

Rafael Mc Namara
Andrés M. Osswald (eds.)

El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad



Deleuze y las fuentes
de su filosofía VIII

El grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica”, también conocido como “la deleuziana”, se dedica a estudiar el pensamiento de Gilles Deleuze desde el año 2006. La metodología consiste en una lectura minuciosa del texto deleuziano y un estudio sistemático de sus fuentes. Esta investigación ha dado como frutos numerosos libros, jornadas, cursos y talleres. Para más información y acceso a estos trabajos se puede visitar la página web: <http://deleuziana.com.ar/>

Rafael Mc Namara
Andrés M. Osswald (eds.)

El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad

Deleuze y las fuentes de
su filosofía VIII

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)

2022, Mc Namara – Volumen VII: La
ontología del espacio de Gilles
Deleuze (RAGIF Ediciones)

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 y Osswald, Andrés (eds.)

El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad

Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2022, 324 pp.

ISBN: 978-987-48149-9-9

DISEÑO: Juan Pablo Fernández

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

Volumen VIII 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”; PIP-CONICET 2017-2020 “La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze a partir de sus fuentes”; PICT 2021-2023 “Deleuze 1968-1980: continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes”.

El enigma de lo trascendental : la relación idea-intensidad / Gonzalo Santaya... [et al.] ; editado por Andrés Osswald ; Rafael Ernesto Mc Namara.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2022.

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

ISBN 978-987-48149-9-9

1. Filosofía Contemporánea. I. Santaya, Gonzalo. II. Osswald, Andrés, ed. III. Mc Namara, Rafael Ernesto, ed.

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.

Índice

Página 11 PRÓLOGO

Constelaciones sombrías

Página 17 Riemann y Deleuze: la multiplicidad en los repliegues ideal-intensivos. **GONZALO SANTAYA**

Página 39 El falo y el *a* como precursores sombríos. Deleuze y Lacan en torno a la objetividad trascendental. **ANDRÉS M. OSSWALD**

Página 55 Las “masas amorfas” y el misterio de la implicación. Una lectura heterodoxa de Saussure como fuente de *Diferencia y repetición*. **MATÍAS SOICH**

Constelaciones temporales

Página 75 Samuel Beckett en *Diferencia y repetición*. **SOLANGE HEFFESSE**

Página 95 Estallido y violencia de la Idea. Acerca del acontecimiento en Deleuze y Péguy. **ESTEBAN COBASKY**

Página 117 Diferencia y bifurcación: Borges, el operador de la Idea. **PABLO ZUNINO**

Página 133 El Eterno retorno entre la ley de naturaleza y el devenir intensivo **VERÓNICA KRETSCHER**

Constelaciones de la repetición

Página 149 La interpretación derridiana del “Proyecto” freudiano en el sistema de *Diferencia y repetición*. **GERMAN DI IORIO**

Página 167 De la muerte, el placer de la repetición y la sensación en Freud y Deleuze. **IVÁN PAZ**

Constelaciones de la vida

- Página 181 Una tristeza dinámica. Apuntes sobre *Tristes trópicos*.
ANABELLA SCHOENLE
- Página 199 Georges Canguilhem: la vida como complejo ideal-intensivo.
JUAN ROCCHI
- Página 215 Organización, función e Idea biológica entre Deleuze y Saint-Hilaire. **GEORGINA BERTAZZO**
- Página 229 Fichte y el problema de la expresión. **MARIANO GAUDIO**

Constelaciones políticas

- Página 249 Althusser en *Diferencia y repetición*: economía virtual, fetichismo actual, dinamismos sociales intensivos. **SANTIAGO LO VUOLO**
- Página 265 Deleuze-Marx: lo social desde la relación entre Idea e intensidad.
RANDY HAYMAL ARNES

Constelaciones del pensamiento

- Página 283 Jacques Paliard y el aspecto ontológico de la percepción.
RAFAEL MC NAMARA
- Página 301 Temporalidad e imagen del pensamiento. Heidegger en *Diferencia y repetición*. **PABLO PACHILLA**
- Página 317 Nietzsche en Deleuze: la Idea pura como nihilismo y la demora en los caminos del sentido. **JULIÁN FERREYRA**

Sobre las ediciones de *Diferencia y repetición* citadas en este libro

La edición francesa de *Diferencia y repetición* citada en este libro es:

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 2017 (1^{ra} ed. 1968).

La traducción al castellano es:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 (1^{ra} ed. 2002).

Las referencias a esta obra se indican a pie de página, del siguiente modo: “DR 61 (43)”, donde el primer número indica la página de la traducción al castellano y el número entre paréntesis, la página correspondiente de la edición francesa.

Para las referencias a otras obras de Gilles Deleuze y de otrxs autorxs, se indica en cada caso los datos correspondientes.

Prólogo

Todo pensamiento posee *zonas oscuras*. Regiones donde las distinciones ya no son claras y las diferencias se confunden. Ese espacio incierto coincide, con frecuencia, con el borde exterior que rodea el campo en el que un concepto se aplica plenamente. Más allá de su uso convencional, entonces, el concepto confunde sus casos propios con los extraños, las categorías firmemente establecidas –“todos los animales pueden desplazarse porque tienen cuerpo”– tienden a perder sentido en los márgenes –“¿el coral, que nunca se desplaza, es un animal sin cuerpo?”–. La zona oscura, sin embargo, solo se define negativamente a la luz del uso común y armonioso del concepto; tomada en sí misma, señala la potencia problemática frente a la cual todo concepto es sólo una solución posible. Esto es, la *zona de indiscernibilidad* del concepto pone en evidencia tanto la insuficiencia esencial que lo caracteriza como el problema que busca resolver con su aplicación. Allí reside también la potencia genética de la oscuridad porque muestra, con paradójica claridad, cuál es el problema que el pensamiento ya creía resuelto –solo a la fuerza, parece, puede uno despertar del sueño dogmático–. Y si esto vale para los conceptos en general, el asunto cobra especial relevancia cuando se trata de las nociones de *Idea* e *intensidad*, pues en ellas parece estar cifrada la *solución* que *Diferencia* y *repetición* aporta al problema que atraviesa a la filosofía trascendental en su conjunto; a saber: ¿cómo se articula lo empírico con lo trascendental?

Para una filosofía trascendental como la deleuziana, que también pretende ser una filosofía de la inmanencia (en sentido spinoziano), el problema adquiere relieves casi dramáticos. Por un lado, los

conceptos deben dar cuenta de la diferencia de naturaleza entre lo empírico y lo trascendental. Pero, por otro lado, esas diferencias no pueden derivar en una partición tajante de lo real. Esto último implicaría el triunfo de la trascendencia: aquí abajo, lo empírico; allá arriba, lo trascendental, inmutable en su gloria. Sería el fin de la ontología deleuziana. De modo que los conceptos tienen una doble tarea: determinar sus zonas claras de aplicación y, al mismo tiempo, dar consistencia a sus zonas de indiscernibilidad. Dicho de otro modo: se trata de construir una ontología que dé cuenta, al mismo tiempo, del carácter diferencial de lo real y de la continuidad profunda que lo subtiende.

Para evitar que la continuidad se quiebre y sostener simultáneamente una ontología de la diferencia, es crucial la determinación cuidadosa del *entrelazamiento* entre regiones ontológicas distintas. El riesgo de introducir saltos indeseados acecha en cada giro, como así también lo hace la amenaza de que, en las zonas de indiscernibilidad, todo se apelmace en un amasijo informe. En *Diferencia y repetición*, al dedicar un capítulo (el cuarto) a la noción de Idea y otro (el quinto) al concepto de intensidad, Deleuze se asegura de tratar la lógica de cada uno de estos ámbitos de un modo claramente diferenciado, recurriendo a conceptos y fuentes distintas para configurar, por un lado, la síntesis ideal de la diferencia (lo virtual); y, por otro, la síntesis asimétrica de lo sensible (lo intensivo). La determinación rigurosa de cada uno de estos planos por separado es clave para evitar el riesgo de “apelmazamiento”. Pero con esto corremos el peligro de alimentar el otro fantasma, quizá peor: la ruptura que lleva a la trascendencia. La cuestión se complica aún más si consideramos que, además de estos dos ámbitos fundamentales, la ontología deleuziana debe distinguir uno más: el de lo extensivo y lo cualitativo, que es el modo bajo el cual los existentes aparecen y se sostienen en el mundo. Así, Deleuze se ve obligado a introducir zonas de indiscernibilidad y entrelazamiento por todos lados (pero, ¿qué es primero, los ámbitos distintos o sus zonas de contacto?). De esta manera,

las preguntas por la lógica diferencial de cada uno de los tres planos de la ontología se multiplican en nuevos problemas, referidos al estatuto de las regiones de paso, con sus ecos y resonancias, sus desvíos y bifurcaciones, que relacionan las regiones distintas sin por ello renunciar a su diferencia.

El campo trascendental se anima y el recorrido se hace sinuoso. Cuando un sector parece bien determinado, el otro se hace difuso. En cada inflexión se presiente el Sistema que todo lo enlaza pero, al mismo tiempo, siempre pareciera escaparse por otro rincón. En este punto, la lectura colectiva continúa y potencia el trabajo individual sobre el texto. El grupo que formamos (“Deleuze: ontología práctica”, más conocido como *La Deleuziana*) transitó los caminos de *Diferencia y repetición* desde el año 2006 hasta el 2021. El libro que aquí presentamos es, en cierto modo, la culminación de esa paciente empresa y ofrece un mapa distinto al de su hermano mellizo, *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica 2*, editado por Matías Soich y Julián Ferreyra (RAGIF Ediciones, 2020). Aquí volvemos sobre nuestro método de estudio de las fuentes, que conscientemente nos habíamos vedado en aquella publicación. Lo hacemos en un intento por determinar aún más el problema que nos obsesionó durante los últimos años, sólo que esta vez la elección de las fuentes no sigue, como en las anteriores entregas de la colección “Deleuze y las fuentes de su filosofía”, el orden de su aparición en la obra de 1968. Tampoco se acoge a la restricción autoimpuesta de dejar de lado las referencias canónicas de la obra –ante todo la tríada compuesta por Spinoza, Nietzsche y Bergson– sino que lxs autorxs han elegido libremente su fuente buscando desvelar algunos de los aspectos de la relación Idea-intensidad. Los editores, por nuestra parte, hemos intentado ordenar esa multiplicidad textual agrupando los aportes en constelaciones temáticas y subrayando las afinidades inmanentes entre los propios textos. Buscamos evitar, con ello, imponerles un principio trascendente de orden (agrupándolos, por ejemplo, por fuentes literarias, filosóficas, etc.). Y del mismo modo en que las constelaciones

astronómicas sólo poseen sentido (para nosotrxs) desde la perspectiva terrestre, las que aquí ofrecemos son solo algunas posibles –las que hemos visto desde acá–; ellas mismas permanecen abiertas, siempre dispuestas a nuevos reagrupamientos.

Una empresa de esta naturaleza, con todo, corre el riesgo de pretender dar con una solución definitiva al que, entendemos, es el misterio más acuciante de la ontología desarrollada en *Diferencia y repetición*. Pero flaco favor haríamos a la comprensión del pensamiento deleuziano si en lugar de abrazar la complejidad que lo caracteriza nos limitáramos a ofrecer una interpretación unitaria, que neutralizara la insistencia del problema en nombre de una explicación plausible y tranquilizadora –no creemos que la filosofía deba ser edificante–. Nuestra intención, por tanto, no es ofrecer una imagen del pensamiento del filósofo –por más potente que ella sea– sino pensar en su inmanencia; vale decir, redescubrir el gesto creativo con que Deleuze lee a sus fuentes, tomando como excusa, por última vez, a la gran obra de 1968. Así, el texto deleuziano y sus fuentes se ensamblan en nuevas lecturas –algunas, incluso, a contrapelo de la propuesta por el propio Deleuze–, pero siempre bordeando lo que hemos llamado *el enigma de lo trascendental*. Podría decirse, entonces, que la relación Idea-intensidad es el *precursor sombrío* que motiva no solo el ejercicio colectivo del pensamiento (que este volumen sintetiza) sino que opera también como el elemento diferencial que reúne la serie de los capítulos entre sí, sin nunca agotarse en una palabra final y definitiva. Este libro constituye, en ese sentido, sólo un momento de detención del pensamiento, tan parcial y precario como se juzgue, pero que habrá cumplido su propósito si sirve para motivar otros nuevos; para recomenzar, una vez más, el ejercicio de pensar. Así también, creemos, la ontología se vuelve práctica.

RAFAEL MC NAMARA – ANDRÉS M. OSSWALD
General Fernández Oro - Ciudad Autónoma
de Buenos Aires, Marzo de 2022

Constelaciones sombrías

Riemann y Deleuze: la multiplicidad en los repliegues ideal-intensivos

Gonzalo Santaya

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –
Universidad de Buenos Aires

De las fuentes matemáticas que desfilan a lo largo de la obra de Deleuze, Georg Bernhard Riemann (1826-1866) es sin dudas la más potente. Desde la original interpretación de la distinción entre tipos de multiplicidades en Bergson (*El bergsonismo*) hasta la definición del plano de inmanencia en *¿Qué es la filosofía?*, pasando por los célebres conceptos de espacio liso y estriado en *Mil mesetas* o la concepción del enunciado en *Foucault*,¹ la presencia de la noción de multiplicidad o “variedad” de Riemann es una firme constante. De ahí que Manuel de Landa destaque la “longevidad” de este concepto deleuziano² –la cual es en efecto llamativa en el contexto de un pensamiento preocupado por innovar en su acervo terminológico, por crear conceptos siempre nuevos, por no anquilosarse en un corpus de nociones fijas. Y es que, de hecho, la multiplicidad parece ser ese núcleo fundamental, esa intuición pre-filosófica básica, que anima toda la producción deleuziana. En la multiplicidad, la filosofía está en su elemento. Hay que dar la mayor importancia a la definición deleuziana de la filosofía como una “teoría” o “lógica de las multiplicidades”.³

¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, París, PUF, 1966, p. 31-32; Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, París, Minuit, 1991, pp. 38-59; Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980, pp. 602-606; y Deleuze, Gilles, *Foucault*, París, Minuit, 1986, p. 22-23. En todos los casos, las traducciones a las citas son propias, excepto que se indiquen en nota los datos de traducción.

² De Landa, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londres, Continuum, 2002, p. 9.

³ Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, París, Flammarion, 1996, p. 179; y Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, París, Minuit, 1990, p. 201.

Es cierto que el término “multiplicidad” encierra un acervo de sentidos que excede la matemática. Sus ecos en filosofía son antiguos e importantes: negada por Parménides, despreciada por Platón, sometida por Kant... no es necesario abundar en ejemplos para descubrir que la multiplicidad ha sido un trasto incómodo a lo largo de la historia canónica del pensamiento occidental. Esto sin duda contribuye a volverla una noción que Deleuze se complace en reivindicar. Pero es bajo la impronta riemanniana que ella deviene su estandarte. Riemann es el matemático de las multiplicidades, y Deleuze, el filósofo de las multiplicidades; el filósofo que pretende crear “un concepto propio al espacio riemanniano”.⁴ El conjunto de nociones que orbitan las apariciones del término “multiplicidad” en *Diferencia y repetición* no dejan dudas. Me dedicaré a mostrarlo en las páginas que siguen, con la intención de iluminar el enigma que vivifica este volumen de *Deleuze y las fuentes de su filosofía*: la articulación entre los conceptos de Idea e intensidad.

Riemann en *Diferencia y repetición*

No obstante la importancia que acabamos de indicar, la centralidad de la figura de Riemann en la gran obra ontológica del 68 ha sido poco elucidada por los comentadores.⁵ La causa de esto es probablemente que sus menciones explícitas son escasas: el nombre de Riemann, de hecho, no es nunca mencionado en todo el libro. Ninguna obra suya es citada. Es, más

⁴ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 204.

⁵ Existen varios estudios que reconstruyen distintos aspectos de la presencia de Riemann en la obra deleuziana, centrándose en *El bergsonismo* o en *Mil mesetas*, y aun cuando toman en cuenta *Diferencia y repetición*, lo hacen más bien tangencialmente, supeditándolo a aquellas obras. Destacamos particularmente a Plotnitsky, Arkady, “Manifolds: On the Concept of Space in Riemann and Deleuze”, en Duffy, Simon (ed.), *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*, Londres, Clinamen Press, 2006, pp. 187-208; y, sobre todo, el estudio de Jedrzejewski, Franck, “Deleuze et la géométrie riemannienne: une topologie des multiplicités”, en Ji, Lizhen, Papadopoulos, Athanase, y Yamada, Sumio (eds.), *From Riemann to Differential Geometry and Relativity*, Cham, Springer International Publishing, 2017, pp. 311-328.

bien, un espectro que recorre sus páginas, en las que solo contaremos dos veces el adjetivo “riemanniano”. En este sentido, la causa material (“¿qué dice concretamente Deleuze sobre Riemann?”) se nos agota en seguida, y la multiplicidad riemanniana deviene imperceptible, fácilmente olvidable en el fluir de las intensas páginas deleuzianas.⁶

Esto puede empezar a revertirse si nos adentramos en la “causa formal”: ¿con qué aspectos de la filosofía deleuziana se encuentra asociado Riemann? Esta pregunta nos revela que el matemático alemán es usado para caracterizar los conceptos de “problema” e “Idea”. En efecto, la primera mención se da en el Capítulo III, donde Deleuze invoca la intervención de Riemann en la historia de la geometría, identificándola nada menos que con la ruptura respecto a las ilusiones de la imagen dogmática del pensamiento:

Lo esencial es que, en el seno de los problemas, se hace una génesis de la verdad, una producción de lo verdadero en el pensamiento. [...] Para eso es suficiente con renunciar a copiar los problemas sobre las proposiciones posibles, y con renunciar a definir la verdad de los problemas por su capacidad de recibir una resolución. [...] Sin esa inversión, la famosa revolución copernicana no es nada. Por eso no hay revolución mientras uno se quede en la geometría de Euclides: es preciso llegar hasta una geometría de la razón suficiente, geometría diferencial de tipo riemanniano, que tiende a engendrar lo discontinuo a partir de lo continuo, o a fundar las soluciones en las condiciones de los problemas.⁷

No hay revolución copernicana mientras se permanezca en la geometría de Euclides. En ella, los teoremas –en tanto *verdades* de esa

⁶ Si bien no en *Diferencia y repetición*, Deleuze cita en *Le bergsonisme* (op. cit., p. 31-32) el texto de la conferencia de Riemann “Sobre las hipótesis que yacen como fundamento de la geometría”. En esa misma nota, Deleuze cita al matemático alemán Hermann Weyl. Más allá de estas dos menciones en el libro sobre Bergson, las obras de Albert Lautman y de Jules Vuillemin, que Deleuze utiliza en *Diferencia y repetición*, desarrollan las nociones de Riemann. Estas cuatro son, hasta donde sabemos, las fuentes que Deleuze tiene a la mano en el 68 a la hora de reconstruir su concepto de la multiplicidad (las cito oportunamente en el curso de este texto).

