiente modo: la barca puede ser pensada como imagen del débil campo de individuación, fundamento ambiguo que aloja múltiples individuos; pero ese campo de individuación –que Schopenhauer llama “principio”– se afirma sobre un mar embravecido, un ilimitado mundo de tormentos. “Mar embravecido” y “hervor del estado gaseoso” son dos imágenes que, puestas en diálogo con el sistema de las síntesis espaciales, pueden ser transformadas en conceptos para sondear esa Zona misteriosa en la que todo territorio puede hundirse, pero también perseverar y devenir-otro.

La diferencia entre la tierra y el mar ocupó a Deleuze, esta vez junto con Guattari, para caracterizar la distinción entre espacio liso y espacio estriado hacia el final de *Mil mesetas*. El desarrollo de *La imagen-movimiento* en torno a la percepción líquida retoma casi punto por punto esta dualidad espacial que resume los principales movimientos conceptuales de la obra de 1980, a partir de una serie de “modelos” ontológico-prácticos (modelos estético, matemático, musical, etc.). En el “modelo marítimo”, la diferencia

⁵⁴ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y como representación*, citado en Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996, p. 44.

entre el espacio estriado de la tierra y el espacio liso del mar se ordena en función de tres aspectos. Primero, teniendo en cuenta que un espacio puede ser pensado a partir de un diagrama de puntos y líneas, de paradas y trayectos, decimos que un espacio será liso cuando subordine las detenciones al movimiento, es decir, los puntos a las líneas; mientras que un espacio estriado se articula a partir de las paradas, y en él las líneas de movimiento no son más que lo que está entre dos puntos. Segundo, las líneas mismas cambian de naturaleza en uno y otro sistema: son puramente *direccionales* en lo liso y *dimensionales* en lo estriado. Esto significa que un espacio liso se constituye a partir de puros vectores de movimiento, mientras que las líneas estriadas constituyen las dimensiones de todo espacio extensivo: arriba-abajo, izquierda-derecha, forma-fondo. Por último, mientras que el estriaje “reparte” un espacio dado según sus coordenadas métricas, por cortes asignados, en lo liso se distribuye un espacio abierto según frecuencias y a lo largo de los recorridos.⁵⁵ Lo estriado funciona, entonces, como repartición de un espacio homogéneo y divisible, es decir, extensivo; mientras que lo liso es un espacio heterogéneo que no se divide sin cambiar de naturaleza. Es, por lo tanto, intensivo.

En una muestra más de la profunda unidad del pensamiento deleuziano, esta era ya la distinción entre una distribución sedentaria y una distribución nómada en el seno de la crítica a la representación articulada en *Diferencia y repetición*. Haciendo pie en la cuestión territorial para caracterizar el pensamiento basado en la identidad, en esta obra se habla de una repartición del espacio partir de “distribuciones fijas y proporcionales, asimilables a «propiedades» o territorios limitados en la representación”.⁵⁶ La filosofía de la diferencia propone, en cambio, una distribución nómada, “sin propiedad, cercado ni medida”, que implica una “repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado o, por lo menos, sin límites precisos”.⁵⁷

⁵⁵ Cf. MP 600 [487].

⁵⁶ DR 54 [72].

⁵⁷ DR 54 [73].

El “Tratado de nomadología” incluido en *Mil mesetas* retoma y profundiza esta conceptualización para pensar la relación entre distintos tipos de civilización y su modo de habitar la tierra. En una primera aproximación, se puede pensar el espacio de los pueblos sedentarios y de las ciudades como estriado, limitado “por muros, cercados y caminos entre los cercados, mientras que el espacio nómada es liso, solo está marcado por «trazos» que se borran y se desplazan con el trayecto”.⁵⁸ En ese sentido, cuando el nómada es definido por el movimiento, esta descripción no es exacta, o bien hay que aclarar de qué tipo de movimiento se trata. El movimiento extensivo, de traslación de un lugar a otro, es característico de los grandes desplazamientos migratorios, como vimos al comentar los aportes de Pia Laviosa a la estratificación de la primera síntesis.⁵⁹ Se trata de un movimiento relativo, que relaciona cuerpos considerados como unidades con un espacio homogéneo, en la medida en que esos cuerpos se desplazan de un lugar a otro. El movimiento del nómada, en cambio, es intensivo y absoluto. “Un movimiento es absoluto cuando [...] relaciona «un» cuerpo considerado como múltiple con un espacio liso que ocupa de manera turbulenta”.⁶⁰ Por eso, Deleuze y Guattari prefieren decir que no es exactamente el *movimiento* lo que define el nomadismo, sino la *velocidad*, siendo el primero una categoría extensiva, y la segunda, intensiva. “Velocidad” es, justamente, “*el carácter absoluto de un cuerpo cuyas partes irreductibles (átomos) ocupan o llenan un espacio liso a la manera de un torbellino*”.⁶¹ Es así que, a pesar de que ya nos encontramos con una suerte de *turbulencia relativa* al comentar los procesos de estratificación –por ejemplo, en la formación de rocas sedimentarias y en los movimientos migratorios descritos por Laviosa–, el movimiento turbulento propiamente dicho, como categoría puramente intensiva, pertenece esencialmente a la distribución nómada, como modo de vivir el espacio a partir de devenires *in situ* –como el beduino que se mantiene sentado sobre el camello

⁵⁸ MP 472 [385], traducción modificada.

⁵⁹ Cf. nuestros capítulos 1 (sección 1.2.2) y 2 (sección 2.1).

⁶⁰ MP 635-636 [518].

⁶¹ MP 473 [385].

mientras este se desplaza por el desierto, “proeza de equilibrio”—.⁶² El modo nómada de existencia espacial permite pensar, entonces, una individuación que conserva, en espacios locales, lo absoluto del Afuera como desterritorialización. Es en ese sentido que la repartición *global* y *relativa* de la distribución sedentaria, en tanto divide un espacio englobante y homogéneo en partes semejantes, se opone a lo *absoluto local* de la distribución nómada, en tanto constitución de localidades turbulentas que experimentan realmente la tierra como “la ligera”.

El espacio nómada es un espacio intensivo y acontecimental. Más adelante veremos que, en ese sentido, se trata de un *spatium* que necesariamente produce un enlace de lo intensivo con elementos ideales. Es la tierra en tanto desterritorializada absolutamente “en lugares precisos, allí donde el bosque retrocede y la estepa y el desierto proliferan”.⁶³ De ahí la caracterización de estos espacios como absolutos y locales. Ese es el tipo de lugar habitado y producido por el nómada. Es la *desterritorialización* misma en la que se *territorializan* estos pueblos, a diferencia de las sociedades sedentarias y migrantes de las que hablaba Laviosa. Un espacio que no está poblado por objetos sino, sobre todo, por acontecimientos, intensidades y cualidades, toda una polivocidad direccional en la que la línea del horizonte y la huella de los trayectos tienden a desaparecer. De ahí la importancia de la lana en la vida nómada, según el testimonio de Anny Milavanoff,⁶⁴ quien relata el modo en que los nómades se niegan a apropiarse del terreno al construir sus tiendas con ese material suave y polimorfo, que permite habitar un suelo de manera provisoria y sin marcar el espacio. Pura habitación intensiva que se define por una turbulencia inmóvil y esencial, la tienda de lana (o, a veces, pelo de cabra) parece la respuesta nómada al problema de cómo habitar espacios lisos sin estriarlos. Este es incluso un modo de producir esos espacios allí donde se esbozan. Cuestión que permite ver, una vez más, la relatividad de las imágenes que apelan a los distintos es-

⁶² *Ibidem.*

⁶³ MP 473 [386].

⁶⁴ Citado por Deleuze y Guattari en MP 471 [426].

tados de la materia para figurar el espacio de la tercera síntesis, ya que no solo lo gaseoso y lo líquido pueden servir a ese objetivo, sino que también lo sólido, en tanto aloja fragmentos de tierra nómada, puede funcionar como espacio absolutamente desterritorializado. Quizá sea esta la imagen que Deleuze tiene en mente cuando se refiere a lo OUTLANDISH en la literatura norteamericana.⁶⁵ Aún no hemos agotado, sin embargo, las posibilidades de la figuración líquida y de la velocidad para pensar el espacio del sin-fondo.

5.3.1. Con Foucault en el Pequod

Cuando resume su recorrido por el pensamiento de Foucault, Deleuze propone un diagrama que bien podría funcionar como imagen para pensar las tres síntesis espaciales. El periodo del Saber –entre la *Historia de la locura* y *La arqueología del saber*– gira en torno de la formación de estratos cuya doble pinza forma lo *visible* y lo *enunciable*, en tanto formas de contenido y expresión. La teorización en torno al Poder –de *El orden del discurso* a *La voluntad de saber*– nos lleva al elemento informal de las fuerzas. Esta zona se distingue de la anterior como el *devenir* de las fuerzas lo hace de la *historia* de las formas. Dado que la segunda síntesis forma el espacio del devenir, no resulta difícil interpretar que estamos ante una variación conceptual que intenta pensar ese mismo plano –particularmente fecunda, ya que pone de relieve su potencial para pensar lo político–. Aquí se produce el entrelazamiento de las fuerzas como estrategias y luchas de poder. “En ese sentido, Foucault decía que el enlazamiento implica una *distancia* a través de la cual los adversarios «intercambiaban sus amenazas y sus palabras»”.⁶⁶ Para definir este segundo plano, Deleuze vuelve a ofrecer una imagen marítima:

⁶⁵ Palabra que fascina a Deleuze, lo OUTLANDISH es uno de los nombres más bellos de la *desterritorialización absoluta*. En efecto, con “OUTLANDISH”, estamos ante un adjetivo que bien podría designar la cualidad de toda una dimensión del espacio: justamente, la del espacio puro como intensidad en sí en la tercera síntesis (cf. CC 93 [103]).

⁶⁶ F 75 [97], el énfasis es de Deleuze.

“si los estratos son de la tierra, la estrategia es aérea, u oceánica”.⁶⁷ Se trata del espacio del afuera. Pero el entrelazamiento de las fuerzas en este plano es aún un *afuera relativo*, mediatizado por diagramas que determinan las estrategias del poder como zonas de conflicto. Preferimos mantener el concepto de *profundidad* para nombrar ese afuera relativo, ya que consideramos que, de lo dicho en torno al devenir, se sigue que estamos ante una nueva modulación del plano ontológico desplegado en la segunda síntesis. Esta distribución conceptual resulta más clara a la hora de desambiguar conceptos que, por su proximidad ontológica, pueden muchas veces confundirse. Este problema afecta también, como vimos, al propio concepto de *profundidad*, que Deleuze parece utilizar indistintamente para la segunda y para la tercera síntesis. Nuestra decisión de mantener “profundidad” para la segunda y “afuera” para la tercera se funda en que la noción de *profundidad* remite con claridad a una idea de envolvimiento que se puede interpretar desde la noción de un *adentro* que hace posible la individuación –incluso, en más de una oportunidad, Deleuze caracteriza este “Adentro” como “más profundo que cualquier interior”–,⁶⁸ mientras que el Afuera sería más bien, como se verá enseguida, la dimensión de la intensidad en estado salvaje, es decir, el caos de la tercera síntesis. Es que, más allá de la *profundidad* intensiva que, en el *Foucault*, Deleuze llama “afuera relativo” del poder, hay un *Afuera absoluto*. Este Afuera absoluto puede ser interpretado como un nuevo aspecto de la tercera síntesis espacial. Deleuze lo presenta como la “terrible línea que mezcla todos los diagramas por encima de los propios huracanes, la línea de Melville, libre por los dos extremos, que rodea toda la embarcación con sus *complicados* meandros”.⁶⁹

El desarrollo que Deleuze condensa en esas líneas del *Foucault* y que despliega más en las clases del mismo periodo –preparatorias para esta obra– conviene especialmente a lo que aquí se intenta pensar. En efecto,

⁶⁷ F 129 [157].

⁶⁸ F 117 [143].

⁶⁹ F 130 [157], énfasis añadido.

la tercera síntesis, la *complicatio* –“complicados meandros”–, ya no recibe una imagen acuática, sino que corresponde a una línea de pura “velocidad molecular”.⁷⁰ Hacia el final del apartado anterior, veíamos que “velocidad” es justamente el concepto que permite pensar el movimiento característico de la distribución nómada del espacio. La imagen del torbellino que este concepto lleva implícita nos acerca una vez más, por otro lado, a la imagen del “hervor”, ya que el salto por sobre el punto de ebullición es correlativo de un aumento en la *velocidad* de las moléculas. Que el movimiento del agua gana cada vez más turbulencia al aumentar la temperatura es algo que cualquiera puede comprobar empíricamente.

La idea de una dimensión salvaje, puramente intensiva del espacio, es teorizada por el Deleuze de los años 80 a partir del concepto del *Afuera*. En el texto citado anteriormente, la imagen elegida para presentir esa lejanía absoluta viene de Herman Melville. Emblema del oceanismo literario, *Moby Dick* contiene en sus páginas una detallada descripción de “la mágica, a veces horrible línea ballenera”,⁷¹ que bien se podría enlazar con la imagen schopenhaueriana del principio de individuación citada por el joven Nietzsche. Funciona entonces como una fuente apropiada para pensar la tercera síntesis. No se trata ya de la débil embarcación en medio del océano tormentoso, sino de vislumbrar un elemento que contiene un vector de *des-territorialización absoluta* en el pequeño barco. Mágica y terrible, la línea del *Afuera* es también una línea de muerte. En la progresión que lleva de la dimensión del Poder foucaultiano a la del *Afuera* absoluto, Deleuze lo dice claramente en una de sus clases: “hay una sola cosa peor, más atroz que el poder: la velocidad”.⁷² La línea ballenera está cuidadosamente enroscada, en complejas torsiones, a lo largo de toda la embarcación. Pasa entre los remos y los brazos de los seis tripulantes, unida al arpón por un lado, pero suelta

⁷⁰ F 130 [157].

⁷¹ Melville, Herman, *Moby Dick*, Nueva York, Bantam Books, 1981, p. 262 (cap. 60: “La línea”).

⁷² Deleuze, Gilles, *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 190.

en el otro extremo, como colgando del barco. Este último detalle es fundamental, ya que al ser arponeada, la ballena puede, “en un instante fulminante”,⁷³ destruir y arrastrar el bote hacia las profundidades del mar. Pero aun cuando no llega a ese extremo, la línea puede arrancar un brazo o una pierna de alguno de los marineros en una fracción de segundo. Así como, siguiendo la imagen de Nietzsche, decíamos que la embarcación podía ser pensada como *campo de individuación*, esta línea de muerte es el elemento que permite presentir, en su seno, el hervor de la tercera síntesis, la velocidad absoluta:

Así, la línea ballenera envuelve [*folds*] el bote ballenero en sus complicadas vueltas. [...] Y ningún hijo de mujer mortal puede sentarse por primera vez entre esos laberintos de cáñamo, mientras forcejea desesperadamente con el remo, pensando que en cualquier instante el arpón puede dispararse, y que todas esas horribles contorsiones pueden ponerse en juego como relámpagos entrecruzados; nadie puede encontrarse en semejante circunstancia sin que un estremecimiento sacuda todos sus huesos hasta la médula, como si fueran una gelatina revuelta.⁷⁴

La velocidad absoluta aparece aquí como un *movimiento forzado* que destruye al individuo hasta hacerlo estallar en un caos de “relámpagos entrecruzados”. Y aun cuando el movimiento no sea efectuado, la línea del Afuera está siempre ahí. Al final del capítulo, Melville saca las consecuencias de esta intuición: “todos los hombres viven envueltos en líneas balleneras. Todos nacen con cabestros alrededor del cuello; pero es solo cuando los atrapa el veloz, instantáneo giro de muerte, que los mortales se dan cuenta de los silenciosos, sutiles, siempre presentes peligros de la vida”.⁷⁵ La línea del Afuera es entonces la más misteriosa, y está *envuelta* en toda individuación.

⁷³ Melville, Herman, *op. cit.*, p. 264.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 265.

La relación entre la línea del Afuera y la muerte aparece como una constante en la reflexión deleuziana de los años 80 y prolonga un tema que no dejó de preocupar al filósofo, tanto en su trabajo en solitario como junto a Guattari: el peligro esencial de la línea de fuga, cuando se transforma en línea de abolición y de muerte.⁷⁶ En esa misma dirección es caracterizado el Afuera en los estudios sobre cine, donde se lo piensa como un espacio que, produciendo un *intersticio* que fisura cualquier intento de unión orgánica y cerrada entre las imágenes, bordea dos muertes: una muerte del afuera y una muerte del adentro. Esto se hace visible en la importancia cada vez más decisiva de la pantalla negra o blanca, es decir, “la ausencia de imagen”⁷⁷ como aspecto central de la sintaxis fílmica en los nuevos cines de la segunda mitad del siglo XX. Este tipo de imagen vacía no sirve ya como simple puntuación entre dos imágenes llenas sino que adquiere un valor estructural. Este “vacío” que emerge desde el corazón de las imágenes podría ser pensado como una figura cinematográfica de ese momento inquietante en el que el fondo sube a la superficie, y que *Diferencia y repetición* presentaba como monstruosidad propia del pensamiento.⁷⁸ Dado que la experiencia nietzscheana del eterno retorno disuelve la individuación al aparecer como más alto pensamiento y punto de máxima intensidad, y que, según vimos, resulta un momento fundamental para la comprensión de la tercera síntesis, quizás convenga explorar por un instante esta noción del *intersticio* como potencia del Afuera que, al igual que la línea de Melville, se presenta como un fondo amenazante y oscuro para toda individualidad constituida. Ese fondo que sube y se mezcla con los individuos, como la línea ballenera que se enrosca entre los brazos de los marineros, podría ser pensado como una nueva figura de ese presentimiento volcánico con el que Deleuze presentaba la tercera síntesis espacial en *Diferencia y repetición*.

⁷⁶ Cf. MP 280 [232-233].

⁷⁷ C2 260 [265].

⁷⁸ Cf. DR 43-44 [61-62].

El cine de Resnais –autor clave en la construcción deleuziana de *La imagen-tiempo*– ofrece un ejemplo privilegiado del procedimiento de espaciamiento intersticial de las imágenes. Se trata del film *L'Amour à mort*, del año 1984. En la primera escena, se escuchan los gritos de dolor de Simón, mientras el plano visual muestra a Elizabeth, su pareja, en estado de shock, sin saber qué hacer (la cámara nos pone en el lugar del personaje masculino, moribundo, y vemos a Elizabeth de frente). Cuando finalmente llega el médico, confirma que Simón ha muerto. Sin embargo, instantes después, mientras ella habla por teléfono, Simón reaparece por las escaleras, bajando del piso superior en el que yacía, supuestamente muerto. Típico personaje de Resnais: aquel que vuelve de entre los muertos, una figura más de Lázaro –el texto bíblico es invocado explícitamente en otra escena–. Toda la obra de Resnais, nota Deleuze, está poblada por este tipo de personajes (el que vuelve de Hiroshima, de Argelia, de Auschwitz, del intento de suicidio, etc.).⁷⁹

Entre las dos muertes de Simón, Resnais pone en escena el espacio-tiempo paradójico de una vida impersonal en permanente devenir. Los personajes parecen flotar a través de campos de individuación mutantes, escandidos aquí y allá por un desfondamiento más radical, como si caminaran por la Zona de la que hablaba Oscar del Barco. *L'Amour à mort* pone en escena ese *intersticio* y lo extiende a la totalidad del relato. Los protagonistas habitan el espacio que separa las dos muertes de Simón, como dos equilibristas que recorren la línea del Afuera. Todo el film sucede entre esos dos puntos, que en realidad se subordinan al recorrido intermedio que les da sentido. Entre esos dos instantes, todo cambia sutilmente: la pareja tacha gente de sus agendas, desechan la invitación de un viejo amigo (“¿para qué volver del país de los muertos si vamos a seguir haciendo lo mismo, viendo a la misma gente?”, se pregunta Simón) y, más significativamente, Elizabeth le confiesa a Simón que quizás no lo amaba realmente antes de su muerte y solo ahora está verdaderamente enamorada. Pero lo esencial, aquí, es el modo

⁷⁹ “En el cine de Resnais, el personaje es precisamente lazareano porque vuelve de la muerte, del país de los muertos” (C2 270 [275]).

en que Resnais logra, visualmente, transmitir la copresencia constante de esa línea con respecto a los hechos que se desarrollan en la pantalla. Todo el film está escandido por una bella variación del recurso de la pantalla negra, que hace sentir la presencia del Afuera absoluto, la línea de muerte que es al mismo tiempo potencia de vida. Son imágenes asignificantes, en las que se ve caer algo que parece partículas de nieve o pequeñas plumas, sobre un fondo oscuro. En otras oportunidades, se ve directamente la pantalla casi completamente negra, o bien mezclada con una espesa niebla. La potencia de estas imágenes se ve acentuada por la banda sonora de Hans Werner Henze. Se trata de una música de cámara experimental, que varía cada vez, al ritmo de la imagen, pero de manera muy sutil y no figurativa. Es como si esa vida singular, impersonal, más allá de la vida y la muerte, pero también más allá del bien y del mal, estuviera siempre presente, acompañando a los protagonistas a cada paso que dan⁸⁰ –como decía Melville, hay peligros silenciosos y siempre presentes en la vida; en ese sentido, la banda sonora de Henze lleva la música hasta ese límite en el que casi se confunde con el silencio–. Es un ejemplo claro de relato estructurado a partir de sus *intersicios*, a punto tal que, en una entrevista que figura en los extras de la edición en DVD, el actor principal, Pierre Arditi, puede presentar la película como un musical. La definición es exacta, ya que, si bien solo esos fragmentos no figurativos tienen música, estos definen, tanto desde lo cuantitativo como desde lo cualitativo, la tonalidad de todo el film. Se trata de una obra tan abstracta como emotiva, en la que se pone en escena un verdadero pensamiento del Afuera en el cine.

⁸⁰ En el último artículo publicado en vida por Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, recurre a una novela de Dickens para pensar ese intersticio o *intermezzo* paradójico (cf. DRF 359-363 [347-351]). El texto relata el momento de agonía de un hombre despreciado por todos, pero que en ese instante se ve invadido por una ola de ternura que lo envuelve, siendo atendido y cuidado por todos aquellos que siempre lo odiaron. La situación cambia cuando el hombre comienza a recuperarse, y todo el resentimiento y el maltrato vuelven. ¿Qué pasó? Sucede que, en el frágil instante entre la vida y la muerte, el moribundo libera una vida impersonal, que no es otra cosa que la pura inmanencia, potencia de devenir más allá de la vida y la muerte. Esta vida singular, que no se confunde con el individuo que la encarna, está en todas partes, no solamente en el momento culminante de la muerte (yendo incluso al extremo opuesto, en el mismo texto, Deleuze ve aparecer esta vida impersonal en los gestos de los bebés).

En los estudios sobre cine, el Afuera aparece como una nueva concepción del Todo en el cine moderno. Ya no se trata de un Todo Abierto y cambiante, expresado por el sistema orgánico de la imagen-movimiento como una suerte de campo de individuación⁸¹ presupuesto por el pasar de las imágenes, sino de una potencia que, al hacer visible lo invisible –y audible el silencio–, introduce lo impensado en el pensamiento. De ahí el método del “ENTRE” que Deleuze adjudica principalmente a Godard: se trata de enfrentar una imagen a otra, no ya desde el punto de vista de su asociación, sino de su diferenciación.⁸² Contra el UNO-TODO de la representación orgánica, cada vez gana más importancia la conjunción “Y”, que remite al espaciamento entre las imágenes como potencia del Afuera. Ahora bien, en el marco de los estudios sobre cine, ese espaciamento aún se define en relación con la composición de la obra cinematográfica. Tiene, entonces, un interés que parece limitarse al campo de la estética. El estudio sobre Foucault avanza sobre el mismo concepto desde una perspectiva más cercana a la ontología pura, al caracterizar la línea del Afuera como línea de velocidad molecular absoluta, una velocidad de lo informal, esencialmente sinuosa y multiforme. Sin embargo, en *Foucault*, este pensamiento del Afuera está subordinado a una teoría de la subjetividad que lo piensa como una línea que ha de plegarse, formando un adentro. En el pensamiento que intentamos articular aquí, es necesario detenerse más sobre esa “última espacialidad”⁸³ de la tercera síntesis. Hay que pensar ese espacio en sí mismo, *antes* de su entrelazamiento con los individuos constituidos. En ese sentido, tanto la línea de Melville como el intersticio cinematográfico y el Afuera foucaultiano nos dejan aún en el plano donde esta espacialidad aparece mezclada con el campo de individuación. Explorar esos pasajes fue necesario para acercarnos de a poco a lo informal puro, para ir rodeando esa zona del sin-fondo

⁸¹ En el capítulo anterior, tuvimos la oportunidad de proponer la tesis de que lo Abierto, en tanto dimensión del devenir, forma parte de la red conceptual que determina la segunda síntesis del espacio como fundamento ambiguo.

⁸² Cf. C2 235 [240].

⁸³ F 115 [141].

y dando cada vez más consistencia al “presentimiento” de la tercera síntesis. Aún estamos lejos de desplegar completamente la densidad ontológica implicada en estos conceptos. Para eso, habrá que sumergirse y permanecer, en las páginas que siguen, en esa zona del Afuera que Deleuze caracteriza como “irrespirable”.⁸⁴

5.4. Del cuerpo sin órganos al *spatium*

El Afuera absoluto está íntimamente ligado con otro concepto relevante para la ontología del espacio: el Cuerpo sin Órganos (CsO). En la economía de los textos deleuzianos, este concepto se ve afectado de una cierta oscilación o ambivalencia entre la segunda y la tercera síntesis. Ya hemos visto que algo similar ocurre con otras nociones: el afuera relativo y el afuera absoluto en *Foucault*, la desterritorialización relativa y la absoluta en *Mil mesetas*, y como veremos en este apartado, la profundidad y la profundidad original en *Diferencia y repetición*. En toda una sección de *Mil mesetas*, el CsO designa aquello que previamente llamábamos “campo de individuación” y “profundidad” (por ejemplo, cuando se dice que el “CsO es el huevo”).⁸⁵ Bajo ese aspecto, pertenece al plano de la segunda síntesis espacial. Pero la mención que se hace en las primeras líneas de la geología de la moral (un espacio atravesado por intensidades libres y singularidades nómades) no deja lugar a dudas: el CsO designa, allí, el plano de la tercera síntesis espacial, el cuerpo de la Tierra como “la Desterritorializada”,⁸⁶ lo OUTLANDISH. Quizá sea la propia *ambigüedad* del fundamento, en la medida en que está siempre ya desfondado, lo que obliga a Deleuze a este tipo de ambivalencia conceptual,

⁸⁴ Deleuze, Gilles, *La subjetivación...*, *op. cit.*, p. 125. En efecto, la línea del Afuera, en sí misma, es invivible; en el estudio sobre Foucault, Deleuze insiste en la necesidad de que esa línea se pliegue, formando un *adentro* habitable. Aquí intentamos, sin embargo, determinar más rigurosamente esa dimensión última del espacio intensivo “antes” del pliegue individuante, sin el cual la vida tal como la conocemos sería imposible.

⁸⁵ MP 202 [168].