⁷ DR 247-248 (210).

ciencia— no se consideran como proposiciones generadas a partir de un proceso vivo de experimentación problemática, sino propiedades inherentes a las figuras, esperando ser develadas por el geómetra capaz de hacer las construcciones que lo eleven a la contemplación de su esencia.⁸ En este sentido, ella toma lo empírico por lo trascendental: concibe al espacio como un medio dado, homogéneo con ciertas propiedades de las figuras particulares construidas, sin problematizar las condiciones efectivas de ese constructivismo. Para explorar esas condiciones, será necesaria una “geometría de la razón suficiente”, como la riemanniana, que *engendra lo discontinuo a partir de lo continuo*. Y es que, en efecto, “[r]esolver es siempre engendrar las discontinuidades sobre el fondo de una continuidad que funciona como Idea”.⁹

Este *fondo de continuidad* nos conduce inmediatamente a la segunda aparición explícita del adjetivo “riemanniano” en *Diferencia y repetición*, la cual se da precisamente en la definición del concepto fundamental de Idea:

Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad. En ese empleo riemanniano de la palabra «multiplicidad» (retomado por Husserl y también retomado por Bergson) es menester otorgar la máxima importancia a la forma sustantiva: la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y de lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema. [...] Cada cosa es una multiplicidad en tanto encarna la Idea. [...] Una Idea es una multiplicidad definida y continua de *n* dimensiones.¹⁰

⁸ Dice Deleuze: “Es una tendencia general de la geometría griega: por una parte, el limitar los problemas en provecho de los teoremas; por otra, el subordinar los problemas a los teoremas mismos” (DR 245 (208)). Sobre este punto, cf. Smith, Daniel, “Axiomatics and Theorematology as Two Modes of Formalization: Deleuze’s Epistemology of Mathematics”, en Duffy, Simon (ed.), *Virtual Mathematics, op. cit.*, pp. 145-168.

⁹ DR 248 (211).

¹⁰ DR 276-277 (236).

Todas las cosas son multiplicidades, en la medida en que *encarnan* multiplicidades. Más precisamente, encarnan *Ideas*, que son multiplicidades definidas, continuas, de n dimensiones. Este “empleo riemanniano” de la palabra “multiplicidad” supone una superación de su comprensión habitual, que se contenta con contraponerla a la unidad. Así entendidos, lo múltiple y lo uno forman los extremos de una oposición entre conceptos del entendimiento, incapaz de dar cuenta por sí misma del aspecto genético, problemático, pre-conceptual y sub-representativo, que produce esos términos discontinuos, extrínsecos y, por lo tanto, oponibles. En este sentido, la anterioridad ontológica de la multiplicidad la convierte en “la sustancia misma” –con toda la carga spinozista que este término conlleva, pero eliminando de él todo resabio de unidad o identidad previa a su diversificación: se trata de una *organización* propia de la multiplicidad en y por sí misma. Una auto-organización del múltiple que pone a la Idea *en* la cosa, como un principio diferencial de causalidad inmanente. Lejos de la rapsodia inconsistente, de la fragmentariedad improductiva y la pasividad dispersa, la multiplicidad es –parafraseando al autor de la *Ética*– *aquello que es en sí y se organiza por sí*.

La multiplicidad es entonces *Idea organizada*, Idea encarnada, actualizada en “cada cosa”. Pero las Ideas, según indicará también Deleuze, no se encarnan sino bajo la acción de *intensidades*, que expresan a las Ideas explicándose en extensiones y en cualidades, en las partes extensivas y las especies calificadas que determinan a cada cosa. Esto nos sugiere una suerte de complicidad o correlación entre la Idea y la intensidad en la génesis de la extensión y de los objetos que la pueblan. De hecho, desde la “Introducción” al libro, Deleuze –acercando las teorías de Kant y de Leibniz sobre el espacio– advierte que la génesis del espacio presupone un

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 [...], un elemento diferencial intensivo que opera la síntesis de lo continuo en el punto para engendrar el espacio desde adentro.¹¹

Ese paradójico elemento *diferencial intensivo* condensa en dos palabras toda la batería de conceptos ontológicos desarrollados en los Capítulos IV y V, entre los cuales la multiplicidad aparecerá como concepto articulador. De lo que se trata, entonces, es de mostrar cómo se produce esta auto-organización inmanente de la Idea en cada cosa bajo acción de ese elemento diferencial intensivo, causa inmanente que engendra *desde adentro* el medio de exterioridad recíproca de las cosas. Para mostrar esto, la geometría diferencial riemanniana posee varios tesoros por desenterrar...

Los fundamentos de la geometría y la noción de variedad

Vayamos entonces a la causa eficiente: ¿Qué dice Riemann? ¿Por qué despierta el interés de Deleuze? “Sobre las hipótesis que yacen como fundamento de la geometría”¹² es el texto donde el matemático alemán presenta su concepto de variedad o multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*), cuya finalidad es develar las condiciones subyacentes presupuestas por las geometrías concebidas hasta entonces. En términos de Morris Kline:

¿Qué condiciones o hechos se presuponen en la propia experiencia del espacio antes de que nosotros determinemos por experiencia los axiomas particulares que se cumplen en el espacio físico? Uno de los objetivos de Riemann fue demostrar que *los axiomas particulares de Euclides eran empíricos* en

¹¹ DR 58 (40).

¹² El texto está basado en una conferencia dictada en la Universidad de Göttingen en 1854 para la obtención del cargo de *Privatdozent*. En lo que sigue, utilizo la versión francesa conocida y citada por Deleuze: Riemann, Bernhard, “Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie”, trad. Jules Houël, en Riemann, Bernhard, *OEuvres mathématiques*, París, Gauthier-Vilars, 1898. Las traducciones al español son propias.

lugar de, como se había creído, verdades autoevidentes. [...] La búsqueda de Riemann por lo que es *a priori* lo llevó a estudiar el comportamiento local del espacio, o, en otras palabras, el enfoque de la geometría diferencial como opuesto a la consideración del espacio como un todo, como se encuentra en Euclides o en la geometría no euclídea de Bolyai y Lobachevsky.¹³

El espacio, tal como lo pensaron Euclides, Lobachevsky y Boylai, es una multiplicidad continua de tres dimensiones. La diferencia principal entre la concepción euclidiana y la hiperbólica (representada por los dos últimos) es la de un cambio de *métrica*: el espacio aparece en ellas *curvado* de diferentes maneras, y la construcción de una figura y la comparación entre sus partes (segmentos lineales o arcos de ángulos) puede variar de acuerdo a su tamaño o la región que ocupa. La geometría de Euclides describe un espacio uniformemente plano (curvatura = 0), donde, por ejemplo, los ángulos internos de todos los triángulos suman 180° , o donde por un punto exterior a una recta pasa una y sólo una paralela a esa recta. La geometría hiperbólica supone, en cambio, un espacio de curvatura negativa; en términos generales, podemos hablar de espacios curvos cada vez que estemos en un “medio ambiente” geométrico que presente “anomalías” tales como: “la suma de los ángulos interiores de un triángulo es distinta de 180° , el cociente entre la longitud de una circunferencia y su diámetro es diferente de π , la regla para trazar un cuadrado no da una figura cerrada”,¹⁴ o bien, por un punto exterior a una recta pasan infinitas paralelas, o ninguna... El descubrimiento y ulterior estudio de este tipo de anomalías fue horadando el *hábito* científico y filosófico de considerar a la geometría euclidiana como la esencia del espacio físico, e inauguró el debate acerca de la estructura métrica del universo.

¹³ Kline, Morris, *Historia del pensamiento matemático desde la antigüedad hasta nuestros días*, trad. Mariano Martínez, Juan Tarrés y Alfonso Casal, Madrid, Alianza, 1992, p. 1175; yo énfasis.

¹⁴ Datri, Edgardo, *Geometría y realidad física de Euclides a Riemann*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, p. 75. Todo este libro desarrolla de modo breve, intuitivo y claro las concepciones básicas de las geometrías euclidianas y no euclidianas.

En este contexto, Riemann muestra que distintas métricas, es decir distintas formas de la extensión o distintas geometrías, coexisten bajo el concepto general de *magnitud*. En tanto magnitud, el espacio se convierte en un medio de experimentación que puede *deformarse* y adquirir distintas propiedades intrínsecas. Riemann señala que las aproximaciones previas a la geometría suponen al espacio como una magnitud continua de tres dimensiones, determinada por ciertos axiomas y definiciones nominales que definen las construcciones básicas sobre él, pero cuyas relaciones mutuas están “envueltas en misterio”.¹⁵ La concepción euclidiana es aún *demasiado empírica*; no se ve su enlace *a priori*, la necesidad interna que conecta sus principios. Este enlace proviene del concepto general de “magnitud de dimensiones múltiples, que comprende como caso particular las magnitudes extensas”.¹⁶

Riemann se dirige a una construcción filosófica del concepto de magnitud,¹⁷ como fundamento de todas las geometrías previas, que resultan casos particulares de ese concepto. En términos deleuzianos –recordemos–, la geometría de Euclides realizaba un calco de lo empírico a lo trascendental que bloqueaba una auténtica revolución copernicana, mientras que Riemann la alcanzaba al *engendrar lo discontinuo a partir de lo continuo*. Se trata, precisamente, de mostrar que los distintos *tipos* de espacios (geo)métricamente pensables, si bien cualitativamente diversos, discontinuos o externos entre sí, pueden ponerse como casos particulares de un proceso de variación continua (un juego de libre experimentación sobre la *curvatura* y la *métrica* del espacio).

La multiplicidad o variedad es precisamente una “magnitud de dimensiones múltiples”. El concepto de magnitud, según señala

¹⁵ Cf. Riemann, Bernhard, “Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie”, *op. cit.*, p. 280.

¹⁶ *Ibid.*, p. 280-281.

¹⁷ De hecho, apela humildemente a la “indulgencia de los lectores”, por no estar ejercitado “en trabajos filosóficos de esta naturaleza, cuya dificultad radica más en la concepción que en la construcción” (*ibid.*, p. 281).

Riemann, “sólo es posible allí donde existe *un concepto general que permita diferentes modos de determinación*. En tanto sea posible, o no, pasar de uno a otro de estos modos de determinación de manera continua, ellos forman una variedad continua o una variedad discreta”.¹⁸ Riemann llama *puntos* a los componentes de una multiplicidad continua, y *elementos* a los componentes de una multiplicidad discreta. Son discretas aquellas multiplicidades cuyos modos de determinación (o elementos) no pueden fusionarse entre sí, sino que son *numéricamente distintos*. Sus partes se determinan por numeración. En cambio, son continuas aquellas multiplicidades donde es posible operar un *pasaje continuo* entre uno de sus modos de determinación (un punto) y otro. Sus “partes” se determinan entonces recíprocamente por transporte y comparación de unas sobre otras, es decir: por una métrica.

Una magnitud continua se considera de *dimensiones múltiples* cuando la determinación de cada uno de sus puntos remite a una serie de cantidades diferentes: tantas como *dimensiones* posea dicha magnitud. Por ejemplo, un punto en el plano cartesiano es una magnitud de dos dimensiones, localizado mediante dos coordenadas (x, y). Pero esta noción general no se reduce al espacio geométrico:

Los estados de equilibrio de un gas perfecto se diferencian unos de otros por las variables independientes “presión” y “temperatura”, ellos forman entonces una multiplicidad de dos dimensiones, como los puntos sobre una esfera, o los sonidos simples, que se definen por la intensidad y la cualidad. Conforme a la teoría psicológica, los colores forman una multiplicidad de tres dimensiones porque, siguiendo esta teoría, la percepción del color está determinada sobre la retina por la combinación de tres procedimientos químicos: el negro-blanco, el rojo-verde, el amarillo-azul.¹⁹

¹⁸ *Ibíd.*, p. 282.

¹⁹ Weyl, Hermann, *Espace, temps, matière. Leçons sur la théorie de la relativité générale*, trad. francesa

Así, la noción de multiplicidad continua no vale únicamente para el espacio como recipiente tridimensional, o, mejor aún, habilita una “especialización” matemática de sistemas de distinto tipo: cromáticos, sonoros, gaseosos... De hecho, la noción general de multiplicidad deja abierta la posibilidad de espacios de dimensiones incluso infinitas. R^n simboliza el sistema de n coordenadas de números reales, donde n puede ser cualquier número natural. Desde luego, pensando en nuestro espacio fenoménico, la representación adecuada es imposible pasada la dimensión 3. Pero, matemáticamente, nada impide construir funciones de n variables independientes .

Ahora bien, estas dimensiones no necesariamente definen un medio ambiente rígido, global e internamente homogéneo, preexistente a sus construcciones, pues la geometría riemanniana sigue el enfoque diferencial y local ideado por Gauss. Es una geometría *diferencial* porque, al ser continuas (o *lisas*), las multiplicidades son *diferenciables* o *derivables* en todos sus puntos. Es decir que admiten la aplicación del cálculo diferencial e integral en cada una de sus partes. Y es un estudio *local*, porque se emplaza *adentro* del espacio estudiado, concibiéndolo como un medio flexible y deformable, cuya forma global se determina progresivamente conforme se realicen en él construcciones y desplazamientos mediante conexiones entre sus partes. En consecuencia, se borra la distinción entre espacio y figura, al tiempo que se analizan los modos de ligazón o composición entre las partes de la variedad de manera intrínseca. Estas partes son entonces teóricamente previas, pero, en la práctica matemática, son contemporáneas al todo que componen. Y no constituyen partes rígidas, como bloques o “átomos” preformados de espacio, sino partes flexibles, sub-conjuntos abiertos que se yuxtaponen y se solapan o superponen, y que pueden descomponerse en infinitas sub-partes o componerse en partes más abarcadoras.

de Gustave Juvet y Robert Leroy, París, Albert Blanchard, 1922, p. 72; traducción propia.

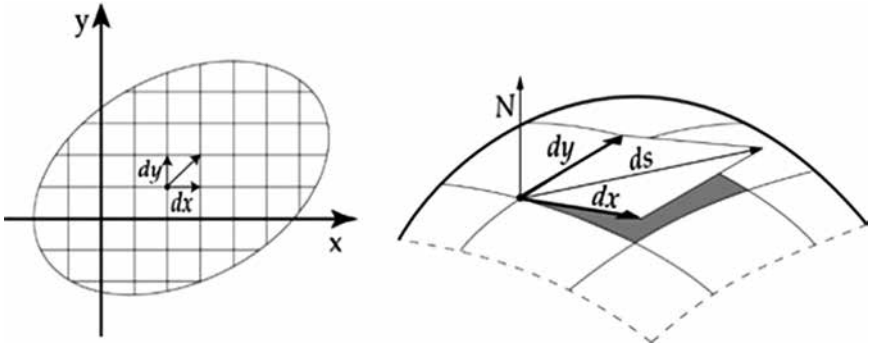


Ilustración 1: superficie situada en \mathbb{R}^2 (izquierda) y considerada desde sus coordenadas intrínsecas (derecha). ds designa el elemento lineal sobre el plano tangente, y N el vector normal (perpendicular) a ese plano.

En este sentido, el enfoque diferencial asigna a cada punto por derecho su propio sistema de referencia o de coordenadas, el cual vale para su entorno o *vecindad*, el sistema de puntos infinitamente cercanos que lo rodean (como se muestra en la ilustración 1). No existe un sistema de coordenadas privilegiado. Al comunicar o transportar sistemas de coordenadas heterogéneos unos sobre otros, conectándolos, o encajándolos unos dentro de otros, se exploran las propiedades métricas de la multiplicidad. Técnicamente, esto se realiza mediante su carácter *diferenciable*, a través de una herramienta llamada *derivada covariante*, un tipo de derivación “por partes” de funciones de múltiples variables independientes, que permite calcular el transporte paralelo de un vector en un trayecto cerrado sobre una región de la multiplicidad (ilustración 2), y definir la estructura de la misma a partir de la comparación entre los estados inicial y final del vector. Albert Lautman resume elocuentemente todo esto:

Los espacios de Riemann se encuentran desprovistos de toda especie de homogeneidad. Cada uno de ellos se caracteriza por la forma de la expresión que define al cuadrado de la distancia de dos puntos infinitamente cercanos. Esta expresión es lo que se llama una *forma diferencial cuadrática*, que generaliza la fórmula euclidiana de la distancia entre dos puntos [...]. De

allí resulta, como dice Cartan, que «dos observadores vecinos pueden localizar en un espacio de Riemann los puntos que se encuentran en su vecindad inmediata, pero no pueden, sin alguna convención adicional, localizar sus triedros de referencia uno con respecto al otro». Cada vecindad es, entonces, como un pequeño trozo de espacio euclidiano, pero el empalme de una vecindad con la vecindad siguiente no está definido, y puede efectuarse de una infinidad de maneras; el espacio de Riemann en su forma más general se presenta así como una colección amorfa de pedazos yuxtapuestos, sin ataduras entre ellos.²⁰

Este pasaje es rescatado por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* para definir al espacio liso como un puro *patchwork*, un espacio háptico o táctil que se construye progresivamente mediante la integración o composición de sus partes (en este caso, a través de funciones matemáticas). Es de destacar también la *forma diferencial cuadrática*, que (veremos) es referida por Deleuze en *Diferencia y repetición*, y que remite a la fórmula de la distancia entre puntos que Riemann asigna para definir el “elemento lineal” en los entornos infinitesimales de su multiplicidad: $ds^2 = \sum dx_n^2$. Esta fórmula es una generalización de la expresión de la métrica euclidiana (basada en el teorema de Pitágoras) a un espacio de n dimensiones y expresada en términos de diferenciales. Cada vecindad es, pues, euclidiana, y la variedad es plana en sus partes infinitesimales, que forman así una serie de *planos tangentes* a la variedad sobre los que se definen los vectores.

²⁰ Lautman, Albert, “Ensayo sobre las nociones de estructura y de existencia en matemáticas” [1938], en *Ensayos sobre la dialéctica, unidad y estructura de las matemáticas*, trad. Fernando Zalamea, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 145-146. Citado en Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, op. cit., p. 606.

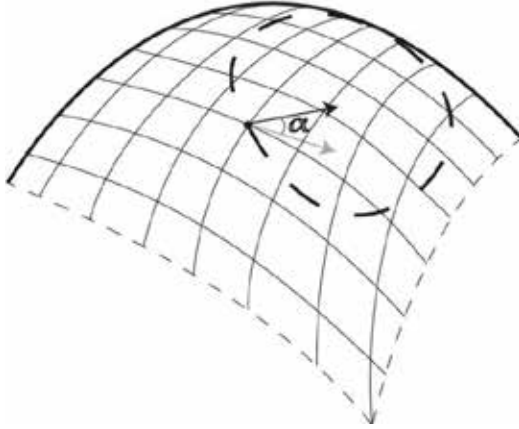


Ilustración 2: recorrido de un vector que traza una curva cerrada sobre la variedad manteniéndose paralelo a su posición inicial. El ángulo α muestra la diferencia entre la posición inicial del vector (en negro) y su posición final (en gris), e indica una "anomalía" en la curvatura del espacio.

A través de la construcción de funciones continuas que comunican los sistemas de coordenadas, de la derivación covariante y del transporte de vectores previamente referidos, se produce la *organización* de la variedad. La definición de su estructura métrica y, en consecuencia, de los modos de determinación efectivamente tolerados por ella (figuras geométricas, o colores, o sonidos, o estados gaseosos...), depende entonces de estas operaciones, que componen una forma a partir de la colección amorfa de vecindades. La forma de un espacio es entonces subordinada a los movimientos de un "observador" emplazado en el mismo, sustituyendo el punto de vista extrínseco y estático de la geometría tradicional. Esta sustitución será esencial para, volviendo a Deleuze, abordar la cuestión de la auto-organización inmanente de la Idea mediante su expresión intensiva.

La Idea como variedad definida, continua, n dimensional y *perplicada*

La caracterización de la Idea en términos riemannianos es acaso la más técnica y acabada que encontraremos para este concepto en *Diferencia y repetición*:

Una Idea es una multiplicidad definida y continua, de n -dimensiones. El color, o más bien la Idea de color, es una multiplicidad de tres dimensiones. Por dimensiones hay que entender las variables o coordenadas de las que depende un fenómeno; por continuidad hay que entender el conjunto de las relaciones entre los cambios de esas variables, por ejemplo una forma cuadrática de los diferenciales de las coordenadas; por definición hay que entender los elementos recíprocamente determinados por estas relaciones, que no pueden cambiar sin que la multiplicidad cambie de orden y de métrica.²¹

Deleuze da tres características de la multiplicidad: n dimensionalidad, continuidad, definición. Las *dimensiones* de la multiplicidad son las coordenadas, variables o ejes en relación a los cuales se determina un fenómeno, una magnitud, un punto, en suma, la “cosa” que encarna la multiplicidad. Fuera de esta encarnación, los elementos componentes de la multiplicidad son fragmentos virtuales, dx , carentes de toda “forma sensible”, “significación conceptual”, “función asignable” e “identidad previa”.²² Ellos poseen, sin embargo, un puro potencial de determinabilidad que se instancia en las coordenadas locales de la variedad, las cuales trazan direcciones posibles de variación para cada elemento, habilitando un principio de relación múltiple con los elementos indeterminados restantes. Una vecindad cualquiera de la 3-variedad “color”,²³ por ejemplo, puede variar (según la caracterización de Weyl citada en la sección anterior) en todo el

²¹ DR 277-278 (236-237).

²² DR 278 (237).

²³ Convencionalmente se escribe n -variedad para una variedad de n dimensiones. En este caso, tres dimensiones.

espectro dado por las combinaciones entre las direcciones negro-blanco, rojo-verde, o amarillo-azul.

En este sentido, la Idea es *continua*, entendiendo por esto “el conjunto de las relaciones entre los cambios” de sus variables o coordenadas. La continuidad ideal se vincula, entonces, no con cambios actuales de los fenómenos (por ejemplo, la transición continua percibida *entre* dos colores cualitativamente distinguidos), sino con el conjunto de relaciones que definen la totalidad de esos cambios o transiciones. El ejemplo del pasaje deleuziano es de Riemann: la “forma cuadrática de los diferenciales de las coordenadas” era la fórmula del elemento lineal básico en las partes infinitesimales de la variedad. Esta fórmula es una elección del matemático, pero otras formas de relación son posibles –adaptadas al caso de estudio en cuestión. Sin esta especificación electiva, los elementos de la multiplicidad no podrían ser conectados, perdiendo su potencialidad determinable. La variedad posee, entonces, una *lógica estructural*: sus elementos no subsisten independientemente de sus relaciones, que son entonces ontológicamente previas. No se trata de un conjunto de oposiciones o exclusiones mutuas entre elementos mínimos indivisibles, sino de una variedad de fragmentos positivamente indeterminados en conexión múltiple, conformando lo que Deleuze llamará una “multiplicidad *interna*”.²⁴ Con esto, nuestro filósofo busca plantear una unión paradójica entre la diversidad de las relaciones espacio-temporales y la interioridad de los conceptos del entendimiento, eliminando la exterioridad recíproca de las primeras y la identidad formal de los segundos. Sin embargo, permaneciendo en el nivel de estos fragmentos indeterminados y sus relaciones diferenciales, no poseemos medios de distinción *entre* los modos de determinación –por ejemplo, entre colores concretos, cualificados y extendidos en el espacio fenoménico.

²⁴ *Ibidem*.

Esto nos remite al tercer carácter, la *definición* de la multiplicidad: una multiplicidad es definida por “los elementos recíprocamente determinados por esas relaciones [de la continuidad], que no pueden cambiar sin que la multiplicidad cambie de orden y de métrica”. La definición de una multiplicidad deriva entonces de la *determinación recíproca* entre los elementos *indeterminados* que la componen, y redundando en la *determinación completa* de la misma. Se evoca con esto la lógica interna de la Idea como relación diferencial y sus tres momentos (desarrollada a comienzos del Capítulo IV de *Diferencia y repetición*),²⁵ y se la reenvía más allá, hacia su *actualización efectiva*. Esto se da en la referencia al “orden y la métrica” de la multiplicidad en tanto *definida*.

En el Capítulo IV, “orden” es un término técnico que remite a los diferentes campos simbólicos de resolubilidad que *expresan* el contenido problemático de la Idea: matemático, físico, biológico, psíquico, lingüístico, social...²⁶ Se trata de órdenes problemáticos o *dialécticos* –recuperando la noción de dialéctica desarrollada por Lautman– retroactivamente explorables desde esos campos *cualitativamente* diferentes. La noción de métrica, en su “empleo riemanniano”, era el modo bajo el cual las partes de las multiplicidades continuas se comparaban y determinaban *cuantitativamente*. El orden y la métrica, entonces, nos remiten a cualidades y cantidades, especies y partes extensivas.

Un cambio en los elementos diferenciales constitutivos de la multiplicidad redundando en un cambio de orden y métrica, o de los aspectos cualitativos y cuantitativos que la organizan, o de los fenómenos que la encarnan. Ahora bien, ¿cómo hablar de “cambios” de esos elementos diferenciales, si no es remitiéndolos ya a cambios actuales? ¿Cómo, sino desde el fenómeno coloreado, podemos suponer algo así como un “diferencial de color”? Parece que la variedad virtual no subsiste en sí misma ni puede dar cuenta de sí misma más

²⁵ Cf. DR 260-276 (221-228). Para un análisis detallado cf. Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental. Deleuze y las fuentes de su filosofía IV*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.

²⁶ Cf. DR 273 (232).

que poniéndose en lo actual. Y, de hecho, Deleuze indica que la multiplicidad interna *debe* exteriorizarse: “una *relación [rapport]* diferencial debe actualizarse en *relaciones [relations]* espacio-temporales diversas, al mismo tiempo que sus *elementos* se encarnan actualmente en *términos* y formas variadas.”²⁷

Hay un imperativo de actualización impuesto a la Idea. Los diferenciales de color *deben* actualizarse en colores fenoménicos; la multiplicidad interna de relaciones diferenciales *debe* encarnarse en relaciones espacio-temporales diversas, extrínsecas. Pero la Idea, por sí misma, es incapaz de cumplir con esta exigencia:

Las Ideas se distinguen, pero de ningún modo de la misma manera en que se distinguen los términos y las formas en las que se encarnan. [...] Ellas conjugan la mayor potencia para diferenciarse [*se différencier*] con la impotencia para diferenciarse [*se différencier*]. [...] Proponemos el nombre de *perplicación* para designar ese estado distintivo y coexistente de la Idea.²⁸

En tanto variedad *perplicada*, la Idea nos muestra su aspecto “oscuro y confuso”, su incapacidad para producir diferencias actuales, extrínsecas, entre términos y formas extensivas, *definidas* cualitativa y cuantitativamente. Pero, dada esta incapacidad, el aspecto de definición (y, por lo tanto, de organización) de la multiplicidad permanece incompleto. El agente de la diferenciación, de la *exteriorización* de la multiplicidad interna en cualidades y extensiones, será la intensidad. Sobre esto, el espectro de Riemann en *Diferencia y repetición* tiene aún algo que decir.

Los pliegues de la multiplicidad intensiva

Desde su aspecto estrictamente conceptual, la multiplicidad continua riemanniana es tan *perplicada* como la deleuziana: puede contener *n* di-

²⁷ DR 278 (237).

²⁸ DR 283-284 (242).

mensiones, distintas relaciones métricas, se compone de elementos diferenciales en relación, pero esto no nos dice nada aún sobre la estructura concreta del espacio real. El concepto general de variedad de Riemann busca presentar una visión del espacio lo suficientemente amplia como para que ninguna estrechez de miradas perturbe la determinación de la naturaleza del espacio físico, de la estructura del universo (problema candente tras el descubrimiento de las geometrías no euclidianas). Hacia el final de su disertación, Riemann reflexiona sobre las aplicaciones físicas de su noción de variedad, y reconoce dos vías: “o que la realidad sobre la que se funda el espacio sea una variedad discreta, o que el fundamento de las relaciones métricas sea buscado fuera de él, *en las fuerzas de ligazón que actúan en él*”.²⁹ Es decir que, dada una multiplicidad continua (que es, en efecto, la alternativa seguida por Riemann en sus investigaciones sobre el espacio), su métrica *efectiva* debe ser determinada por fuerzas físicas, las cuales no solamente *habitan* el espacio, o la materia (que desde este punto de vista comienzan a devenir indiscernibles), sino que lo estructuran, ligando y determinando sus partes actuales. Los requisitos de la geometría impulsan a la “pura” variedad más allá de sí misma. Del mismo modo, sobre la *perplicación* ideal actúan fuerzas intensivas, como agentes de dramatización que le imponen un imperativo de actualización, *y se hacen cargo de él*, creando extensiones metrizables y cualidades extendidas correspondientes a las distinciones virtuales.

Ahora bien, tal como Riemann la plantea, una multiplicidad continua puede contener una métrica uniforme (así el espacio euclidiano), o *distintas métricas coexistentes*, en un espacio de *curvatura variable*.³⁰ En su desarrollo del concepto de intensidad, Deleuze explora

²⁹ Riemann, Bernhard, “Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie”, *op. cit.*, p. 297; cursivas mías. Será Albert Einstein quien recoja el guante y elabore un espacio físico basado en una 4-multiplicidad riemanniana, donde la gravedad es la fuerza de ligazón del espacio-tiempo.

³⁰ En este sentido, Jules Vuillemin (*La philosophie de l'algèbre*, París, PUF, 1962, p. 409) señala que ante una multiplicidad n -dimensional cualquiera, “puede que no dispongamos de elemento de medida; no podremos entonces comparar dos magnitudes a menos que una sea parte de la otra, y contentándonos entonces de juzgar que ésta es más pequeña que aquélla, sin poder decir cuánto.

esta posibilidad: “debemos distinguir dos tipos de multiplicidades, como las distancias y las longitudes: las multiplicidades implícitas y las explícitas, aquellas cuya métrica varía con la división y aquellas que llevan el principio invariable de su métrica.”³¹ Todo el Capítulo V de *Diferencia y repetición* se basa en argumentar a favor del carácter productivo de lo asimétrico (o implícito) y el carácter derivado de lo simétrico (o explícito, explicado). En tanto razón suficiente de las explícitas, las multiplicidades implícitas son *esencialmente* asimétricas, y conforman una unidad tal que, de dividirse, cambia de naturaleza –y por ende de métrica. Sus partes son heterogéneas al infinito; mientras que las partes de las multiplicidades explícitas son indefinidamente homogéneas. Allí donde reina una métrica homogénea no hay entonces poder de génesis, pero pueden indefectiblemente asignarse elementos de simetría (que definen las condiciones de una igualdad de medidas entre sus partes). La producción y re-producción de la extensión homogénea (metrizable) supone una profundidad intensiva donde reinan las asimetrías. Aún en el espacio más simple, más habitual, las dimensiones y las propiedades métricas suponen el desplazamiento de un observador situado en él, que transforma algunas de sus distancias en longitudes, homogeneizando la derecha y la izquierda, lo alto y lo bajo, la forma y el fondo.³²

Por lo que vimos, una multiplicidad cambiaba “de orden o de métrica” siguiendo un cambio en sus elementos diferenciales. Desde el punto de vista de la síntesis asimétrica, debemos añadir que los cambios de métrica suponen una división entre órdenes intensivos contenidos en la multiplicidad en tanto *implícita*. Esto nos indica una suerte de correlación entre los elementos diferenciales y los intensivos, una *afinidad* entre la multiplicidad interna y perplejada de la Idea, y la implícita de la intensidad,

[...] La medida deviene entonces posible de diversas maneras”.

³¹ DR 356 (306-307).

³² Cf. DR 343-344 (295-296) y, para un detalle exhaustivo de la ontología subyacente a esta génesis del espacio, el trabajo fundamental de Mc Namara, Rafael, *La ontología del espacio de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022.

que más que dos tipos de multiplicidad, conforman dos aspectos, dos caras complementarias de una multiplicidad diferencial y genética. La intensidad se halla en un juego permanente de interiorización (*implicación*) y exteriorización (*explicación*) que exige y selecciona cada vez nuevas diferencias de la virtualidad *perplicada*. La pura potencialidad de producción de diferencias virtuales [différentiation] de la Idea era incapaz de diferenciación. Pero los movimientos de la profundidad intensiva vienen a encarnar aquella potencia, supliendo esta incapacidad, dividiéndose y extendiéndose de mil modos de acuerdo a los órdenes de esta división.

Enfocada en el seno de los sistemas matemáticos, Deleuze señala que la “síntesis recíproca dy/dx se prolonga en la síntesis asimétrica que liga y a x . El factor intensivo es una derivada parcial [...]”.³³ La intensidad se manifiesta como una relación asimétrica entre variables independientes (x, y). La “derivada parcial” corresponde a una diferenciación “por partes” de una función de múltiples variables independientes, de modo que se deriva alternativamente la función respecto a cada una de sus variables suponiendo a las restantes como constantes (a mayor cantidad de variables, podemos suponer un mayor grado de asimetrías internas a la función).³⁴ En los espacios de Riemann, esta operación es generalizada bajo la de “derivación covariante”, que, como vimos, sirve para explorar la forma y la métrica de una región de la multiplicidad (ilustración 2). La génesis de una cosa es, pues, contemporánea a la producción de su espacio métrico.

³³ DR 365 (315).

³⁴ Por ejemplo: sea la función U , que determina la energía interna de un sistema termodinámico en base a tres variables de estado (o factores extensivos): la entropía (E), el volumen (V), y la cantidad de materia (M). La primitiva $U(E, V, M)$ puede derivarse respecto a E , considerando el volumen y la materia constantes, lo que da la derivada parcial $\partial U/\partial E$, que define la temperatura del sistema; o bien derivarse respecto a V , $\partial U/\partial V$, lo que define la presión del sistema; o bien respecto a M , $\partial U/\partial M$, lo que define el potencial químico. Cada derivación parcial revela un aspecto de las variaciones posibles del espacio del sistema globalmente definido por la primitiva. Dado un sistema físico, puede definirse el factor *intensivo* como la derivada parcial de la energía del sistema respecto a alguno de sus factores extensivos (así lo hace Louis Rougier, una de las fuentes deleuzianas en lo relativo a la noción de intensidad en el Capítulo V). Sobre la noción de derivada parcial y derivada covariante, cf. Kline, Morris, *Historia del pensamiento matemático desde la antigüedad hasta nuestros días*, op. cit., pp. 666 y ss. Y 1488 y ss.

En resumen, y para volver a nuestra pregunta inicial acerca de la auto-organización inmanente de la Idea en su encarnación: una multiplicidad *se organiza* de diversas maneras bajo la acción de las relaciones asimétricas contenidas por fuerzas intensivas que la expresan. Una profundidad intensiva se explica en extensiones en la medida en que las asimetrías que ella envuelve, se dividen, y recurren al potencial de las relaciones entre los elementos indeterminados de la multiplicidad, para extraer determinaciones de su fondo perplejado, y desplegarlas en las partes extensivas y las cualidades actuales, en los órdenes y las métricas que definen a “cada cosa”.

Conclusión

“¿Para qué leer a Deleuze bajo el prisma riemanniano?”, pregunta la causa final. La noción de multiplicidad como yuxtaposición de fragmentos indeterminados que admiten diversas combinaciones, y que se combinan progresiva, intrínseca y localmente (hápticamente) en el trayecto mismo, es de por sí una constante de *estilo* en la composición textual y filosófica deleuziana. Más allá de esto, la intervención de esta fuente ilumina algunas aristas de la enigmática relación entre la Idea y la intensidad. La “ontologización” de la multiplicidad plantea al Ser como un *vaivén intensivo* que replica incesantemente entre lo virtual y lo actual, haciendo pasar el uno dentro del otro, y modificándolos mutuamente en procesos de individuación siempre renovados. En este movimiento, la intensidad *fuerza* a la Idea a producir y entregar diferencias, al envolver y expresar claramente una determinada relación diferencial de la misma. El vaivén intensivo se impulsa luego por sí mismo a la creación de espacios o al trazado de líneas correspondientes con esas diferencias ideales, desplegando un espacio actual. La intensidad constituye así las fuerzas de ligazón que Riemann reclamaba para dar una forma efectiva a la fragmentación amorfa de la variedad. Sin embargo, ella no podrá cumplir el deseo riemanniano de deter-

minar de una vez por todas la pregunta por *la métrica* adecuada al espacio físico. Pues, si en su “función envolvente”, la profundidad intensiva como derivada parcial se explica en una cierta forma de exterioridad (expresando claramente un determinado espacio métrico), al mismo tiempo, en su “función envuelta”,³⁵ ella está implicada en sí misma y adherida irremediabilmente al fondo problemático de las Ideas que se expresa en ella confusamente. De ahí que, en cada una de sus explicaciones, la intensidad como razón múltiple no cese de *interferir* con sus propias creaciones, como un *afuera* trascendental que produce siempre nuevos desequilibrios y asimetrías, y por lo tanto nuevas extensiones.