⁸⁶ MP 53 [47].

que puede resultar algo opaca para quien intenta delimitar con claridad los distintos ámbitos de la ontología. Esto obliga a preguntarse, cada vez, qué zona está explorando Deleuze en cada texto, cuándo conviene subrayar la distinción y cuándo debemos enfatizar las zonas de paso y relativa indiscernibilidad que afectan a los puntos de encuentro entre todas estas dimensiones. Puntos de necesaria contaminación entre los planos, que afectan a una ontología que nunca deja de ser unívoca e inmanente; cualquier partición tajante volvería a introducir la trascendencia y la equívocidad. El desafío radica siempre en mantener la diferencia sin que por ello se produzca una brecha que introduzca una trascendencia.

Esa oscilación se reconoce en la meseta dedicada al CsO. Al extraer las consecuencias ontológicas de la experimentación con las drogas y con el sexo, como procedimientos para construir el CsO que ya se tiene —es decir, para influir sobre el *campo de individuación* que la propia existencia supone—, llega un momento en que Deleuze y Guattari se preguntan acerca de la posible existencia de un conjunto de todos los CsO.⁸⁷ Llegan a decir que la Ética de Spinoza es “el gran libro sobre el CsO”.⁸⁸ Parece claro que el primer grupo de textos (más orientado hacia una filosofía práctica) se refiere

⁸⁷ “El conjunto eventual de todos los CsO, el plan de consistencia (la *Omnitudo*, que a veces llamamos el CsO)” (MP 195 [163]).

⁸⁸ MP 190 [159]. Cuestión que, de paso, lleva a preguntarse qué queda en *Mil mesetas* de la superación de Spinoza por Nietzsche, que, según vimos, Deleuze proponía en el marco de la historia de la univocidad tal como es desplegada en *Diferencia y repetición*. Quizá sea este uno de los puntos de convergencia entre los dos autores al que, según el propio Deleuze, se dirige todo su pensamiento, como declaró en una entrevista en 1988: “todo tendía hacia la gran identidad Spinoza-Nietzsche” (PP 185 [216]). El sinfondo, que aparece primero bajo el signo del eterno retorno nietzscheano, se presenta, sobre todo en *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?*, con una impronta explícitamente spinoziana. Una vez más, no vemos un cambio radical en este desplazamiento, sino un aspecto del estilo deleuziano, de esa construcción de un plano de inmanencia del pensamiento que se presenta siempre como un horizonte móvil y descentrado. Bajo ciertos aspectos, entonces, cabe subrayar componentes nietzscheanos; en otros casos, la inmanencia spinoziana, con su ética ontológica, parece alumbrar escorzos que en la versión nietzscheana pueden quedar en segundo plano. No hay prioridad de uno en 1968 y de otro en los años 80, sino que cada obra tiene su propia lógica dentro de la unidad del pensamiento deleuziano y requiere sus propios intercesores, aunque los mismos nombres vuelvan una y otra vez, ocupando a veces roles distintos. Para confirmar esto, basta comprobar que de ningún modo Nietzsche deja de ser central en las obras de los 80, a pesar de la crítica a la que es sometido su estilo fragmentario en *Rizoma* (cf. MP 12 [12]). En efecto, tanto en *La imagen-tiempo* —ver el capítulo sobre “Las potencias

al ámbito de la segunda síntesis, mientras que la pregunta spinoziana por la “totalidad” se desplaza hacia el ámbito de la tercera.

Examinemos la siguiente definición: “El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, intensidad = 0”.⁸⁹ Semejante texto, en un capítulo que en sí mismo es una máquina de producir intensidades, obliga a recortar con mayor claridad las distinciones. Allí está todo. En primer lugar, el CsO como productor y distribuidor de intensidades remite a su rol como *campo de individuación*. Las distribuye a su vez en otro espacio, justamente, el *spatium* intensivo e inextenso de la tercera síntesis. Esta última aparece como una pura materialidad intensa no estratificada. Pura matriz que es intensidad = 0 en la medida en que coincide con la gran Desterritorializada, es decir, con la Tierra como plano de inmanencia. El mismo capítulo califica luego esta dimensión como un “Afuera absoluto”.⁹⁰ ¿Qué significa, entonces, que los autores digan que “ni es espacio ni está en el espacio”, cuando al mismo tiempo se la define como *spatium*? La respuesta parece evidente: con “espacio” los autores se refieren, en este texto, a la extensión cualificada, espacio empírico del organismo, que corresponde a las “intensidades producidas”, es decir, a los individuos y no a los *factores individuantes*. El *spatium*, por su parte, parece remitir al puro espacio energético de donde provienen estos factores.

Al dar a ese *spatium* intensivo el nombre de CsO, o más exactamente, “*conjunto de todos los CsO*”,⁹¹ Deleuze suma a Artaud a la historia de la univocidad ontológica. Cada CsO es una matriz productora de intensidades

de lo falso”— como en el *Foucault* —ver el “Anexo sobre la muerte del hombre y el superhombre”—, la influencia de Nietzsche resulta central.

⁸⁹ MP 189 [158].

⁹⁰ MP 194 [162].

⁹¹ MP 190 [159].

de un determinado tipo (masoquistas, drogadas, amorosas). Esta distinción recuerda la de los distintos tipos de sistemas de *Diferencia y repetición*. Allí se trataba de mostrar cómo funcionaba un sistema intensivo, previamente a su cualificación en sistemas literarios, físicos, biológicos y otros.⁹² Aquí, los distintos tipos de CsO, con sus “sustancias, potencias, intensidades”,⁹³ forman los Atributos –en sentido spinoziano– de un único y gran CsO. Las intensidades producidas en los procesos que aquí agrupamos bajo la primera síntesis podrían ser pensadas, quizás, como los modos en el esquema de la Ética. Pero lo esencial, en este punto, es que el conjunto de los CsO aparece como una nueva figura de la univocidad, una “multiplicidad de fusión”,⁹⁴ es decir, *complicatio* de “todas las series intensivas”.⁹⁵ Así, la multiplicidad formal de los atributos como CsO constituye la unidad ontológica de la Sustancia como *spatium* intensivo, en un “*continuum* ininterrumpido del CsO”.⁹⁶ Volviendo a *Diferencia y repetición*, puede resultar sorprendente que, para caracterizar la tercera síntesis espacial, nos hayamos apoyado principalmente en conceptos como *eterno retorno*, que a primera vista parece más bien temporal, y CsO, que, al margen de los textos aquí seleccionados, tiene en el capítulo que se le dedica en *Mil mesetas* un fuerte componente práctico, guiado por la pregunta acerca de cómo hacerse uno. Es cierto que, como creemos haber demostrado, en su vínculo íntimo con el caos y la *complicatio*, el eterno retorno revela su relación con una pura espacialidad intensiva. Acabamos de ver otro tanto en lo que respecta al CsO y, sobre todo, su relación con el Afuera absoluto. En ambos casos aparece, sin embargo, otro concepto esencial que hasta aquí hemos dejado en la sombra: el *spatium*. Ha llegado el momento de convocar a esta noción al proscenio. Este concepto permite resolver dos problemas centrales. Primero, ofrece un diseño puramente espacial de la tercera síntesis, que en principio no debe nada al aspecto temporal del eterno retorno –aunque, por supuesto, está íntimamente

⁹² Cf. DR 155 [184].

⁹³ MP 190 [159].

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ DR 359 [414].

⁹⁶ MP 190 [159].

ligado a él—. Segundo, permite pensar esta dimensión última con mayor rigor conceptual que las imágenes del “hervor” y lo “oceánico”, o más exactamente, sin recurrir a ninguna imagen.

El concepto de *spatium* está íntimamente ligado a las nociones de *profundidad* y *distancia* que, como vimos, forman el núcleo de la segunda síntesis espacial. La terminología deleuziana requiere, en este punto, una nueva precisión. A lo largo del capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, Deleuze habla indistintamente de *profundidad*, *profundidad original* y *spatium* para referirse al ámbito de la tercera síntesis. Dado que esto puede hacer más difusos los límites entre la segunda y la tercera síntesis, y que en definitiva es el concepto de *distancia*, más que el de *profundidad*, el que permite pensar este nuevo plano, reservamos el nombre de “profundidad” para la segunda síntesis y el de “spatium” para la tercera. La *distancia*, como ya adelantamos oportunamente, será calificada como “envuelta” al referir a su función en la segunda síntesis y como “pura” cuando se trate de pensarla como parte de la tercera.

El concepto que tratamos de aislar, y que aparece como característica de la intensidad = 0 del CsO en *Mil mesetas*, es presentado en *Diferencia y repetición* como “espacio entero”,⁹⁷ “intuición pura”⁹⁸ y “energía en general o cantidad intensiva”,⁹⁹ de la que “surgen a la vez la *extensio* y lo *extensum*, la *qualitas* y el *quale*”.¹⁰⁰ El intercesor para la construcción de este concepto es Leibniz, a través de la lectura que Gueroult propone en su artículo “El espacio, el punto y el vacío en Leibniz”.¹⁰¹ En ese texto, el *spatium* se articula a partir de la idea de *distancia* como relación indivisible

⁹⁷ DR 296 [344], traducción modificada.

⁹⁸ DR 298 [347].

⁹⁹ DR 310 [360].

¹⁰⁰ DR 298 [346].

¹⁰¹ Cf. Gueroult, Martial, “L’espace, le point et le vide chez Leibniz”, en *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, Presses Universitaires de France, T. 136, N° 10/12, octubre-diciembre 1946, pp. 429-452. Versión castellana de Victoria Rusconi, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V, op. cit.*, pp. 251-281.

y magnitud intensiva.¹⁰² Según sus características esenciales, el *spatium* es presentado por Gueroult como orden espacial de los posibles en el entendimiento divino, presente en el entendimiento finito como idea innata de espacio que es percibida en nosotros en ocasión de las percepciones exteriores. A simple vista, parece un concepto más ligado al ámbito de lo virtual que a lo intensivo, ya que se trata de un “elemento intelectual y lógico”.¹⁰³ Sin embargo, Gueroult destaca al mismo tiempo el carácter intensivo de las distancias que lo componen. Este es incluso uno de los caracteres centrales que permiten diferenciarlo de otro concepto que, en la terminología leibniziana, podría resultar cercano, pero del que sin embargo difiere por completo: la *extensio*. Mientras que esta es una pura extensión geométrica, divisible, abstracta y homogénea, el *spatium* es un puro orden de relaciones por completo ajenas a semejante idea de divisibilidad, ya que no están hechas de partes iguales. Por otro lado, los puntos relacionados por la *distancia* son caracterizados como meros límites, y no como partes extensivas: “son simplemente términos posibles para estas relaciones posibles”.¹⁰⁴ En efecto, una línea, pensada como *distancia*, no está compuesta de puntos, sino que es una unidad en sí misma, entera y continua. Así, “las distancias no son cualidades extensivas, sino cualidades de algún modo intensivas”.¹⁰⁵

El elemento de las distancias parece ser, a partir de lo dicho, el intersticio o pliegue ontológico en el que se produce el pasaje de la segunda síntesis a la tercera. En efecto, vimos que la segunda síntesis estaba compuesta por la intensidad en dos funciones distintas: como *profundidad envolvente* y

¹⁰² El artículo de Gueroult es citado en *Diferencia y repetición* a raíz del concepto de *distancia*, junto a la referencia a los textos de Russell y Meinong que comentamos en nuestro capítulo cuatro. La lectura del artículo revela, sin embargo, un mapa conceptual que incluye prácticamente la totalidad de las nociones latinas que pueblan el capítulo quinto de esa obra y que volverán una y otra vez en obras posteriores (cf. Ferreyra, Julián, “Un mapa del espacio intensivo-extensivo: *extensum, extensio, qualitas* y *spatium* según Martial Gueroult”, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V, op. cit.*, pp. 237-249).

¹⁰³ Gueroult, Martial, *op. cit.*, p. 253. Todas las citas de este texto corresponden a la versión castellana.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 257.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 259.

como *distancias envueltas*. Cada campo de individuación es una profundidad intensiva que envuelve distancias –por supuesto, también intensivas–. En este envolvimiento, la profundidad se constituye como una zona de expresión clara de los factores individuantes. Las distancias envueltas, por su parte, se presentan como una zona de expresión confusa. Lo relevante aquí es que, profundizando en esa zona de expresión confusa, cavando en cierto modo más profundamente en la profundidad, arribamos a un punto más allá de todo campo de individuación: la *complicatio* universal o espacio puro, *spatium* o Afuera absoluto. Debemos ser, en este aspecto, como el filósofo presocrático-nietzscheano que, en lugar de salir de la caverna, “estima por el contrario que no se está lo suficientemente comprometido con ella, lo suficientemente hundido en ella”.¹⁰⁶ Ahora bien, si la profundidad, como zona clara del campo intensivo, estaba ligada a la determinación de una *diferencia interna*, es decir, a lo que *se distingue*,¹⁰⁷ como figura de la diferencia en sí misma, este nuevo elemento de la más extrema *confusión* de las distancias nos devuelve, una vez más, a la absoluta velocidad del Afuera y, quizás, incluso a la oscuridad ideal donde es posible que todos los gatos parezcan pardos, pero de una “parditud” infinitamente matizada, sutilmente diferenciada. Nos referimos, claro está, a la Idea distinta-oscura como correlato de la intensidad clara-confusa, es decir, a lo virtual como lo expresado por la doble expresión (clara y confusa) de las intensidades. Tanto el concepto leibniziano de *spatium* como el blanchotiano-foucaultiano de Afuera se revelarán, en lo que sigue, como claves para pensar el enlace fundamental de la ontología deleuziana, el que se produce entre lo virtual y lo intensivo. Será, entonces, en su relación con la Idea que el *spatium* podrá ser determinado con mayor rigor.

¹⁰⁶ LS 153 [140].

¹⁰⁷ Cf. DR 43-44 [61-62].

Capítulo 6

Spatium y el problema de lo virtual¹

6.1. Intensidad, ¿actual o virtual?

Hasta aquí, hemos desplegado la ontología del espacio a partir de las tres síntesis que se producen en el plano intensivo. Dado que nos acercamos al problema fundamental del campo trascendental, a saber, la relación entre lo intensivo y lo virtual, ha llegado el momento de preguntarse por el estatuto ontológico de la *intensidad* como tal, antes de abordar su relación con la Idea. ¿Es actual? ¿Es virtual? ¿Es acaso un plano intermedio, nexo entre los otros dos? ¿O habría que decir, más bien, que es el ámbito de lo indiscernible, una suerte de plano anfibio que sería como la presencia de lo virtual en lo actual? Este punto es, quizás, el que goza de menos acuerdo en la bibliografía especializada. El propio Deleuze parece, en algunos pasajes comparados, particularmente confuso. Dale Clisby ha resumido las posiciones principales en un artículo en el que propone que la clave para resolver el problema de la relación entre lo actual y lo virtual habrá de encontrarse, justamente, en el estatuto de la intensidad.² Las posiciones en torno de dicho estatuto son básicamente tres, aunque los argumentos para sostener cada una no están agotados en la presentación inevitablemente esquemática de Clisby. Por un lado, James Williams propone pensar la in-

¹ Algunos desarrollos de este capítulo tuvieron su primera versión publicada en: Mc Namara, Rafael, "Un campo trascendental animado: Idea e intensidad en la ontología de Gilles Deleuze", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 37, N° 3, 2020, pp. 483-494.

² Cf. Clisby, Dale, "Deleuze's secret dualism? Competing accounts of the relationship between the virtual and the actual", en *Parrhesía*, N° 24, 2015, pp. 127-149. Versión castellana de Pablo Pachilla, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 2, N° 4, 2016, pp. 120-148. Disponible en: <http://revistaideas.com.ar/ideas04nota05/>.

tensidad como parte de lo virtual, aunque plantea que necesariamente hay que pensarla en relación con lo actual, ya que es el elemento determinante de la actualización. Jon Roffe, por su parte, argumenta que la intensidad es actual. En ambos casos, se entiende que la intensidad es el motor de la actualización. La controversia radica en la dimensión ontológica que se asigna a este proceso: para Williams, la actualización ocurre del lado de lo virtual; según Roffe, en cambio, se produce del lado de lo actual. La tercera posición en este debate corresponde, en el esquema de Clisby, a la tesis de Manuel DeLanda, según la cual lo intensivo sería un tercer ámbito de la ontología deleuziana, entre lo virtual y lo actual. Clisby, por su parte, se inclinará por una tesis cercana a la visión de Roffe, concluyendo que, para evitar derivas como las de Badiou y Hallward –que acusan a Deleuze de producir una metafísica del Uno trascendente que quita todo dinamismo a lo actual–, es necesario decir que la intensidad es actual. Este autor concluye que “no hay ningún flujo direccional de creatividad desde lo virtual hacia lo actual, y lo virtual no fundamenta lo actual, como Badiou y Hallward sugieren”.³ El problema de esta interpretación es que, al otorgar una clara prioridad a lo intensivo, parece reducir en exceso el rol de lo virtual en la ontología deleuziana. Es cierto que no cabe hacerse de lo virtual una imagen platónica como la propuesta por Badiou y Hallward. Sin embargo, tenemos los elementos suficientes para proponer, como hicimos en el marco de la segunda síntesis, una nueva concepción del fundamento que otorgue a lo virtual la importancia que sin duda merece.

Desde nuestra perspectiva, no caben dudas: la intensidad es actual. Algunos pasajes claves de *Diferencia y repetición*, única obra en que Deleuze dedica un capítulo entero a desplegar el campo intensivo en sí mismo, parecen claros a este respecto. El primero de ellos ofrece una pista temprana y aún difusa de la tesis que aquí se ofrece. Se encuentra en la Introducción, durante la discusión en torno al problema de la repetición y la generalidad en los distintos tipos de bloqueo conceptual. Se trata de mostrar

³ *Ibíd.*, p. 146 (versión castellana).

en qué medida el concepto representativo, en sus diversas versiones, resulta impotente para pensar la verdadera repetición. La representación sólo puede pensarla como mera diferencia sin concepto —es decir, como repetición de objetos idénticos desde el punto de vista conceptual, pero realmente diferentes; esta diferencia real queda, entonces, por fuera de todo concepto que subsuma una pluralidad de objetos—. En el marco de una discusión en torno a los conceptos definidos por una comprensión indefinida, Deleuze compara los usos kantiano y leibniziano de la noción de *virtual*. En Kant, cuando se trata de pensar una especificación infinita del concepto, “virtual” sólo significa “indefinido” (la especificación siempre se puede continuar, aunque nunca se llega a término). En Leibniz, en cambio, esta noción es utilizada para caracterizar la inherencia de los predicados en las verdades de hecho, de modo que “*virtual* debe ser entendido [...], no como lo contrario de lo actual, sino como significando «envuelto», «implicado», «impreso», *lo que no excluye en absoluto la actualidad*”.⁴ Que las nociones de “envuelto” e “implicado”, características de la intensidad, no excluyan *en absoluto* la actualidad, es, sin duda, una pista para considerar a la intensidad como actual. Pero si ese fuera el único texto en favor de nuestra tesis, la fundamentación sería aún muy endeble. Por un lado, se refiere a Leibniz, por lo que alguien podría objetar que allí Deleuze no habla en nombre propio. Por otro lado, parece hacer indiscernibles los dominios de lo virtual y lo intensivo (en efecto, utiliza el concepto de “implicación” —ser en sí de la intensidad— para caracterizar el concepto leibniziano de lo virtual). Ambos puntos pueden ser discutidos, pero no es este el lugar para hacerlo, ni es necesario para abonar lo que queremos decir. Se trata sin duda de un texto que se aproxima a nuestra tesis, pero lo hace de manera demasiado oblicua como para ser determinante.

Suponiendo entonces que el texto citado fuera desestimado, hay por lo menos otros dos que no dejan lugar a dudas. El primero se encuentra enmarcado en el capítulo quinto, ingresando ya en la parte final del

⁴ DR 23 [39], énfasis añadido.

desarrollo del libro, en el apartado que aborda la relación entre lo intensivo y lo virtual. Inmediatamente después de explicar el orden de las razones que incluye el proceso intensivo de la individuación como efectuación de lo virtual, Deleuze distingue los procesos de la *individuación* y la *diferenciación*. Ya hemos visto el lugar central de la primera en el dominio de la segunda síntesis espacial. La segunda, por su parte, está ligada al proceso de actualización de la Idea por medio de la dramatización, y remite a la formación de extensiones cualificadas, de partes orgánicas y diferencias específicas. Pues bien, allí Deleuze dice no solo que toda “confusión entre los dos procesos [...] compromete el conjunto de la filosofía de la diferencia”, sino que, de hacerlo, estaríamos cometiendo “*en lo actual*, un error análogo al que se cometía al confundir lo virtual con lo posible”.⁵ Si tomamos en cuenta que, en la página anterior, Deleuze había dicho que el “proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación”,⁶ resulta evidente que, al decir que tanto la individuación como la diferenciación son procesos que se producen “en lo actual”, se nos está diciendo que la intensidad pertenece plenamente a este dominio. Deleuze refuerza esta conclusión cuando dice que “la individuación surge como el acto de solución de un problema semejante, o lo que es igual, como la *actualización* del potencial y la puesta en comunicación de los elementos dispares”.⁷

La conclusión del libro, que retoma y expone nuevamente todo el sistema, confirma una vez más esta tesis, cuando caracteriza la *complicatio* como “el estado del caos que retiene y comprende todas las *series intensivas actuales* que corresponden a las series ideales”.⁸ Es decir que no solo la implicación y el envolvimiento deben ser pensados como actuales, sino incluso la *complicación* de la tercera síntesis, es decir, todo el dominio del *spatium* intensivo y el eterno retorno. Parece que, cuando

⁵ DR 318 [369], énfasis añadido, traducción modificada.

⁶ DR 317 [367].

⁷ DR 317 [367-368].

⁸ DR 359 [414], énfasis añadido.

Nietzsche decía que su mundo dionisiaco estaba “insertado como una fuerza determinada en un espacio determinado, y no en un espacio que estuviera vacío en alguna parte, más bien como una fuerza que está por todas partes”,⁹ estaba intentando pensar un ámbito semejante al que Deleuze refiere en los fragmentos citados. El espacio puro, la energía en general que recorre el universo de manera caótica, deben ser considerados como actuales.

De aquí se sigue otra consecuencia, quizá sorprendente: hay un plano de lo actual que forma parte del campo trascendental, en tanto cantidad intensiva concebida como noúmeno más cercano al fenómeno. Al considerar esta cuestión, Sean Bowden prefiere retroceder ante tal conclusión mediante una sutileza: no siendo posible reducir la intensidad a lo actual, dado su carácter de principio trascendental y diferencia incancelable, según él debemos decir más bien que lo actual es intensivo, pero que la recíproca –es decir, que lo intensivo es actual– no puede ser verdadera.¹⁰ Sin embargo, no hay razones de fondo para retroceder ante la conclusión que afirma una diferencia imposible de anular *en lo actual*. Esto transforma a la intensidad en un extraño principio trascendental. Las consecuencias no son desdeñables, sobre todo a la hora de pensar el alcance práctico de esta ontología. Las *distancias puras* que recorren el *spatium* intensivo están dadas en lo actual, en lo implicado y complicado que sólo puede ser sentido y que, como tal, sólo puede ser incluido como lo impensado en el corazón del pensamiento. Lo *virtual* está envuelto en campos de individuación actuales. Así, la materia deleuziana debe ser pensada como un *continuum energético* que atraviesa los cuerpos como espacios.

Por último, si la intensidad es actual, estamos obligados a distinguir con cuidado entre lo actual y lo extensivo, que muchas veces

⁹ Nietzsche, Friedrich, *Estética y teoría de las artes*, op. cit., p. 70.

¹⁰ Cf. Bowden, Sean, “The intensive expression of the virtual: revisiting the relation of expression in *Difference and repetition*”, en *Deleuze Studies*, Vol. 11, N° 2, 2017, pp. 216-239.

tienden a ser igualados. Hay en lo actual todo un dominio, irreducible a lo extensivo-cualitativo, que corresponde justamente al plano intensivo. Como vimos, la intensidad es aquello que sólo puede ser sentido en la experiencia real. Lo que se puede sentir sólo puede ser actual. Es esta una herencia clara del empirismo al que Deleuze nunca quiso renunciar.¹¹

Esta diferencia entre lo intensivo y lo extensivo como instancias de lo actual será acentuada en el sistema barroco del pliegue, tal como es pensado por Deleuze en su última obra sistemática en solitario. La lógica del acontecimiento desplegada allí puede ser considerada, en muchos aspectos, como una continuación de la lógica del sentido articulada en la obra de 1969, ya que retoma prácticamente todos los conceptos de las génesis lógica y ontológica allí desplegadas, una vez más en diálogo con Leibniz. A la hora de pensar el pasaje de lo virtual a lo actual, la casa barroca, con su distribución de dos pisos, supone una articulación en tres momentos. El “juego del mundo” se define, en primer lugar, por todo un conjunto de elementos virtuales y relaciones entre esos elementos: singularidades, series ordinarias entre esas singularidades y reglas de convergencia y divergencia entre esas series, que determinan conjuntos infinitos compositibles e incompositibles. Toda esta dimensión virtual está, en cierto modo, “afuera” de la casa barroca, en el entendimiento infinito de Dios, que contempla todos los mundos posibles. En efecto, “el piso de arriba” de la casa no corresponde, como se podría pensar, a lo virtual, sino a su *actualización en los individuos* que, al *expresar* singularidades preindividuales, las distribuyen en un mundo compositible. Este mundo continúa siendo virtual, pero en el sentido de que sólo existe como expresado por las mónadas. Las mónadas, en tanto almas

¹¹ A pesar de lo categórico de nuestra defensa de la actualidad de lo intensivo, el debate permanece abierto. Para otras posturas sobre este problema (algunas convergentes, otras divergentes con la que aquí proponemos): cf. Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica 2*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020 (especialmente los trabajos de Pablo Pachilla, Solange Heffesse y Georgina Bertazzo). Sebastián Amarilla, por su parte, continúa la discusión en su artículo “Embriología”, en Amarilla, Sebastián, Bertazzo, Georgina y Santaya, Gonzalo (eds.), *Las potencias del continuo. Deleuze: ontología práctica 3*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 113-124.

individuales expresivas, ocupan el piso de arriba. El piso de abajo es el lugar de una *realización de esa actualización*, en la medida en que asigna una materia –un cuerpo– al individuo. “Así, hay reglas de composición del mundo en un conjunto arquitectónico composable, pero también reglas de actualización del mundo en los individuos de ese conjunto, en el piso superior, y por último, [...] reglas de realización del mundo en una materia propia de ese conjunto, en el piso de abajo”.¹² La distribución de los tres planos ontológicos queda determinada, entonces, en el último Deleuze, como *composición* de lo virtual, *actualización* intensiva y *realización* extensiva.

6.2. Sobre la relación entre Ideas e intensidades

Al discutir el aporte de Klossowski a la teoría del eterno retorno, decíamos que hay en Deleuze un desarrollo sistemático de una tesis que aparece meramente esbozada en el autor de *El Baphomet*: la de un pensamiento impersonal y a-subjetivo, ontológico. En la doctrina deleuziana de las facultades, la intensidad se revela como aquel elemento que, siendo el objeto trascendente de la sensibilidad, es también lo que fuerza a pensar. Eso significa que la intensidad, como lo insensible que sólo puede ser sentido, conduce a las Ideas, como aquello que hormiguea en la fisura del yo [je] afectado por el ejercicio trascendente –hemos visto, en el concepto de *intersticio* que Deleuze propone para pensar lo *problemático* en *La imagen-tiempo*, una de las figuras de esta potencia del Afuera–. “Es igual explorar la Idea y elevar cada una de las facultades a su ejercicio trascendente”.¹³ Así como la intensidad es la diferencia en sí que saca a la sensibilidad de su estupor en el sentido común, las Ideas son “las diferenciales del pensamiento”.¹⁴ Pero si la intensidad tiene su proceso en el mundo –que Deleuze despliega en la “síntesis asimétrica de lo sensible”, configurando toda una ontología alrededor de esa noción–, otro tanto hay que decir de la Idea. Alrededor

¹² PLB 89 [90].

¹³ DR 213 [251].

¹⁴ DR 220 [259].

de este concepto, se estructura toda una ontología de lo virtual que completa el campo trascendental deleuziano y que está íntimamente entrelazada con la ontología del espacio.

La Idea deleuziana es el concepto que determina el plano de lo virtual como condición de la experiencia real. Se compone de elementos diferenciales (dy , dx), relaciones diferenciales entre esos elementos (dy/dx) y singularidades preindividuales que resultan de ese entramado. El primer aspecto (los elementos diferenciales dy , dx) remite al dominio de lo *indeterminado*. Esto indeterminado es, en segundo lugar, *determinable*. Se trata de cantidades evanescentes, infinitamente cercanas a cero, que miden la variación de una intensidad o de un movimiento cualquiera. La forma bajo la cual eso indeterminado es determinable corresponde al elemento de las relaciones diferenciales como principio de *determinación recíproca*. De este modo, los elementos diferenciales, pensados como puras variaciones no ligadas, salvajes, pueden entrar en relaciones sin que su diferencia sea anulada. El cálculo diferencial es una herramienta para captar estas relaciones que son reales pero no actuales. La relación diferencial puede ser pensada como estructura ideal del puro pasaje de una cualidad a otra, forma pura de lo que cambia, es decir, del devenir que se produce en el encuentro de series heterogéneas –estamos ante la estructura virtual de aquel *décalage* espacial que vimos como espacio pre-hodológico en Ruyer y Simondon–. La organización en series de este plano de las relaciones diferenciales produce, por último, la *determinación completa* de la Idea, al repartir singularidades preindividuales como puntos notables en la estructura ideal de lo que varía. Al determinar la estructura de todo cambio, las relaciones diferenciales producen series de cantidades ordinarias que se extienden hasta los umbrales donde se produce un cambio notable, es decir, hasta la producción de singularidades. Por eso Deleuze habla habitualmente de una emisión de singularidades como característica esencial de este *juego ideal*.¹⁵

¹⁵ Para un comentario detallado de la estructura de la Idea deleuziana a partir de sus fuentes matemáticas, cf. Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.

El conjunto de estas nociones determina el plano ideal como anudamiento ontológico entre tres elementos puros: la *cuantitabilidad* como continuum de elementos diferenciales, la *cualitabilidad* como articulación de las relaciones diferenciales y la *potencialidad* como producción de series de potencias que emiten singularidades. Quizá el problema mayor de la ontología deleuziana sea pensar la relación entre todo este campo de lo virtual y el plano de lo intensivo, que aquí hemos tomado como elemento fundamental de la ontología del espacio. En la última página del capítulo cuarto de *Diferencia y repetición*, a lo largo del cual Deleuze desplegó la síntesis ideal de la diferencia, la cuestión es planteada de manera directa. Según ese texto, el continuum de elementos diferenciales que componen el elemento puro de la cuantitabilidad se corresponde, en el plano de lo actual, con las extensiones y las partes; por su parte, el elemento puro de la cualitabilidad, como razón del devenir a partir del juego de las relaciones diferenciales, se corresponde con la producción de cualidades. Ahora bien, la relación entre el elemento puro de la potencialidad en tanto producción de singularidades y el plano de lo actual tiene un grado mayor de opacidad. Resulta tentador decir rápidamente que se corresponde con lo intensivo, y el texto daría cierto fundamento a esta interpretación. Pero no nos apresuremos. Leamos en detalle este fragmento clave:

Las cualidades y las partes actuales, las especies y los números, se corresponden con el elemento de la cualitabilidad y el elemento de la cuantitabilidad en la Idea. Pero, ¿qué es lo que efectúa el tercer aspecto de la razón suficiente, el elemento de la potencialidad de la Idea? Sin duda, la dramatización pre-cuantitativa y pre-cualitativa. Ella es, en efecto, la que determina o desencadena, la que diferencia la diferenciación [*differentiation*] de lo actual en su correspondencia con la diferenciación [*differentiation*] de la Idea. Pero, ¿de dónde proviene ese poder de la dramatización? ¿No es, bajo las especies y las partes, las cualidades y los números, el acto más intenso o más individual? No hemos mostrado lo que fundaba la dra-

matización, a la vez para lo actual y en la Idea, como desarrollo del tercer elemento de la razón suficiente.¹⁶

En la página siguiente a esta cita, comienza el desarrollo del plano intensivo en la síntesis asimétrica de lo sensible. Decíamos que resulta tentador hacer corresponder directamente el elemento de la potencialidad en la Idea, como emisión y determinación de singularidades, con todo el desarrollo de la intensidad, haciendo de esta el nexo entre lo virtual y lo actual.¹⁷ El texto que acabamos de citar no autoriza, sin embargo, semejante simplificación. El proceso encargado de actualizar las singularidades no es la intensidad propiamente dicha, sino la *dramatización*. “Dramatización” es el nombre que recibe, en la última parte del capítulo cuarto, el proceso motorizado por los dinamismos espacio-temporales, en tanto instancias que comandan la actualización de las relaciones diferenciales y las singularidades en cualidades y especies, extensiones y partes orgánicas, respectivamente. La pregunta deleuziana es, entonces, más compleja: no se trata, en el capítulo quinto, de determinar el proceso que actualiza las Ideas. Eso ya fue realizado en el capítulo cuarto, al mostrar la acción de los dinamismos espacio-temporales. Lo que pregunta Deleuze en esas líneas es *qué es lo que funda la dramatización*, es decir, de dónde viene su poder para transformar algunas singularidades en extensiones, algunas relaciones diferenciales en cualidades. La respuesta es clara: se trata del acto más intenso e individual, es decir, de todo el plano de la intensidad y el proceso de individuación que la caracteriza.¹⁸

¹⁶ DR 285 [332].

¹⁷ Hay otro problema planteado por el fragmento citado, sobre todo al confrontarlo con otros textos, en cuanto al estatuto de la relación del primer momento de la Idea –el elemento de la cuantitabilidad– con lo actual. En efecto, muchos textos hacen corresponder las partes extensivas de lo actual, no con lo indeterminado de la Idea, sino con las singularidades producidas en la determinación completa. No tenemos aún todos los elementos para resolver esta cuestión, que solo mencionamos aquí, pero que dejaremos momentáneamente en suspenso. Será retomada más adelante (cf. nuestra sección 5, nota 66, en este mismo capítulo).

¹⁸ Es quizá en este mismo sentido que, en otro contexto, Deleuze dirá que “la curva seguida por un cuerpo cualquiera bajo la acción del exterior remite a una unidad «superior», interna e individuante” (PLB 18 [23]).

Ahora bien, ¿qué son exactamente los dinamismos espacio-temporales? Su primera característica es la de ser “*más profundos* que las cualidades y las extensiones actuales, que las especies y las partes actuales”.¹⁹ Pero, al parecer, no tan profundos como la *profundidad* propiamente dicha, de la que nada dice el capítulo cuarto. La segunda característica de estos dinamismos resuena, también, con un aspecto de la intensidad: son “ordinariamente recubiertos por las extensiones y cualidades constituidas”.²⁰ Se trata de movimientos anteriores a la distinción estable de partes extensivas y cualidades, como lo muestra, por ejemplo, la cinemática del huevo, con sus plegamientos e invaginaciones que determinan todo un transporte molecular invisible al ojo, que sólo examina lo identificable como futuro órgano. Es necesario concebir los dinamismos espacio-temporales como movimientos que producen “un espacio y un tiempo propio de lo que se actualiza”.²¹ Es decir, una cinemática que, en cierto modo, articula aquello que luego tematizará Deleuze como uno de los grandes logros del cine: extraer la movilidad pura de la cosa en movimiento.²² Aquí se trata de diferenciar la movilidad propia de aquello que se actualiza, es decir, de una virtualidad que ya toca los bordes de la extensión. Movimiento que sólo puede ser vivido por el embrión en tanto sujeto larvario, ya que destruiría al individuo formado, a las extensiones demasiado cualificadas. Es por eso que los dinamismos espacio-temporales son puros movimientos pre-extensivos y pre-cualitativos, que funcionan también como gran presupuesto de toda la diferenciación de la vida en géneros y especies animales y vegetales. Si “el mundo entero es un huevo”, ello se debe a que la totalidad de la tierra debe ser pensada como sufriendo movimientos más profundos que la mera traslación de objetos ya constituidos. Pero esa profundidad tiene, al

¹⁹ DR 276 [322], énfasis añadido.

²⁰ DR 276 [322].

²¹ DR 277 [323].

²² “Lo propio de la imagen-movimiento cinematográfica es extraer de los vehículos o de los móviles el movimiento de aquello que constituye su sustancia común, o extraer de los movimientos la movilidad que constituye su esencia [...] el movimiento puro extraído de los cuerpos” (C1 37-38 [41-42]).

menos, dos capas diferenciadas: la más profunda, puramente intensiva, y la correspondiente a una suerte de “profundidad intermedia”, pre-cualitativa y pre-extensiva, de los dinamismos espacio-temporales.

¿Diremos acaso que estos dinamismos, en tanto producen una dramatización espacial, forman parte del proceso complejo de la primera síntesis? Sí, en la medida en que esa dramatización espacial produce la diferenciación de espacios *diversos*. Por ejemplo, la distinción de un medio interior del medio exterior, que implica toda una cinemática ecológica –según la cual todo individuo es determinado por su entorno– paralela a una cinemática genética –según la cual el individuo es generado a partir de movimientos morfogenéticos en el “huevo”–. Si esto recuerda lo desarrollado en nuestro capítulo 1 en torno de los conceptos de *código y territorio, medios asociados y mundo circundante*, ello se debe a que estamos ante el mismo aspecto de la ontología deleuziana, enfocado esta vez desde el punto de vista de la actualización.²³ De esta manera, los dinamismos espacio-temporales aportan una nueva luz, un nuevo matiz a la primera síntesis espacial, a partir de este puente que se puede trazar entre su formulación en *Diferencia y repetición* y los problemas de la estratificación en *Mil mesetas*. A pesar de tener, como toda instancia trascendental, tanto un aspecto disolvente como uno genético –y ambas cosas por los mismos motivos–, la dramatización, en relación con el individuo, se juega por completo en “el espacio y el tiempo dinámicos de su constitución *actual*”.²⁴ Es todo este movimiento actual de la dramatización el que, según las últimas líneas del capítulo cuarto de *Diferencia y repetición*, es *fundado* por la intensidad.

Ahora bien, Deleuze también dice que “la potencia de la intensidad (profundidad) está fundada en la potencialidad de la Idea”.²⁵ ¿De qué

²³ Julián Ferreyra ha subrayado la afinidad entre la dramatización espacial de *Diferencia y repetición* y la territorialización de *Mil mesetas*, en su artículo sobre el biólogo Lucien Cuénot (cf. Ferreyra, Julián, “Lucien Cuénot y el aspecto territorial del esquema espacio-temporal”, en Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II, op. cit.*, pp. 16-24).

²⁴ DR 282 [329], énfasis añadido.

²⁵ DR 315 [365].

modo la intensidad, con su despliegue en las tres síntesis espaciales, funda el poder de los dinamismos espacio-temporales de efectuar el elemento puro de la potencialidad de la Idea, si este último, a su vez, funda la intensidad? Es este un momento delicado en la construcción de la ontología del espacio, para el que se impone una articulación entre *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. El libro publicado en 1969 corrige una tentación muy fuerte de *Diferencia y repetición*: tomar el orden de las razones (la indi-drama-diferenciación) como una cascada descendente que va desde lo alto de la Idea hasta lo bajo de la extensión. *Lógica del sentido* complementa la tesis de 1968 o, más exactamente, muestra que no hay un “buen sentido” en el desarrollo de la génesis ontológica. Nos referimos a la teoría de la doble causalidad, que complejiza el sistema construido por Deleuze en *Diferencia y repetición*. Según esta teoría, “las causas son reenviadas en profundidad a una unidad que les es propia y los efectos mantienen, en la superficie, relaciones específicas de otro tipo”.²⁶ Esos vínculos entre causas corporales se corresponden con las relaciones intensivas de *co-implicación-explicación* que informan las síntesis espaciales, mientras que la casi-causalidad de los acontecimientos entre sí forma parte del plano de la *perplicación*, correspondiente a la coexistencia de las Ideas. La segunda serie de *Lógica del sentido* es la encargada de desarrollar, a partir de un diálogo con el estoicismo, esta relación causal entre el dominio de los cuerpos y lo incorporeal, mostrando que el plano de las singularidades ideales puede ser pensado como el resultado incorporeal de la mezcla entre los cuerpos. El libro de 1969 ofrece, entonces, un orden de fundamentación distinto y complementario a la tesis del año anterior, que enfatizaba con más fuerza el rol genético de las Ideas. Es necesario considerar los dos movimientos como entrelazados y sin ningún tipo de jerarquía. Esto muestra que, a pesar de las apariencias, no hay en la ontología deleuziana un buen sentido que iría de las Ideas a lo actual, pasando por las intensidades como nexos para la actualización. Leyendo los dos textos conjuntamente, es necesario afirmar que el plano ideal es tanto efecto del

²⁶ LS 198 [176], traducción modificada.

plano corpóreo –según *Lógica del sentido*– como razón suficiente y elemento genético de todo lo que hay –como muestra *Diferencia y repetición*–.

Es decir que, mientras la obra de 1968 podía dar la impresión, en no pocos pasajes, de proponer un orden de fundamentación que iría de lo virtual a lo actual, como si lo primero produjera lo segundo, un año después el orden causal se invierte. Si rechazamos, por muy poco probable, la hipótesis de que el filósofo invirtió por completo su sistema en menos de un año, se impone leer ambas perspectivas como dos caras de lo mismo, que hablan entonces de una suerte de entrelazamiento multidireccional y pluricausal entre los distintos planos ontológicos.

6.3. Distancia y singularidad

Una vez incluido el plano de lo ideal en el horizonte problemático de la ontología espacial, podemos volver sobre el concepto de *spatium*. En la lectura que Gueroult hace de Leibniz, esta dimensión se completa con la noción de *lugar*. Con esta noción se mienta un espacio *determinado* pero inextenso. Es la posición de un punto posible o *punto de vista*, que será ocupado por la mónada. Este *lugar*, en tanto “excluye todos los demás lugares, expresa bajo la forma de una relación extrínseca la cualidad inalienable intrínseca propia de cada mónada posible”.²⁷ Esta exclusión de los demás lugares habilita una “multiplicidad de localizaciones”, producto de la multiplicación de “relaciones de exclusión”, y da lugar a la concepción de un “espacio puro” que es la “esencia de la exterioridad y el requisito de la distancia”.²⁸ Esta posición determinada es definida, por último, como “*envoltorio [enveloppe]* o *esfera posible* de la existencia posible de la mónada, esfera implicada [*impliqué*] en la posibilidad misma de la posición de la mónada en la existen-

²⁷ Gueroult, Martial, *op. cit.*, p. 266.

²⁸ *Ibíd.*, p. 267.

cia”.²⁹ Como se puede ver, se amontonan aquí una serie de nociones con profundas resonancias deleuzianas. Detengámonos un instante en esta red conceptual.

El nombre de Leibniz aparece, en este punto, como clave para pensar el conjunto de conceptos que constituyen la dimensión última de la ontología espacial y que, al mismo tiempo, conectan el dominio de la intensidad con el plano de lo virtual. Ya dijimos que lo que define el *spatium*, desde un punto de vista leibniziano tanto como deleuziano, es un orden de puras distancias. El concepto de *distancia* aparece, en *Diferencia y repetición* y en *Lógica del sentido*, como *afirmación* de la diferencia. En *Lógica del sentido*, Deleuze da sin embargo un paso más, que resulta esencial. Dice allí que, si hay afirmación de la diferencia a partir de la positividad de un espacio de distancias intensivas, entonces lo afirmado en este plano no es otra cosa que todo el sistema de las *singularidades preindividuales* –que, como vimos, es la coronación del campo ideal–. Esta relación entre las *distancias puras* y las *singularidades preindividuales* rige tanto la génesis del mundo como la posibilidad de acceder al campo trascendental en la afirmación –desde un punto de vista ético pero también ontológico– del eterno retorno. En efecto, un mundo se constituye cuando un “punto singular se prolonga analíticamente sobre una serie de ordinarios, hasta la vecindad de otra singularidad, [...] con la condición de que las series sean convergentes”.³⁰ Veremos que las nociones de *lugar* y *punto de vista*, tal como son presentadas por Gueroult, están íntimamente ligadas a este sistema de distancias puras y singularidades.

Lógica del sentido define las *singularidades* como “puntos de retroceso, de inflexión, etc.; collados, nudos, focos, centros; puntos de fusión, condensación, de ebullición, etc.; puntos de lágrimas y de alegría, de enfermedad y de salud, de esperanza y de angustia, puntos llamados

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ LS 133 [124].

sensibles”.³¹ En suma, la *singularidad* es el punto de un “acontecimiento ideal”,³² es decir, el *lugar* virtual en el que algo puede suceder. Así, si bien puede ser tomado desde el punto de vista de la temporalidad, el *acontecimiento* debe ser considerado fundamentalmente bajo una perspectiva espacial. A saber, como aquello que *tiene lugar*, aun si todavía no ha pasado –y quizás, *sobre todo* si no ha pasado en las coordenadas de ningún *hic et nunc*–. Por supuesto que esto no tiene sentido si pensamos “lugar” en términos extensivos; se trata más bien de umbrales intensivos que expresan acontecimientos ideales.³³

Una singularidad nunca está sola, sino que siempre forma parte de una estructura serial que la conecta con otras singularidades. Cada singularidad es el punto de partida de una serie que se extiende hasta la vecindad de otra. Esta articulación entre singularidades es aquello que, en *Diferencia y repetición*, se llama la “determinación completa” de la Idea. Remite a la determinación de la parte virtual de todo objeto y, por lo tanto, se distingue de la “determinación entera”, que corresponde a la actualización.³⁴ “Completa” quiere decir que, en la distribución de singularidades, se produce una estructura que determina el comportamiento que un conjunto de relaciones puede tener, según los individuos que las encarnen, en el entorno de esos *lugares*. Sucede aquí como en la exploración del comportamiento de las funciones matemáticas, que varía según los valores que se asignen a las variables ordinarias en el entorno de una singularidad –por ejemplo, el punto de cruce entre dos rectas, alrededor del cual puede explorarse el comportamiento de curvas osculatrices, es decir, aquellas que se tocan en algunos puntos

³¹ LS 67 [72].

³² *Ibidem*.

³³ Deleuze confirma esta intuición al responder una pregunta de Jacques Merleau-Ponty, sobre la distinción entre lo espacial y lo temporal en los dinamismos, luego de la exposición de “El método de dramatización”: “si se admite que una Idea tiene dos aspectos, relaciones diferenciales y puntos singulares, el tiempo de actualización remitiría a las primeras y el espacio de actualización a los segundos” (ID 156 [148], traducción modificada).

³⁴ Cf. DR 270 [315].

y se separan en otros—. ³⁵ La determinación es completa y, sin embargo, aproximada, ya que no hay determinismo entre lo virtual y su actualización, sino creación. En segundo lugar, los elementos diferenciales son cantidades que se acercan infinitamente a la singularidad sin coincidir nunca del todo con ella, como puras cantidades evanescentes, inaprehensibles. En el entorno de la singularidad se producen cambios notables, sin que la singularidad misma pueda ser objetivada en lo actual, ya que su ser pertenece esencialmente a lo virtual. Por eso Deleuze insiste en que nunca una actualización agota el acontecimiento, ya que, en su insistencia virtual, la singularidad es siempre excesiva con respecto a lo actual. Como la sonrisa sin gato de Carroll.

Si bien el vocabulario deleuziano es tomado, en este punto, de la matemática, remite a conceptos que buscan determinar la estructura de lo virtual como tal, para cualquier dominio. “Función” podría remitir, por ejemplo, a relaciones entre series de colores en una Idea pictórica, cuya determinación completa sobrevuela la experimentación del pintor en el proceso de asignar tonos concretos a la composición. ¿Qué tono de este verde se compone con estos otros tonos de azul y naranja, en conjunción con la serie de luces y sombras, de modo tal que actualice la singularidad “atardecer en el bosque” en un cuadro? Si existen series pictóricas sobre el mismo tema o la misma técnica, es porque la Idea, como tema complejo, es en sí misma inagotable.

Junto a las singularidades, decíamos que el *spatium* es un espacio puramente distancial. “Distancia pura” es el nombre que damos a la *relación* entre singularidades desde el punto de vista de lo intensivo: remite a la serie ordinaria de grados intensivos como relación entre dos umbrales o puntos notables. Y si cada singularidad es un aconte-

³⁵ Para el desarrollo de esta cuestión, con ejemplos de las funciones matemáticas de las que Deleuze extrae todo este vocabulario, cf. Santaya, Gonzalo, “Serie, singularidad, diferencial. El cálculo diferencial como fuente del empirismo trascendental”, en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III, op. cit.*, pp. 85-104 (ver p. 94 para el ejemplo de las curvas osculatrices).

cimiento, Deleuze dirá que todas ellas se comunican en un “único y mismo acontecimiento”,³⁶ *eventum tantum* que es otro nombre para la univocidad del Ser. Así, el *spatium* se revela, en la medida en que ya no es solo intensivo sino que también tiene un aspecto ideal, como un puro espacio *acontecimental*.

En el marco de su despliegue en *Diferencia y repetición*, el dominio de lo intensivo abraza el plano ideal en la lógica de la individuación-expresión que le es propia. En la constitución de los campos de individuación, las intensidades que permanecen en estado de complicación caótica en la tercera síntesis producen movimientos de expresión. A partir de allí, se producen *profundidades envolventes* que abrazan a ciertas Ideas, constituyendo zonas de expresión clara a partir del sin-fondo confuso. Este sin-fondo es arrastrado por todo campo de individuación bajo la forma de *distancias envueltas*, que expresan confusamente todas las Ideas restantes. Ya hemos tenido oportunidad de asomarnos a esa relación en el seno de la segunda síntesis. Resta preguntarnos qué sucede con la relación entre lo intensivo y lo ideal en la dimensión última del sin-fondo. Es esto lo que debemos articular ahora, como parte de la tercera síntesis espacial: el modo en que, una vez que hemos llegado al extremo del sistema intensivo, la conexión con el plano ideal-virtual se revela como la contracara que necesariamente completa el campo trascendental deleuziano. Para comprender este vínculo, conviene detenerse, en primer lugar, en la relación de *expresión*, tal como tiene lugar en el campo trascendental.³⁷

³⁶ LS 68 [73].

³⁷ Ya tuvimos oportunidad de comprobar que el concepto de *expresión* también tiene su rol en un plano más cercano a lo empírico, cuando se trataba de la constitución de territorios a partir de la emergencia de cualidades expresivas en la primera síntesis (cf. nuestro capítulo 2, sección 3).

6.4. ¿En qué sentido lo intensivo puede ser considerado “causa” de lo ideal?

En el artículo citado más arriba, Sean Bowden propone pensar la relación entre lo ideal y lo intensivo a partir del problema de la *expresión*. La letra de *Diferencia y repetición* confirma esta hipótesis al exponer el movimiento característico de la segunda síntesis espacial, según el cual la intensidad produce, en su función envolvente, una zona de expresión clara de algunas Ideas y, en su función envuelta, una zona de expresión confusa de todas las demás. *Expresar* relaciones ideales es, entonces, una de las funciones de lo intensivo. Sabemos, también, que la intensidad otorga su poder al movimiento de la dramatización que, a su vez, efectúa el elemento de la potencialidad de la Idea, encargado de producir las singularidades preindividuales en el ámbito de lo virtual. De este modo, la intensidad funda el proceso que motoriza la actualización, dado que determina a algunas relaciones diferenciales y singularidades preindividuales a diferenciarse. El artículo de Bowden es relevante ya que, al esquematizar los caracteres de la expresión, saca a la luz la complejidad del sistema deleuziano y evita toda reducción a un “buen sentido” en el orden de fundamentación, que iría de la Idea como *prius* a lo actual como derivado.

Partiendo de la constatación de esta relación expresiva entre Ideas e intensidades en *Diferencia y repetición*, Bowden despeja cinco características del concepto de *expresión* a partir de una lectura de *Spinoza y el problema de la expresión*. Pero antes de desplegar esos cinco puntos, Bowden subraya la diferencia sistemática de este concepto en el seno del comentario de Spinoza, por un lado, y en *Diferencia y repetición*, por otro. Mientras que, en la lectura de Spinoza, el concepto de *expresión* suele estar caracterizado como una relación entre tres elementos –lo que se expresa, la expresión y lo expresado–, el abandono de una Sustancia primera en la ontología de *Diferencia y repetición* llevaría a la eliminación de la instancia primera que *se expresa*. En esta obra, la tríada se transforma en díada, de modo que la expresión es caracterizada como “esa relación que esencialmente comporta

una torsión, entre un expresante y un expresado, tal que lo expresado no existe fuera de lo expresante, aunque este se relacione con aquel como si lo hiciera con algo totalmente distinto”.³⁸ La relación se da entre algo expresado –las Ideas– y algo que lo expresa –las intensidades–. La eliminación de la instancia que *se expresa* parece una consecuencia directa de la superación de Spinoza por parte de Nietzsche, tal como es presentada por Deleuze en su historia del concepto de univocidad; superación que supone eliminar la Sustancia primera como algo que solo depende de sí mismo, para ponerla a girar en torno de los modos en el eterno retorno. Esta modificación sugiere que la Idea es pasiva en el proceso de expresión: no *se expresa*, sino que es *expresada*. No habría actividad de la Idea en la actualización, sino que el elemento dinámico vendría dado por la intensidad en tanto expresión. Una vez despejada esta diferencia de fondo entre ambas obras (tríada expresiva en una, díada en la otra), veamos los cinco caracteres propuestos por Bowden para pensar el concepto de expresión.

La primera característica aparece en primer plano en el fragmento de *Diferencia y repetición* citado en el párrafo anterior: lo expresado no existe por fuera de su expresión. Cuando habla de la relación expresiva, Deleuze suele subrayar este punto en paralelo con el que Bowden aísla como segundo carácter, también reconocible en aquel fragmento: hay una diferencia de naturaleza entre lo expresado y su expresión. Inseparabilidad ontológica y diferencia de naturaleza conviven en la relación entre lo expresado y su expresión. Por ejemplo, un rostro cansado expresa una actividad agotadora, pero así como el mundo agotador no existe por fuera del rostro que lo expresa –la misma actividad puede no resultar agotadora para el espectador de la situación–, tampoco hay semejanza entre ese mundo y su expresión en el rostro.³⁹ Si ello sucede en el seno del campo empírico, a raíz de la acción de los *centros de envolvimiento*, con más razón se da en el campo trascen-

³⁸ DR 334 [386], traducción modificada.