La ontologización de la multiplicidad nos conduce entonces hacia un empleo propiamente deleuziano, basado en su “inversión” nietzscheana de Spinoza.³⁶ La multiplicidad se define por un principio de inagotable auto-diferenciación y permanente auto-organización, que no existe por fuera de sus modos diversos, pero que insiste en ellos y los trabaja permanentemente, impulsándolos más allá de sí mismos en la producción de nuevos modos. Se plenifica así la intención de pensar al Ser como perpetuo diferir, como devenir en el Eterno Retorno. Bajo este devenir, en el cual el Ser se individúa de mil maneras, asoma cada vez ese “elemento diferencial intensivo” que lleva a cada métrica al *afuera*, a su estado de desmesura, y que opera la síntesis de lo continuo en el punto, generando un nuevo espacio *desde adentro*.

³⁵ Sobre el juego entre “función envolvente” y “envuelta” y los niveles de expresión de la intensidad, cf. DR 376 (325), y Ferreyra, Julián, “Individuación”, en Soich, Matías, y Ferreyra, Julián, *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, en particular pp. 105-110.

³⁶ Cf. DR 79 (59-60).

El falo y el a como precursores sombríos

Deleuze y Lacan en torno a la objetividad trascendental

Andrés M. Osswald

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad de Buenos Aires-Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales

El enigmático concepto de *precursor sombrío* tiene una aparición breve y potente en las diez páginas finales –las más intensas, quizás– del segundo capítulo de *Diferencia y repetición*. La noción es introducida a propósito de la diferencia que hace posible el despliegue de una intensidad. Deleuze escribe: “El rayo estalla entre intensidades diferentes, pero está precedida por un *precursor sombrío*, invisible, insensible, que determina de antemano su camino a la inversa, como en bajorrelieve”.¹ El precursor sombrío es lo que opera la conexión entre las series heterogéneas, pero lo hace sin ser un elemento común, una identidad oculta entre las diferencias, sino, más bien, algo que falta a su lugar. Pero es, justamente, por esa substracción esencial que lo caracteriza que un espacio intersticial –pero no por ello carente de determinación– puede abrirse y permitir el fluir de la intensidad: el rayo, se sabe, no cae en cualquier parte. Cada sistema, entonces, debe albergar en su interior precursores que encaucen las conexiones entre las series divergentes que los componen. Ahora bien, dado que diferentes sistemas encarnan diferentes Ideas, las características concretas que el precursor oscuro adquiera en cada caso cambiará según el contexto, pero su presencia –bajo el modo de la ausencia– es un rasgo estructural de la ontología deleuziana: es el objeto = x en torno al cual se suceden el juego de los disfraces y el eterno travestirse de la repetición. En las páginas que siguen nos ocuparemos, en particular, de dos objetividades que desempeñan este papel estructurante en el sistema psíquico: el falo y el objeto a . Veremos, entonces, cómo Deleuze recupera la elaboración lacaniana en

¹ DR 186 (156).

torno a estas nociones para caracterizar el tipo de objeto que pone en juego el deseo y que no resulta de un proceso subjetivo de constitución, sino que, por el contrario, desempeñan un rol constituyente en el proceso de subjetivación. Por esa razón, Deleuze llama *virtuales* a estos objetos y les adjudica, en consecuencia, un rol trascendental.

El objeto virtual

En el *Seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia 1962-1963*, puede leerse:

Esta línea de elaboración [en referencia a la interpretación noemática del objeto], que la tradición filosófica moderna llevó a su punto más extremo, en el entorno de Husserl, al delimitar la función de la intencionalidad, nos deja cautivos de un malentendido acerca de lo que conviene llamar objeto del deseo. Nos enseñan, en efecto, que no hay ninguna noesis, ningún pensamiento, que no se dirija a algo.²

Para Husserl, en efecto, el objeto en su forma madre—vale decir: en tanto que es percibido— es la contraparte de una subjetividad activa que lleva a cabo un acto de interpretación, o *noesis*, sobre un contenido sensible. Como resultado, el objeto se constituye como un *noema*, esto es, como una identidad que se mantiene invariante a través de sus múltiples escorzos y que, en tanto correlato intencional, depende de la concordancia de la experiencia subjetiva para mantener su sentido unitario. El propio Husserl reconoce, con todo, que este tipo de objetividad es el resultado de un proceso de constitución que hunde sus raíces en una constitución pasiva que la precede y que opera como condiciones de posibilidad de la constitución objetiva.³ Ello no implica, sin embargo, que en términos fenomenológicos el

² Lacan, Jacques, *Seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia. 1962-1963*, trad. Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 114.

³ Sobre los niveles de constitución pre-objetivos en Edmund Husserl ver, por ejemplo, mi artículo

objeto deje de ser considerado un correlato intencional y que, por tanto, algo que “está delante” o “hace frente” (*Gegenstand*) al sujeto que lo intenciona. La idea de que el objeto del deseo está “delante” del sujeto es, justamente, lo que Lacan nos invita a discutir.⁴ Con todo, no corresponde a Lacan el privilegio de emprender la subversión de la noción clásica de objeto sino que esa tarea debe enmarcarse, como veremos, en la tarea colectiva emprendida por el psicoanálisis en su conjunto.

En los términos de su propio pensamiento, Deleuze señala que los objetos con los que trata el psicoanálisis responden a dos tipos de síntesis. Por un lado, las síntesis activas conforman el *objeto real* que se da perceptivamente y según las exigencias del *principio de realidad*, asociado con las *pulsiones de autoconservación*. En este sentido, el objeto puede ser pensado como el correlato de un yo activo (*je*) que busca preservarse mediante la identificación y el reconocimiento. Así, reconocer el trozo de pan como alimento, por ejemplo, responde a las exigencias del principio de realidad y a la exigencia de autopreservación. Pero, por otro lado, ese yo global y unitario no es autónomo sino que resulta de la síntesis de una multiplicidad de *yos locales* asociados a las síntesis pulsionales. El conjunto de esas subjetividades pasivas y parciales conforman el *Ello*: el campo de operación por excelencia del *principio del placer*. De manera que, y a diferencia de las pulsiones de autoconservación, las pulsiones sexuales no se subordinan a una integración global, sino que recortan el cuerpo en fragmentos –que Freud llamó zonas erógenas–, desde donde la libido parte en busca de satisfacción, procurándose objetividades igualmente parciales, separadas del todo noemático: escorzos sin noema, partes sin todo.

Deleuze, a su vez, llama *virtuales* a los objetos de la libido y los pone en relación con una operación sintética pasiva. Ahora bien, la pasividad no constituye la condición de la actividad sólo en un sentido

“Fenomenología de la sensación. Un estudio sobre los *Analysen zur passiven Synthesis* de Husserl” en *Thémata. Revista de Filosofía*. N° 56, julio-diciembre 2017, pp. 61-82.

⁴ Lacan, Jacques, *op. cit.*, p. 114.

ontogenético –como si fuere, meramente, el pasado de la actividad– sino que, escribe nuestro filósofo: “la síntesis activa no podría jamás construirse sobre la síntesis pasiva si esta no persistiese simultáneamente, no se desarrollase al mismo tiempo por su cuenta, y no encontrase una nueva fórmula, a la vez disimétrica y complementaria de la actividad.”⁵ En igual sentido, la práctica psicoanalítica demuestra que el desarrollo del principio de realidad y de las integraciones globales del yo y de los objetos no implican la superación de las pulsiones sexuales y, con ellas, del imperio de los objetos parciales. Muy por el contrario, las pulsiones parciales insisten desbaratando el intento totalizador del yo y la actividad.⁶

De manera que los aspectos virtuales y actuales del objeto –su dimensión constituyente y constituida– se distribuyen en dos series simultáneas y heterogéneas, que se fundamentan recíprocamente y que, en tanto tales, no pueden existir separadas la una de la otra: conforman un todo cuyas partes no son independientes. Pero ello no significa que el objeto virtual no pueda ser *aislado* del todo en el que se inscribe y es que, desde un punto de vista genético, la parte, con su funcionamiento local y pasivo, es anterior al todo actual constituido. Más aún, la profundización del objeto a la que nos invita la síntesis pasiva permite robarle al objeto *real* una parte, tomar al fragmento en sí mismo y celebrarlo en la plenitud de su parcialidad –y es que las pulsiones sexuales sólo encajan con objetos tan parciales como ellas–. El psicoanálisis ha reconocido una multiplicidad de objetos fragmentarios: desde el pecho bueno y malo de Melanie Klein –de quien proviene la caracterización del objeto como *parcial*–, los objetos simbólicos que Donald W. Winnicott llamó *transicionales* hasta el falo y, “sobre todo, el objeto *a* de Lacan”.⁷ En todos los casos,

⁵ DR 158 (131).

⁶ Cf. DR 160 (133).

⁷ DR 161 (134) [cita levemente modificada].

estos desarrollos hunden sus raíces en la caracterización freudiana de la pulsión parcial (*Partialtriebe*).⁸

La virtualidad del objeto implica, a su vez, que se substraer de su donación extensiva (que es siempre presente) y que, por tanto, falte siempre a su lugar real: “El objeto virtual –escribe Deleuze– es un objeto *parcial*, no por el simple hecho de carecer de una parte que permanece en lo real, sino en sí mismo y por sí mismo, porque se escinde, se desdobra en dos partes virtuales, una de las cuales, siempre falta a la otra.”⁹ El objeto del deseo, así, se compone de una parte presente y actual y una parte ausente y pasada, donde resuena la idea freudiana de que, en la vida adulta, “el hallazgo de objeto no es más que un retorno del pasado.”¹⁰ En tanto “jirón de pasado puro”,¹¹ el objeto virtual es simultáneo con su integración actual en el objeto real pero, también por ello mismo, es siempre un *era*, una ausencia irreductible: a diferencia de los objetos reales que están o no están en su lugar, el objeto virtual está y, a la vez, no está en su lugar. Ahora bien, en tanto trae a la presencia un pasado inmemorial, que viene a recordarnos que la historia con nuestros objetos primitivos nunca está resuelta de manera definitiva, es que el objeto virtual es esencialmente simbólico. Esto es, su presencia señala el destiempo irreductible entre el deseo y su objeto pero también el eterno desplazamiento que caracteriza al objeto del deseo. Deleuze, por su parte, encuentra en el tratamiento lacaniano del falo la síntesis más acabada del carácter simbólico del objeto virtual: “Por debajo de todos los objetos virtuales o parciales, Lacan descubre el «falo», como órgano simbólico.”¹²

⁸ Cf. Freud, Sigmund, “Tres ensayos para una teoría sexual” en *Obras completas. Tomo II (1905-1915 [1917])*, trad. Luis Lopez-Ballesteros y De Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, p. 1191.

⁹ DR 160 (133).

¹⁰ Freud, Sigmund, *op. cit.*, p. 1225.

¹¹ DR 161-2 (135).

¹² DR 163 (136).

El falo simbólico

La definición del orden simbólico por la cualidad de estar siempre fuera de lugar puede encontrarse tempranamente en el pensamiento lacaniano. En un pasaje del “Seminario sobre *la carta robada*” (1956), puede leerse:

Lo que está escondido no es nunca otra cosa que *lo que falta en su lugar*, como expresa la ficha de búsqueda de un volumen cuando está extraviado en la biblioteca. Y aunque éste estuviese efectivamente en el anaquel o en la casilla de al lado, estaría escondido allí, por muy visible que aparezca. Es que sólo puede decirse *a la letra* que falta en su lugar de algo que puede cambiar de lugar, es decir, de lo simbólico. Pues en cuanto a lo real, cualquiera que sea el trastorno que se le pueda aportar, está siempre y en todo caso en su lugar, lo lleva pegado a la suela, sin conocer nada que pueda exiliarlo de él.¹³

En esta primera aproximación a la distinción entre el orden simbólico y el real, Lacan parece identificar lo real con la realidad en su sentido extensivo. Veremos que esta identificación temprana entre lo real y la realidad efectiva tenderá a debilitarse pero, en cualquier caso, aquí lo real no está siendo caracterizado positivamente sino que es introducido para describir, por contraste, lo que sí le interesa pensar a Lacan en este momento de su producción: al orden simbólico como estructurante de la subjetividad. La topología propuesta, sin embargo, que ubica a lo real como siempre fijo en su lugar y a lo simbólico como faltando en él, constituye un carácter permanente de su enseñanza. Mientras que cuando algo falta en su lugar extensivo es, necesariamente, porque se encuentra en otro – extraviado o escondido –, la dinámica entre la presencia y la ausencia introducida por el orden simbólico se caracteriza por producir un desplazamiento permanente: la “repetición – escribe Lacan – es repetición simbólica, se muestra en ella que el orden del símbolo no puede ya concebirse como

¹³ Lacan, Jacques, “Seminario sobre *la carta robada*”, en *Escritos I*, trad. Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2008, p. 36.

constituido por el hombre sino como constituyéndolo.”¹⁴ Y en un sentido muy próximo, señala Deleuze: “El desplazamiento del objeto virtual no es, pues, un disfraz entre otros, sino el principio del cual deriva en realidad la repetición como repetición disfrazada.”¹⁵ Ahora bien, ¿en qué sentido preciso el orden simbólico constituye al ser humano y lo somete, con ello, al imperio de la repetición (*vestida*)?

Para Lacan, el ingreso al orden simbólico implica la pérdida irrecuperable de la complementariedad perfecta entre la necesidad y el objeto que la sacia, en la medida en que interpone entre los términos en relación un tercer elemento: el lenguaje encarnado por el Otro. Esto es, en el mundo humano la *necesidad* sólo puede aspirar a alcanzar alguna satisfacción si otro humano la recibe y la interpreta como una *demanda*. Al hacerlo, se le devuelve al sujeto su necesidad pero articulada por el lenguaje (“el niño llora porque tiene hambre, porque está cansado, porque está sucio, etc.”) y, con ello, alienada por la interpretación de su cuidador (“lo que el niño quiere es comer, dormir, ser cambiado, etc.”). Vale decir, el objeto *real* de la necesidad es reemplazado por un objeto *simbólico* inscripto en la lógica de la demanda y, con ello, sometido a la presencia o ausencia del Otro. En este sentido, la alienación a la alteridad que caracteriza la existencia humana es el resultado del ingreso al orden simbólico en tanto tal, en la medida que, desde entonces, el mensaje del sujeto será emitido desde el lugar del Otro.

La captura por el significante tiene un rol genético en la constitución del sujeto en tanto instancia la división que caracteriza al sujeto humano. El ingreso al orden significante opera, con ello, la *represión primaria* que, en la teoría freudiana, daba lugar al surgimiento temprano del inconsciente —previo a la superación del Complejo de Edipo—. En este sentido, hay inconsciente porque el sujeto resulta alienado por el discurso

¹⁴ Lacan, Jacques, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵ DR 166 (138).

del Otro, lo que significa, en los hechos, que para proveerse de sus objetos, el sujeto depende de los demás y del equívoco ineludible que se sigue de ello. Pero, por la positiva, el orden simbólico otorga un curso de acción posible frente a la pérdida del objeto de la necesidad. El *falo simbólico* designa, así, al objeto virtual que articula el desplazamiento en la serie de los objetos y que, por principio, desempeña su papel velado, travestido en disfraces siempre nuevos. La ilusión de plenitud que emana de él –su dimensión imaginaria– es la contracara de la pérdida de naturalidad que marca el ingreso del sujeto en el orden simbólico. En este sentido, el falo es el significante que remite tanto a la universal pérdida del objeto en su realidad efectiva y, a la vez, el que designa al conjunto de los efectos de significado; esto es, de los múltiples disfraces que encarnan, cada vez, la promesa de felicidad asociada a la obtención del objeto.

El falo, entonces, como significante simbólico por excelencia ($-\phi$), desagrega la realidad para producir un espacio vacío: condición necesaria para que una intensidad pueda desplegarse; vale decir, para que un objeto se presente deseable. En este sentido, el falo es el precursor sombrío que articula la realidad extensiva del objeto con la serie virtual de los objetos simbólicos y que, en términos generales, se corresponde con los momentos de *detención* en el desarrollo de la libido. Así, el falo se traviste preferentemente como objetos orales, anales, genitales y –agrega Lacan– una mirada o una voz. La serie virtual trae del pasado puro (reprimido y, como tal, co-presente) la mitad perdida del objeto: su parcialidad irrenunciable, su especificidad insistente. Recordemos, en este punto, que si bien el falo remite, en su sentido habitual, al genital masculino erecto –sentido que conserva mucha de su pregnancia en Freud–, no posee en Lacan un sentido primordialmente genital. Por el contrario, al conectar las series virtuales y actuales del objeto, el falo simbólico otorga una nueva oportunidad al encuentro entre los sexos. Un encuentro ya no fundado en la supuesta complementariedad genital sino montada sobre la *razón común* del falo: la lógica de parecer *serlo* o *tenerlo*.

En este sentido, el falo provee un semblante de realidad a la sexualidad de los sujetos hablantes: nos vuelve *personas*, máscaras que fingen ser o tener algo deseable para dar y recibir. Deleuze comenta:

En suma, no hay término último, nuestros amores no remiten a la madre; simplemente, la madre ocupa en la serie constitutiva de nuestro presente un lugar con respecto al objeto virtual, que es necesariamente ocupado por otro personaje en la serie que constituye el presente de otra subjetividad, considerando el desplazamiento de ese objeto = x [...]. El falo, órgano simbólico de la repetición es una máscara, en la medida en que está oculto.¹⁶

Sin embargo, la captura de la necesidad en el orden del lenguaje no es total pues la división subjetiva siempre deja un *resto*: un elemento inarticulado e inarticulable que insiste. Lacan señala: “Lo que se encuentra así *alienado* en las necesidades constituye una *Urverdrängung* [represión primaria] por no poder, por hipótesis, articularse en la demanda, pero que aparece en un retoño, que es lo que se presenta en el hombre como un deseo (*das Begehren*).”¹⁷ Sobre ese resto de necesidad que permanece inarticulado en la demanda hablaremos a continuación.

El objeto *a*

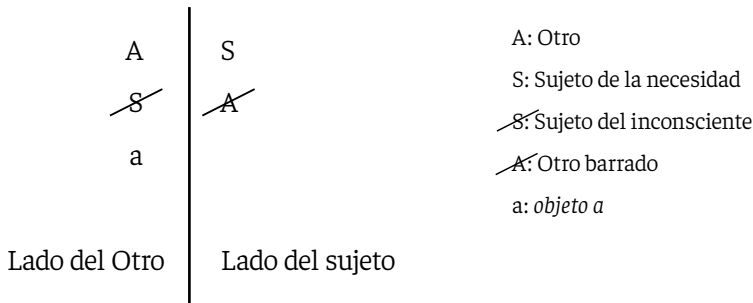
Si el falo simbólico permite la conexión entre las series objetuales otorgando, con ello, un semblante de realidad a la relación siempre desplazada que los sujetos hablantes establecen con sus objetos, el objeto *a*, en contraste, designa un elemento no-intercambiable, un punto de fijeza irreductible. Lacan recupera aquí el carácter no-desplazable con el que había descripto a lo real en su primera aproximación al concepto, sólo que ahora el término ya no refiere a la realidad extensiva sino que es utilizado para re-

¹⁶ DR 167 (139-40).

¹⁷ Lacan, Jacques, “La significación del falo” en *Escritos 2*, *op. cit.*, p. 657-8, énfasis añadido.

ferirse al “objeto” de la pulsión. No se trata, con todo, del objeto en tanto *fin* de la pulsión –que, en términos freudianos, constituye el pivote en torno al cual la energía pulsional realiza su rodeo–, sino, más bien, de la fuente de la cual la pulsión extrae su potencia de repetición. Por esta razón, este objeto no se sitúa *delante* del deseo sino *detrás* de él –en sentido estricto, entonces, llamar al *a* “objeto” es hacer un uso metafórico del término–.¹⁸

Que el objeto *a* se ubique por detrás de la elección objetual significa que es la *causa* del deseo y no su consecuencia –donde debería incluirse al conjunto de los efectos de significado asociados a la operación del falo. Esto es, el *a* es el precursor sombrío que secretamente impulsa al movimiento de la repetición por fuera del orden simbólico y que, por ello, se asocia con la pulsión en su dimensión más profunda: “Este objeto *a* es aquella roca de la que habla Freud, la reserva última irreductible de la libido.”¹⁹ Ahora bien, para comprender cabalmente la asociación entre el *a* y la pulsión debemos repasar el proceso de división subjetiva. Lacan representa esta operación con el siguiente esquema:



¹⁸ Lacan, Jacques, *Seminario de Jacques Lacan. Libro 10, op. cit.*, p. 98.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 121.

El sujeto de la necesidad (S), hemos visto, resulta dividido al ingresar al orden simbólico, instanciado, en cada caso, por el Otro. Pero la captura de la necesidad en el lenguaje no es completa, pues si lo fuera, la operación de reemplazo del objeto real por el simbólico sólo redundaría en la mediación del Otro, abriendo la posibilidad de que la demanda articule plenamente lo que se desea y el Otro responda al pedido sin fallar en el intento (A). Sin embargo, la operación del significante no es perfecta: la división deja restos en el cuerpo de la antigua necesidad. Ese resto (*a*) desagra tanto al sujeto, atravesado por un deseo (inconsciente) que no puede formular pero que brega por satisfacción (S), como al Otro, que será incapaz desde entonces de ofrecer un objeto que responda a la demanda (A). Lacan resume así la cuestión:

El sujeto tachado, por su parte, único objeto al que accede nuestra experiencia, se constituye en el lugar del Otro como marca del significante. Inversamente, toda la existencia del Otro queda suspendida de una garantía que falta, de ahí el Otro tachado.

Pero de esta operación hay un resto, es el *a*.²⁰

Como heredero de la necesidad, el *a* queda alojado en el interior del cuerpo como un elemento extraño al orden del lenguaje y a las posibilidades que pone a disposición del sujeto hablante; ante todo, la capacidad de articular en palabras lo que cree querer y dirigirse al Otro procurando obtenerlo. En una de las primeras conceptualizaciones del objeto *a* que pueden encontrarse en su obra, Lacan recurre, en el seminario *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), a la noción heideggeriana de *das Ding* (la cosa) para describir la condición paradójica en que queda inscripto lo real: “El *Ding* es el elemento que es aislado en el origen por el sujeto, en su experiencia del *Nebenmensch*, como siendo por naturaleza *extranjero*, *Fremde* [...]. El *Ding* como *Fremde*, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como el primer exterior, es aquello en torno a lo

²⁰ *Ibíd.*, p. 127-8.

cual se organiza todo el andar del sujeto.”²¹ Y es que el *a*, como íntimo extranjero, permanece afinado en un nivel primitivo de la corporalidad, resistente al símbolo y a los disfraces que el falo pone a disposición del deseo. Lacan prosigue:

Das Ding –en el punto inicial, lógica y a la vez cronológicamente, de la organización del mundo en el psiquismo – se presenta y se aísla como el término extranjero en torno al cual gira todo el movimiento de la *Vorstellung* [...]. Alrededor de ese *das Ding* pivotea todo ese progreso adaptativo, tan particular en el hombre en la medida en que el proceso simbólico se muestra inextricablemente tramado en él.²²

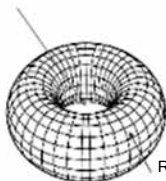
Ahora bien, dado que la dimensión real del cuerpo es por completo pasiva, no puede ser totalizada por la síntesis del yo activo y agente, siempre engalanado con el brillo fálico, sino que se dispersa en zonas intensivas que recorren y recortan el cuerpo y que, años más tarde, definirán para Deleuze y Guattari un aspecto central de la noción de Cuerpo Sin Órganos (CsO). Sea como fuere, lo cierto es que Freud designa a las zonas erógenas como fuente de la pulsión y señala que su lugar privilegiado son los orificios corporales (la boca y el ano, ante todo), a través de los cuales fluyen intensidades pulsionales de diverso género. Pero la zona erógena, para ser precisos, no se encuentra en el orificio mismo sino en su borde sensitivo, en la frontera ambigua que separa el adentro del afuera. El orificio, por su parte, debe quedar vacío para alojar al *a*.

²¹ Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959-1960*, Trad. Diana S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 67-8.

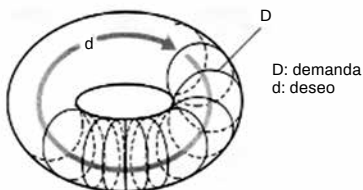
²² *Ibíd.*, p. 74.

Esquema 1: la figura topológica del toro usada por Lacan para graficar la relación entre el orden real y el orden simbólico.

Das Ding / objeto a = real



Rodeo de la representación
= simbólico



D: demanda
d: deseo

En las sombras, el a insta una repetición ciega e imperativa que Lacan, siguiendo a Freud, identifica con el núcleo duro de la pulsión: el cuerpo como conjunto de yos locales y síntesis orgánicas, como dispersión de fragmentos que funcionan por su cuenta y buscan el placer en su propia operatoria, aún al precio de poner en riesgo la supervivencia del sujeto como totalidad organizada –de aquí también la proximidad entre el a y la *pulsión de muerte*–. Pero en la medida en que es fuente de la pulsión, el a aporta la energía que impulsa el movimiento del deseo (d) y, con él, la metonimia de los objetos simbólicos, eternamente desplazados y sólo articulables a medias por la demanda (D). El tipo de placer asociado a la operatoria del objeto a recibirá el nombre de *goce (jouissance)* y, progresivamente, adquirirá una relevancia cada vez mayor en el análisis de los padecimientos del sujeto hablante, en la medida, justamente, en que se trata del núcleo mudo en torno al cual se organiza toda su vida pulsional. El dispositivo analítico, consecuentemente, deberá bordear al a con plena conciencia de su carácter resistente a las artes de la palabra y de la interpretación, dejándose guiar por el único testimonio fenoménico de la proximidad con lo real: la emergencia de la angustia, cuya grado de intensidad dependerá de la proximidad entre las series heterogéneas de lo real y lo simbólico.

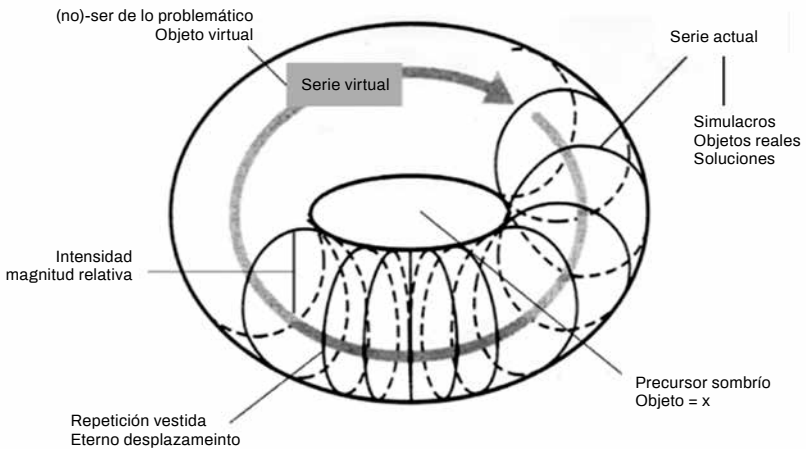
El objeto virtual como precursor de intensidades

Los objetos sobre los que hemos tratado aquí no pueden ser pensados bajo el esquema fenomenológico que los ubica como correlatos constituidos de una operación intencional, emanada de un yo activo, atento y voluntario. Más bien, las objetividades estudiadas se ubican por *detrás* del sujeto y desempeñan un rol genético no sólo en la determinación de los objetos extensivos que aparecen *delante* –como integraciones globales o *Gegens-tände*– sino en la constitución misma de la subjetividad. Es por ello que es preciso tomar en sentido literal la caracterización del objeto como *virtual* para captar la potencia trascendental que Deleuze descubre en el tratamiento psicoanalítico del objeto de la pulsión y el deseo. Es cierto, con todo, que la diferencia entre las vertientes real y simbólicas del objeto virtual no aparece claramente señalada en el texto de 1968 sino que, por el contrario, Deleuze parece identificarlas, cuando para Lacan la distinción teórica (y práctica) entre la operatoria del falo simbólico y del *a* adquiere una relevancia cada vez mayor en su enseñanza. En este sentido, he procurado presentar de manera sucinta los aspectos centrales del abordaje diferencial que Lacan realiza de las dos series objetales en cuestión, concentrándome en los aportes teóricos anterior a la publicación de *Diferencia y repetición*. Sin embargo, y aunque el lector avezado en Lacan puede encontrar en esta indistinción escollos insalvables, he intentado mostrar que la lectura deleuziana puede sostenerse en líneas generales sin introducir forzamientos conceptuales de relevancia.

Pero, más allá de la cuestión hermenéutica, lo cierto es que Deleuze introduce el tratamiento del objeto virtual para describir una propiedad esencial de su propio ontología; a saber: el predelineamiento –como en un bajorrelieve– que cada sistema prescribe para el despliegue de intensidades entre las series heterogéneas que lo componen. El precursor, hemos visto, no conduce la intensidad como si fuera un elemento común que conecta las series –sobre la base de una semejanza secreta e invisible– sino que lo hace a fuerza de su esencial *disparidad*, de la tensión que introduce entre

los términos.²³ Esto es, su presencia–ausencia motoriza el desplazamiento de los objetos al desenmascarar su condición de simulacros y, a la vez, proponer en su reemplazo nuevas identidades objetuales. En este sentido, el precursor sombrío opera como lo problemático mismo –vale decir, como el objeto *a* que en su no(ser) desagrega al ser– y ofrece, a la vez, una solución posible, aunque simulada y perenne –a partir de la ilusión generada por el falo en su dimensión simbólica–. Por esta razón, el objeto virtual funciona como el elementos diferenciante de las series y vehiculiza –con su operatoria eternamente desplazada– intensidades “de magnitud relativa a las diferencias puestas en relación.”²⁴ En este sentido, cada sistema se organiza *bordeando el afuera* de su precursor sombrío pero en la medida en que sus determinaciones concretas dependen de la Idea que cada sistema realiza, el objeto virtual devendrá, según el caso, psíquico, literario, lingüístico, biológico, etcétera.²⁵ En este punto, parece oportuno regresar al toro y ensayar una representación topológica de los conceptos estudiados:

Esquema 2: el toro en la topología conceptual deleuziana.



²³ Cf. DR 187 (157).

²⁴ DR 187 (157). Cita levemente modificada.

²⁵ Cf. DR 186 (156).

En el caso que nos ocupa aquí, la serie de los objetos virtuales está integrada por los objetos parciales de la pulsión, cuya insistencia problemática desagrega la vocación totalizadora del principio de realidad y sus objetividades asociadas: los *noemata* que se proponen como soluciones extensivas a la dinámica pulsional y conforman, con ello, el mundo de los simulacros. Pero la serie virtual no debería limitarse, según mi parecer, a describir únicamente la operatoria del falo simbólico –como parece sugerir la letra del texto deleuziano–, sino que debería hacer lugar en su interior –que es, a la vez, una exterioridad radical– al *a* como fundamento *real* de la repetición simbólica. Sólo así, entiendo, cobra pleno sentido la idea de que cada sistema se organiza bordeando un precursor sombrío: un objeto trascendental que opera como causa irreductible de las resonancias y las intensidades que recorren las series.

Las “masas amorfas” y el misterio de la implicación

Una lectura heterodoxa de Saussure como fuente de *Diferencia y repetición*

Matías Soich

Universidad de Buenos Aires –
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

y así seguir enumerando
sin que ningún eslabón defina nada
sino que sólo implique.

LAURA WITTNER, “Noche con posibilidades”

Comencemos por las causas material y formal: ¿*qué dice concretamente* Deleuze sobre Saussure en *Diferencia y repetición* y con qué *aspectos* de su filosofía lo asocia?¹ El índice de autores vincula al padre de la lingüística con la lógica estructural de la diferencia en el lenguaje.² En el capítulo 4, Deleuze trae la Idea lingüística “tal como es definida por la fonología” como un ejemplo del concepto de estructura virtual. Los elementos de esa estructura son identificados con los fonemas, determinados recíproca y completamente en relaciones diferenciales y que asumirían, asimismo, el valor de puntos singulares.³ En el proceso de actualización de esta Idea, esas relaciones diferenciales y singularidades se encarnan en las diversas lenguas y en sus partes significativas. La Idea lingüística constituye un caso ejemplar de las “relaciones recíprocas entre elementos diferenciales [los fonemas], completamente determinados en sus relaciones, que nunca implican ningún término negativo ni relación de negatividad”.⁴

¹ Sobre las “cuatro causas” como método para abordar y ordenar el estudio de las fuentes deleuzianas, *cf.* la p. 5 de este libro.

² DR 458 (401).

³ *Cf.* DR 306 (262) y ss.

⁴ DR 306 (262).

Sin embargo, la Idea lingüística aparece aquí como un caso ejemplar, no sólo de la estructura virtual, sino también de su desnaturalización. En efecto, un párrafo más adelante, Deleuze cita –por primera y última vez en el libro– a Saussure, y lo hace en tono crítico. Le cuestiona, justamente, haber traicionado la positividad plena que caracteriza la estructura virtual y problemática del lenguaje. Reclama Deleuze: “¿Por qué Saussure, en el preciso momento en que descubre que «en la lengua sólo hay diferencias», agrega que esas diferencias «no tienen términos positivos», son «eternamente negativas?»”.⁵ La causa formal de la fuente saussureana en *Diferencia y repetición* se halla, pues, en la naturaleza problemática y positiva de lo virtual-ideal y en su desnaturalización mediante la introducción de lo negativo.⁶ Esta desnaturalización va de la mano de la noción de *oposición*. Recordemos que, para Deleuze, la oposición es uno de los cuatro brazos de la representación, que convergen para domesticar la potencia genética y afirmativa de la diferencia subordinándola a las operaciones de la conciencia. La oposición aparece específicamente ligada a la introducción de lo negativo en la Idea, bajo la forma de proposiciones finitas y contrapuestas de la conciencia a las que se atribuye (ilegítimamente) un carácter original o genético.⁷

Según Deleuze, esta confusión fatal para el pensamiento de la diferencia se encarnaría en los trabajos lingüísticos de Trubetskói y Saussure. En el *Curso de lingüística general*, el segundo distingue entre las

⁵ DR 308 (264).

⁶ Sobre el concepto deleuziano de problema y su relación ontológico-política con la Idea y lo negativo, cf. Bertazzo, Georgina, “Problema” en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 133-145.

⁷ Sobre la relación entre oposición y representación, cf. DR 64-71 (45-52) y 213-214 (179-180). Sobre la oposición y la génesis de lo negativo, cf. DR 312 (267), donde Deleuze afirma que “las formas de lo negativo aparecen en los términos actuales y en las relaciones reales, pero sólo en tanto se las separa de la virtualidad que actualizan y del movimiento de su actualización. Entonces, y sólo entonces, las afirmaciones finitas parecen en sí mismas limitadas, opuestas las unas a las otras”. Para una reconstrucción general del lugar de la representación en *Diferencia y repetición*, cf. Soich, Matías, “Representación” en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 63-81.

nociones de *oposición* y *diferencia*, algo en principio plenamente compatible con el punto de vista deleuziano. Sin embargo, la compatibilidad parece evaporarse rápidamente cuando Saussure "reparte", entre ambas nociones, las formas de lo negativo y lo positivo:

Quando comparamos entre sí los signos –términos positivos–, ya no podemos hablar de diferencia; la expresión sería impropia, puesto que sólo se aplica bien a la comparación de dos imágenes acústicas, por ejemplo *padre* y *madre*, o a la de dos ideas, por ejemplo la idea "padre" y la idea "madre"; dos signos que comportan cada uno un significado y un significante no son diferentes, sólo son distintos. Entre ellos sólo hay *oposición*. Todo el mecanismo del lenguaje [...] se basa en oposiciones de este género y en las diferencias fónicas y conceptuales que implican.⁸

Según esta cita, la *oposición* es una relación que se da entre términos positivos, es decir, que valen por su contenido propio: en este caso, de los signos en tanto uniones de un significado y un significante. La *diferencia*, por su parte, caracteriza las relaciones entre los términos del nivel "anterior": entre las ideas (significados), por un lado, y entre las imágenes acústicas (significantes), por el otro. En este nivel, lo que importa no es lo que cada término (significado o significante) *es*, sino sus relaciones con los otros términos, en tanto esas relaciones permiten que cada uno se distinga de los demás por la negativa. Así, por ejemplo, respecto de la noción de valor lingüístico, Saussure dirá que: "cuando decimos que los valores corresponden a conceptos, sobreentendemos que estos son puramente *diferenciales*, definidos no positivamente por su contenido, sino *negativamente* por sus relaciones con los otros tér-

⁸ Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 145, traducción modificada. La edición francesa que utilizo es: Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, ed. crítica Tullio de Mauro, París, Payot, 1995. De aquí en más, las referencias a esta obra figurarán del siguiente modo: "CLG 145 (167)", donde el primer número indica la página de la edición en castellano y el número entre paréntesis remite a la página correspondiente en la edición francesa.

minos del sistema. Su más exacta característica es la de *ser lo que los otros no son*.⁹

Sin duda, Deleuze tiene en mente estos pasajes del *Curso de lingüística general* cuando acusa a Saussure de haber traicionado la noción de diferencia al definirla de manera negativa. Nuestro filósofo se apresura a aclarar que no se trata de un mero malentendido en la terminología, sino de una cuestión ontológica –la forma de lo negativo y su estatus– que se manifiesta en las teorías sobre el lenguaje.¹⁰ Es decir: no se trataría de que los lingüistas estén llamando “oposición” a lo que en realidad conciben correctamente como una correlación diferencial entre elementos lingüísticos carentes de negatividad. Sino que, más allá de cómo la denominen, la relación entre esos elementos seguiría siendo pensada por ellos de manera negativa.