³⁹ Deleuze ofrece este ejemplo en su texto de juventud “Descripción de la mujer. Para una filosofía del otro sexuada” (Cf. LAT 253-265 [279-292]).

dental, cuando la relación expresiva ocurre entre Ideas e intensidades. Este requisito resulta fundamental para articular conceptos que den cuenta de una génesis verdaderamente diferencial, que evite todo tráfico de conceptos empíricos hacia el campo trascendental. Ahora bien, en una ontología inmanente y unívoca, la inseparabilidad ontológica es también un requisito ineludible. Lo virtual, en sentido estricto, no existe por fuera de las intensidades actuales que lo expresan. Sin embargo, y al mismo tiempo, la Idea remite a una dimensión que necesariamente desborda lo intensivo. Por eso Deleuze se refiere a este plano como una suerte de extra-ser, (no)-ser o ?-ser como ser de lo problemático, que no existe pero insiste, o subsiste, más allá de las actualizaciones que lo resuelven sin agotarlo.⁴⁰ Ninguna de estas dos características predomina sobre la otra.

La tercera característica distinguida por Bowden es quizá menos evidente a nivel textual, pero no menos fundamental. Al expresar algo, la expresión *constituye* lo expresado.⁴¹ Es decir que lo expresado, lejos de estar completamente formado en sí mismo, es realizado por aquello que lo expresa. Deleuze es suficientemente claro al respecto cuando, al tratar la manera en que la Sustancia spinoziana se expresa en los Atributos, sostiene que esta expresión “debe comprenderse como una verdadera constitución, casi como una genealogía de la esencia de la Sustancia”.⁴² El ejemplo que ofrece Bowden para pensar esta relación es particularmente esclarecedor –aunque, como sucede con todo ejemplo, debe ser utilizado con cautela–. Cuando uno escribe un ensayo filosófico, las proposiciones pueden ser consideradas como expresión de un pensamiento. Ahora bien, ese pensamiento no está completamente

⁴⁰ Por ejemplo, en el siguiente texto, donde también se pueden ver con claridad las dos primeras características de la expresión: “Que el problema no existe fuera de las proposiciones que lo expresan como su sentido, significa que *no es*, hablando estrictamente: insiste, subsiste o persiste en las proposiciones y se confunde con este extra-ser con el que nos hemos encontrado anteriormente. Pero este no-ser no es el ser de lo negativo; es el ser de lo problemático, que conviene escribir (no)-ser o ?-ser” (LS 148 [136], traducción modificada).

⁴¹ Cf. Bowden, Sean, *op. cit.*, p. 221.

⁴² SPE 10 [10].

formado antes de ser escrito. La escritura del ensayo puede ser pensada como la paradójica constitución de algo que, *en cierto modo*, es ontológicamente anterior a él: a saber, el pensamiento que allí se expresa. Es que las Ideas, en su estado de coexistencia *perplicada*, oscura en tanto que distinta, solo pueden ser aclaradas bajo la acción de campos de individuación intensivos, que echan luz sobre algunas relaciones ideales al introducir una suerte de separación y reorganización de los elementos que conviven en el plano de la coexistencia virtual.⁴³ De este modo, en el ejemplo anterior, se puede decir que una Idea filosófica está en un estado distinto, aunque oscuro, hasta que recibe una resolución que traza, en la escritura, las líneas de diferenciación en las que se despliega todo acto de creación.⁴⁴

A partir de lo anterior, Bowden da un paso más y ofrece otra interpretación sugerente. Según su lectura, la intensidad realiza lo virtual en tanto produce, en el proceso de individuación, la temporalidad lógica correspondiente a la determinación progresiva de la Idea.⁴⁵ En efecto, Deleuze dice que los tres momentos de la determinación ideal (lo determinable, la determinación recíproca y la determinación completa) “encuentran su unidad sistemática en la determinación progresiva”,⁴⁶ que determina “una dimensión temporal ideal” y un “empirismo de la Idea”.⁴⁷ Esa determinación progresiva, como temporalidad ideal, da una cierta unidad dinámica a lo virtual, ya que la estructura ideal no está dada de un golpe sino que tiene su propia progresividad en la construcción de los campos de resolubilidad de los problemas. En la lectura de Bowden, esta determinación ideal es insepa-

⁴³ “He aquí que la intensidad, diferencia en sí misma, expresa relaciones diferenciales y puntos relevantes correspondientes. Introduce en esas relaciones, y entre las Ideas, un nuevo tipo de distinción. Ahora las Ideas, las relaciones, las variaciones de esas relaciones, los puntos relevantes están en cierto modo separados; en vez de coexistir, entran en estados de simultaneidad y sucesión” (DR 325 [376]).

⁴⁴ “Crear siempre es producir líneas y figuras de diferenciación” (DR 328 [379]).

⁴⁵ Cf. Bowden, Sean, *op. cit.*, pp. 230-231.

⁴⁶ DR 271 [317].

⁴⁷ DR 356 [411].

table de la acción de los campos de individuación intensiva, ya que serían estos los que, al producir las líneas en las que la Idea será actualizada, dan lugar a la determinación progresiva de los problemas.⁴⁸ En nuestra interpretación, esto sucede cuando las intensidades, al envolver las Ideas, separan y vinculan las relaciones diferenciales bajo nuevas distinciones, al tiempo que afirman, en ese acto, las distancias entre los puntos singulares.

La cuarta característica de la expresión refiere al problema de la causalidad inmanente en Spinoza, como alternativa a la causalidad emanativa del neoplatonismo. Según este aspecto, la expresión muestra un triple movimiento, comprensible a partir de nuestras tres síntesis espaciales. La instancia expresante no *explica* lo expresado sin, a su vez, *implicarlo* y estar *complicada* en él.⁴⁹ Traduciendo esta tesis a nuestro esquema, decimos que la intensidad envolvente expresa claramente algunas Ideas en su estado de *implicación* en la segunda síntesis, la cual es el fundamento de la *explicación* producida en la primera. Pero tanto la explicación como la implicación suceden al interior de la *complicatio* universal, que funciona entonces al modo de la causa inmanente de Spinoza, según la cual lo producido (los modos) permanece en aquello que lo produce (la Sustancia). Expresar es entonces explicar; pero también implicar y, finalmente, *producir*. Desde este punto de

⁴⁸ Quizá sea algo de esto lo que aparece en la utilización de “la «discernibilidad progresiva» de Galois” (DR 234 [275]), que supone la acción en cierto grado “arbitraria” del matemático a la hora de agregar fórmulas a un problema dado, con el objetivo de aumentar su grado de resolubilidad. Se trata de un procedimiento que “reúne en un mismo movimiento continuo el proceso de la determinación recíproca y el de la determinación completa [...]. Constituye la figura total de la razón suficiente e introduce en ella el *tiempo*” (*ibidem*). Al introducir fórmulas nuevas como “cuerpos de adjunción” al problema, el matemático lo va determinando de manera progresiva, hasta que la solución cae en cierto modo como un fruto (Deleuze utiliza esta imagen para pensar la actualización en “Lo actual y lo virtual”: cf. D 180). Esta dimensión relativamente “arbitraria”, como procedimiento matemático, es abolida, sin embargo, en la afirmación ontológica del azar que comanda, como veremos, “el origen de las Ideas” (DR 258 [302]). Para un estudio del rol de la teoría de Galois en la síntesis ideal de la diferencia, cf. Santaya, Gonzalo, “El procedimiento de adjunción de Évariste Galois y su presencia en la ontología deleuziana”, en Ferreyra, Julián y Soich, Matías (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014, pp. 37-47.

⁴⁹ “La implicación no es en absoluto lo opuesto a la explicación; lo que explica por ello mismo implica, lo que envuelve desenvuelve” (SPP 103 [93]).

vista, la realidad de lo virtual radica en esa expresión que produce lo expresado. Ahora bien, lo virtual, en tanto puro expresado, desborda a aquello que lo expresa. La estructura es paradójica: lo producido en la torsión expresiva –lo virtual– es, a su vez, lo que determina la estructura de la expresión –intensiva–.⁵⁰

La quinta característica señalada por Bowden tiene dos momentos. De acuerdo con el primero, lo expresado por la expresión no es tanto la Idea sino su *sentido*. Esta aclaración es clave, ya que permite pensar no solo el aspecto constituido de la Idea, sino también su margen de exceso con respecto a la intensidad. De acuerdo con el segundo momento, la expresión del sentido depende de alguien que lo comprenda. Este matiz parece excesivamente subjetivista si tenemos en cuenta que Deleuze está planteando un campo trascendental pre-subjetivo. Bowden relaciona esto con el carácter intensivo de la experiencia del pensamiento, tal como es desarrollada en el capítulo tercero de *Diferencia y repetición*. Sin embargo, hay otro modo de comprender este aspecto, no tenido en cuenta por Bowden. En el momento culminante del apartado sobre la relación entre Ideas e intensidades, Deleuze dice que, en la medida en que todo individuo expresa una Idea, se puede decir que “toda cosa piensa y es un pensamiento”.⁵¹ Este texto resulta una valla de detención importante frente al matiz antropomórfico de la expresión tal como es leída por Bowden respecto de este último punto. La “conciencia” en la que se hace patente el sentido expresado es, ante todo, una conciencia larvaria (por ejemplo, las enzimas de Monod), es decir, una conciencia que tiene lugar en el sistema del yo [*moi*] disuelto.

Los caracteres tercero –constitución de lo expresado por la expresión– y quinto –expresión del sentido– ponen de relieve aspectos cen-

⁵⁰ Esta estructura paradójica domina, como veremos, la relación entre lo ideal y lo intensivo. Deleuze expresa claramente el problema, por ejemplo, al caracterizar la relación entre el sentido y los estados de cosas: “¿Cómo mantener a la vez que el sentido produce incluso los estados de cosas en los que se encarna, y que es producido por estos estados de cosas, acciones y pasiones de los cuerpos (inmaculada concepción)?” (LS 149 [137]).

⁵¹ DR 327 [378].

trales de *Lógica del sentido*, especialmente aquellos en los que Deleuze habla de las mezclas corporales como causa del sentido incorporeal. Como adelantáramos antes, esta exposición muestra un orden de razones diferente al desplegado en *Diferencia y repetición*, y obliga a considerar que la calle de la génesis ontológica no tiene un sentido único que iría de lo virtual a lo actual. En este punto crucial, donde se anudan las nociones fundamentales de la ontología deleuziana, el intérprete que se enfrenta a estos textos debe ser un poco como Alicia frente a la experiencia del devenir. La niña se ve forzada a preguntar siempre “¿en qué sentido, en qué sentido? [...], presintiendo que es siempre en los dos sentidos a la vez”.⁵² Así, la obra de 1969 muestra que tanto el sentido expresado en el lenguaje como los acontecimientos ideales que se atribuyen a los individuos tienen un origen en la profundidad de los cuerpos. Ahora bien, esta *profundidad* parece tener algunos matices diferentes a los que el mismo concepto presenta en *Diferencia y repetición*. Veamos esto con más detalle, para luego dar un paso más en la determinación de la relación entre Ideas e intensidades.

El objetivo de *Lógica del sentido*, como el título lo indica, difiere del de la tesis presentada el año anterior. Por eso algunos conceptos se desplazan entre las dos obras. Ello no implica un cambio de fondo en el sistema, sino más bien una variación de perspectiva que hace que, al hacer foco sobre ciertos aspectos de la ontología, cada obra deje otras distinciones relativamente en la sombra. Tal parece ser el caso de la noción de *profundidad*. Al buscar determinar el origen y la lógica del *sentido*, Deleuze parece menos interesado en acentuar la diferencia física entre lo intensivo y lo extensivo. Cuando el filósofo comenta los caracteres centrales de los cuerpos según los estoicos, parece haber un margen de indistinción entre los dos planos, de modo tal que los cuerpos son caracterizados, al mismo tiempo, por “sus tensiones, sus cualidades físicas, sus relaciones, sus acciones y pasiones, y los «estados de cosas» correspondientes”.⁵³ No es posible, a partir de este texto,

⁵² LS 11 [26].

⁵³ LS 13 [28].

deducir la riqueza de distinciones entre las intensidades y la extensión que hemos trabajado hasta aquí. Sin embargo, difícilmente pueda reducirse la “tensión” de un cuerpo a lo extensivo, al mismo tiempo que resulta sugerente que Deleuze distinga, como algo “correspondiente” al orden de los cuerpos, unos “estados de cosas” –como si “estados de cosas” fuera una dimensión de lo actual distinta de las mezclas de los cuerpos en *profundidad*–. Esa distinción, no subrayada en *Lógica del sentido*, parece remitir a la diferencia entre lo extensivo (estados de cosas) y lo intensivo (mezclas de cuerpos). En la misma línea, la dimensión temporal aparece como aquello que “acompaña al acto, que expresa y mide la acción del agente, la pasión del paciente”.⁵⁴ El presente viviente es expresivo, entonces, de las acciones y pasiones corporales. *Diferencia y repetición* postulaba, por su parte, que las intensidades se expresan en los dinamismos espacio-temporales, cuya relación con la síntesis del presente no parece lejana.⁵⁵ Sería arriesgado decir que se trata de lo mismo. Sin embargo, constatamos allí dos movimientos expresivos que parecen sumamente cercanos, incluso indiscernibles, en el seno de lo actual. Es posible postular entonces que aquello que en 1969 es presentado como una física estoica de las causas corporales incluye lo intensivo, que ya había recibido su despliegue sistemático en el libro anterior. Así parece sugerirlo Deleuze en un momento clave de la “génesis estática lógica”, cuando aclara que, al decir que los cuerpos y sus mezclas producen el sentido, no se refiere a los cuerpos en tanto individuos constituidos, sino que se trata “de los cuerpos tomados en su profundidad indiferenciada, en su pulsación sin medida”.⁵⁶ “Profundidad indiferenciada” y “pulsación sin medida” parecen remitir a aquel plano que aquí tratamos de pensar, en primer lugar, en la tercera síntesis, como caos en el que todo se abisma; luego, en las olas de ese “mar embravecido” que producen, en la segunda síntesis, los pliegues como campos

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ “Es la intensidad la que *dramatiza*. Es ella la que se expresa inmediatamente en los dinamismos espacio-temporales de base” (DR 316 [367]). Es decir que la intensidad no solo expresa las Ideas, sino que se expresa a su vez en los dinamismos que comandan la diferenciación.

⁵⁶ LS 149-150 [137].

de individuación. Sería ese campo puramente intensivo el que, en su violenta movilidad, produce la superficie incorporal del sentido y el acontecimiento.

Dentro de la unidad del pensamiento deleuziano, y aun tomando nota de los desplazamientos que tienen lugar de una obra a otra, es posible hablar entonces de un aspecto bajo el cual el plano ideal se presenta como *constituido* por lo intensivo. La lectura conjunta de las obras publicadas en 1968 y 1969 así lo sugiere. Esto no implica negar que el movimiento de la intensidad, en lo que tiene de creador de campos de individuación, supone a su vez las relaciones diferenciales y las singularidades de la Idea, tesis sugerida con fuerza en algunos pasajes de *Diferencia y repetición*, específicamente en el capítulo quinto.

La intuición de Bowden acerca de una rigurosa contemporaneidad del proceso de individuación con la *determinación progresiva* de la Idea constituye un paso en la misma dirección. Esta tesis permite determinar con mayor rigor el aspecto bajo el cual la intensidad *constituye* las Ideas al expresarlas. En primer lugar, vimos que Bowden asocia el proceso de individuación a la determinación progresiva de la Idea, basándose en un texto en el que Deleuze dice que la temporalidad de lo virtual se *corresponde* con “un tiempo de diferenciación o más bien de ritmos, de tiempos diversos de actualización”.⁵⁷ Al ser la individuación, como proceso que pertenece esencialmente a la intensidad, la que comanda la actualización, es posible concluir que bajo este aspecto la intensidad constituye a la Idea. Pero, al enfatizar el verbo “corresponder” para pensar la relación entre ambos procesos, la lectura de Bowden deja en la sombra otro verbo utilizado por Deleuze en ese texto: *determinar*. En la frase que acabamos de recortar, refiriéndose a la temporalidad ideal de la determinación progresiva, el filósofo comienza diciendo que “ese tiempo virtual *determina* un tiempo de diferenciación”.⁵⁸ Deleuze dice al mismo tiempo, entonces, que la determinación progresiva

⁵⁷ DR 272 [317]. Cf. Bowden, Sean, *op. cit.*, p. 230.

⁵⁸ DR 272 [317], énfasis añadido.

determina el tiempo de actualización, y que la diversidad de tiempos de diferenciación se *corresponden* con esa progresividad ideal.

Si el tiempo de actualización *se corresponde* con aquello que lo *determina*, esto parecería ir en contra de la tesis de Bowden. “Determinar”, como relación que va de la Idea a la actualización, parece más fuerte que el mero “corresponderse”, como relación que va de la actualización a la Idea. Sin embargo, no hay que olvidar que la intensidad no es el tiempo de actualización, sino aquello que lo funda. Así como nos pareció débilmente fundada la tesis de Bowden que niega la actualidad de lo intensivo –para postular, en cambio, una curiosa intensidad de lo actual–, creemos que tiene razón cuando dice que, así como la individuación produce la actualización de la Idea, “la recíproca no se sostiene: la actualización de la Idea *no* da lugar a la individuación”.⁵⁹ En cierto modo la intensidad es “auto-causada”.⁶⁰ Por otra parte, es cierto que “las Ideas virtuales, en sí mismas, *no actúan*”.⁶¹ Sin la acción del campo intensivo, no habría actualización, sino solo una superficie metafísica, impasible, estática e improductiva. Por eso la tríada de la expresión spinoziana se transforma en diáda en *Diferencia y repetición*. Al eliminar la tesis de una Sustancia primera que *se expresa* activamente, solo queda en pie la relación entre un expresado –la Idea– y su expresión –la intensidad–.

Pero también es cierto que lo virtual nunca es actualizado en su totalidad. Por lo tanto, también parecería tener un modo de ser “independiente” de lo actual –incluyendo en lo actual también a la intensidad, como creemos haber demostrado–. Como ya se pudo comprobar, la síntesis ideal de la diferencia otorga a la Idea aspectos que parecen exceder lo articulado por Deleuze en el sistema de la doble causalidad de *Lógica del sentido*. Como se muestra en esta obra, las singularidades preindividuales son el efecto incorporal de las mezclas corporales. Pero si se considera el capítulo cuarto de *Diferencia y repe-*

⁵⁹ Bowden, Sean, *op. cit.*, p. 231.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 236.

tición, hay que decir que también son el resultado de todo un sistema de articulaciones ideales producido en la determinación recíproca bajo la forma de relaciones diferenciales. Es como si las singularidades, al tiempo que funcionan como elemento genético, tuvieran además una doble génesis. Por un lado, resultan de las mezclas de cuerpos, y por otro, de la serialización diferencial en el campo ideal tomado en su coexistencia autónoma. Resta determinar si esa “existencia” autónoma de lo virtual es auto-causada o si depende también, en cierto modo, de algún aspecto del campo intensivo.

6.5. Del caos a lo Indeterminado

En su encuentro tardío con Leibniz, que sirve de excusa para volver sobre aspectos fundamentales de su ontología, Deleuze caracteriza la causalidad entre lo actual y lo virtual como una “doble antecendencia” en la relación entre la mónada y el mundo: “el mundo es primero virtualmente, pero la mónada es primera actualmente”.⁶² El mundo tiene el modo de ser del *acontecimiento* “y, en tanto predicado incorpóral (= Virtual), debe ser incluido en cada sujeto como un fondo, del que cada uno extrae las maneras que corresponden a su punto de vista”.⁶³ Los caracteres de la expresión sistematizados en el apartado anterior son por completo compatibles con esta doble antecendencia, que marca tanto una diferencia de naturaleza como una inseparabilidad ontológica entre la mónada y el mundo. Este movimiento se corresponde con el aspecto *envolvente* de la intensidad en la segunda síntesis espacial, expresado en el texto sobre Leibniz como *inclusión* de lo virtual en el sujeto bajo la forma de un *fondo*. En ese movimiento (esa *torsión*), lo claro-confuso de la intensidad *envuelve* lo distinto-oscuro de la Idea. Por eso Deleuze puede decir que la *profundidad*, en tanto *campo de individuación*, resuelve los problemas planteados por la diferencia. Esta tesis apunta una vez más a la actualidad de lo intensivo, en tanto designa una dimensión que debe ser pensada como solución intensiva de un

⁶² PLB 69 [71].

⁶³ PLB 72 [73].

problema ideal, en resonancia perfecta con el modo de plantear la relación entre individuo y mundo en *El pliegue*.⁶⁴ Ahora bien, ¿qué sucede cuando, más allá de esta segunda síntesis, nos lanzamos hacia el caos de la tercera y su destitución radical del fundamento?

Hemos visto que una de las maneras de acercarse a la tercera síntesis es pensarla como caos informal. Esta caracterización del sin-fondo se mantiene hasta los últimos textos deleuzianos. Así, por ejemplo, en *¿Qué es la filosofía?*:

El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo. El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia.⁶⁵

Hay que notar, en primer lugar, que este plano último de lo real viene caracterizado como una *velocidad infinita*, es decir, por una intensidad ilimitada –ya vimos que del mismo modo se caracterizaba, en el *Foucault*, el *afuera absoluto*–. Pero hay un aspecto que parece aún más relevante: el caos se presenta como “imposibilidad de relación”, es decir, como un plano en el que resulta imposible pensar articulación alguna. Otro tanto podría decirse del plano de materia-luz de *La imagen-movimiento*, con el que comenzamos nuestro camino de determinación de la

⁶⁴ Como vimos al considerar el estatuto actual de la intensidad, *El Pliegue* modifica la terminología para pensar esta cuestión. Pero el esquema sigue siendo, en esencia, el mismo que en *Diferencia y repetición*. En efecto, en la obra de 1988 se dirá que la mónada, en tanto individuo –considerada, entonces, desde el punto de vista de la intensidad–, *actualiza* la virtualidad del mundo. Pero esta actualidad individual debe, a su vez, ser *realizada* en la materia (cf. PLB 37, 140). Si consideramos esta cuestión desde el sistema tal como fue presentado en la obra de 1968, esta realización de lo actual en la materia debe corresponder a la explicación de la intensidad en la extensión.

⁶⁵ QP 44-45 [46].

tercera síntesis. Se trataba allí de la velocidad absoluta de un “hervor” fundamental. Que la imposibilidad de relación en el caos venga de la mano de la velocidad infinita con que las determinaciones se esbozan y desvanecen hace pensar que, más que ante determinaciones, estamos ante aquello que *Diferencia y repetición* llama lo Indeterminado como primer valor lógico de la Idea. A eso apunta *¿Qué es la filosofía?* cuando muestra que ese plano del caos parece confundirse con lo virtual. Se dice allí del caos que “es un vacío que no es una nada, sino un *virtual*, que contiene todas las partículas posibles y que extrae todas las formas posibles que surgen para desvanecerse en el acto, sin consistencia ni referencia, sin consecuencia. Es una velocidad infinita de nacimiento y de desvanecimiento”.⁶⁶ Si bien todo en esta cita apuntaría a refutar nuestra tesis –al designar sin más al caos como lo virtual y romper, en apariencia, con la unidad del pensamiento deleuziano, que en 1968 hablaba del caos como elemento intensivo y actual–, creemos que no hay contradicción entre ambos textos. Si en *¿Qué es la filosofía?* el caos se caracteriza al mismo tiempo por su velocidad infinita –es decir, su movimiento intensivo absoluto– y por su virtualidad, es posible interpretar que en el sin-fondo de la tercera síntesis, pensada como *complicatio*, se produce eternamente la emergencia de lo Indeterminado como primer momento de la Idea.

La línea del Afuera es recorrida por intensidades libres, no ligadas. Considerando lo anterior, hay que decir que, en el ámbito de la tercera síntesis, las cantidades intensivas son necesariamente *indeterminadas* en el seno de una *variación continua*.⁶⁷ Indeterminadas, estas

⁶⁶ QP 111-112 [117].

⁶⁷ Estamos en condiciones, ahora, de volver sobre el texto fundamental que cierra el recorrido de la síntesis ideal de la diferencia, es decir, sobre las líneas finales del capítulo cuarto de *Diferencia y repetición*, en las que nos quedaba aún un problema por resolver (cf. nuestro capítulo 6, sección 2, nota 16). En este punto preciso, parece haber una inconsistencia en el modo en que Deleuze tematiza la correspondencia de los tres elementos de la Idea (cuantitabilidad, cualitabilidad y potencialidad) con los aspectos de lo actual. Así, mientras que en ese texto las partes extensivas se corresponden con el elemento puro de la cuantitabilidad, en numerosos pasajes de *Diferencia y repetición* aparecen como la actualización de los puntos singulares que resultan, en cambio, del elemento puro de la potencialidad. Por citar uno de muchos textos donde esto se afirma

intensidades son, sin embargo, *determinables* a partir de sus relaciones virtuales. Si esto es así, es posible afirmar que la tercera síntesis como sin-fondo nos reenvía a las Ideas, en tanto estas incluyen, en su segundo momento, el principio general de *determinabilidad* de lo intensivo. Si la teoría de la intensidad es el desarrollo de *lo que funda* la efectuación de la *potencialidad* de la Idea, ¿se podría, a su vez, considerar a la Idea como aquello que prolonga una suerte de cara virtual de la tercera síntesis espacial, dotando de *determinación ideal* al plano caótico de la *complicatio*? Esa es justamente la tesis que aquí sostenemos.

La relación Idea-intensidad puede ser pensada como una suerte de cinta de Moebius. El tercer momento de la Idea –la potencialidad– requiere a la intensidad como fundamento del proceso que la efectúa, es decir, de la dramatización en los dinamismos espacio-temporales; pero a su vez, al llevar el sistema de la intensidad hasta su extremo en la tercera síntesis espacial, el *spatium* intensivo se empalma necesariamente con lo virtual. Más específicamente, con el primer valor de la Idea, lo Indeterminado, en tanto superficie de *variabilidad pura y continuidad* ideal, correlato virtual de la *variación continua* intensiva. La *continuidad*, característica esencial del elemento de lo Indeterminado, es un ámbito de pura variabilidad que hace pensable eso indeterminado como velocidad absoluta de un infinito de puros pasajes al límite (la “ve-

con claridad: “Una especie está formada por relaciones diferenciales entre genes, así como las partes orgánicas y la extensión de un cuerpo están formadas por singularidades preindividuales actualizadas” (DR 357 [412]). Esta es la formulación que predomina, al menos cuantitativamente, a lo largo de ese libro. Se impone, entonces, “corregir” el texto del final del capítulo cuarto, donde Deleuze decía que “las cualidades y las partes actuales, las especies y los números, se corresponden con el elemento de la cualitabilidad y el elemento de la cuantitabilidad en la Idea” (DR 285 [332]). Hay que decir, en cambio, que las cantidades actuales que se corresponden con el elemento puro de la cuantitabilidad son puras cantidades intensivas, no extensivas. El valor lógico de lo Indeterminado en la Idea, que forma parte del elemento puro de la cuantitabilidad, corresponde entonces a las intensidades puras del eterno retorno. Este aspecto Indeterminado de la intensidad es una continuidad que subtiende todo lo que hay y es el primer motor móvil de los dinamismos espacio-temporales, que efectúan a su vez el elemento puro de la potencialidad –tercer momento de la Idea–. Este elemento puro de la potencialidad emite, como vimos, las singularidades, a partir de cuya condensación se produce el aspecto extensivo de la individualidad actual.

locidad infinita de nacimiento y de desvanecimiento” de la que habla *¿Qué es la filosofía?*). Así, el sin-fondo intensivo se podría pensar como aquello que, siendo imperceptible e irrepresentable, hace que todo salto cualitativo, todo devenir, esté subtendido en última instancia por un continuo.⁶⁸ No hay lagunas en la ontología deleuziana, sino articulación de puras diferencias.