Tras internarme en el *Curso de lingüística general*, sin embargo, no pude evitar salir con una sensación diferente: la sensación de que, o bien Deleuze no termina de hacer justicia al pensamiento de Saussure en este punto, o bien fuerza su desencuentro. Y es que, a pesar de lo que él mismo advierte, más allá de la evidente caracterización negativa de la diferencia en el texto saussureano, su espíritu no dejó de parecerme finalmente compatible con la concepción deleuziana. El objetivo de este capítulo, entonces, es proponer una lectura alternativa de la fuente-Saussure que la desvía de su lugar de blanco de la crítica a lo negativo. El primer momento

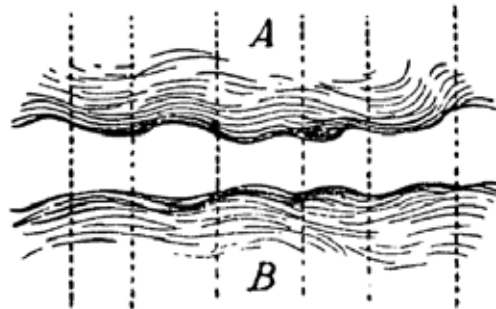
⁹ CLG 141 (162), énfasis agregado, traducción modificada. Saussure extiende esta concepción a “todos los elementos materiales de la lengua”, incluyendo los fonemas y la escritura. Cf. CLG 138 (158) y ss., donde la misma idea también aparece expresada por la positiva: “la lengua es un sistema en el cual todos los términos son solidarios y donde el valor de uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros”, traducción modificada. A pesar de ello, es innegable que el énfasis está puesto en la formulación negativa de esas relaciones, especialmente en términos de limitación y oposición. Así, por ejemplo, leemos en el *Curso* que: “Al interior de una misma lengua, todas las palabras que expresan ideas vecinas se limitan recíprocamente: sinónimos como *recelar*, *temer*, *tener miedo*, sólo tienen valor propio por su oposición; si *recelar* no existiera, todo su contenido iría a sus concurrentes. [...] Así, el valor de todo término está determinado por lo que lo rodea; ni siquiera de la palabra que significa «sol» se puede fijar inmediatamente el valor si no se considera lo que la rodea; hay lenguas en las que es imposible decir «sentarse al sol»”, CLG 140 (160-161), traducción modificada.

¹⁰ Cf. DR 307 (263).

de esta lectura se centra en el concepto deleuziano de intensidad como clave para "desbloquear" el carácter negativo de la diferencia lingüística; a partir de allí, en un segundo momento, propondré una interpretación de la Idea lingüística y de su relación con la intensidad.

* * *

La lectura que propongo se basa mayormente en el capítulo del *Curso de lingüística general* dedicado al valor lingüístico.¹¹ Allí, Saussure define un sistema lingüístico (la lengua, *langue*) como "una serie de diferencias de sonidos combinadas con una serie de diferencias de ideas".¹² Estas *series de diferencias* involucran dos materias: por un lado, una materia fónica, que proporciona los significantes; por el otro, una materia psíquica (el pensamiento), que proporciona los significados. En sí mismas, con abstracción la una de la otra, tanto la materia fónica como la psíquica son dos masas "amorfas e indistintas", dos nebulosas en las que nada está delimitado de antemano. Por sí mismos, ni el pensamiento ni el sonido ofrecen unidades previamente reconocibles. Sin embargo, su puesta en relación lo cambia todo. Dice Saussure:



¹¹ Cf. CLG 136-146 (155-169).

¹² CLG 144 (166), traducción modificada.

La substancia fónica [...] no es un molde al cual el pensamiento deba necesariamente acomodar sus formas, sino una materia plástica que se divide a su vez en partes distintas para suministrar los significantes que el pensamiento necesita. Podemos, pues, representar el hecho lingüístico en su conjunto, es decir, la lengua, como una serie de subdivisiones contiguas trazadas a la vez sobre el plano indefinido de las ideas confusas (A) y sobre el no menos indeterminado de los sonidos (B) [...]. El papel característico de la lengua frente al pensamiento no es el de crear un medio fónico material para la expresión de las ideas, sino el de servir de intermediaria entre el pensamiento y el sonido, en condiciones tales que su unión lleva necesariamente a delimitaciones recíprocas de unidades. El pensamiento, caótico por naturaleza, se ve forzado a precisarse al descomponerse.¹³

Esta imagen de las “masas amorfas”, que ilustra la relación entre el pensamiento y la sustancia fónica como base del hecho lingüístico, presenta una llamativa resonancia con las características que Deleuze, en el capítulo 2 de *Diferencia y repetición*, define para los *sistemas intensivos*.¹⁴ Recordemos esos caracteres: 1) la organización a partir de dos o más series heterogéneas, “cada una de las cuales está definida por las diferencias entre los términos que la componen”;¹⁵ 2) la puesta en relación o resonancia interna entre las series; 3) el movimiento forzado que las desborda. Se denomina *diferencias de primer grado* a las que componen cada serie, mientras que las *diferencias de segundo grado* están asociadas con la puesta en comunicación de las series. A estas diferencias de segundo grado, Deleuze las denomina también “diferenciantes de la diferencia”.

¹³ CLG 136-137 (155-156), traducción modificada.

¹⁴ Sobre el concepto de intensidad en *Diferencia y repetición*, cf. Mc Namara, Rafael, “Intensidad” en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 49-61. Numerosas fuentes científicas, estéticas y filosóficas de este concepto fueron abordadas por los miembros de *La Deleuziana* en la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, especialmente en los volúmenes II, III y V, editados por RAGIF Ediciones y disponibles gratuitamente en <https://deleuziana.com.ar/deleuze-y-las-fuentes-de-su-filosofia/>.

¹⁵ DR 184 (155).

Partiendo de estas características, podemos pensar la *lengua* como un sistema organizado a partir de dos series heterogéneas de diferencias de primer grado, correspondientes a las dos "masas amorfas": por un lado, una serie de diferencias entre elementos sonoros (por ejemplo, entre los sonidos ko.rɛr, 'ko.ro, ko.'ri);¹⁶ y por el otro, una serie de diferencias entre elementos psíquicos (por ejemplo, entre las ideas "andar rápidamente", "andar rápidamente + yo + presente", "andar rápidamente + yo + pasado").¹⁷ Las diferencias de segundo grado (los signos *correr*, *corro* y *corri*) surgirían de la puesta en comunicación entre ambas series. Estos signos, a su vez, forman múltiples series asociativas (por ejemplo: *correr*, *saber*, *morder*; *correr*, *corrimiento*, *corrida*; *correr*, *trotar*, *caminar*, etc.), así como también series sintagmáticas (por ejemplo: *el coyote y el correcaminos*, *cuando tenías que estar/ te echaste a correr*, etc.). La proliferación infinita de las series nos remitiría a la instancia del movimiento forzado, en la medida en que todas estas asociaciones entre signos implican el inmediato desbordamiento de la resonancia "básica" del sistema lingüístico (entre sonidos, imágenes acústicas e ideas) hacia planos sintácticos, léxicos y discursivos de complejidad creciente.

Esta interpretación tiene, empero, un defecto: presenta las diferencias de primer grado como elementos simples de cuya combinación surgirían los elementos complejos. Muy por el contrario, en el *Curso de lingüística general* se sostiene que la lengua no tiene elementos o unidades simples: "La lengua es, por decirlo así, un álgebra que sólo tendría términos complejos. [...] [P]or cualquier lado que la abordemos, no encontraremos allí nada simple; en todas partes y siempre este mismo equilibrio complejo de

¹⁶ Transcripción fonética de las palabras "correr", "corro" y "corri".

¹⁷ Si bien en este pasaje de las "masas amorfas" se habla explícitamente de una sustancia *fónica*, no olvidamos que en el *Curso* se remarca que *ambos* componentes del signo lingüístico son psíquicos, siendo el significante la imagen acústica o huella psíquica del sonido físico (o de la escritura en un soporte material): cf. CLG 42, 92 (32, 98). Aquí, me interesa la correlación entre series de diferencias, independientemente de la naturaleza de cada serie.

términos que se condicionan recíprocamente”.¹⁸ Por ello, la pretensión de comenzar por unidades individuales para construir el sistema no puede ser más que una ilusión:

[E]s una gran ilusión considerar un término simplemente como la unión de cierto sonido con cierto concepto. Definirlo así sería aislarlo del sistema del que forma parte; sería creer que podemos comenzar por los términos y construir el sistema haciendo la suma, mientras que, por el contrario, hay que partir del todo solidario para obtener por análisis los elementos que contiene.¹⁹

Las notas autógrafas del propio Saussure sostienen esto con total explicitud: “A medida que profundizamos en la materia propuesta al estudio lingüístico, más nos convencemos de esta verdad que –sería inútil disimularlo– mueve singularmente a reflexionar: que el enlace [*lien*] que establecemos entre las cosas preexiste, en este dominio, a las cosas mismas, y sirve para determinarlas”.²⁰ Esta afirmación es totalmente contraintuitiva para nuestro sentido común, según el cual las cosas preexisten a las relaciones que se establecen entre ellas. Respecto de la lengua, Saussure afirma exactamente lo contrario: los hechos lingüísticos, como los fonemas y los signos, lejos de ser entidades preexistentes e independientes entre sí que entrarían *a posteriori* en tales o cuales combinaciones, resultan incomprensibles si los separamos del marco de relaciones que los constituyen.

También en la ontología deleuziana, cuya premisa básica es el primado de la diferencia sobre la identidad, las relaciones (diferenciales) preexisten a los elementos. Esto vale incluso para el caso en que dichos elementos ya son concebidos como diferencias. Como veremos en breve, la naturaleza intensiva de la diferencia es tal que su análisis siempre conduce a un desdoblamiento en nuevas diferencias. Por lo tanto, en un sistema in-

¹⁸ CLG 145-146 (168-169), traducción modificada.

¹⁹ CLG 137 (157), traducción modificada.

²⁰ Saussure, Ferdinand de, *Escritos sobre lingüística general*, trad. Clara U. L. Mur, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 179, traducción modificada.

tensivo, las que Deleuze llama *diferencias de segundo grado* no son ontológicamente segundas. No se producen a partir de la puesta en relación de diferencias preexistentes, sino al revés: son las diferencias de segundo grado las que determinan a las diferencias de primer grado en el acoplamiento de las series heterogéneas. Son, precisamente, los diferenciadores de la diferencia. Como si dijéramos que la diferencia *de diferencias*, la diferencia segunda o "al cuadrado", es más potente, tiene más potencia genética que la diferencia "simple". Así pues, mientras que, para Saussure, los hechos lingüísticos "simples" son producto de una red de condicionamientos recíprocos, en el mundo diferencial de la intensidad, lo simple es un derivado de lo complejo.

Esto tiene importantes consecuencias en el plano lingüístico, especialmente en la determinación de sus unidades. Al respecto, dice Saussure que: "Las entidades concretas de la lengua no se presentan por sí mismas a nuestra observación. [Sin embargo,] si intentamos asirlas, nos pondremos en contacto con lo real".²¹ De allí se sigue que el signo, tomado como unidad lingüística, no puede ser confundido sin más con las palabras ni con las categorías gramaticales tradicionales a partir de las cuales las clasificamos (sustantivo, adjetivo, etc.). Esto se confirma cuando, un poco más adelante, Saussure agrega que: "no pudiendo captar directamente las entidades concretas o unidades de la lengua, operamos sobre las palabras. Estas, sin recubrir exactamente la definición de la unidad lingüística [...], al menos dan de ella una idea aproximada que tiene la ventaja de ser concreta".²²

¿Qué son, entonces, esas entidades lingüísticas que nos ponen en contacto con lo real de la lengua pero que, sin embargo, no podemos captar directamente? Si, como venimos haciendo, leemos la imagen saussureana de las "masas amorfas" a partir del concepto deleuziano de sistema intensivo, entonces quizá se trate del signo lingüístico como "eso"

²¹ CLG 134 (153), traducción modificada.

²² CLG 138 (158), traducción modificada.

que fulgura *entre* las series y las pone en comunicación. No una entidad híbrida, producto del acoplamiento entre “mitades” preexistentes; sino algo que, en la puesta en relación de las series psíquica y sonora, *determina y correlaciona* las diferencias correspondientes a cada una. El signo lingüístico sería pues una relación de relaciones diferenciales que preexiste a sus términos; en otras palabras, la diferencia de segundo grado o el diferenciante de la diferencia del sistema lingüístico. Deleuze tiene un nombre para este personaje: el precursor sombrío.²³ Siempre desplazado, sin otra identidad que la que puede aplicársele retroactivamente a partir de las series que él mismo genera en su desplazamiento, el signo lingüístico sería, en esta lectura, el precursor sombrío del lenguaje.²⁴ Respecto de él, las palabras y las categorías gramaticales están desarrolladas en la extensión, son lo *diverso dado* del lenguaje, lo decible; pero el signo mismo es el *ser de lo decible*.

* * *

Los elementos de los sistemas intensivos son *intensidades*, caracterizadas por “estar constituida[s] por una diferencia que remite a otras diferencias”.²⁵ En el capítulo 5 de *Diferencia y repetición*, esta característica por la cual las intensidades remiten las unas a las otras se denomina *implicación*. Cada diferencia de intensidad está implicada, en primer lugar, en sí misma: es implicante e implicada. Además, por su propia naturaleza, cada serie intensiva, al desarrollarse o explicarse, implica a las demás series.

²³ Cf. DR 186-187 (156-158).

²⁴ Más propiamente, correspondería hablar de *un* precursor sombrío del lenguaje, ya que esta lectura no pretende “anular” el precursor sombrío u objeto = x que Deleuze define como *palabra esotérica*. Cf. DR 190-191 (160-161). Por el contrario, creo que, en la génesis ontológica del lenguaje, es posible postular aspectos complementarios de orden creciente a medida que las series proliferan y resuenan entre sí: “un” precursor sombrío para el lenguaje como sistema psíquico-físico de signos; “otro” para el lenguaje como sistema estético, en el que las palabras engendran series poéticas y literarias (cf. DR 184 [155], “por ejemplo, las palabras son verdaderas intensidades en ciertos sistemas estéticos”); y así sucesivamente, según la naturaleza de las series intensivas puestas en juego en la relación abierta entre el lenguaje y otros sistemas.

²⁵ DR 184 (155).

Por lo tanto, implica diferencias de intensidades en las que ella está, a su vez, implicada, y aquellas la implican en tanto son implicadas por ella; y así sin descanso, en un "estado de la diferencia infinitamente desdoblada que resuena al infinito".²⁶ Se trata de la *complicación*, el estado de suprema afirmación de todas las series intensivas actuales. Allí, la diferencia de intensidad truena y retruena, relacionándose infinitamente sin alcanzar ninguna identidad. Como en un juego delirante de muñecas rusas en el que cada una se abriese infinitamente hacia las otras y fuera abierta por ellas, a condición de cambiar de forma cada vez y de que ninguna forma se asemeje a las demás.

En este sentido, pensar la *lengua* saussureana como sistema intensivo quizá nos permita entender mejor por qué la unión de las dos "masas amorfas", según Saussure, "lleva necesariamente a delimitaciones recíprocas de unidades".²⁷ Esas delimitaciones se basan en el carácter implicado (y co-implicado) de las cantidades intensivas. Las series lingüísticas y todo lo que pasa entre ellas: su comunicación, el precursor sombrío como diferenciante de la diferencia, las características de los elementos (la arbitrariedad del signo, su capacidad de asociarse con otros signos, etc.), todo descansa sobre la condición móvil, envolvente y envuelta, de las intensidades que componen el sistema.

En esa pura disparidad intensiva, no hay nada que pueda ostentar una identidad o en lo que pueda reconocerse una cualidad. Tal vez por eso, Saussure aluda al rol "intermediario" de la lengua como un *misterio*:

El papel característico de la lengua [...] [es] el de servir de intermediaria entre el pensamiento y el sonido, en condiciones tales que su unión lleva necesariamente a delimitaciones recíprocas de unidades. [...] No hay, pues, ni materialización de los pensamientos, ni espiritualización de los sonidos, sino que se trata de *este hecho en cierto modo misterioso: que el "pensamiento-sonido"*

²⁶ DR 334 (287).

²⁷ CLG 137 (156).

implica divisiones y que la lengua elabora sus unidades al constituirse entre dos masas amorfas.²⁸

Ni materialización de los pensamientos, ni espiritualización de los sonidos, es decir, ninguna combinación de elementos o cualidades preexistentes. Desde el punto de vista de la lengua ya desarrollada, tal como se presenta a nuestro estudio, el hecho “misterioso” resulta, sin duda, de la ausencia definitiva de cualquier cualidad o identidad en su génesis. Bajo cada unidad lingüística separable y reconocible –palabra, categoría gramatical, signo explicado–, late la masa indistinta del “pensamiento-sonido”, con su abismo de divisiones o diferencias *implicadas*. Bajo los sonidos articulados y los pensamientos distintos, el signo como precursor sombrío surca el cielo –o el subsuelo– del lenguaje.

El estado de complicación de las series intensivas permite, entonces, desafiar el reproche que Deleuze le dirige al suizo: “¿Por qué Saussure, en el preciso momento en que descubre que «en la lengua sólo hay diferencias», agrega que esas diferencias «no tienen términos positivos», son «eternamente negativas»?”.²⁹ En el texto del *Curso*, esta cita prosigue así:

*[E]n la lengua no hay más que diferencias. Aún más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua sólo hay diferencias sin términos positivos. Ya sea que consideremos el significante o el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistirían al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas nacidas de ese sistema. Lo que hay de idea o de materia fónica en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos.*³⁰

²⁸ CLG 137 (156), énfasis agregado, traducción modificada.

²⁹ DR 308 (264). Las dos primeras frases citadas por Deleuze (“en la lengua sólo hay diferencias” y “no tienen términos positivos”) pertenecen a CLG 144 (166), mientras que la última, “eternamente negativas”, pertenece a uno de los textos autógrafos de Saussure recogidos en la edición crítica de Engler de 1968-1974 (Saussure, Ferdinand de, *Escritos sobre lingüística general, op. cit.*, p. 195). Volveremos sobre este detalle en la nota 32.