⁶⁸ La idea de un continuo articulado a partir de elementos diferenciales figura entre las tesis más persistentes de la ontología deleuziana a lo largo de toda su obra. Forma parte de la teoría de la Idea, como su primer momento, en *Diferencia y repetición*, donde aparece ligada a las nociones de *límite y corte*: “la noción de límite funda una nueva definición estática y puramente ideal de la continuidad” (DR 223 [262-263]). La síntesis conectiva de *El Anti-Edipo* da cuenta de la persistencia de este esquema, cuando se afirma que el sistema de cortes que define una máquina está siempre relacionado con un “flujo material continuo (*hýle*) en el cual ella corta”, siendo esa *hýle* “la continuidad pura que una materia posee idealmente”; por último, en ese sistema de las síntesis del deseo, “lejos de oponerse a la continuidad, el corte la condiciona; implica o define lo que corta como continuidad ideal” (AE 43-44 [43], traducción modificada). Luego, en la misma línea, el plano de inmanencia de *Mil mesetas* se presenta, al arribar al máximo de desterritorialización en el devenir-imperceptible, como un movimiento intensivo que “alcanza un umbral absoluto, aunque diferenciado, que no hace más que uno con la construcción de tal o tal región de un plan continuado” (MP 344-345 [283], traducción modificada). En la misma obra, vimos cómo, aún más profundamente, el conjunto de todos los CsO es pensado como un “*Continuum* de todas las sustancias en intensidad, pero también de todas las intensidades en sustancia. *Continuum* ininterrumpido del CsO” (MP 191 [159]). Quizá sea en ese mismo sentido que el cine de Ozu, donde hasta los acontecimientos más notables aparecen como ordinarios, reviste un interés fundamental en la construcción de la imagen-tiempo: “En el cine de Ozu, todo es ordinario o trivial, incluso la muerte y los muertos que son objeto de un olvido natural. [...] Son los hombres quienes trastornan la regularidad de las series, la *continuidad* corriente del universo. Hay un tiempo para la vida, un tiempo para la muerte, un tiempo para la madre, un tiempo para la hija, pero los hombres los mezclan, los hacen surgir en desorden, los edifican en conflictos. Esto es lo que piensa Ozu: la vida es simple, y el hombre no cesa de complicarla «agitando el agua durmiente»” (C2 24-25 [28-29], énfasis añadido). Esto no significa que Deleuze haga por completo suya esta idea de Ozu. Pero sí puede intuirse que esta idea de una continuidad ontológica fundamental, como aquello que subtiende los más notables acontecimientos, debió resultar interesante para una ontología que aborrece el vacío. Siguiendo una vez más a Leibniz –filósofo mencionado en las líneas dedicadas a Ozu–, Deleuze puede “corregir” esa filosofía japonesa de lo ordinario con el principio de una filosofía de la diferencia. Se trata de la conciliación entre la ley de la continuidad y el principio de los indiscernibles: “El principio de los indiscernibles establece cortes; pero los cortes no son lagunas o rupturas de la continuidad, al contrario, distribuyen el continuo de modo tal que no haya lagunas” (PLB 88 [88]). Para la persistencia de este aspecto de la ontología deleuziana a lo largo de toda su obra, cf. Bergen, Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze, op. cit.*, pp. 162-181; para un despliegue de los supuestos matemáticos del concepto de *continuidad* en la síntesis ideal de la diferencia, cf. Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental, op. cit.*, pp. 161-175.

6.6. Origen radical

La conclusión de *Diferencia y repetición* parece confirmar lo dicho hasta aquí. Allí, el sin-fondo es caracterizado por Deleuze como lo Indeterminado que se enfrenta con el pensamiento en tanto más alta determinación.⁶⁹ Por eso, en más de una oportunidad, Deleuze habla del pensamiento como un monstruo, es decir, “algo o alguien cuya extrema determinación deja subsistir plenamente lo indeterminado”.⁷⁰ Pero aún más radicalmente en la misma línea, el filósofo se pregunta, en relación con la Idea, “¿sobre qué fondo se engendra y se desarrolla esa razón múltiple, en qué sinrazón se hunde?”.⁷¹ Todo apunta al *spatium* intensivo como respuesta. Deleuze lo dice explícitamente en la misma página: se trata de la universal desfundamentación como sin-fondo.

Esta tesis ya estaba sugerida en el desarrollo de la tercera síntesis temporal, en el capítulo segundo del mismo libro, y plantea una vez más el tema de la correspondencia entre las síntesis del espacio y las del tiempo. La síntesis del futuro es introducida a partir de la idea del tiempo como forma pura que produce una fisura en el yo [je]. En tanto las Ideas son aquello que hormiguea en esa fisura, es posible interpretar que existe un nexo entre la síntesis del porvenir y la síntesis ideal de la diferencia. A esto se refiere Joe Hughes cuando dice que la función del eterno retorno, como tercer tiempo dentro de la tercera síntesis, es “inaugurar una nueva síntesis: la síntesis ideal de la diferencia”.⁷² El mismo autor destaca este vínculo en otro sentido, ya que la forma del tiempo aparece, en la discusión en torno a Kant con la que Deleuze introduce la tercera síntesis, como forma de lo *determinable*. En el despliegue de esta síntesis, dicha tesis se especificaría aún más, hasta plantear que no es el tiempo en general, sino el futuro en

⁶⁹ Cf. DR 353 [407].

⁷⁰ LAT 76 [86].

⁷¹ DR 352 [406], traducción modificada.

⁷² Hughes, Joe, *Deleuze's Difference and repetition*, *op. cit.*, p. 125.

particular, pensado como eterno retorno, el que sería propiamente hablando la “forma de la determinabilidad”.⁷³ Siendo lo determinable, bajo la forma de la determinación recíproca, un momento esencial de la Idea deleuziana, la tesis del vínculo íntimo entre esta y la tercera síntesis del tiempo se vuelve aún más convincente. El eterno retorno funciona, así, como una suerte de bisagra entre la tercera síntesis temporal y la tercera síntesis espacial. Permite pensar, al mismo tiempo, el vínculo entre las dos síntesis como un aspecto esencial de la relación entre lo virtual y lo intensivo. Así parece sugerirlo Deleuze, hacia el final del desarrollo de la tercera síntesis temporal, cuando dice lo siguiente: “La forma del tiempo solo está allí para la revelación de lo informal en el eterno retorno. La extrema formalidad solo está allí para un informal excesivo (el *Unförmliche* de Hölderlin). Es así que el fundamento fue superado hacia un sin-fondo, universal *desfundamento* que gira en sí mismo y no hace volver sino el porvenir”.⁷⁴ Nos parece posible identificar, en ese texto, la forma vacía del tiempo con lo virtual; y el sin-fondo con la *complicatio* de la tercera síntesis espacial. No parece arriesgado asignar a ese “informal excesivo” el valor lógico de lo Indeterminado. Este sin-fondo coincidiría con el tercer momento de la tercera síntesis temporal, hasta hacerse prácticamente indiscernible con él. El futuro en el eterno retorno, círculo tortuoso que expulsa tanto a la acción como al agente, parece reenviar entonces, por un lado, a lo virtual y sus tres momentos constitutivos; por otro, al *spatium* intensivo como *desfundamento*. La Idea tiene su propia lógica en tanto razón múltiple, pero al mismo tiempo se hunde en el caos informal, intensivo, como en su propio “más allá”.

El caos informal de la tercera síntesis espacial parece ser, en estos textos, una dimensión intensiva ontológicamente anterior a la síntesis ideal. Se trata del espacio puramente energético, *spatium* o Afuera absoluto donde hierve el eterno retorno, y del cual Deleuze habla como un espacio abierto donde se produce una radical afirmación ontológica del azar.

⁷³ *Ibid.*, p. 126.

⁷⁴ DR 122-123 [149], traducción modificada.

Es justamente allí donde parece jugarse la respuesta a la pregunta más fundamental planteada por la ontología deleuziana: “¿de dónde provienen las Ideas, sus variaciones de relaciones y sus distribuciones de singularidades?”.⁷⁵ El pensamiento puro “solo está determinado a captar su propio *cogitandum* en la extremidad de la mecha violenta que, de una Idea a otra, pone en movimiento, en primer lugar, la sensibilidad y su *sentendum*, etc. Esa extremidad puede ser considerada como el origen radical de las Ideas”.⁷⁶ Sabemos que, para el individuo que piensa, esa mecha es encendida siempre por una intensidad capaz de romper con el ejercicio concordante de las facultades. Toda la cuestión radica en saber si sucede lo mismo en el plano del Ser en general, antes de la emergencia de una subjetividad –aún larvaria–; es decir, allí donde ya no cabe hablar de concordancia ni de convergencia de las facultades.

En este punto extremo de su ontología, tal como es desarrollada en *Diferencia y repetición*, Deleuze invoca un extraño “poder de decisión”⁷⁷ que se ejerce en la emergencia de una *pregunta ontológica*. Esa pregunta –que es ontológica por no ser formulada por un sujeto, sino por el Ser mismo– expresa la relación de los problemas –es decir, las Ideas– con los imperativos de los que provienen y que las animan. ¿Pero qué son estos imperativos? Deleuze dice que “se trata de una jugada de dados, y de todo el cielo como espacio abierto, y de tirar como única regla”.⁷⁸ Esta jugada de dados es caracterizada como afirmación del azar en cada jugada, una afirmación cuyo resultado “se adecúa al entero azar que conserva y ramifica todas las consecuencias posibles”⁷⁹ –formulación que resuena con la *complicatio* que “retiene y conserva todas las series intensivas actuales”–.⁸⁰ Retomando la inspiración nietzscheana, esta dimensión es ca-

⁷⁵ DR 361 [416].

⁷⁶ DR 251 [294].

⁷⁷ DR 255 [298].

⁷⁸ DR 255 [299].

⁷⁹ DR 362 [417].

⁸⁰ DR 359 [414].

racterizada como el mundo de la voluntad de poder. Un mundo caótico, que determina que “entre las afirmaciones del azar (preguntas imperativas y decisorias) y las afirmaciones resultantes generadas (casos de solución decisivos o resoluciones) se desarrolla toda la positividad de las Ideas”.⁸¹ Otra forma de decir que la síntesis ideal de la diferencia tiene su despliegue *entre la compliatio* de la tercera síntesis y la *profundidad* de la segunda, en tanto ámbito de solución de los problemas. En efecto, los pliegues producidos en el sin-fondo de la tercera síntesis son envolvimientos que hay que pensar como soluciones. Encarnan los problemas en un campo de individuación actual. El texto recién citado permite pensar que todo el campo ideal es producido *en medio* de ese doble movimiento, *entre* la emergencia de lo Indeterminado de la Idea en el *spatium* y el proceso de individuación que, como dijimos con Bowden, comanda la *determinación progresiva* de la síntesis ideal. Siguiendo estos textos, la Idea se constituiría entre el sin-fondo de la tercera síntesis espacial y la individuación de la segunda.

Ese poder decisorio que se expresa en la pregunta, ese imperativo, es descripto como una fuerza que, “cuando nos atraviesa, hace de nosotros seres semidivinos”.⁸² Esta semidivinidad se expresa, por ejemplo, en ese poder de decisión del matemático en el procedimiento de la adjunción, que determina progresivamente el campo de resolubilidad de un problema (Galois). Es quizá en ese sentido que, en los estudios sobre cine, Deleuze dice, misteriosamente, que “solo elige realmente, solo elige efectivamente aquel que es elegido”,⁸³ es decir, atravesado por los imperativos de aventura que vienen del Ser mismo. O bien, como repite Deleuze en su análisis del film *Teorema*, de Pier Paolo Pasolini, “me acosa una pregunta a la que no puedo responder”.⁸⁴ Esas preguntas deben ser pensadas como el poder del Afuera absoluto para producir Ideas que fi-

⁸¹ DR 363 [418].

⁸² DR 255 [298].

⁸³ C2 232 [238].

⁸⁴ C2 228 [234].

suran al yo. “La pregunta, con el imperativo que expresa, ¿no tendría otro origen que la *repetición?*”. Es entonces el eterno retorno, como “repetición consustancial a la pregunta”, el que “se halla en la fuente de la «perplicación» de las Ideas”.⁸⁵

Afirmar la diferencia, bajo la forma de una radical afirmación del azar, es el atributo fundamental de esa tirada de dados ontológica que está en el origen de las Ideas. Sabemos que la afirmación de la diferencia es también un rasgo esencial de la intensidad. Más precisamente, del concepto de *distancia*. Se trata entonces de una afirmación de las *distancias puras* en el *spatium*, ya que son las únicas capaces de reanudar las *singularidades* en el plano de la comunicación universal de los acontecimientos. Esta afirmación abraza incluso la divergencia de las series que componen los mundos. Es decir que, lejos del Dios racionalista de Leibniz, aquí se trata de un Dios nietzscheano, que baila sobre el volcán. Nos encontramos una vez más en el lazo profundo que une las distancias intensivas puras con los acontecimientos ideales. Es este el plano al que la *contraefectuación*, como apuesta ética y ontológica, pide que nos elevemos. Vale la pena citar *in extenso* el párrafo de *Lógica del sentido* donde esta apuesta suprema tiene lugar:

el problema es saber cómo el individuo podría superar su forma y su relación sintáctica con un mundo para alcanzar la comunicación universal de los acontecimientos, es decir, la afirmación de una síntesis disyuntiva más allá no sólo de las contradicciones lógicas, sino incluso de las incompatibilidades alógicas. Sería preciso que el individuo se captara a sí mismo como acontecimiento. Y que el acontecimiento que se efectúa en él fuera captado como otro individuo injertado en él. Entonces, este acontecimiento no sería comprendido ni querido ni representado sin comprender y querer también a todos los otros acontecimientos como individuos, sin representar todos los otros individuos como acontecimientos. Cada individuo sería como un espejo para la condensación de las singulari-

⁸⁵ DR 259 [302-303].

dades, cada mundo una distancia en el espejo. Este es el sentido último de la contraefectuación. [...] No elevamos hasta el infinito cualidades contrarias para afirmar su identidad; elevamos cada acontecimiento a la potencia del eterno retorno para que el individuo, nacido de lo que sucede, afirme su distancia con cualquier otro acontecimiento y, al afirmarla, la siga y la despose pasando por todos los otros individuos implicados por los otros acontecimientos, y extraiga de ahí un único Acontecimiento que no es sino él mismo de nuevo, o la libertad universal.⁸⁶

Resulta fundamental, en este texto, despejar la dimensión del espacio que puede servir de elemento en el cual semejante transformación del individuo es posible.⁸⁷ Se trata sin duda del cielo del azar, mencionado antes como “espacio abierto”, en contraposición con el espacio cerrado y las reglas predeterminadas del juego de la representación, que es el de la distribución sedentaria. Es quizás para dar cuenta de lo que supone aquella insondable decisión que Deleuze dice, en el estudio sobre Leibniz, que el pliegue fundamental pasa entre dos infinitos: el laberinto material del continuo y el laberinto espiritual de la libertad.⁸⁸ Captarse como acontecimiento implica pasar del otro lado del espejo, hacia la resonancia de la singularidad que uno es con las singularidades que uno supone.⁸⁹ Pero tal cosa no se realiza si no es, por un lado, a fuerza de una despersonalización, y por otro –más fundamentalmente–, a partir de una afirmación que atraviesa la

⁸⁶ LS 208-209 [184-185].

⁸⁷ Esta cita encierra, también, una potente deriva práctica de la ontología del espacio, particularmente relevante a la hora de pensar un concepto deleuziano de *libertad*. Este tema ya ha sido explorado en dos artículos anteriores (cf. Mc Namara, Rafael, “Los caminos de la libertad entre Deleuze y Spinoza”, en Ferreyra, Julián, Gaudio, Mariano y Solé, Jimena (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 247-268; y “Filosofía del espacio y teoría de la acción en Gilles Deleuze”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XXIII, N°2, 2018, pp. 41-57).

⁸⁸ Cf. PLB 5-6 [11].

⁸⁹ En una clase sobre Leibniz, Deleuze define al individuo como “un condensado de singularidades compositibles” (Deleuze, Gilles, *El Leibniz de Deleuze: exasperación de la filosofía*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 203). En ese sentido, un individuo sería una singularidad de segundo orden –es decir, una singularidad compuesta por singularidades–.

comunicación de los acontecimientos en una “libertad universal”, que nada tiene que ver con la voluntad de un yo (tesis que indudablemente resuena con la beatitud spinoziana y el plano de la conveniencia total de las esencias en la Sustancia). Tal afirmación –que aparece, en *Lógica del sentido*, como *síntesis disyuntiva*– supone la dimensión espacial de la tercera síntesis. El sentido de semejante síntesis disyuntiva –la tercera en el sistema de *Lógica del sentido*– es la afirmación de la diferencia en la distancia pura (por eso cada mundo es “una distancia en el espejo”). *Distancia*, aquí, designa una dimensión del espacio precisa: aquella que al mismo tiempo une y separa las singularidades. Las distancias intensivas *puras* tienen su correlato, en el plano ideal, en las series de puntos ordinarios que se extienden *entre* las singularidades. Desde este punto de vista, cobra un sentido por completo riguroso la afirmación, temprana en la obra de Deleuze, de la “*distancia*” como “elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás”.⁹⁰ Comprendidas en cada fuerza – es decir, en cada intensidad– como un sin-fondo infinitamente confuso, las distancias puras forman el elemento diferencial que tiene su correlato virtual en el valor lógico de lo Indeterminado en la Idea. El “espacio abierto” que Deleuze menciona como lugar del juego de dados, en tanto afirmación del azar en el eterno retorno, puede ser pensado entonces como una nueva figura del *spatium* intensivo, en su entrelazamiento esencial con todo el campo de lo ideal.

Resumamos nuestra tesis para este punto: se trata de pensar la emergencia de lo Indeterminado en la tercera síntesis espacial como génesis de lo determinable en la Idea –génesis inmediata, más rápida que el pensamiento–. La indeterminación como valor lógico de la Idea aparece, de hecho,

⁹⁰ NP 7 [14]. La misma matriz nietzscheana informará, veinticuatro años después, la lectura de Foucault: “La distancia es la diferencia de la fuerza. Se le llama voluntad a esa distancia o diferencia de las fuerzas”, “el elemento diferencial de las fuerzas” (Deleuze, Gilles, *El poder: curso sobre Foucault. Tomo II*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 67). En última instancia, “las fuerzas remiten necesariamente a un afuera irreductible, que ya ni siquiera tiene formas, que está hecho de distancias indescomponibles gracias a las cuales una fuerza actúa sobre otra u otra actúa sobre ella” (F 92 [115]).

como una suerte punto cero, casi con un pie afuera del sistema de lo virtual. Es por eso que los tres momentos de la Idea son caracterizados como “la determinabilidad o el principio de cuantitabilidad, la determinación recíproca o principio de cualitabilidad, y la determinación completa o principio de potencialidad”.⁹¹ Esto deja lo Indeterminado afuera en cierto modo, como una instancia anterior a esos tres momentos de la Razón Múltiple. Es quizás en este sentido que, a la hora de determinar un infinito propiamente serial a partir de la metafísica leibniziana, Deleuze dice que lo real en la materia –es decir, la intensidad– “entra siempre en una serie de magnitudes que convergen hacia un límite”, y que “todo real es un sujeto cuyo predicado es un carácter puesto en serie, siendo el conjunto de los predicados la relación entre los límites de esas series”.⁹² En el mismo párrafo, esa relación –predicado de un sujeto que es “lo real”– es caracterizada con la ecuación diferencial que define el valor lógico de lo determinable (dy/dx), es decir, el primer momento de la Idea. Esto permite pensar las “series intensivas actuales”⁹³ como valor de lo indeterminado, como puras variaciones puestas en series, en cuyos límites devienen determinables sólo a partir de sus relaciones. La convergencia entre los dos textos se ve confirmada si se considera que es precisamente en ese punto donde “la razón suficiente deviene principio”.⁹⁴

A partir de todos estos desarrollos, nos vemos llevados una y otra vez a afirmar una cierta prioridad de lo intensivo en el sistema deleuziano. Pero no nos precipitemos. Esta anterioridad es solo parcial, ya que lo indeterminado es un valor de la Idea, que viene unido a la *determinabilidad* como aquello que le corresponde esencialmente.⁹⁵ No conviene exagerar esa distancia, ya que no parece haberla más que durante un

⁹¹ DR 356 [410-411].

⁹² PLB 63-64 [66], traducción modificada.

⁹³ DR 354 [414].

⁹⁴ PLB 64 [66].

⁹⁵ En su lectura de la Idea deleuziana, Gonzalo Santaya ha subrayado de manera muy convincente esta copertenencia esencial entre los valores de lo Indeterminado y lo Determinable. Cf. Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, op. cit., pp. 11-18.

tiempo lógico menor al mínimo tiempo pensable, y solo desde un recorrido que comienza por el lado de lo intensivo. Tal parece que, tomada en sí misma, independiente tanto de la extensión como de la Idea, la intensidad guarda con lo Indeterminado una relación esencial que se transforma en un llamado al pensamiento puro –es decir, no al pensamiento de un sujeto, sino al *cogitandum* del Ser mismo como *síntesis ideal de la diferencia*–. Así, los imperativos y las preguntas ontológicas no parecen remitir a intensidades puras sin formar, al mismo tiempo, “los *cogitanda* del pensamiento puro, las diferenciales del pensamiento”.⁹⁶ Y las preguntas, en la medida en que “*expresan la relación de los problemas con los imperativos de los que proceden*”,⁹⁷ “son esos pensamientos puros de los *cogitanda*”.⁹⁸ Es por eso que la indeterminación es en sí misma determinable, a través de las relaciones diferenciales que forman la *determinación recíproca*, de la que a su vez resultan las singularidades preindividuales. Estas singularidades requieren toda la potencia de las *distancias puras*, como afirmación de las series ordinarias, para dar consistencia a la estructura de lo ideal. Solo así la Idea llega a su *determinación completa*, a su diferenciación en el seno de su indiferenciación –consistencia de lo virtual no actualizado–. Todo este juego entre Ideas e intensidades, que hemos caracterizado como una cinta de Moebius trascendental, supone la unión, en un círculo eternamente descentrado, de los dos tipos fundamentales de multiplicidades, intensivas y virtuales. “Extraña repetición que los lleva a la roldana, o más bien al mismo doble pupitre”.⁹⁹ Esto hace pensar que, en el extremo más profundo, rigurosamente sin-fondo de la ontología, la diferencia entre intensidades e Ideas se hace al mismo tiempo *indiscernible e inasignable*.¹⁰⁰

⁹⁶ DR 257 [301].

⁹⁷ DR 255 [298].

⁹⁸ DR 257 [301].

⁹⁹ DR 353 [407].

¹⁰⁰ Esta doble calificación de la relación entre lo actual y lo virtual –indiscernible e inasignable– será fundamental en el último escrito de Deleuze, “L’actuel et le virtuel”, publicado como apéndice

6.7. Línea abstracta y sin-fondo

En la conclusión a *Diferencia y repetición*, Deleuze caracteriza la relación entre Ideas e intensidades como un enfrentamiento entre la *línea abstracta* del pensamiento (la más alta determinación) y el sin-fondo (lo indeterminado).¹⁰¹ Este texto muestra que ese sin-fondo es lo intensivo que, en tanto indeterminado, no es otra cosa que lo impensado en el corazón del pensamiento.¹⁰² De esta manera, “eso indeterminado, eso sin fondo, es también la animalidad propia del pensamiento, la genitalidad del pensamiento”.¹⁰³ En estas líneas, Deleuze relaciona esta dimensión con la *bêtise* como instancia paradójica que es, al mismo tiempo, el negativo del pensamiento y lo que fuerza a pensar. Con ella, estamos ante un movimiento violento que anuda el pensamiento con el individuo en el campo intensivo. Este es experimentado como fondo que sube a la superficie y disuelve las formas.¹⁰⁴ Pero más profundamente, en el plano de la ontología

en la segunda edición de *Dialogues*, un año después de la muerte del filósofo. Más adelante volveremos sobre esto.

¹⁰¹ “Es preciso que el pensamiento como determinación pura, como línea abstracta, afronte ese sin fondo que es lo indeterminado” (DR 353 [407]).

¹⁰² Deleuze se refiere a él, en estas líneas, como “lo profundo, el sin-fondo” (DR 252 [406]).

¹⁰³ DR 353 [407].

¹⁰⁴ Dada la multiplicidad de traducciones posibles (estupidez, idiotez, bestialidad, imbecilidad, etc.), hemos decidido no traducir “*bêtise*”. Deleuze presenta esta noción como parte fundamental de la nueva imagen del pensamiento que propone en el capítulo tercero de *Diferencia y repetición*, opuesta a la categoría de “error” que la imagen dogmática propone como negativo del pensamiento. Sin embargo, el concepto excede con mucho ese lugar acotado y, como bien ha destacado Julián Ferreyra, al implicar una experiencia que produce un enlace violento entre el individuo, el fondo y el pensamiento, “reconcilia los diferentes planos de la ontología deleuziana” (Ferreyra, Julián, “El poeta satírico: en búsqueda de la fuente fantasma”, en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III, op. cit.*, p. 228). Para una discusión en torno de este concepto y sus relaciones con la animalidad, lo político, la clínica y las distintas formas de lo cómico que son, en Deleuze, diversas imágenes del pensamiento, se pueden sumar al artículo de Ferreyra otros tres: Di Iorio, German, “Pensamiento no representacional en el sueño de la *bêtise*. Aproximaciones a la Diferencia animal en *Diferencia y repetición*”; Pachilla, Pablo, “La *bêtise* como forma sin fondo”; y Cherniavsky, Axel, “Los idiotas de este mundo. Temporalidad y espacialidad de la idiotez a partir de la filosofía de Gilles Deleuze”, incluidos en Heffesse, Solange, Pachilla, Pablo y Schoenle, Anabella (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: ontología práctica I, op. cit.*, pp. 175-207.

pura donde todavía no hay individuos, hay que decir que el plano intensivo de la *complicatio*, lugar donde se elabora el eterno retorno,¹⁰⁵ se enfrenta a la Idea –interpretada aquí como *línea abstracta*– en el espacio último del *afuera absoluto*, o *spatium*. Deleuze dice que esta línea del afuera, pensada como línea abstracta virtual y recorrida por intensidades actuales pero indeterminadas, está atravesada por “movimientos peristálticos”.¹⁰⁶ Son estos movimientos o inflexiones, que hacen del campo trascendental un “fondo digestivo”,¹⁰⁷ los que darán lugar a los envolvimientos de la segunda síntesis espacial, como otras tantas olas para un mismo mar.