³⁰ CLG 144 (166), traducción modificada, último énfasis agregado.

Si la diferencia "en general" supone términos positivos, es porque "positivo" debe entenderse aquí como existente por sí, autónomo o independiente de toda relación. En este sentido, que las diferencias en la lengua no tengan términos positivos significa, precisamente, que la lengua "no comporta ni ideas ni sonidos que preexistirían al sistema lingüístico". El sistema no admite elementos anteriores a las relaciones. No hay elementos fónicos o psíquicos que sean *por sí mismos, fuera de su acoplamiento*, unidades lingüísticas. Es cierto que Saussure enuncia constantemente la naturaleza diferencial de las relaciones entre elementos por la negativa ("su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son").³¹ Sin embargo, "negativo" no significa allí otra cosa que: inapresable e incomprendible al margen de las relaciones que lo constituyen.³² En la lectura que

³¹ CLG 141 (162).

³² Si bien este trabajo se apoya fundamentalmente en el *Curso de lingüística general* (redactado por discípulos de Saussure), la lectura de algunos de sus textos autógrafos hallados en 1996 (es decir, tras la muerte de Deleuze) permite profundizar los puntos de convergencia entre el filósofo francés y el suizo, quien consideraba su propia enseñanza como una filosofía del lenguaje (cf. Saussure, Ferdinand de, *Escritos sobre lingüística general*, op. cit., p. 14). Así, leemos en las notas de Saussure que: "Como no hay ninguna *unidad* (del orden o la naturaleza que se quiera) que se base en nada que no sean *diferencias*, en realidad la unidad es siempre imaginaria, sólo la diferencia existe", *ibid.*, p. 84. Aún más sugerentemente, leemos también que: "La lengua [...] consiste en la correlación de dos series de hechos 1º en que cada uno de ellos sólo consiste en oposiciones negativas o en *diferencias*, y no en términos que ofrezcan una negatividad en sí mismos. 2º en que cada uno no existe, en su propia negatividad, más que porque a cada instante una diferencia del primer orden viene a incorporarse a una diferencia del segundo, e inversamente", *ibid.*, p. 75. En estos textos, Saussure no deja de presentar la diferencia como una relación negativa pero, a la vez, no deja de utilizarla para rechazar la idea de que algo en el lenguaje pueda existir por sí mismo, por fuera de toda relación. "Los *diferentes términos* del lenguaje, en lugar de ser términos diferentes como las especies químicas, etcétera, no son más que *diferencias determinadas* entre términos que serían vacíos e indeterminados sin esas diferencias", *ibid.*, p. 67; "los objetos que [la ciencia del lenguaje] tiene delante no tienen jamás realidad *en sí mismos*, o *aparte* de los otros objetos que se han de considerar; no tienen absolutamente ningún substrato de existencia fuera de *su diferencia* O DE LAS diferencias de toda clase que la mente puede unir a LA *diferencia* fundamental (pero cuya diferencia recíproca constituye toda la existencia de cada uno de ellos): pero sin que se salga por ninguna parte de este dato fundamentalmente negativo para siempre de la DIFERENCIA de dos términos, y no de las propiedades de un término", *ibid.*, pp. 67-68. En un interesante trabajo donde discute la lectura derrideana de Saussure, Patrice Maniglier retoma la última cita para afirmar que: "el asunto no es solamente «ontico» [...] sino que es «ontológico», es decir, que implica una reapertura de la cuestión misma del ser", Maniglier, Patrice, "Terontología saussureana: lo que Derrida no leyó en el *Curso de lingüística general*", trad. M. Keri, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 12, 2020, pp. 210-238, p. 222.

propongo, podría decirse entonces que lo que Saussure enuncia de manera negativa esconde, sin embargo, una significación positiva desde el punto de vista de la intensidad, donde la distinción entre los signos remite a su ser puramente *relacional* en el estado de complicación de las series intensivas.

* * *

La imagen saussureana de las “masas amorfas”, que acabamos de interpretar como sistema intensivo, también puede ser leída en clave de los tres momentos de la teoría deleuziana de la Idea.³³ Desde el punto de vista de la intensidad, hemos interpretado ambas “masas” como series heterogéneas de diferencias. Ahora, desde el punto de vista de la Idea, ¿no podemos ver en ellas la instancia de “variación infinita continua e indeterminada” correspondiente al primer valor lógico, la indeterminación?³⁴ Para remontarnos hasta las “masas amorfas” en la Idea lingüística, debemos abstraer, por un lado, las características empíricas de todas las realizaciones de la lengua (lo que Saussure denomina *parole*, el habla); pero también, por otro lado, las “generalidades del entendimiento” abstraídas a partir de aquellas (por ejemplo, las entidades gramaticales). Diremos en-

Aunque Deleuze no llegó a leer estos textos de Saussure, el hecho de que cite la expresión “eternamente negativas” en *Diferencia y repetición* (ver nota 29) muestra que sí leyó los textos recogidos en la edición de Engler de 1968-1974. El fragmento donde aparece esa expresión dice: “Nos atrevemos a decir que la ley definitivamente final del lenguaje es que no hay nada que pueda residir en un término [...], que *a* no puede designar nada sin ayuda de *b*, ni este sin la ayuda de *a*; o que ambos sólo valen por su *diferencia* recíproca, o que ninguno vale, ni siquiera por alguna de sus partes [...] más que por ese mismo entramado de diferencias eternamente negativas”, Saussure, Ferdinand de, *Escritos sobre lingüística general*, *op. cit.*, p. 195.

³³ Esta lectura sería imposible sin los invaluable aportes de Gonzalo Santaya a la comprensión de las fuentes matemáticas de Deleuze y su rol en la teoría de la Idea. Cf. Santaya, Gonzalo, “Serie, singularidad, diferencial. La matemática como fuente del empirismo trascendental” en Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, 2016, pp. 85-103; *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017; e “Idea” en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 33-47. Estos y otros trabajos desarrollan *in extenso* nociones que aquí sólo puedo mencionar velozmente y de manera general.

³⁴ Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, *op. cit.*, p. 165.

tonces que, así como las Ideas del fuego o de la plata subsumen sus objetos "como una sola masa continua",³⁵ la Idea lingüística subsume su objeto, la lengua, como una pura variación continua, a la vez psíquica y sonora. En este "fondo común", nada está distinguido desde el punto de vista actual, pero todo está virtualmente diferenciado. La indeterminación propia de las "masas amorfas" no indicaría una falta de determinaciones actuales, sino su exceso en lo virtual.

Lo cual lleva al segundo valor lógico de la Idea: lo determinable. Allí, "la determinación no se ejerce inmediatamente sobre lo indeterminado [es decir, sobre dy y dx] [...], sino que las relaciones de lo indeterminado como tal producen una red de determinaciones mutuamente interconectadas".³⁶ Dy y dx no son dos "elementos" que se determinan recíprocamente al entrar en relación; antes bien, es la relación dy/dx (donde cada término sigue siendo lo indeterminado *como tal*) la que produce una cadena de funciones recíprocamente determinadas. Respecto de la Idea lingüística, ¿no podemos pensar el valor de lo determinable a partir del *signo lingüístico*, con la relación diferencial *significado/significante* como modelo de la determinación recíproca? En la lengua, estas determinaciones o "delimitaciones recíprocas de unidades" no se ejercen *inmediatamente* sobre lo que Saussure llama "el plano indefinido de las ideas confusas" o "el no menos indeterminado de los sonidos". Más bien, es la relación entre lo indefinido psíquico y lo indefinido sonoro la que determina "subdivisiones contiguas", sistemas de valores lingüísticos en los que, como vimos antes, todo es absolutamente interdependiente. Así, mientras que, desde el punto de vista de la intensidad, el signo se nos aparecía como el diferenciante de la diferencia o el precursor sombrío, desde el punto de vista de la Idea se nos aparece como modelo de la relación diferencial *significado/significante*, a partir de la cual se produce una red inagotable de determinaciones virtuales interconectadas.

³⁵ DR 261 (222).

³⁶ Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, op. cit., p. 177.

Esto nos lleva, por último, al tercer valor lógico de la Idea: lo determinado. El elemento correspondiente a este valor, la potencialidad, se concibe como una relación entre magnitudes variables, a partir de la cual la Idea despliega su capacidad de producir no sólo “los órdenes de diferencias y variaciones que definen un objeto –cualquier objeto”, sino también las singularidades y regularidades a partir de las cuales se determinan las partes extensivas de ese objeto.³⁷ En la Idea lingüística, como dijimos, la relación *significado/significante* determina una red cada vez más compleja de relaciones, inabarcables desde el punto de vista del habla: series de relaciones diferenciales morfológicas, léxicas, sintácticas, discursivas, conectadas unas con otras en distintos niveles. Estas conexiones corresponderían a lo que, desde el punto de vista de la intensidad, considerábamos como el movimiento forzado, en tanto proliferación de las series intensivas que desbordan el sistema de base. En la Idea, estas relaciones determinarían una cierta distribución de puntos singulares y regulares, que definen el comportamiento global de las series y trazan el espacio virtual necesario para producir las partes extensivas del objeto-lengua.³⁸

Consideremos, por ejemplo, los límites de lo *arbitrario absoluto* y lo *arbitrario relativo* de la lengua. Según Saussure, el principio de lo arbitrario del signo, aplicado sin restricción, conduciría a una *complicación suprema* en la que nada se relaciona con nada. Frente a esta arbitrariedad absoluta, la lengua actúa como un sistema de corrección parcial, que modera la arbitrariedad estableciendo relaciones sintagmáticas y asociativas entre los signos. Sin embargo, así como no todo es arbitrario en la lengua, tampoco todo puede estar absolutamente motivado. Lo arbitrario y lo motivado, como grados potenciales de solidaridad entre los signos, constituyen entonces “dos polos entre los cuales se mueve todo el sistema, dos corrientes opuestas que se reparten el movimiento de la len-

³⁷ *Ibid.*, p. 187; cf. también p. 205.

³⁸ Cf. Santaya, Gonzalo, “Serie, singularidad, diferencial. La matemática como fuente del empirismo trascendental”, *op. cit.*, p. 95.

gua".³⁹ Estos polos serían un ejemplo de las singularidades que definen el comportamiento de las series y trazan el espacio virtual lingüístico: la singularidad lexicológica (donde todo sería arbitrario) y la gramatical (donde todo estaría motivado) definen umbrales para la actualización de las lenguas concretas.⁴⁰

* * *

Nuestra exploración de Saussure en clave deleuziana nos permitió interpretar una misma imagen de la lengua a la vez en términos intensivos e ideales. Las "masas amorfas" psíquica y sonora fueron leídas como series intensivas heterogéneas y como el elemento de lo indeterminado en la Idea lingüística. El signo lingüístico fue leído como el precursor sombrío que hace resonar las series, produciendo el estado de complicación que las desborda y arrastra al sistema entero hacia un cambio de naturaleza; y a su vez, como el modelo de la determinación recíproca que, en la Idea, produce nuevos niveles y grados de relación y define "polos" o singularidades lingüísticas.

Según esta lectura, el signo como relación diferencial determina la estructura virtual; y como precursor sombrío, produce el acoplamiento y la resonancia de las series a través de los cuales la estructura virtual es expresada y llevada a su actualización. De manera que el signo es tanto un elemento de la Idea como un generador del campo de indivi-

³⁹ CLG 157 (183).

⁴⁰ La posibilidad interpretativa que aquí sólo esbozo respecto de Saussure, Deleuze la encuentra afirmada plenamente en la obra del lingüista Gustave Guillaume, particularmente en la noción de "umbral diferencial". Cf. Guillaume, Gustave, "Cómo se hace un sistema gramatical", trad. P. Pachilla, en Ferreyra, J. y Soich, M. (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, op. cit., pp. 128-150; Pachilla, Pablo, "La diferencia deleuziana con la diferencia estructural", *ibíd.*, pp. 115-127; y Soich, Matías, "La «causación reversa» de Gustave Guillaume: una invocación a Deleuze desde la lingüística" en Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, op. cit., pp. 137-155.

duación lingüístico.⁴¹ Lejos de insinuar una identificación reduccionista entre ambos aspectos, considero que ilustran la afirmación deleuziana de que “entre la intensidad y la Idea se establece toda una corriente de intercambio, como entre dos figuras correspondientes de la diferencia”.⁴² Un intercambio en el que la síntesis recíproca del signo lingüístico se prolonga en la síntesis asimétrica del signo como precursor sombrío.

En este sentido, podemos decir que la más fructífera de las cuatro causas, en esta lectura, ha sido la causa final, aquella que nos mueve a preguntarnos: *¿para qué* leer a Saussure con Deleuze? En ese terreno fronterizo que Saussure llama “pensamiento-sonido” y sobre el cual deja caer el velo del misterio, el signo lingüístico expresa el devenir-pensamiento del sonido y el devenir-sonido del pensamiento. La exploración de este proceso mostró que las “masas amorfas” y todo lo que acontece entre ellas configuran una zona vital de indiscernibilidad, un entramado en el que la intensidad y la Idea nacen juntas, cada una con sus propios elementos dinámicos, pero siempre unidas en un mismo bloque de devenir. Leer a Saussure con Deleuze nos permite adentrarnos en el elusivo campo de la génesis del lenguaje, para vislumbrar ese punto móvil en el que la ontología, lejos de agotarse en la delimitación de categorías, *se realiza a través de funciones*. La identidad de las categorías es una consecuencia, no definitiva, de los puntos de vista que esas funciones ponen en movimiento.

⁴¹ Cf. DR 375-376 (324-325); y Ferreyra, Julián, “Individuación” en Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 99-113.

⁴² DR 365 (315).

Constelaciones temporales

Samuel Beckett en *Diferencia y repetición*

Solange Heffesse

Universidad de Buenos Aires

“Las imágenes de Beckett son tan contundentes que a veces es la realidad la que parece imitarlas”¹ sostiene una de sus traductoras, Antonia Rodríguez-Gago, en su introducción a *Los días felices*. Son imágenes potentes, indelebles: una mujer semienterrada hasta la cintura bajo un montículo de tierra; dos figuras ubicadas dentro de dos tachos de basura, al lado de un hombre ciego que dormita sentado en una silla de ruedas; un moribundo que espera la muerte en una habitación cerrada; el contraste entre un zapato y un sombrero; el vaivén de una silla mecedora; una boca sostenida sobre un fondo oscuro.

Samuel Beckett (1906-1989) es un escritor multifacético: dramaturgo, novelista, cuentista, crítico y poeta. Su escritura construye una poética singular, un no-estilo único en su estilo que implica un trabajo sobre la Lengua conducido por el objetivo de *producir una imagen*, visual o auditiva. Una Imagen pura, efímera, en el límite de lo sensible.² Imágenes que reconectan a las palabras y las voces con su afuera, ya que le permiten a Beckett *horadar agujeros* en la superficie del lenguaje para mostrar lo que hay detrás,³ sorteando su des-

¹ Rodríguez-Gago, Antonia, “Prólogo a la quinta edición” en Beckett, Samuel, *Los días felices* (Edición bilingüe), trad. A. Rodríguez-Gago, Madrid, Ediciones Cátedra Letras Universales, 2006, p. 13.

² Una imagen que no se define por su contenido sino por la “tensión interna” de su forma: “pequeña imagen alógica, amnésica, casi afásica, que a veces se mantiene en el vacío y otras se estremece en lo abierto.” Deleuze, Gilles, “L’épuisé” en Beckett, Samuel *Quad et autres pièces pour la télévision*, Paris, Minuit, 1992, p. 72.

³ Deleuze, Gilles, “L’épuisé” *op. cit.*, pp. 104-105. Cf. también el Prólogo de *Crítica y clínica*, donde Deleuze sostiene que el problema de la literatura es el de *escribir*: cómo hacer delirar la lengua, confrontándola con visiones y audiciones no lingüísticas que solo el lenguaje hace posible y

confianza con relación a la palabra. “Signifique quien pueda” reza el desafío beckettiano.⁴ En su obra vemos plasmarse un *devenir-imagen* de las palabras.⁵ Esta es la propuesta que encontramos en *L'épuié* (1992).⁶ Allí Deleuze cifra su lectura de Beckett en la fórmula “*Agotar lo posible*”, algo distinto a la fatiga y a la *realización*. “El agotado” es tanto el sujeto que experimenta dicho afecto como el objeto que se verá sometido a la operación de agotamiento.⁷ No se trata de una mera pasividad sino de un *activarse* pero para *nada*.⁸ Lo posible como constructo tiene por horizonte a la *imposibilidad* como límite interno, ni positivo ni negativo: suspender toda preferencia o referencialidad, toda relación de propiedad que pueda establecerse desde el lenguaje —entre el hablante y sus palabras—. Se trata de *producir el silencio con palabras*. Lo que se suspende es cualquier acción o elección dirigida por fines preconcebidos, por una voluntad individual o colectiva, que simplemente se proyectarían sobre el mundo. Aquí se esboza una paródica teoría de la acción, teniendo en cuenta cómo Beckett se burla de todo intento de emprender actividades que puedan considerarse humanas. Y la *disyunción inclusiva* es el procedimiento de ese agotamiento, por el cual los personajes de Beckett “juegan con lo posible sin realizarlo.”⁹ Agotar lo posible es pues mostrar que *otra realidad es posible*.¹⁰

que constituyen su propio afuera. Cf. Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 3.

⁴ Beckett, Samuel, “Qué, dónde” en Beckett, Samuel, *Teatro reunido: Eleutheria, Esperando a Godot, Fin de partida, Pavesas, Film*, trad. J. Sanchis Sinestra, A. M. Moix, J. Talens, Buenos Aires, Tusquets, 2017, p. 504. La frase invoca un lector activo en la construcción del sentido de los textos beckettianos. Un lector ideal que no preexiste a ellos, y un sentido que elude toda interpretación, y que nunca viene dado como algo cerrado. También, la contradicción entre la borradura del autor y la omnipresencia del mismo (el rol determinante de Beckett como fuente de sentido), para Talens es uno de los rasgos principales de su obra.

⁵ Deleuze, Gilles, “L'épuié”, *op. cit.*, p. 79.

⁶ *Ibid.*, pp. 57-106. Las traducciones de este texto son propias.

⁷ Wasser, Audrey, “A Relentless Spinozism: Deleuze's Encounter with Beckett” en *SubStance*, Vol. 41, N°1, 2012, p. 125.

⁸ “Se es activo, pero para nada. Se estaba cansado de algo; agotado, de nada”, Deleuze, Gilles, “L'épuié”, *op. cit.*, p. 59.