En cuanto a la relación fundamental entre lo intensivo y lo virtual, quizá deba ser concebida al modo de los atributos spinozianos. En cierto sentido son lo mismo, en la medida en que son dos caras expresivas del mismo Ser unívoco. Quizá sea por eso que, luego de *Diferencia y repetición*, Deleuze parece menos interesado en diferenciar de manera clara estos dos planos. Lo vimos al comienzo de este libro, en el texto sobre la geología de la moral, donde el campo de inmanencia entendido como CsO se muestra atravesado tanto por intensidades libres como por singularidades nómades. De esta manera, si el Ser es esencialmente intensivo, el pensamiento puro (extra-ser o ?-ser) funciona como diagrama o estructura ideal entrelazada con ese Ser. La afinidad entre las cantidades intensivas y los diferenciales significa, en última instancia, que son dos modos de lo mismo, o dos caras del mismo Ser. Pero como lo mismo se dice de lo diferente, se trata finalmente de dos planos distintos y desfasados, el uno siempre en exceso con respecto al otro. Las relaciones diferenciales no son más que los vínculos virtuales entre series intensivas heterogéneas. Pero, en tanto virtuales, tienen su propia lógica, su propia forma de proliferar en un campo que es excesivo con

¹⁰⁵ “El eterno retorno se elabora en un fondo, en un sin fondo donde la Naturaleza original reside en su caos” (DR 312 [362-363]).

¹⁰⁶ Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault. Tomo III*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 22.

¹⁰⁷ DR 198 [233].

respecto a lo actual. Las singularidades preindividuales son los acontecimientos virtuales que pueden darse en esos acoplamientos intensivos aun no actualizados, pero reales en tanto forman la capacidad de afectar y ser afectado de un individuo cualquiera. La singularidad preindividual marca, así, el lugar –ideal– de una fulguración virtual entre intensidades heterogéneas. Es decir, el umbral a partir del cual un signo –es decir un fenómeno– puede aparecer. Tanto desde el punto de vista de lo intensivo como desde lo virtual, todo esto presupone un sin-fondo caótico e indeterminado. La presencia de intensidades libres en el *spatium* del CsO indica que, en el extremo, también algo de lo intensivo *tiende* a escapar a la influencia de las Ideas. Un elemento caótico que permanece indeterminado. Pero, en tanto puede devenir determinable, ese sin-fondo está ya atravesado por una *línea abstracta* que pliega esa materia intensiva al infinito.

La imagen de la *línea abstracta*, apenas sugerida en los escritos tempranos, tiene un lugar fundamental en las obras de los años 80, principalmente en la teorización estética.¹⁰⁸ Aquí, nos concentraremos en lo relevante de este concepto para pensar la ontología del espacio. La línea abstracta, como determinación de lo indeterminado, puede ser pensada como una línea de variación continua, afectada por inflexiones que forman puntos de vista –o lugares virtuales, es decir, singularidades– sobre esa variación.¹⁰⁹ Lejos de implicar una contradicción con el principio de continuidad, la aparición de puntos de vista como “singularidades en el espacio” la asegura, en tanto que “el continuo está hecho de distancias entre puntos

¹⁰⁸ Por ejemplo, en el estudio sobre Bacon: “Una pujante vida no orgánica: así como Worringer definía el arte gótico, «la línea gótica septentrional» [...], una línea que no cesa de cambiar de dirección, quebrada, rota, desviada, vuelta sobre sí, enrollada, o bien prolongada fuera de sus límites naturales, muriendo en «desordenada convulsión»” (FB 48-49 [52-53]). Para un desarrollo de este concepto desde el punto de vista estético, a partir de la apropiación deleuziana de Worringer, cf. Lucero, Guadalupe, *Componer las fuerzas: la estética musical de Gilles Deleuze*, op. cit., pp. 224-232.

¹⁰⁹ Es en este sentido que Deleuze habla de un nuevo estatuto, tanto del objeto como del sujeto, en el neobarroco: el objeto como variación continua u “objetil”; el sujeto como punto de vista sobre esa variación o “superjeto” (cf. PLB 26-27 [30-31]).

de vista”.¹¹⁰ Como se puede apreciar, en el último Deleuze, el esquema de *Lógica del sentido* no ha variado en lo que a la relación entre distancias y singularidades respecta.

La línea abstracta como teoría de lo virtual recibe, en *El pliegue*, una determinación eminentemente espacial. Se trata del nexo entre la curvatura del universo y su elemento genético ideal. Esa curvatura está determinada por fuerzas que dan a la materia una estructura esponjosa, porosa, e infinitamente turbulenta: siempre otro torbellino dentro de cada torbellino, hasta llegar a lo más sutil, en un camino que va de los grandes estratos al estado gaseoso de la materia. Según esta imagen, el laberinto del continuo sería como un gran tejido o una hoja que se pliega infinitamente. Por eso Deleuze puede decir que, “como diría el filósofo japonés, la ciencia de la materia tiene por modelo el «origami», o el arte del pliegue de papel”.¹¹¹ Toda la proliferación de pliegues y fuerzas, los “repliegues de la materia” que modulan “el piso de abajo” de la casa barroca, con su *compresión* y *formación* de la materia y la vida en toda su diversidad, recuerda sin duda el proceso de estratificación de la primera síntesis. El llamado a un segundo piso más fundamental, sede de la individuación, como *razón* de ese laberinto material infinitamente plegado, puede ser interpretado, a su vez, como una nueva versión del pasaje de la primera a la segunda síntesis, tal como se desplegó en este trabajo.¹¹² Pero lo que importa, en el punto en que estamos, es la búsqueda del elemento genético ideal de esa curvatura, que Deleuze encuentra en la *inflexión*, pensada como *acontecimiento* que sobreviene a la línea, “lo Virtual, la idealidad por excelencia”,¹¹³ que encuentra su esfera de influencia en el Afuera de la casa barroca.

Para pensar la línea abstracta como afectada por la inflexión, Deleuze recurre al gráfico de la línea activa de Klee:¹¹⁴

¹¹⁰ PLB 28 [32].

¹¹¹ PLB 9 [15].

¹¹² “Sucede como si los repliegues de la materia no tuviesen su razón en sí mismos” (PLB 19 [23]).

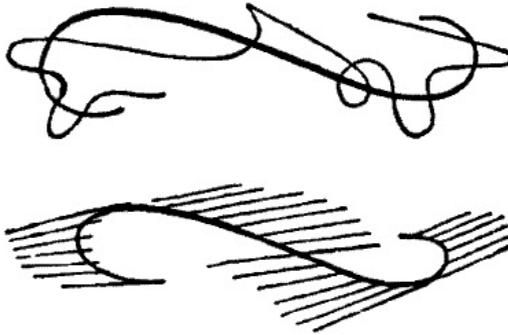
¹¹³ PLB 20 [25].

¹¹⁴ PLB 21 [26]. Cf. Klee, Paul, *Teoría del arte moderno*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2007, pp.

Figura 1: Línea *activa* que juega libremente. Pasear por pasear, sin ningún objetivo particular. Agente: un punto en movimiento



Figuras 2 y 3: Esta misma línea con unas formas de acompañamiento.



Como variaciones de la línea abstracta que se enfrenta al sin-fondo, estas figuras dan una idea del movimiento inherente a la determinación de lo virtual, en tanto enlace entre singularidades y distancias puras. Según la progresión de Klee, la línea abstracta aparece primero como un continuo infinitamente plegado (primera figura); pero también, como muestra la segunda figura, esta primera línea se encuentra siempre entremezclada con otras líneas; por último, la línea abstracta determina, en el lado cóncavo de sus pliegues, *puntos de vista* (tercera figura), que serán los lugares en los que eventualmente podrá advenir un individuo. Es por eso que no habría contradicción entre la ley de la continuidad y el principio de los

indiscernibles: la continuidad de la línea del universo supone la producción de singularidades como pliegues de la línea. Estos textos agregan un matiz a la teoría de los puntos singulares, una mayor espacialización, al decir que se trata de puntos-pliegues que son lugares de cosmogénesis.¹¹⁵ La inflexión como tal es inseparable de la curvatura infinita. Que esta caracterización de la línea abstracta, en tanto pura virtualidad, recupera la teoría de las Ideas de *Diferencia y repetición*, se hace evidente cuando Deleuze vuelve a decir que las singularidades son determinadas por relaciones diferenciales –del tipo dy/dx – entre puros elementos diferenciales como cantidades evanescentes.¹¹⁶ La inflexión, como acontecimiento que retuerce la línea abstracta de infinitas maneras, es resultado de los elementos y las relaciones diferenciales que la recorren.

Las inflexiones de la línea abstracta atraviesan, por otro lado, una serie de transformaciones, a partir de las cuales una singularidad puede ser pensada como *punto de rebote*, o bien como proyección de *espacios internos potenciales* en el Afuera, o bien, por último, como *fluctuación* que puede agregar siempre un pliegue de más en la curvatura infinita. “Aquí se va de pliegue en pliegue, no de punto en punto, y todo contorno se difumina en beneficio de las potencias formales del material, que ascienden a la superficie y se presentan como otros tantos rodeos y repliegues suplementarios”.¹¹⁷ La línea abstracta es esencialmente turbulenta. Por eso, Deleuze parece recuperar algo de la imagen klossowskiana del eterno retorno para completar su caracterización, cuando dice que estamos ante un movimiento en el que la turbulencia se nutre de turbulencias, para terminar

¹¹⁵ Cf. PLB 21 [26].

¹¹⁶ Cf. PLB 117-119 [114-116], texto que, por otra parte, al desplegar el sistema de la percepción, resuena con nuestra tesis del aspecto intensivo-actual de lo Indeterminado, es decir, de los elementos diferenciales, como último aspecto del *spatium* intensivo y empalme con el plano ideal: “Las pequeñas percepciones constituyen el oscuro polvo del mundo incluido en cada mónada, el sombrío fondo. Las relaciones diferenciales entre esos *actuales* infinitamente pequeños clarifican, es decir, constituyen una percepción clara (el verde) con algunas pequeñas percepciones oscuras, evanescentes (amarillo y azul)” (PLB 119 [116], énfasis añadido).

¹¹⁷ PLB 23 [28].

en una suerte de espuma o crin (recordemos la espuma de las olas, que Klossowski caracterizaba como los pensamientos que emergen del océano intensivo). El continuo es un laberinto “hecho de distancias entre puntos de vista, no menos que de la longitud de una infinidad de curvas correspondientes”.¹¹⁸ Este orden de distancias puras es llamado, en este texto, *spatium*, remitiendo una vez más al texto de Gueroult previamente comentado. Esta relación entre línea abstracta y sin-fondo resume, en una imagen dinámica, los movimientos esenciales del campo trascendental deleuziano, en tanto plano atravesado por intensidades libres y singularidades nómades. Da su forma final, así, a la tercera síntesis espacial.

¹¹⁸ PLB 28 [32].

Resumen de la tercera parte

Cuando Deleuze menciona las síntesis espaciales, la tercera aparece bajo la imagen de un “hervor [...] que anuncia «el desfundamento» universal”.¹ Ese hervor incluye la ebullición volcánica del eterno retorno, que aparece como *presentida en la profundidad* de la segunda síntesis. Para empezar a hablar de esta nueva dimensión, partimos de esa primera indicación de Deleuze: se trata de una suerte de “hervor” ontológico. Esta imagen, meramente sugerida en *Diferencia y repetición*, tiene un despliegue que parece particularmente adecuado a la tercera síntesis espacial en el primer tomo de los estudios sobre cine. Nos referimos al “Segundo comentario de Bergson”, que ocupa el capítulo cuarto de *La imagen-movimiento* y que, en el capítulo siguiente, se prolonga en el despliegue de la imagen-percepción y sus tres estados. Al pensar la génesis de un mundo de puras imágenes como matriz para la construcción del sistema de la imagen-movimiento, Deleuze extrae de Bergson una potente imagen del caos como hervidero elemental, donde la materia-luz se desplaza a velocidad infinita. En el primer apartado de nuestro capítulo 5 (5.1), nos acercamos entonces a la teorización deleuziana del cine para plantear, a partir de la ontología que explícitamente supone, un primer acercamiento a la desfundamentación de la tercera síntesis.

Esta idea de la desfundamentación como hervor elemental implica otra noción clave para pensar la tercera síntesis: *caos*. Alrededor de este concepto se configuran algunos aspectos relevantes de la ontología de la univocidad tal como es formulada por Deleuze en los escritos de los años

¹ DR 296 [344].

60. Nos referimos a la articulación en torno de los conceptos de *complicatio* y *eterno retorno*, que, entre *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*, construyen un concepto de *univocidad* ligado a una teoría del caos (apartado 5.2). Ahora bien, si hay algo del hervor como estado gaseoso de la materia en el eterno retorno, la interpretación que Klossowski propone de este concepto, retomada por Deleuze en su teoría de la intensidad, permite pensar el caos de la desfundamentación a partir de otra imagen o estado de la materia: lo líquido. El tercer apartado del capítulo 5 (5.3) estuvo dedicado a seguir esta pista a lo largo de un recorrido que puso en primer plano un concepto central a la hora de caracterizar la tercera síntesis: el Afuera absoluto. Un cierto oceanismo del pensamiento nos lleva del eterno retorno nietzscheano, primero, al desierto liso del nomadismo y, después, al Afuera foucaultiano. El concepto de *velocidad* ofrece nuevas pistas para pensar la tercera síntesis entre estas espacialidades acuáticas y terrestres. En ese pasaje tormentoso, cedimos el timón por unos instantes al mejor marinero posible: Herman Melville. En efecto, Deleuze retoma la descripción de la línea ballenera de Moby Dick para pensar la línea del Afuera, caracterizada por su velocidad absoluta.

Si la “distancia es, en definitiva, la afirmación de lo que distancia”,² y si es en un elemento de puras distancias “donde se alinean los despojos del yo, del mundo y de Dios”,³ parece imponerse la hipótesis que esbozábamos al final de la segunda parte: siendo la dimensión *envuelta* que expresa *confusamente* todas las Ideas en el seno de la *profundidad*, es posible interpretar la *distancia* como espacio de pasaje del fundamento al sin-fondo. Como diría el poeta Jules Supervielle, “la distancia me arrastra en su móvil exilio”.⁴ Uno de los conceptos centrales para pensar esta dimensión última del espacio fue el *spatium* leibniziano, que Deleuze reformula en *Diferencia*

² LS 203 [180].

³ LS 206 [183].

⁴ Citado en Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, trad. Ernestina de Champourcín, México, FCE, 1975, p. 229.

y *repetición* y que aún encontramos implícito en el concepto de *Cuerpo sin Órganos*. Esa noción es caracterizada por Gueroult como el orden de coexistencia de los posibles en términos de puras relaciones *distanciales*. Pero estas distancias ya no deben ser pensadas como envueltas en la profundidad, sino en cierto modo liberadas en el *spatium*. Por eso, para evitar ambigüedad en la terminología, nos referimos a ellas como *distancias puras*. Es el ámbito de la más pura afirmación de la diferencia, en la medida en que incluye la divergencia de series intensivas como elemento continuo del puro devenir, que Deleuze también llama *caos*. Pasamos entonces de la *implicatio* de la *profundidad* a la *complicatio* del *spatium*. Con este concepto, siguiendo al estudio de Gueroult como fuente deleuziana, se completa el conjunto de nociones que proponemos en el capítulo quinto para pensar la tercera síntesis espacial (apartado 5.4).

Al considerar que, a partir de *Lógica del sentido*, ese orden intensivo del *spatium* está compuesto por la afirmación de *distancias puras* que separan una *singularidad* de la otra, llevando la afirmación hasta la divergencia de las series heterogéneas en una *síntesis disyuntiva*,⁵ un nuevo problema se impuso: este puro caos intensivo, ¿no debe estar íntimamente vinculado con la síntesis ideal de la diferencia, es decir, con el ámbito de lo virtual? El tratamiento de este problema refiere no solo a la unidad de la obra deleuziana, sino, aún más importante, a la total inmanencia de su ontología. El campo trascendental sólo puede dar cuenta de la constitución del espacio real si encontramos el modo de articular la relación entre lo intensivo y lo virtual. El concepto de *distancia* se reveló, una vez más, fundamental en este punto, ya que, como queda claro en *Lógica del sentido*, solo la afirmación de las distancias puras (intensivas) hace posible la afirmación de las singularidades (ideales) en una nueva versión del eterno retorno.

La relación entre la intensidad y lo virtual fue el tema de nuestro capítulo 6, que comprende varios apartados. Como vimos allí, a pesar de las

⁵ Cf. LS 208-209 [184-185].

controversias de las que sigue siendo objeto en los estudios deleuzianos, la intensidad debe ser pensada como parte del campo actual, aunque sin renunciar a su estatuto de principio trascendental. Es así que, teniendo en cuenta una lectura conjunta de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, mostramos en qué sentido la intensidad puede ser pensada como causa de lo ideal, y en qué sentido lo virtual debe ser pensado como determinación de lo intensivo. Si la noción de *expresión* resulta fundamental para comprender la relación entre lo intensivo y lo ideal en el marco de la segunda síntesis, el vínculo entre el *spatium* y lo Indeterminado como primer valor lógico de la Idea será el punto nodal para articular esa relación en el seno de la tercera. A partir de ese nexo vimos que, así como el campo intensivo aparece, en *Diferencia y repetición*, como aquello que funda la efectuación de la Potencialidad de la Idea –su tercer momento– por la dramatización, también es necesario pensar lo Indeterminado como lo impensado en el pensamiento, a partir de la acción de la intensidad en el campo trascendental –aclarando que tanto pensamiento como intensidad se dicen, en este punto, como categorías ontológicas y no gnoseológicas, o bien, como categorías del ser pre-individual y no del individuo constituido–. La relación entre los campos intensivo y virtual puede ser pensada, a partir de aquí, como una suerte de cinta de Moebius donde, lejos de toda relación lineal (de principio a fin o de causa a consecuencia), los dos planos de lo trascendental aparecen como continuándose perpetuamente uno en el otro, como reenviando uno al otro hasta hacerse indiscernibles en su diferencia. Con esto, hemos llegado al núcleo más profundo del campo trascendental deleuziano y, por lo tanto, al final del desarrollo de las tres síntesis puras del espacio. Queda, sin embargo, una cuestión más por explorar, quizá la que da sentido a toda esta especulación: el problema de la acción de lo trascendental en lo empírico.

Coda

Del envolvimiento a las dos caras del caos

Un concepto filosófico de espacio no sería nada si no nos proporcionase una nueva forma de percibir el espacio.

GILLES DELEUZE, "LO QUE LA VOZ APORTA AL TEXTO"¹

Sí, mi alma es una especie de espacio universal.

ANDREI BIELY, *Petersburgo*.²

Todo está entrelazado en el sistema de la inmanencia. La tercera síntesis nos llevó a los confines más lejanos del campo trascendental, donde el origen radical de las Ideas se confunde con el sin-fondo intensivo. Y sin embargo, esas lejanías pertenecen también al campo de la experiencia real. No es otro el sentido del empirismo trascendental. Esto se ve en el concepto de *centro de envolvimiento* que, al coronar la primera exposición del sistema deleuziano en *Diferencia y repetición*, resuelve el problema de la articulación entre lo empírico y lo trascendental. En efecto, allí se anudan todas las dimensiones de la ontología sin abandonar el anclaje en la *extensión cualificada*. Por eso, habiendo completado el recorrido por las tres síntesis del espacio, estamos en condiciones de volver sobre esta noción crucial, que ya nos saliera al paso en la última parte de la exposición de

¹ DRF 303 [291].

² Biely, Andrei, *op. cit.*, p. 149.

la primera síntesis, pero de la que aún no podíamos ofrecer, en aquel contexto, su determinación completa. Será una oportunidad para dar un nuevo espesor ontológico a la noción de *agenciamiento*, de la cual se ha dicho demasiado en la bibliografía secundaria, pero también, quizás, demasiado poco. Como vimos en el segundo capítulo, se trata de dos conceptos que, en muchos sentidos, pueden ser pensados como complementarios.

Recordemos, en primer lugar, que los *centros de involucimiento* son definidos como los representantes de los factores individuantes en el seno de los sistemas en vías de explicación. Deleuze distingue, así, los *factores individuantes* –conjunto de intensidades envueltas y envolventes que atraviesan los campos de individuación en la segunda síntesis–³ de los *valores de implicación* presentes en un sistema. Estos valores de implicación, que no son otra cosa que los *centros de involucimiento*, determinan la capacidad que cualquier individuo tiene para producir nuevos fenómenos y contrarrestar la dura ley de la entropía. Cuanto más complejo sea el sistema, más potentes y múltiples serán los valores de implicación que porta. Los centros de involucimiento, en tanto forman parte de sistemas individuados y en vías de explicación, constituyen una parte esencial de la primera síntesis espacial, pero su función solo puede ser comprendida a fondo una vez desplegadas las síntesis segunda y tercera. Ahora es posible comprender que, si esta instancia es la encargada de hacer presentes los factores individuantes en el seno de los sistemas señal-signo, ello supone una articulación entre lo extensivo y lo intensivo tal que se produzca una suerte de “embudo invertido” a través del cual ingresa, en la cascada de la entropía, una contracorriente lo suficientemente potente como para salvar algunas intensidades de la degradación. Incluso puede suceder que ingresen intensidades nuevas que, como ya sabemos, serán necesariamente expresivas de nuevas virtualidades. Solo la implicación de la segunda síntesis, en tanto conserva lo Desigual en sí como diferencia imposible de anular, permite este mo-

³ Cf. DR 327 [379].

vimiento. En esto radica la función de *interiorización de la diferencia* que Deleuze asigna a los centros de involucrimiento. Gracias a ellos, los factores individuantes de la segunda síntesis son sometidos, en el individuo ya constituido, a un proceso de interiorización permanente, paralelo al proceso de exteriorización motorizado por la producción de fenómenos en la primera síntesis –recordemos que un fenómeno es aquello que fulgura en el acoplamiento de series intensivas disimétricas–. Esta interiorización de la diferencia otorga al individuo la capacidad de articular procesos de repetición interiores, es decir, independientes de las condiciones exteriores.⁴ Los centros de involucrimiento son una fuente esencial, entonces, de lo que Spinoza llamó la perseverancia en el ser.

Otra característica de los centros de involucrimiento, ya mencionada anteriormente, es la de ser el lugar de aparición del nómeno en el ámbito de los sistemas señal-signo. El nómeno intensivo no es otra cosa que el campo de individuación en tanto fundamento del individuo, esa sombra que lo rodea y de la que emerge. Es decir, la segunda síntesis. Una vez planteado este pensamiento de la intensidad en sí misma, en su ser *implicado*, ya no podemos detenernos. El fundamento se ve necesariamente arrastrado hacia el sin-fondo. De modo que, si el centro de involucrimiento es la presencia de los factores de individuación en la extensión, y si un campo de individuación no se constituye sin envolver y producir una infinidad de relaciones de distancia de manera confusa, también esto debe estar articulado por esos centros. Todo individuo implica un Afuera absoluto de pura confusión, una porción de caos que necesariamente lo acompaña, aunque más no sea de manera muy débil, como sucede en la mayoría de los sistemas atrapados en el proceso empírico de la degradación. La dimensión del eterno retorno y el *spatium* intensivo tiene, así, su expresión confusa en esa sombra que rodea los objetos que pueblan el mundo y que los centros de involucrimiento se encargan de interiorizar en los individuos.

⁴ Cf. DR 329 [381].

Pero los centros de involucramiento no activan solo el campo intensivo, sino que también, “en tanto el sentido está ligado a las Ideas que se encarnan y a las individuaciones que determinan esa encarnación, decimos que esos centros son expresivos o revelan el sentido”.⁵ Una vez más, no podemos detenernos. Si con los centros de involucramiento ingresa el campo intensivo –ciertamente transformado, ya en cierto modo puesto fuera de sí– en el plano empírico, también lo hace la expresión de lo virtual. El *sentido* es, de este modo, la acción concreta de lo virtual en el campo empírico –Deleuze no menciona en este punto a las Ideas sin más, sino solo aquellas que *se encarnan*–. La potencia dionisiaca de la Idea es esa vitalidad no orgánica –la línea abstracta– que no solo anima las individuaciones, sino que también, a través de la afirmación de las distancias, las conecta con las singularidades preindividuales en una escala infinita de claridad y confusión que se agita en el fondo de todo individuo y cuyo correlato es, como también vimos, lo distinto-oscuro de la Idea. Los centros de involucramiento son, pues, los espacios locales, empíricos, en los que algo así como una beatitud es posible.⁶ O bien, lo que viene a ser lo mismo, ese espacio paradójico que es tanto el testigo mudo de la degradación empírica como el precursor oscuro del eterno retorno.⁷

La aparición del tema de la beatitud muestra que el recorrido altamente especulativo que nos trajo hasta aquí es, también, eminentemente práctico. Tal como lo planteamos en nuestra Introducción, la filosofía deleuziana puede y debe ser pensada como una *ontología práctica*. Llegó el mo-

⁵ DR 329 [381].

⁶ Deleuze habla explícitamente de *beatitud* al tratar la relación del principio de placer con el carácter contemplativo de la contracción del hábito en la primera síntesis del tiempo: “El placer es un principio en tanto es la emoción de una contemplación que colma, que contrae en sí misma los casos de distensión y de contracción. Existe una beatitud de la síntesis pasiva; y todos somos Narciso por el placer que experimentamos contemplando (autosatisfacción) aun cuando contemplemos algo ajeno a nosotros mismos” (DR 102 [125]). Se sigue de este texto que la *beatitud* deleuziana no se produce abandonando el plano de la primera síntesis, sino que debe ser asequible en el seno de los sistemas señal-signo, con sus extensiones, cualidades, hábitos y territorios.

⁷ Cf. DR 330 [382].

mento, entonces, de plantear el problema más apremiante: ¿cómo pensar la efectividad de los distintos planos ontológicos en el mundo que habitamos, donde se juegan nuestras acciones y pasiones, nuestras miserias y nuestras alegrías? ¿Cómo podemos recuperar todas las capas y movimientos de lo intensivo, con su expresión de lo virtual, su producción de individuaciones y remontadas de la entropía, *para nosotrxs*? Nos parece encontrar una respuesta a partir del último gran concepto de *Diferencia y repetición*: el Otro [*Autrui*] como centro de involucimiento.

Con este concepto se agrega, en la conclusión de *Diferencia y repetición*, un cuarto aspecto que no se encontraba en la caracterización de los centros de involucimiento del capítulo quinto: esta estructura es “lo que asegura la individuación del mundo perceptivo”.⁸ Durante la exposición de la segunda síntesis espacial, vimos que Deleuze habla de las tres dimensiones del espacio empírico como las marcas disimétricas de su origen intensivo. El hecho de que el espacio sensorial esté así constituido para nosotrxs, y que seamos capaces de percibir objetos y sujetos diversos, recibe su condición de la estructura *Autri*.

El Otro es una estructura en el sentido de que, antes de encarnarse en individuos concretos, configura el espacio actual introduciendo en él un entorno de mundos posibles. El ejemplo más simple es la percepción de la tercera dimensión del espacio. En este caso, debemos notar que el fondo de una habitación aparece como profundidad sólo desde mi punto de vista, pero es también una longitud o anchura para un otro ubicado en ese fondo. Así, lo que un individuo percibe de manera confusa aparece como pre-percibido de manera clara en la estructura-Otro: yo sé que lo que veo como meras sombras puede ser percibido claramente por el otro. Este caso más simple puede ser complejizado en innumerables experiencias, donde el Otro aparece siempre como un mundo posible. El cine ha explotado esta estructura desde siempre, en el trabajo con el fuera de campo. Típicamente, en los primeros planos del cine de terror,

⁸ DR 360 [415].

donde vemos el rostro horrorizado, pero no aquello que lo horroriza. Como si pensara en experiencias de este tipo, Deleuze dice que el Otro es la expresión de un mundo posible que no existe por fuera de aquello que lo expresa (siempre la misma estructura de la expresión, ahora en el campo empírico). Pero el Otro no es sólo la expresión de un mundo posible, sino que, más profundamente, nuestros propios posibles son los Otros,⁹ en tanto integran una estructura que da forma a nuestra percepción y constituyen un hormigueo de posibilidades alrededor de la realidad. Que pueda haber otros, que el psiquismo del individuo incluya esta posibilidad en su estructura, es la condición de cualquier novedad en el mundo circundante.

Un campo perceptivo –es decir, un *agenciamiento territorial*– es, por ejemplo, lo que el pequeño Hans intenta construir. Deleuze vuelve una y otra vez sobre este caso freudiano para mostrar de manera concreta cómo se construye un *territorio*, o bien, cómo puede ser abortado, bloqueado, reterritorializado de la peor manera.¹⁰ El territorio es, como vimos, un campo expresivo. Se construye a partir de procedimientos que hacen emerger nuevas cualidades en un espacio empírico. En ese sentido, constituye el lugar de expresión de una configuración intensiva. En efecto, lo intensivo se expresa inmediatamente en los dinamismos espacio-temporales que efectúan la actualización.¹¹ Puede ser pensado, desde ese punto de vista, como una realidad alrededor de la cual hormigean múltiples *posibles*. En este punto se impone una aclaración: la determinación negativa de la noción de “posible” como concepto de la representación, que Deleuze se esfuerza por diferenciar de lo *virtual*, no es la única. Cuando

⁹ Cf. DR 334 [387].

¹⁰ Cf. DRF 82-92 [96-104]; CC 81-88 [89-97]; MP 314-315 [261-262], entre otros textos.

¹¹ Ya hemos visto la relación directa que hay entre los dinamismos espacio-temporales de *Diferencia y repetición* y la constitución del territorio en *Mil mesetas*. La aparición de Cuénot como fuente en ambos textos puede ser considerada como signo de esa relación entre ambos procesos (cf. Ferreyra, Julián, “Lucien Cuénot y el aspecto territorial del esquema espacio-temporal”, *op. cit.*). La tesis deleuziana acerca de los dinamismos como expresivos de intensidades se enuncia, por otra parte, con claridad: “Es la intensidad la que *dramatiza*. Es ella la que se expresa inmediatamente en los dinamismos espacio-temporales de base, y la que lleva a una relación diferencial, «indistinta» en la Idea, a encarnarse en una cualidad distinta y en una extensión a la que se distingue” (DR 316 [367]).

hablamos del Otro como mundo posible, se trata de una determinación ontológicamente positiva de este concepto: “por posible, no entendemos, por lo tanto, una semejanza, sino el estado de lo implicado, de lo envuelto, en su misma heterogeneidad con aquello que lo envuelve”.¹² Se trata entonces del plano de la intensidad en la segunda síntesis, es decir, del campo de individuación como sombra que rodea todo objeto.¹³ En tanto dinámica de lo envuelto y lo envolvente, ese campo es expresivo del plano virtual que, al estar encarnado en la individuación, funciona como línea abstracta que atraviesa el territorio y lo liga al sin-fondo del que proviene. Veamos someramente cómo funciona esto en el caso del pequeño Hans,¹⁴ tal como es interpretado por Deleuze.

Hans es un niño de cinco años que desarrolla una fobia y es objeto de análisis por parte de su padre, bajo la supervisión de Freud. La lectura deleuziana es, como cabe prever, totalmente opuesta a la freudiana. El niño exhibe una sexualidad potencial múltiple y construye un mapa afectivo que incluye las distintas partes de su casa (con sus espacios significativos, como su pieza y la de sus padres, el umbral de la puerta, el balcón que da a la casa del vecino, etc.), la calle, la casa de campo, la estación enfrente de la casa, los niños y niñas con quienes interactúa en algunos de esos espacios, sus padres, los caballos y carruajes que pasan por la calle, los diversos hace-pipí (como llama Hans a los genitales) que encuentra en sus caminos, los medios de transporte y distintos tipos de movimientos. Deleuze elimina por completo de su lectura los elementos representacionales y metafóricos de la interpretación freudiana (el caballo es el padre, la jirafa es la madre, etc.).¹⁵ Pero

¹² DR 334 [386].

¹³ Julián Ferreyra ha subrayado este aspecto intensivo de lo posible en “La voluptuosidad de ser otro en el joven Deleuze”, en *Revista El Banquete de los Dioses*, Vol. 4, N° 6, mayo-noviembre 2016, pp. 52-70 (cf. p. 62).

¹⁴ Cf. Freud, Sigmund, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (1909)”, en *Obras completas*, Volumen X, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, pp. 1-118.

¹⁵ Por ejemplo, Freud anota: “Convine con el padre en que dijera al muchacho que lo del caballo era una tontería y nada más. Y que la verdad era que quería muchísimo a la mamá, y pretendía ser recibido por ella en su cama” (Freud, Sigmund, *op. cit.*, p. 25).

dejemos de lado lo concerniente a la discusión con el psicoanálisis para concentrarnos en la experimentación afectiva y territorial de Hans. Lo esencial es la exploración de diversos *medios* donde el niño establecerá sus propios mapas territoriales, siempre complejos, con elementos heterogéneos, al servicio de agenciamientos maquínicos que desbordan por completo el espacio íntimo de la casa y la familia. “Lo que el pequeño Hans está reclamando es salir del apartamento familiar para pasar la noche en casa de la vecina y regresar a la mañana siguiente: el inmueble como medio. O bien, salir del edificio para ir al restaurante para reunirse con la chiquilla rica, pasando por la cochera donde están los caballos –la calle como medio”.¹⁶ En este texto (“Lo que dicen los niños”), se ve hasta qué punto un medio, en tanto componente descodificado de un territorio, supone todas las dimensiones de la ontología deleuziana: “se compone de cualidades, de sustancias, de fuerzas y acontecimientos”.¹⁷ Es decir, cualidades, extensiones, intensidades y virtualidades. Pero lo que aquí interesa, en función del nexo entre el *agenciamiento* y el *centro de involucimiento*, es que los medios de Hans están escandidos por la presencia de algunos Otros que expresan mundos posibles. En primer lugar las niñas, y luego los caballos, constituyen los vectores más intensos en el mundo circundante del niño (“el devenir-caballo, verdadera opción política del pequeño Hans”,¹⁸ cuando ya le han bloqueado todas las otras salidas). Los padres, lejos de ser los puntos de partida y llegada de los recorridos, en un espacio estriado organizado a partir de las detenciones, son apenas paradas en un espacio en el que solo cuentan los trayectos y los devenires. Todo un espacio liso que se abre entre las grietas del estriaje familiar. La función de los padres es, más que la de términos representativos eminentes, la de “abridores o cerradores de puertas, de guardianes de los umbrales, de conectadores o desconec-

¹⁶ CC 81 [89], traducción modificada.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ MP 22 [19].

tadores de zonas”.¹⁹ En este punto, Deleuze revaloriza incluso los espacios hodológicos de Lewin, que tenían un papel tan secundario en los escritos sobre cine. Estos espacios presentan un esquema adecuado para pensar el agenciamiento territorial como espacio de percepción y acción a partir de “una cartografía dinámica”.²⁰ Pero el espacio hodológico de Lewin supone, como vimos antes, el espacio pre-hodológico de Simondon, el encabalgamiento de perspectivas dispares en la segunda síntesis. Espacio eminentemente afectivo que el pequeño Hans atraviesa y en el que, a partir de las intervenciones siempre reductoras de su padre y de Freud, configura sus fobias como otros tantos bloqueos anímicos.

El agenciamiento-Hans está formado, entonces, por una pluralidad de medios heterogéneos, cada uno con sus extensiones, sus cualidades, sus señales y sus signos. También nos encontramos con Otros diversos en cada medio, en cada recorrido, en cada transición de un medio a otro. Esos Otros son *centros de involucimiento* que nadan a contracorriente de la entropía edípica, que busca reterritorializar al niño siempre en la familia. Ante cada nuevo bloqueo por parte de los padres o de Freud, el niño intentará desplazarse en otro sentido, buscará otras alianzas, así como la apertura de nuevos campos perceptivos. Por ejemplo, el padre relata la siguiente situación:

De la cocina, la puerta lleva a una ventana balcón desde donde se ve un departamento interior, enfrente. Ahí, Hans ha descubierto a una niña de 7 a 8 años. Para admirarla, se sienta ahora sobre el escalón que lleva al balcón, y así permanece horas. Sobre todo hacia las cuatro de la tarde, cuando la niña regresa de la escuela, no se lo puede retener en su habitación ni disuadirlo de que ocupe su puesto de observación.²¹

¹⁹ CC 82 [90].

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Freud, Sigmund, *op. cit.*, p. 15.

Un nuevo campo de percepción se abre ante el pequeño Hans, motivado por la presencia de un Otro (la niña como pura imagen expresiva) en el horizonte de su mundo circundante. La presencia de ese Otro encarna unos mundos posibles que, en el marco de la teoría del agenciamiento, deben ser pensados como vectores de desterritorialización. Deleuze y Guattari dicen que la desterritorialización se hace al menos entre dos términos, cada uno de los cuales se reterritorializa sobre el otro, estando ambos desterritorializados con respecto a una situación anterior. En el caso de Hans, se trata de alianzas con otros individuos y medios que determinan sus vectores de huida real o imaginaria del entorno familiar. Otros que aparecen como mundos posibles pre-percibidos por el pequeño. Por otro lado, el ejemplo citado muestra que la intensidad de una desterritorialización no debe confundirse con la velocidad de movimiento. Como vimos en el caso del *estar turbulento* del nómada en el desierto, la desterritorialización puede ser *in situ*. Es quizá en ese sentido que la quietud de Hans mirando por el balcón supone uno de sus puntos máximos de desterritorialización.

¿Qué nos dice esto acerca de la convivencia, en el agenciamiento territorial, de todas las dimensiones de la ontología del espacio? Una vez constituido el nuevo campo perceptivo, ¿qué ve exactamente el pequeño Hans en la configuración formada por el balcón-ventana, la imagen de la niña en la casa de enfrente y la calle como medio intermedio? El espacio actual está rodeado por una nube de imágenes virtuales. Estas imágenes proliferan en circuitos cada vez más extensos, entremezcladas con la línea abstracta, que es como un hilo delgado que une a toda individualidad con el Cosmos, o más exactamente, con el caos del que proviene. En el que presumiblemente fue su último texto aprobado para publicar, “Lo actual y lo virtual”,²² Deleuze afirma que es el individuo actual

²² Publicado en la segunda edición de *Diálogos*, un año después de la muerte de Deleuze, “Lo actual y lo virtual” es mencionado por David Lapoujade como la continuación de “La inmanencia: una vida...” (cf. DRF 359 [347]). Según este testimonio, ambos textos formaban parte de un proyecto que Deleuze no llegó a realizar, bajo el título de “Conjuntos y multiplicidades”, en el que volvería sobre temas esenciales de su ontología acerca de los cuales consideraba no haberse explicado

el que “emite y absorbe”²³ las partículas virtuales. Reformula así la tesis de *Lógica del sentido*, que planteaba la superficie incorporal como *efecto* de las mezclas corporales. En lo actual, los cuerpos chocan, se rozan, se influyen mutuamente. Esto incluye, claro está, a los cuerpos más sutiles: células, moléculas, pero también sonidos, olores, colores; en suma, intensidades y cualidades sensibles en diversas escalas. Esa interpenetración de los cuerpos engendra efectos incorporales, acontecimientos ideales, metafísicos, pero reales. Una nube de polvo se eleva sobre el campo de batalla. Así, en el choque de las ondas lumínicas que forman la imagen de la niña y la retina de Hans, se abre un portal al campo trascendental, que sin duda el niño intenta atravesar antes de que sea bloqueado.

Una vez emitidas desde los cuerpos actuales, las partículas que componen esa niebla ganan cierta autonomía y consistencia. Emerge entonces el campo de lo ideal, con sus relaciones y puntos notables. Las imágenes virtuales se extienden sobre la superficie del mundo como meros esbozos, dobles imperceptibles que, sin embargo, afectan a los cuerpos como fantasmas. Hay, al mismo tiempo, inconmensurabilidad e inmanencia entre los dos planos. Algunas de esas virtualidades se actualizan como producto del choque entre los cuerpos, y de repente nos damos cuenta de que la situación cambió. Un amor comienza o se acaba, una pasión comienza a aburrir, un chiste deja de ser gracioso, algo indiferente se transforma en notable (¿qué ha pasado?). Pero antes de actualizarse, el campo de lo virtual prolifera en sí mismo, en un *intermezzo* que se extiende indefinidamente.

Entre los acontecimientos ideales, las relaciones son de resonancia, relevos y reenvíos, ecos, conjunciones y disyunciones. Están gobernadas por un principio de indeterminación o incertidumbre objetiva. La

lo suficiente. “Lo actual y lo virtual” resulta esencial para la comprensión de la ontología deleuziana, sobre todo a la hora de constatar ciertos desplazamientos que tienen, sin embargo, una continuidad profunda como telón de fondo. Tuvimos oportunidad de sospechar la relevancia de este texto al trabajar el paralelo entre la segunda síntesis del espacio y la del tiempo, hacia el final del capítulo 3. En este tramo final, aquella sospecha se transforma en certeza.

²³ D 179.

imagen de la niebla es adecuada, entonces, para pensar el ser (de lo) problemático –no sustancial–, sin contornos claros, difuso y evanescente, inaprehensible: la Idea como línea abstracta, el campo trascendental como extra-ser, (no)-ser o ?-ser. Su elemento está formado por esas partículas más rápidas que la mayor velocidad pensable –los elementos diferenciales, es decir, lo Indeterminado– y por las *relaciones diferenciales* entre esas partículas. Estas relaciones son llamadas diferenciales porque los términos que vinculan no son, como vimos, “objetos” propiamente dichos, sino elementos de *pura variación* que solo subsisten en su *determinación recíproca* y determinan a las singularidades que completan la estructura de la Idea. El sistema de lo virtual es, así, una lógica de relaciones entre puras variabilidades y una distribución de singularidades preindividuales. De acuerdo con la conclusión de *Mil mesetas*, estas estructuras forman “las relaciones diferenciales interiores a la propia D, esa multiplicidad interior a la línea de fuga”.²⁴

Realidad del devenir-caballo en la formación de la fobia de Hans, particularmente intensa ante la visión y la audición de caballos que caen (o pueden caer) en la calle, espectáculo frecuente en aquella época. Solapamiento de la zona de entorno del caballo con la del niño, su última tentativa de escape anti-epíico, que también será bloqueada. La realidad del devenir no implica solo que el devenir-caballo puede ser efectivamente sentido cuando se actualiza misteriosamente, sino también que puede ser pre-sentido y pre-pensado, como esbozo de una *estructura virtual* que puede absorber a un individuo en determinadas circunstancias. Pero aún antes del dramático devenir-caballo de Hans, ¿cuáles son las puntas de desterritorialización que se presentan con la imagen de la niña al otro lado de la ventana? ¿Qué mundos posibles aparecen pre-sentidos en esa encarnación de la estructura-Otro? La estructura de este complejo movimiento

²⁴ MP 635 [518]. Los autores utilizan allí la letra “D” para referirse a la desterritorialización. Al determinar el concepto de *desterritorialización*, *Mil mesetas* nos habla una vez más, entonces, de la Idea como multiplicidad virtual encarnada en agenciamientos concretos.

intensivo está articulada ya en el elemento de lo virtual –y es en este sentido que, aun siendo emitido por los encuentros corporales, lo virtual es *condición* de la experiencia real–. Pero su actualización está siempre abierta y determinada por el azar de los encuentros. Nunca se sabe de antemano cómo se actualizará un virtual. Esta “ignorancia” es objetiva y no implica ninguna carencia.

Junto con la proliferación de virtualidades como elementos efímeros en la superficie incorporeal, el brevísimo opúsculo sobre lo actual y lo virtual describe otro movimiento particularmente relevante para lo que aquí hemos desarrollado. Se dice allí que la bruma virtual no se eleva en la superficie metafísica sin que una *profundidad* se abra, al mismo tiempo, entre los cuerpos. Los circuitos cada vez más extensos de imágenes virtuales tienen su correlato en las capas más y más profundas del objeto actual. Allí donde hay un individuo, hay una profundidad sombría de la que emerge, una espesa penumbra atravesada por intensidades. “Lo actual y lo virtual” parece retomar, entonces, la topología conceptual de *Diferencia y repetición*. El “impulso total del objeto”²⁵ del que habla su primera parte estaría dado no solo por la nebulosa virtual, sino también por esta dimensión puramente intensiva, energética, que otorga al individuo su potencia de existir y pensar. Tal parece que la *profundidad* abraza lo virtual hasta tornarse, en el límite, indiscernible de él. Este texto tardío plantea que, en ese abrazo, las capas mismas de lo *profundo* devienen virtuales y determinan un plano en el que se disuelve el individuo. Lejos de toda negatividad, esta disolución supone una afirmación radical de la diferencia: afirmación que, como vimos, recorre las *distancias* puramente intensivas que separan –pero que relacionan en esa separación– unas singularidades de otras, al infinito.

Las capas profundas del objeto actual están compuestas, entonces, por el involucramiento de esas puras distancias entre singularidades, en torno de las cuales se constituyen los mundos posibles. Así, las distancias im-

²⁵ D 180.

plicadas en la profundidad, consideradas en sí mismas, forman un elemento que se extiende entre una singularidad y otra. No dejan de pertenecer a la profundidad de los cuerpos, pero remiten ya a la bruma etérea que sobrevuela la superficie. Nebulosa virtual. La comunicación universal de los acontecimientos se anuda justamente en ese plano: afirmación de las distancias puras como relaciones asimétricas y diferenciales entre las singularidades expresadas por los individuos.

Entre la profundidad material y la superficie metafísica se articula, entonces, todo un campo transcendental impersonal y doblemente desfondado. Por un lado, lo virtual remite a un Afuera absoluto, un extra-ser que, en rigor, no existe, pero *insiste* y actúa sobre lo actual. No hay límites claros para su influencia; por eso Deleuze se esfuerza por mostrar lo *inasignable* del límite entre lo actual y lo virtual y sugiere, desplazando y dinamizando aún más el sistema de *Diferencia y repetición*, que la profundidad misma deviene virtual cuando toca su aspecto temporal en el pasado puro –segunda síntesis–. Pero por otro lado, considerada en su propio elemento –es decir, sin salir de lo intensivo–, sabemos que la profundidad se hunde en un sin-fondo, caos intensivo que desfonda todo campo de individuación. De esta manera, la *complicación* intensiva y la *perplicación* ideal pueden ser pensadas como dos caras del *caos*. Caos de lo virtual, como plano donde las determinaciones aparecen y desaparecen a velocidades infinitas. Caos de lo intensivo, como hervidero que devora toda individualidad, *spatium* en el que se destroza “el impulso total del objeto virtual”.²⁶ Entre la sombra sin fondo de lo intensivo y la bruma sin límite de lo virtual, el individuo y sus territorios adquieren su frágil consistencia.

La relación entre lo actual y lo virtual puede ser pensada, entonces, como un gran circuito en el que un sin-fondo de intensidades actuales se agita e intercambia constantemente su lugar con nubosidades

²⁶ D 180.

virtuales siempre renovadas, y en el que cada partícula virtual remite, a su vez, a nuevas virtualidades. Por eso Deleuze dice que, en este gran circuito, las imágenes virtuales, cuyo tiempo es el más pequeño tiempo pensable, no proliferan sin medir, en el mismo movimiento, “un continuum, un *spatium* determinado en cada caso por un máximo de tiempo pensable”.²⁷ El mínimo tiempo pensable de las singularidades surca de este modo el sin-fondo, pensado como Gran Año del eterno retorno (máximo de tiempo pensable). Es como el latigazo de la línea abstracta sobre el cuerpo sin órganos de la Tierra. “¿Qué es la línea de alta velocidad? La línea de alta velocidad, que actúa en ustedes como la correa del látigo de un cochero enfurecido, es la línea del pensamiento. Lo que opera a velocidades vertiginosas, en las cuales no pueden sostenerse, es la línea del pensamiento”.²⁸

Ese primer movimiento expansivo, en el que la línea abstracta y el sin-fondo no dejan de entrelazarse al punto de hacerse indiscernibles –como si el latigazo se confundiera con el cuerpo castigado–, tiene como correlato un segundo movimiento de contracción. Hay una suerte de respiración del Ser: luego de expandirse, el gran circuito de lo virtual y lo intensivo se contrae, hasta formar un circuito estrecho. Esta idea de “contracción” informa todo el movimiento de la *individuación*, que en “Lo actual y lo virtual” es caracterizado como “cristalización”.²⁹ Los dos procesos son inseparables: el individuo es correlativo de un movimiento complejo que incluye, en sus hábitos y ritmos –y por lo tanto, en la constitución de sus territorios existenciales–, la respiración del Ser en su totalidad. El concepto de *centro de involucramiento* debe ser pensado, en este contexto, como nudo que ata el gran circuito del Ser a la individuación de todo individuo.

Si en los grandes circuitos el límite entre lo virtual y su actualización es *inasignable* –es decir que no se sabe con exactitud dónde termina uno y dónde comienza el otro–, el circuito más pequeño está caracterizado

²⁷ D 180.

²⁸ Deleuze, Gilles, *La subjetivación...*, op. cit., p. 192.

²⁹ D 184.

por una *indiscernibilidad* entre los dos polos de la relación.³⁰ La *indiscernibilidad* de lo actual y su propia imagen virtual en el cristal, la intercambiabilidad de la que son objeto, afirman una suerte de inmediatez entre los dos planos.³¹ El objeto actual se desdobra, así, en una imagen virtual que es como su doble en el espejo. Entre ambas imágenes hay diferencia de naturaleza, pero también una *indiscernibilidad* que inaugura un circuito, un movimiento paradójico en el que lo actual deviene virtual, mientras que lo virtual deviene actual. Es por eso que, al pensar la cartografía subjetiva del pequeño Hans y otros casos psicoanalíticos, Deleuze dice que lo real y lo imaginario deben ser pensados como “dos partes yuxtaponibles o superponibles de una misma trayectoria, dos caras que se intercambian, espejo móvil”.³² Así, el territorio en tanto campo de percepción y afección, rodeado de mundos posibles a partir de la presencia de Otros, puede ser pensado como un “cristal de inconsciente”.³³ Una vez más, estas líneas hacen eco con la ontología de *Diferencia y repetición*, donde Deleuze ya había dicho que “las cualidades y las extensiones, las formas y las materias, las especies y las partes [...] están aprisionadas en los individuos como dentro de unos cristales. Y el mundo entero se lee, como en una bola de cristal, en la profundidad moviente de las diferencias individuantes o diferencias de intensidad”.³⁴ Hans, pequeño vidente, busca desesperadamente instalarse en unas visiones que lo arrastren más allá de la habitación edípica, hacia un espacio donde su subjetivación múltiple pueda ser realizada.

El concepto de *centro de envolvimiento* tiene la función de hacer

³⁰ Cf. D 184.

³¹ Es como si, en este último escrito, Deleuze intentara acercar al máximo aquello que, en las obras de los años 60, parecía estar aún demasiado separado. Esa separación no es más que una apariencia, derivada del método de exposición elegido por Deleuze, sobre todo en *Diferencia y repetición*, que separa lo virtual y lo intensivo en dos capítulos distintos. Pero tanto la letra como el espíritu de ese texto no resisten una interpretación semejante después de una lectura atenta. “Lo actual y lo virtual” está allí para confirmarlo.

³² CC 83 [91].

³³ *Ibidem*.

³⁴ DR 318 [369].

pensable esa implicación intensiva de lo virtual en la estratificación. Estos centros son los encargados de alimentar la persistencia de los problemas (nube virtual) y los factores de individuación (capas profundas del objeto) en los espacios extensivos y cualitativos. Ahora bien, como vimos antes, los virtuales que acompañan a cada individuo se relacionan entre sí según su propia lógica, en cierto modo al margen de los actuales que los encarnan. Hay que decir, entonces, que esa bruma de singularidades no es *pre-individual* sin ser, al mismo tiempo, *trans-individual*. Funda, por lo tanto, el espacio de toda comunidad posible, no sólo entre seres vivientes, sino también entre los espacios que habitan y construyen, entre los cuales siempre es posible afirmar alguna *distancia* que al mismo tiempo los relaciona y los diferencia (de ahí el potencial de la ontología del espacio para pensar lo político). La función D –desterritorialización– está encarnada, justamente, en estos espacios locales que resisten la entropía. Todo espacio contiene al menos un pequeño y débil centro de involucimiento. Se trata de hacerle lugar, ampliarlo, también de cuidarlo. El mismo sujeto, en tanto cuerpo que también es un espacio, un mundo, una atmósfera, está habitado por centros de involucimiento diversos (“sí, mi alma es una especie de espacio universal”).³⁵ De modo que la gran pregunta práctica de *Mil mesetas*, “¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, bien podría reformularse así: ¿cómo desarrollar nuevos centros de involucimiento, que expresen nuevos sentidos, que hagan presente el noúmeno en el fenómeno, que remonten la entropía? En ellos se articulan todas las dimensiones de la ontología del espacio. Y de la misma manera en que una simple abertura, como el balcón-ventana de Hans, puede ser bloqueada a fuerza de interpretaciones reactivas como las de su padre, también puede suceder, como dice Biely, que finalmente la ventana no sea una ventana, “sino una rendija a lo inabarcable”.³⁶ Desde allí podría verse, por un lado, que, en el límite de la contracción que lo constituye, todo individuo tiene su doble virtual; y por otro, que, en “lo inabarcable” de la

³⁵ Biely, Andrei, *op. cit.*, p. 149.

³⁶ *Ibidem*.

tercera síntesis, lo actual-intensivo deviene virtual, mientras que lo virtual reenvía constantemente a lo intensivo.

El estudio sobre Francis Bacon lo resume en una frase notable: “Se trata de un inmenso espacio-tiempo que reúne todas las cosas, *pero introduciendo entre ellas las distancias de un Sahara, los siglos de un Aión*”.³⁷ La cinta de Moebius con la que caracterizamos la relación fundamental del campo trascendental deleuziano, a saber, la que se teje entre Idea e intensidad, se puede pensar, entonces, como un espacio-tiempo ilimitado. Las distancias puras del Sahara trascendental se abrazan con esos siglos del Aión que son el tiempo en estado puro. No es otro el límite en el que se abisman las tres formas del pensamiento, ciencia, arte, filosofía, cuando son llevadas al extremo. En efecto, “el límite común a todas estas series de invenciones, invención de funciones, invención de bloques de movimiento-duración, invención de conceptos, es el espacio-tiempo”.³⁸ La ontología del espacio se detiene, del mismo modo, ante ese límite. Y contempla el horizonte con los ojos enrojecidos.

³⁷ FB 81 [88].

³⁸ DRF 293 [283].

Bibliografía

Obras de Gilles Deleuze

Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, París, P.U.F., 1953.

Nietzsche et la philosophie, París, P.U.F., 1962.

La philosophie critique de Kant, París, P.U.F., 1963.

Proust et les signes, París, P.U.F., 1964.

Nietzsche, París, P.U.F., 1965.

Le bergsonisme, París, P.U.F., 1966.

Présentation de Sacher-Masoch, París, Minuit, 1967.

Différence et répétition, París, P.U.F., 1968.

Spinoza et le problème de l'expression, París, Minuit, 1968.

Logique du sens, París, Minuit, 1969.

L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I, París, Minuit, 1972. (En colaboración con F. Guattari).

Kafka. Pour une littérature mineure, París, Minuit, 1975. (En colaboración con F. Guattari).

Dialogues. Flammarion, París, 1977. (En colaboración con C. Parnet).

“Un manifeste de moins”, en Bene, C. y Deleuze, G., *Superpositions*, París, Minuit, 1979.

Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2, París, Minuit, 1980. (En colaboración con F. Guattari).

Spinoza. Philosophie pratique, París, Minuit, 1981.

Francis Bacon. Logique de la sensation. Éd. de la Différence, París, 1981.

Cinéma 1. L'Image-mouvement, París, Minuit, 1983.

Cinéma 2. L'Image-temps, París, Minuit, 1985.

Foucault, París, Minuit, 1986.

Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet, París, Minuit, 1988.

Le Pli. Leibniz et le baroque, París, Minuit, 1988.

Pourparlers, París, Minuit, 1990.

Qu'est-ce que la philosophie?, París, Minuit, 1991. (En colaboración con F. Guattari).

“L'Épuisé”, en Beckett, S. y Deleuze, G., *Quad et autres pièces pour la télévision*, París, Minuit, 1992.

Critique et clinique, París, Minuit, 1993.

L'Abécédaire de Gilles Deleuze (entrevista en formato de video, con la colaboración de C. Parnet), Vidéo Éd. Montparnasse, 1996.

L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974, París, Minuit (ed. D. Lapoujade), 2002.

Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995, París, Minuit (ed. D. Lapoujade), 2003.

Lettres et autres textes, París, Minuit, 2015.

Traducciones al castellano de obras de Gilles Deleuze

- Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971.
- La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galimani, Madrid, Cátedra, 1997.
- Proust y los signos*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1974.
- Nietzsche*, trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid, Arena Libros, 2000.
- El bergsonismo*, trad. Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987.
- Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccaeece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Atajos, 1996.
- Lógica del sentido*, trad. texto Miguel Morey, trad. apéndices Víctor Molina, Buenos Aires, Planeta Argentina, 1994.
- El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Barral Editores, 1973. (En colaboración con F. Guattari).
- Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora, Madrid, Editora Nacional, 2002. (En colaboración con F. Guattari).
- Diálogos*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1980. (En colaboración con C. Parnet).
- Superposiciones*, trad. Jacques Algasí, Buenos Aires, Artes del Sur, 2003. (En colaboración con C. Bene).

- Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, con la colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 1988. (En colaboración con F. Guattari).
- Spinoza: Filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Barcelona, Tusquets, 2001.
- Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad. Isidro Herrera, Arena libros, Madrid, 2002.
- La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1984.
- La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1987.
- Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Pericles y Verdi. La filosofía de François Chatelet*, trad. Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2010.
- El pliegue. Leibniz y el barroco*, trad. Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1989.
- Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1996.
- ¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993. (En colaboración con F. Guattari).
- Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.
- La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2007.
- Cartas y otros textos*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2016.

- En medio de Spinoza*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008 (2º edición, aumentada y corregida).
- Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista*, trad. Sebastián Puente y Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2017.
- El Leibniz de Deleuze: exasperación de la filosofía*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- Pintura: el concepto de diagrama*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- Kant y el tiempo*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Cine I: Bergson y las imágenes*, trad. Sebastián Puente y Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2009.
- Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, trad. Sebastián Puente y Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011.
- Cine III. Verdad y tiempo. Potencias de lo falso*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2018.
- El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2013.
- El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2014.
- La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015.
- Lo actual y lo virtual*, trad. Romina Di Renzo y revisión técnica de Adrián Cangí, Buenos Aires, Red Editorial, 2019 (incluye textos de Adrián Cangí, François Dosse, Paolo Virno, Julián Ferreyra,

Rafael Mc Namara, Solange Heffesse, Ariel Pennisi y Bruno Cava).

Fuentes del pensamiento deleuziano

Artaud, Antonin, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*, París, Gallimard, 2003.

Biely, Andrei, *Petersburgo*, trad. R. Cañete Fuillerat, Madrid, Akal, 2009.

Cohen, Herman, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885.

Freud, Sigmund, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (1909)”, en *Obras completas*, Volumen X, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, pp. 1-118.

Gueroult, Martial, “L’espace, le point et le vide chez Leibniz”, en *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, T. 136, N° 10/12, 1946, pp. 429-452. Versión castellana de Victoria Rusconi: “El espacio, el punto y el vacío en Leibniz”, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 251-281.

Hjelmslev, Louis, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, trad. José Luis Díaz de Llaño, Madrid, Gredos, 1971.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Porrúa, 1998.

---, *Crítica del juicio*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2007 [1977].

Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor*, trad. Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2004.

- Klee, Paul, *Teoría del arte moderno*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, Mercure de France, 1969.
- Laviosa Zambotti, Pia, *Origen y difusión de la civilización*, trad. José Manuel Gómez-Tabanera, Barcelona, Omega, 1958.
- Le Dantec, Félix, “Encore la dégradation de l'énergie”, en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1917, pp. 199-203.
- Lewin, Kurt, *Teoría del campo en la ciencia social*, trad. Marta Laffite y Julio Juncal, Barcelona, Paidós, 1988.
- Melville, Herman, *Moby Dick*, Nueva York, Bantam Books, 1981.
- Michaud, Félix, “La dégradation de l'énergie et le principe de Carnot”, en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1919, pp. 199-210.
- Monod, Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, Éditions du Seuil, 1970.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996.
- , *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, trad. Oscar Caeiro, Córdoba, Alción Editora, 1998.
- , *Estética y teoría de las artes*, prólogo, selección y traducción de Agustín Izquierdo, Madrid, Tecnos, 1999.
- Paliard, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle. Ébauche d'une optique psychologique*, París, P.U.F, 1949.
- , *La pensée et la vie. Recherche sur la logique de la perception*, París, P.U.F, 1951.
- Rosny aîné, J.-H., *Les sciences et le pluralisme*, París, Alcan, 1930.

Rougier, Louis, *En marge de Curie, de Carnot, et d'Einstein*, París, E. Chiron, 1922.

---, “Encore la dégradation de l'énergie: l'entropie s'accroît-elle?”, en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1918, pp. 189-197.

Ruyer, Raymond, “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, en *Revue de métaphysique et de morale*, Año 61, N° 3/4, 1956, pp. 242-258. Versión castellana de Victoria Rusconi: “El relieve axiológico y el sentimiento de profundidad”, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo, *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 282-308.

Selme, Léon, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, París, Dunot et Pinad, 1917.

---, “Dynamique généralisée et dégradation de l'énergie”, en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1917, pp. 429-453.

---, “L'entropie, extension conservative”, en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1919, pp. 90-118.

Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, La cebra-Cactus, 2009.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1998.

Vertov, Dziga, *El Cine-Ojo*, trad. Francisco Llinás, Madrid, Editorial Fundamentos, 1973.

Von Uexküll, Jakob, *Cartas biológicas a una dama*, trad. Tomás Bartoletti y Laura Nicolás, Buenos Aires, Cactus, 2014.

---, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, trad. Marcos Guntín, Buenos Aires, Cactus, 2016.

Publicaciones sobre filosofía deleuziana

AA.VV., *Filigrane – Musique, esthétique, sciences, société*, N° 13 “Deleuze et la musique”, 2011, disponible en: <http://revues.mshparisnord.org/filigrane/index.php?id=240>. Última consulta: 13/02/2018.

Ables, Brenton, “The anticipations of sensation: Deleuze and Kant on the intensive ground of sensible experience”, en *Deleuze and Guattari Studies*, Vol. 11, N° 3, 2017, pp. 356-378.

Amarilla, Sebastián, “Embrionología”, en Amarilla, Sebastián, Bertazzo, Georgina y Santaya, Gonzalo (eds.), *Las potencias del continuo. Deleuze: ontología práctica 3*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 113-124.

Amarilla, Sebastián y Ruiz, María de los Ángeles, “Resonancias de diferenciación a partir de las profundidades intensivas individuantes del huevo”, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 129-139.

Amarilla, Sebastián, Bertazzo, Georgina y Santaya, Gonzalo (eds.), *Las potencias del continuo. Deleuze: ontología práctica 3*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021.

Antonioli, Manola, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, París, L'Harmattan, 2003.

Badiou, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, trad. Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002.

- , *Imágenes y palabras. Escritos sobre cine y teatro*, trad. M. del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Bordes-Manantial, 2005.
- , “Gilles Deleuze, The Fold: Leibniz and the Baroque”, en Boundas, Constantin y Olkowski, Dorothea (eds.), *Gilles Deleuze and the theater of philosophy*, Abindon, Routledge, 1994, pp. 51-69.
- , “Uno, múltiple, multiplicidad(es)”, en *Acontecimiento*, Año XIV, N° 27, Buenos Aires, 2004, pp. 21-39.
- Bealieu, Alain (comp.), *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*, trad. Axel Cherniavsky, Madrid, Campo de ideas, 2007.
- Beistegui, Miguel de, *Truth and genesis: philosophy as differential ontology*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.
- , *Immanence – Deleuze and Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- Bergen, Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2001.
- Bogue, Ronald, *Deleuze on Music, Painting, and the Arts*, Londres-Nueva York, Routledge, 2003.
- , “Raymond Ruyer”, en Jones, Graham y Roffe, Jon (eds.), *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, pp. 300-320.
- Bonta, Mark y Protevi, John, *Deleuze and Geophilosophy. A Guide and Glossary*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.
- Borghi, Simone, *La casa y el cosmos: El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, trad. F. Venturi, Buenos Aires, Cactus, 2014.
- Bowden, Sean, “The intensive expression of the virtual: revisiting the relation of expression in *Difference and repetition*”, en *Deleuze Studies*, Vol. 11, N° 2, 2017, pp. 216-239.

- Brotte, Simone, *Architecture for a Free Subjectivity. Deleuze and Guattari at the Horizon of the Real*, Londres-Nueva York, Routledge, 2011.
- Buchanan, Ian, "Assemblage theory and its discontents", en *Deleuze Studies*, Vol. 9, N° 3, 2015, pp. 382-392.
- Buchanan, Ian y Lambert, Gregg (eds.), *Deleuze and space*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.
- Buchanan, Ian y Parr, Adrian (eds.), *Deleuze and the Contemporary World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- Cangi, Adrián, *Deleuze: una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2011.
- Cherniavsky, Axel, "Los idiotas de este mundo. Temporalidad y espacialidad de la idiotez a partir de la filosofía de Gilles Deleuze", en Heffesse, Solange, Pachilla, Pablo y Schoenle, Anabella (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: ontología práctica 1*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 197-207.
- Clisby, Dale, "Deleuze's secret dualism? Competing accounts of the relationship between the virtual and the actual", en *Parrhesía*, N° 24, 2015, pp. 127-149. Versión castellana de Pablo Pachilla: "¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual", en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 2, N° 4, 2016, pp. 120-148. Disponible en: <http://revistaideas.com.ar/ideas04nota05/>. Última consulta: 02/03/2022.
- , "Intensity in context: Thermodynamics and transcendental philosophy", en *Deleuze Studies*, Vol. 11, N° 2, 2017, pp. 240-258.
- Conry, Sebastien, *Spatialité des frontières: géophilosophie d'après Michel Foucault et Gilles Deleuze*, tesis doctoral en filosofía, Université de Bourgogne, 2013.

- Crockett, Clayton, *Deleuze beyond Badiou: ontology, multiplicity and event*, Nueva York, Columbia University Press, 2013.
- DeLanda, Manuel, *Intensive science and virtual philosophy*, Londres-Nueva York, Continuum, 2002.
- , *Deleuze: History and Science*, Nueva York, Atropos, 2010.
- , *Mil años de historia no lineal*, trad. Cristian De Landa Acosta, Barcelona, Gedisa, 2011.
- Di Iorio, German, “Pensamiento no representacional en el sueño de la *bêtise*. Aproximaciones a la Diferencia animal en *Diferencia y repetición*”, en Heffesse, Solange, Pachilla, Pablo y Schoenle, Anabella (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: ontología práctica 1*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 175-185.
- Díaz, Esther (ed.), *Gilles Deleuze y la ciencia: modulaciones epistemológicas II*, Buenos Aires, Biblos, 2014.
- Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Duffy, Simon, *The logic of expression. Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*, Sydney, Ashgate, 2006.
- Ezcurdia, José, “El Renacimiento en el pensamiento de Deleuze”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 1, N° 2, 2015, pp. 30-43.
- Faucher, Kane, *Metastasis and metastability. A Deleuzian approach to information*, Rotterdam, Sense Publishers, 2013.
- Faure, Jean-Baptiste, “Schizo-analyse et espace schizoïde: Deleuze et Guattari face à l'espace phénoménologique”, en *Philosophique*, N° 15, 2012. Disponible en: <http://journals.openedition.org/philosophique/556>. Última consulta: 14/11/2018.

- Ferreira, Julián, “Sobre el espíritu y la letra de las críticas de Deleuze a la Ciencia de la lógica”, en *Estudios hegelianos*, N° 3, 2013, pp. 103-123.
- , “Lucien Cuénot y el aspecto territorial del esquema espacio-temporal”, en Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2015, pp. 16-24.
- , “La voluptuosidad de ser otro en el joven Deleuze”, en *Revista El Banquete de los Dioses*, Vol. 4, N° 6, 2016, pp. 52-70.
- (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Adrogué, La Cebra, 2016.
- , El poeta satírico: en búsqueda de la fuente fantasma”, en Ferreira, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Adrogué, La Cebra, 2016, pp. 203-229.
- , “Hegel y Deleuze: filosofías de la naturaleza”, en *Areté. Revista de filosofía*, Vol. XXIX, N° 1, 2017, pp. 91-123.
- , “Un mapa del espacio intensivo-extensivo: *extensum, extensio, qualitas* y *spatium* según Martial Gueroult”, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 237-249.
- , *Deleuze*, Buenos Aires, Galerna, 2021.
- Ferreira, Julián, Gaudio, Mariano y Solé, Jimena (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018.
- Ferreira, Julián y Soich, Matías (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La almohada, 2014.
- Flaxman, Gregory, “Transcendental Aesthetics: Deleuze’s Philosophy of Space”, en Buchanan, Ian y Lambert, Gregg (eds.), *Deleuze*

and space, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005, pp. 176-188.

Foucault, Michel y Deleuze, Gilles, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995.

Frichot, Hélène y Loo, Stephen (eds), *Deleuze and Architecture*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

Gaffney, Peter (ed.), *The force of the virtual. Deleuze, Science, and Philosophy*, Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, 2010.

Gallego, Fernando, “El concepto deleuziano de «functor»”, en *Philosophia*, N° 71, 2011, pp. 93-110.

Gasché, Rudolphe, *Geophilosophy. On Gilles Deleuze and Félix Guattari's What is Philosophy?*, Illinois, Northwestern University Press, 2014.

Grosz, Elizabeth, *Architecture from the Outside. Essays on Virtual and Real Space*, Londres, The MIT Press, 2001.

Hallward, Peter, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londres-Nueva York, Verso, 2006.

Heffesse, Solange, “Jean Piaget y el misterio de las cantidades intensivas”, en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Adrogué, La Cebra, 2016, pp. 105-122.

Heffesse, Solange, Pachilla, Pablo y Schoenle, Anabella (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: ontología práctica 1*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019.

Holland, Eugene, *Deleuze and Guattari's A thousand plateaus*, Londres, Bloomsbury, 2013.

- Hughes, Joe, *Deleuze's Difference and repetition*, Londres, Continuum, 2009.
- , *Deleuze and the Genesis of Representation*, Londres, Continuum, 2008.
- Jobst, Marko, "Gilles Deleuze and the Missing Architecture", en *Deleuze Studies*, Vol. 8, N° 2, 2014, pp. 158-172.
- Jones, Graham y Roffe, Jon, *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2015.
- Laporte, Yann, *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*, París, L'Harmattan, 2005.
- Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016.
- Lenco, Peter, *Deleuze and world politics. Alter-globalizations and nomad science*, Nueva York, Routledge, 2012.
- Lucero, Guadalupe, *Componer las fuerzas: la estética musical de Gilles Deleuze*, tesis doctoral en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014.
- Mader, Mary Beth, "Whence intensity?: Deleuze and the revival of a concept", en Beaulieu, Alain, Kazarian, Ed y Sushytska, Julia (eds.), *Deleuze and Metaphysics*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2014, pp. 225-248.
- , "Philosophical and scientific intensity in the thought of Gilles Deleuze", en *Deleuze Studies*, Vol. 11, N° 2, 2017, pp. 259-277.
- Marrati, Paola, *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*, trad. Emilio Bernini, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- Massumi, Brian, "Sensing the virtual, building the insensible", en Perrella, Stephen (ed.), "Hypersurface Architecture",

Architectural Design, Profile #133, Vol. 68, N° 5/6, 1998, pp. 16-24.

Mc Namara, Rafael, “Un poco de tiempo en estado (no tan) puro”, en Galazzi, Laura, Lucero, Guadalupe y D’Iorio, Gabriel (eds.), *Formas de la memoria. Notas sobre el documental argentino reciente*, Buenos Aires, IUNA, 2012, pp. 25-43.

---, “Filosofía del espacio y teoría de la acción en Gilles Deleuze”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XXIII, N° 2, 2018, pp. 41-57.

---, “Los caminos de la libertad entre Deleuze y Spinoza”, en Ferreyra, Julián, Gaudio, Mariano y Solé, Jimena (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 247-268.

---, “Un campo trascendental animado: Idea e intensidad en la ontología de Gilles Deleuze”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 37, N° 3, 2020, pp. 483-494.

---, “Lo Natal como fundamento en Deleuze y Guattari”, en *Revista de Filosofía Diánoia*, Vol. 65, N° 85, noviembre de 2020–abril de 2021, pp. 109–133.

---, “Espacialidad y modos de subjetivación política. Un recorrido por la filosofía argentina”, en Cadús, Raúl, Sánchez, Fernando, Mc Namara, Rafael, Zaretti, Ayelén, Morán, Sonia, Alvariñas, Teófilo y Carrea, Nicolás, *Poéticas y políticas de la experiencia. Derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo*, Neuquén, Círculo Hermenéutico, pp. 53-84.

---, “Diversidad y espacialidad: sobre el concepto de *estrato* en Deleuze y Guattari”, en *Páginas de filosofía*, Vol. 22, N° 25, 2021, pp. 71-99.

Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.

- Osswald, Andrés, “Breve comentario sobre la distinción *Distanz-Strecke* en *Über die Bedeutung des Werberschen Gesetzes* de A. Meinong”, trabajo inédito expuesto en las II Jornadas “Deleuze y las fuentes de su filosofía”, el 24 de noviembre de 2016 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Ostrowsky, Sylvia, “La *synthèse spatiale*”, en *L’Homme et la société*, N° 75-76 “*Synthèse en sciences humaines*”, 1985, pp. 209-216. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1985_num_75_1_2197. Última consulta: 02/03/2022.
- Pachilla, Pablo, “El mundo entero es un huevo. Ruyer, Deleuze y la génesis ideal como embriología”, en Osswald, Andrés y Kretschel, Verónica (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2015, pp. 43-51.
- , “Herman Cohen y la intensidad trascendental”, en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Adrogué, La Cebra, 2016, pp. 17-32.
- , *La teoría de la sensibilidad en la estética de Gilles Deleuze y su articulación con la filosofía trascendental*, tesis doctoral en Filosofía, Universidad de Buenos Aires-París 8, 2017.
- , “Deleuze y la inversión del kantismo”, en *Areté. Revista de filosofía*, Vol. XXX, N° 1, 2018, pp. 147-162.
- , “La *bêtise* como forma sin fondo”, en Heffesse, Solange, Pachilla, Pablo y Schoenle, Anabella (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: ontología práctica I*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 187-195.
- , *La rupture du sens commun: Deleuze, lecteur de Kant*, París, L’Harmattan, 2020.

- Pardo, José Luis, *Cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-textos, 2011.
- Ramey, Joshua, *Deleuze hermético: Filosofía y prueba espiritual*, trad. Juan Salzano, Buenos Aires, Las cuarenta, 2016.
- Rancière, Jacques, *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine*, trad. Carles Roche, Barcelona, Paidós, 2005.
- Rawes, Peg, *Space, geometry and aesthetics. Through Kant and towards Deleuze*, Hampshire-Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008.
- Regnauld, Hervé, “Les concepts de Félix Guattari et Gilles Deleuze et l’espace des géographes”, en *Chimères*, N° 76, 2012/1, pp. 195-204.
- Rodowick, David, *Gilles Deleuze’s time machine*, Durham-Londres, Duke University Press, 1997.
- Rodríguez, Luca, “Gilles Deleuze, el *Ungrund* en lengua francesa”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 4, N° 8, 2018, pp. 184-207.
- Roffe, Jon, *Badiou’s Deleuze*, Montreal-Kingston, McGill-Queen’s University Press, 2012.
- , “Deleuze’s Concept of Quasi-cause”, en *Deleuze Studies*, Vol. 11, N° 2, 2017, pp. 278-294.
- Rölli, Marc, “Intensity Differentials and the Being of the Sensible”, en *Deleuze Studies*, Vol. 3, N° 1, 2009, pp. 26-53.
- Saldanha, Arun, *Space after Deleuze*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2017.
- Santaya, Gonzalo, “El procedimiento de adjunción de Évariste Galois y su presencia en la ontología deleuziana”, en Ferreyra, Julián y Soich, Matías (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014, pp. 37-47.

- , "Serie, singularidad, diferencial. El cálculo diferencial como fuente del empirismo trascendental", en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades delezianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Adrogué, La Cebra, 2016, pp. 85-104.
- , *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.
- , "Intensidad e intuicionismo matemático en la síntesis asimétrica", en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 198-219.
- Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, París, P.U.F, 2009.
- Simont, Juliette, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les "fleurs noires" de la logique philosophique*, París, L'Harmattan, 1997.
- Smith, Daniel, *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- Soich, Matías, "Bajo el signo de la intensidad. Pierre Klossowski en *Diferencia y repetición*", en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 41-62.
- Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica 2*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020.
- Somers-Hall, Henry, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.
- West-Pavlov, Russell, *Space in Theory. Kristeva, Foucault, Deleuze*, Amsterdam-Nueva York, Rodopi, 2009.

- Williams, James, *Deleuze's Difference and repetition. A critical introduction and guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003.
- , *Gilles Deleuze's philosophy of time. A critical introduction and guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.
- , *The Transversal Thought of Gilles Deleuze: Encounters and influences*, Manchester, Clinamen Press, 2005.
- Zarka, Yves Charles (dir.) et al, *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007.
- , *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. Irene Agoff, Madrid, Amorrortu, 2004.

Otra bibliografía citada o consultada

- Arfuch, Leonor (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Augé, Marc, *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Avanassian, Armen y Reis, Mauro (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, trad. M. Reis, Buenos Aires, Caja Negra, 2017.
- Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, trad. Ernestina de Champourcín, México, FCE, 1975.
- Barthes, Roland, *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 1986.

- Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, trad. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992.
- Caché, Bernard, *Earth moves. The furnishing of territories* (trad. al inglés del texto francés inédito: Anne Boyman), Massachussets, The MIT Press, 1995.
- Careri, Francesco, *Walkscapes. El andar como práctica estética*, trad. Daniela Colafranceschi, Barcelona, Gustavo Gili, 2002.
- Castillo, Txomin, "Notice sur Paliard", en *RIEV. Revista Internacional de los Estudios Vascos*, Año 41, Tomo XXXVIII, N° 2, 1993, pp. 81-84.
- Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México D. F., Universidad Iberoamericana, 2000.
- Del Barco, Oscar, *Alternativas de lo posthumano*, Buenos Aires, Caja Negra, 2010.
- Duque Escobar, Gonzalo, *Manual de geología para ingenieros*, Manizales, Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Foucault, Michel, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Galazzi, Laura, Lucero, Guadalupe y D'Iorio, Gabriel (eds.), *Formas de la memoria. Notas sobre el documental argentino reciente*, Buenos Aires, IUNA, 2012.
- Guattari, Félix, *Cartografías del deseo*, compilación y prólogo de Gregorio Kaminsky, trad. Miguel Denis Norambuena, Buenos Aires, La marca, 1995.
- Harman, Graham, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, trad. Claudio Iglesias, Buenos Aires, Caja negra, 2015.
- Lacki, Jan, "Rougier et la physique", *Philosophia Scientiæ*, Vol. 10, N° 2, 2006, pp. 267-308. Disponible en: <https://journals>.

openedition.org/philosophiascientiae/475?lang=en. Última consulta: 02/03/2022.

Marion, Mathieu, "Investigating Rougier", en *Cahiers d'épistémologie*, Université du Québec à Montréal, Cahiers 2004-02, N° 314, 2004.

Safranski, Rüdiger, *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabas Pallás, Buenos Aires, Tusquets, 2012.

Schmitt, Carl, *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal*, trad. Rafael Fernández-Quintanilla, Madrid, Trotta, 2007.

Sokal, Alan y Bricmont, Jean, *Impostures intellectuels*, París, Odile Jacob, 1997.

Vera Torres, Juan Antonio, *Estratigrafía. Principios y métodos*, Madrid, Rueda, 1994.

Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra Redin, Buenos Aires, Paidós, 2008.

Virilio, Paul, *La inseguridad del territorio*, trad. Thierry Jean-Eric Ipicjian y Jorge Manuel Casas, Buenos Aires, La Marca, 1999.

---, *Velocidad y política*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, La Marca, 2006.

Warf, Barney y Arias, Santa (eds.), *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*, Nueva York, Routledge, 2009.

**Otros títulos de
RAGIF Ediciones**

*Introducción en
Diferencia y repetición.
Deleuze: ontología práctica 2*
Matías Soich y Julián Ferreyra
(Eds.)

*El enigma de lo trascendental:
la relación Idea-intensidad*
(Deleuze y las fuentes
de su filosofía VIII)
Rafael Mc Namara
y Andrés Osswald (Eds.)

Introducción a Spinoza
María Jimena Solé (Dir.)

Fichte en las Américas
Mariano Gaudio, Sandra Palermo
y María Jimena Solé (Eds.)

Rafael Mc Namara

La ontología del espacio
de Gilles Deleuze

Deleuze dijo alguna vez que “un concepto filosófico de espacio no sería nada si no nos proporcionase una nueva forma de percibir el espacio”. Este libro se lanza a la búsqueda de ese concepto a partir de una pista enunciada por el filósofo en *Diferencia y repetición*: el campo de la intensidad se desarrolla en tres síntesis espaciales puras. Si la ontología resultante de ese despliegue ofrece la posibilidad de percibir el espacio de otra manera, es en primer lugar porque no lo piensa al uso de la tradición, como res extensa, sino como materialidad intensiva. A partir de allí, el paisaje se transforma y los conceptos más célebres de Deleuze (y Guattari), como línea de fuga, agenciamiento, lo virtual, el pliegue y otros, se reconfiguran en un nuevo sistema de relaciones para pensar la espacialidad.

ISBN 978-987-48149-8-2



9 789874 814982

Deleuze y las fuentes
de su filosofía VII