⁹ Deleuze, Gilles, “L'épuié”, *op. cit.*, p. 60. Deleuze da el ejemplo de Molloy y de Murphy, que expondremos después.

¹⁰ Este texto se publica como introducción a las obras de Beckett para televisión, pero Deleuze

La presencia de Beckett en la obra de Deleuze es insistente y fragmentaria. La recorre desde una escueta página en *Diferencia y repetición* (1968), a otra al comienzo de *El Anti-Edipo* (1972), el libro *Kafka. Por una literatura menor* (1975), los *Diálogos* con Claire Parnet (1977), *Mil mesetas* (1980), y *Lógica de la sensación* (1984), pasando por los estudios sobre cine: en particular, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I* (1983)¹¹ y los cursos correlativos, editados por Cactus como *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo* (1982-1983).¹² Sin embargo, Deleuze dedica exclusivamente a su estudio dos textos tardíos: el mencionado “Lepuisé”, y otro incluido en *Crítica y clínica* (1996): “La mayor película irlandesa («Película» de Beckett)”,¹³ donde analiza la única pieza cinematográfica del autor.¹⁴

En torno a Beckett se coagulan varios problemas de interés para Deleuze: la potencialidad de una vida impersonal; el *devenir imperceptible* (“cómo llegar a no ser percibido y a no percibir”),¹⁵ la sobriedad del estilo, la literatura menor, el agotamiento de la imagen,¹⁶ la comprensión de la esquizofrenia,¹⁷ y la superación de la oposición entre verticalidad y horizontalidad (expresada por ejemplo en las posturas de sus personajes). Esto último plantea la pregunta –pertinente también en el marco de *Diferencia y repetición*– de si el agotamiento o la degradación conducen sólo hacia

sistematiza la obra entera del escritor irlandés. Cf. Lucero, Guadalupe, “Agotar la lengua: Beckett a través de Deleuze”, en *Dáimon Revista Internacional de Filosofía*, n° 55, 2012, p. 129.

¹¹ Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2018, pp. 101-105.

¹² Deleuze, Gilles, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, trad. S. Puente y P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011.

¹³ Deleuze, Gilles, “La mayor película irlandesa («Película» de Beckett)” en *Crítica y clínica*, *op. cit.*, pp. 39-43.

¹⁴ Beckett, Samuel, “Film” en Beckett, Samuel, *Teatro reunido...*, *op. cit.*, pp. 505-545.

¹⁵ Deleuze, Gilles, *Cine II...*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁶ En relación con la taxonomía deleuziana de las imágenes de sus obras sobre cine.

¹⁷ En ello se revela un Beckett *sintomatólogo*, puesto que para Deleuze hay artistas “que nos han revelado mucho más que los psiquiatras y los psicoanalistas acerca de la esquizofrenia”, Deleuze, Gilles, “Esquizofrenia y sociedad” en *Dos regímenes de locos, Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 47.

la muerte (comprendida como retorno a lo inanimado), o bien si abren la posibilidad de conectar con un plexo diferencial, de distancias implicadas y singularidades pre-individuales: el campo trascendental deleuziano, o plano de inmanencia.¹⁸

Resulta difícil no guiarse por estos conceptos –presentes en trabajos posteriores–, donde Deleuze ahonda en su lectura sobre Beckett. Pero dado que nuestro objetivo es pensar la articulación de los planos de la ontología deleuziana en *Diferencia y repetición*, intentaremos ver en las novelas citadas (*Molloy*, *Murphy* y *Malone muere*) alguna clave para iluminar ese problema.

* * *

Pocas de las fuentes literarias de Deleuze son figuras tan consagradas –teniendo en cuenta su gusto por figuras “menores”–, y al mismo tiempo tan reticentes a ser interpretadas. Beckett es uno de los escritores más destacados del siglo XX. Se lo atribuyen o lo detestan desde todos los bandos. De Sartre a Adorno, pasando por Bataille, Badiou, Foucault, Blanchot, Lukács y el propio Deleuze. “Se lo erige como epígono del modernismo, del surrealismo, del existencialismo y también como padre del *nouveau roman* o del teatro del absurdo...”¹⁹ o de la “estética del fracaso” (formulación menos comprometida con el existencialismo y el

¹⁸ “Estar sentado es mejor que estar de pie pero estar acostado es mejor que estar sentado. Sin embargo, existe una ley del mundo inhumano: tienes que moverte [...]. Lo que se puede llamar un desperdicio, un *desecho de humanidad*, es también una conquista fantástica [...] del mundo sin verticalidad. [...] Conquista de un mundo que perdió este eje privilegiado y que va a ofrecernos entonces *otras cosas*. Desde ese momento la cuestión ya no es la de la inmovilidad, sino la de *cómo alcanzar el plano de inmanencia*, como reunirse con el chapoteo universal.” Deleuze, Gilles, *Cine II*, *op. cit.*, p. 68 (subrayado añadido). Ver también la “solución general” –al problema de *cómo volverse imperceptible*– en Deleuze, Gilles, “La mayor película...” en *Crítica y clínica*, *op. cit.*, p. 39 y p. 43.

¹⁹ Rodríguez-Gago, Antonia, “Introducción” en Beckett, Samuel, *Los días felices...*, *op. cit.*, p. 20. La denominación proviene de Esslin, Martín, *El teatro del absurdo*, trad. M. Herrero, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1966 (publicado en 1964), y refiere al teatro de Adamov, Beckett, Genet y Ionesco, de los años 50’.

humanismo).²⁰ Una estética que rechaza toda clasificación. Un sentido del humor inconfundible, con el que Beckett presenta los sufrimientos más profundos.

No nos detendremos en su biografía.²¹ Tan solo indicaremos algunos rasgos de su obra. Suelen distinguirse tres momentos: un periodo temprano “de formación”, entre 1929 y 1946 (al que se deben el poema *Whoroscope* y los ensayos *Dante... Bruno. Vico.. Joyce*), en el que abundan las referencias eruditas;²² un segundo momento, de 1946 a 1960, marcado por un interés por la forma y la inspiración que encuentra en la pintura (por ejemplo, la de Bram van Velde); y un periodo de madurez entre 1960 y 1987, donde se destaca la experimentación sobre el género dramático (para radio, cine o televisión).²³

El punto de quiebre en su estética es sin duda cuando decide utilizar el francés para escribir en lugar del inglés. Beckett dice que esto le permite empobrecer el uso de las palabras, con el objetivo de escribir sin estilo.²⁴ Tras la guerra, comienza un periodo de encierro creativamente muy productivo, entre 1946 y 1950, al que se deben sus obras más destacadas (*Esperando a Godot*, compuesta en 1949 y estrenada en 1953 –un drama en el que paradójicamente nada ocurre–, y la trilogía de novelas, *Molloy*,

²⁰ Cf. García Arteaga, Ricardo, *La estética del fracaso en la obra de Samuel Beckett*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.

²¹ Aunque conocerla contribuye a comprender su obra, porque sus vivencias y lecturas ingresan en la composición de su discurso. Remitimos a los trabajos de dos de sus biografías: Bair, Deirdre, *Samuel Beckett: a biography*, New York y Londres, Hartcourt Brace Jovanovich, 1978 (biografía no autorizada, que “a pesar de todos sus terribles errores, colocó el trabajo de Beckett en el contexto de su vida y llamó la atención sobre piezas tempranas”, Ackerley, C. J., *Demented particulars. The annotated «Murphy»*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010, p. 11) y Knowlson, James, *Damned to Fame: The Life of Samuel Beckett*, New York, Grove Press, 1996 (permitida por Beckett, quien fue entrevistado por Knowlson antes de su muerte).

²² Dante, Chejov, Joyce, Cervantes, Camus, Calderón, Shakespeare, Proust, Berkeley, Descartes, Geulincx, Schopenhauer, Spinoza, entre muchos más.

²³ García Arteaga, Ricardo, “Principales temas de Samuel Beckett”, en *Revista de Artes*, Edición N° 37, Marzo/Abril 2013, Buenos Aires (sin número de página).

²⁴ Rodríguez-Gago, Antonia, “Introducción” en Beckett, Samuel, *Los días felices...*, op. cit., p. 47.

Malone muere y *El innombrable*, compuestas entre 1948 y 1949, en las que predomina el registro oral, el monólogo interior, el caos de una multiplicidad de voces, y el uso de la primera persona). Entre ellas se plantea una suerte de (de)gradación que tiende cada vez más hacia la impersonalidad. “La aproximación a una palabra neutra”²⁵ dice Blanchot, en la que se despliega la imposibilidad como fuerza que impulsa, la obligación de decir, de hablar, de seguir.²⁶

El innombrable es para Deleuze una novela ejemplar para comprender el uso de las *combinatorias*. Nos confronta con el problema de las series exhaustivas: ¿cómo se puede poner en serie aquello que no puede nombrarse? ¿Cómo podría ser exhaustiva una serie que no incluyera su límite: *la última palabra*? ¿Cómo hablar de los personajes de Beckett sin reintroducir un yo que prolongaría “la agotante serie de todos esos agotados «¿Cuántos somos al final? ¿Y quién habla en este momento? ¿Y a quién? ¿Y de qué?»”.²⁷ Tal es para Deleuze la aporía de las series exhaustivas: el yo-emisor resulta ser un límite, su afuera que deviene interior.²⁸

Beckett continuará escribiendo alternadamente en los dos idiomas, oficiando muchas veces de traductor de sus propias obras. Su lenguaje será –por lo general– cada vez más despojado y minimalista. Para Deleuze, su última etapa de producción encuentra en la televisión “el secreto de su ensamblaje, una voz pregrabada para una imagen que cada vez va cobrando

²⁵ Blanchot, Maurice, “¿Y ahora dónde? ¿Y ahora quién?” en *El libro que vendrá*, trad. Pierre de Place, Caracas, Monte Avila Editores, 1969, p. 240.

²⁶ Cristalizada en sus palabras finales: “hay que seguir, no puedo seguir, hay que seguir, entonces voy a seguir, hay que decir palabras, mientras las haya, hay que decirlas [...], voy a ser yo, va a ser el silencio, en el que estoy, no sé, no lo sabré nunca, en el silencio no se sabe, hay que seguir, no puedo seguir, voy a seguir”. Beckett, Samuel, *El innombrable*, trad. M. Battistón, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2016, p. 155.

²⁷ Deleuze, Gilles, “L'épuié”, *op. cit.*, p. 69 (subrayado añadido); Beckett, Samuel, *El innombrable*, trad. Battistón, Matías, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2016, p. 99.

²⁸ Deleuze retoma este punto de Blanchot, cuando se pregunta “¿Quién habla?” en las obras de Beckett, desdibujando la “personalidad” de narradores, personajes y de la figura del autor, y poniendo en cuestión la narratividad de lo que se cuenta. Cf. Blanchot, Maurice, “¿Y ahora dónde?...” en *El libro que vendrá*, *op. cit.*, pp. 237-244.

forma.”²⁹ La inferioridad de las palabras solo podía remontarse con este último uso poético del lenguaje por imágenes, en especial las televisivas.

Hasta donde sé no hay evidencia de un encuentro entre ambos, aunque bien podríamos imaginar a Deleuze asistiendo a alguna puesta de *Godot*. Lo importante es que para cuando Deleuze lo cita en *Diferencia y repetición*, gran parte de lo que Beckett considera esencialmente como su obra ya está publicado, y que ya es una referencia indiscutida en el campo intelectual francés (si bien recibe el Premio Nobel un año después, en 1969). Incluso *Film* ya había sido realizada (1964), a pesar de que Deleuze no expone su análisis de ella hasta mucho después.

* * *

La primera alusión a Beckett en *Diferencia y repetición* está en el Prefacio: “Ah, el viejo estilo...”³⁰ se queja Deleuze de la producción de filosofía bajo los presupuestos implícitos de la representación, citando el estribillo de Winnie en *Los días felices*.³¹ Invoca para sí mismo la posibilidad de construir su obra de otra manera “nueva” y arriesgada de pensar y de escribir, despojada del cobijo de tradiciones, géneros y recorridos filosóficos preestablecidos, para encarnar una filosofía de la diferencia. La filosofía debería emprender una renovación similar a la que se observa en otras artes:

Hay que mostrar a la diferencia *difiriendo*. Se sabe que la obra de arte moderna tiende a realizar estas condiciones: se convierte en este caso en un verdadero *teatro*, hecho de metamorfosis y permutaciones [...]. La obra de arte abandona el campo de la representación para convertirse en “experiencia”, empirismo trascendental o ciencia de lo sensible.³²

²⁹ Deleuze, Gilles, “L'épuisé”, *op. cit.*, p. 74.

³⁰ DR 18 (4).

³¹ Beckett, Samuel, *Los días felices*, *op. cit.*, p. 133 y nota 13.

³² DR 101 (79), citado por Verónica Kretschel en “Eterno retorno”, en Ferreyra, Julián y Soich, Matías (eds.), *Introducción en Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2020, p. 120.

Lo que dice aquí sobre la obra de arte moderna se aplica perfectamente a Beckett, en tanto las suyas son novelas modernas –en el sentido de la *nouveau roman*–, en las que se utiliza *hasta el extremo* el recurso de las *permutaciones*. Por lo que sus novelas constituyen una vía de acceso a la experiencia de la diferencia tal como es comprendida por el empirismo trascendental deleuziano: un encuentro intensivo, al límite de la sensibilidad.

Pero su mención principal está en el cierre del primer apartado del segundo capítulo, dedicado a la noción de repetición (“La repetición para sí misma”, párrafo 13), donde se expone la teoría de las síntesis pasivas y de su rol, por un lado, en la constitución de la subjetividad (porque las síntesis pasivas son condición de posibilidad de las activas, y el “sujeto” se deshace en ellas, no siendo más que un efecto de las mismas, en lugar de su agente)³³, y por otro lado, en la constitución de los distintos planos de la ontología (la teoría de la temporalidad).³⁴

La localización de la cita es importante porque al tratarse del cierre de un apartado, deja ya planteado el juego, anticipando todo lo que seguirá. En ese pequeño final no vemos *nada más que* a la primera síntesis pasiva –del hábito o del presente viviente–, sino que ya latan las otras dos: la síntesis del pasado Eros-Mnemosyne y la síntesis del futuro, Tánatos o el Eterno retorno. La referencia a Beckett está perfectamente intrincada con esta presentación:

Estos miles de hábitos que nos componen –esas contracciones, esas contemplaciones, esas pretensiones, esas presunciones, esas satisfacciones, esas fatigas, esos presentes variables– forman pues el *dominio básico de las síntesis pasivas*. El Yo [Moi] pasivo no se define simplemente por la receptividad [...] sino por la *contemplación contrayente que constituye el organismo antes*

³³ Osswald, Andrés, “Síntesis pasiva” en Ferreyra, Julián y Soich, Matías (eds.), *Introducción en Diferencia y Repetición*, *op. cit.*, p. 84.

³⁴ Este entramado conceptual se configura con las referencias a Hume, Kant, Bergson, Proust, Freud, Lacan, Blanchot, Nietzsche, y Hölderlin.

de constituer sus sensaciones. Por tal motivo ese yo no tiene ningún carácter de simplicidad [...]. Los yo son sujetos larvados; el mundo de las síntesis pasivas constituye el sistema del yo [...], pero *el sistema del yo disuelto.* Hay yo en cuanto se establece en alguna parte una contemplación furtiva, en cuanto funciona una máquina de contraer, capaz, por un momento, de sonsacar una diferencia a la repetición. [...] Por último, sólo se es lo que se *tiene*, y es gracias a un tener que el ser se forma aquí, o que el yo pasivo *es*. Toda contracción [...] emite una espera o un derecho sobre lo que contrae, y se deshace en cuanto su objeto se le escapa. En todas sus novelas, Samuel Beckett ha descripto el inventario de los atributos a los cuales *sujetos larvarios se entregan con fatiga y pasión*: la serie de los cantos rodados de Molloy, los bizcochos de Murphy, las pertenencias de Malone –se trata siempre de sonsacar una pequeña diferencia [...] a la repetición de los elementos o a la organización de los casos–. Sin duda, una de las intenciones más profundas de la nueva novela es la de alcanzar, más acá de la síntesis activa, el campo de las síntesis pasivas que nos constituyen [...]. Y en todas sus fatigas componentes, en todas sus autosatisfacciones mediocres, en sus presunciones irrisorias, en su miseria y en su pobreza, el yo disuelto canta todavía la gloria de Dios, es decir, de lo que contempla, contrae y posee.³⁵

Este párrafo plantea, en el yo, la coincidencia de la pasividad más extrema como punto de origen de cualquier actividad. Los personajes citados (esos “deshechos de humanidad”)³⁶ están obsesionados por inventariar sus pertenencias, sosteniéndose en la existencia únicamente por medio de relaciones de propiedad (sobre objetos que se les enfrentan), siempre puestas en crisis. Esto ilustra el modo en que Deleuze define a los *moi* pasivos como una contracción, un *tener*, una mínima espera por la que sujetos larvarios conforman al organismo –comprendido como esas

³⁵ DR 131-132 (107-108), los subrayados más extensos son añadidos.

³⁶ Deleuze, Gilles, *Cine II.*, op. cit., p. 68.

pequeñas almas asociadas al hábito³⁷ que “reclaman” su pequeña porción de mundo, y que se desvanecen en cuanto éstos se le escapan—. Al nivel de lo actual, el presente viviente tiene el carácter de la instantaneidad. Esta primera síntesis es empírica,³⁸ y genera el hábito ejercitando, repitiendo, contrayendo instantes discontinuos, los elementos y los casos. Pero ella se supera en una segunda síntesis, trascendental, de la Memoria (no limitada a la rememoración reproductiva de la memoria activa), que constituye al pasado como pasado puro, fundamento del presente que pasa, coexistente, contemporáneo y preexistente a él.³⁹ Finalmente, la tercera síntesis del tiempo es la del futuro y de la producción de lo nuevo: elimina en lo repetido, tanto al presente que es su agente, como al pasado en tanto condición.⁴⁰ Es poder de afirmación que afirma en lo repetido solamente lo excesivo y lo desigual.⁴¹

Lo extraño de esta cita es que Deleuze rompe con la gradación de la trilogía: por su orden y porque omite el último término, *El innombrable* (novela en la cual la *disolución del yo* de la que habla Deleuze en el párrafo es la más acabada).⁴² Deleuze se detiene un paso antes, *al borde del abismo*, es decir, al borde de la muerte del moribundo Malone, postrado en su cama,

³⁷ Osswald, Andrés, “Síntesis pasiva”, *op. cit.*, p. 87. Deleuze afirma que “en el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a las síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos a una sensibilidad primaria que *somos*. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas”, DR 123 (99).

³⁸ DR 135 (110).

³⁹ Deleuze retoma las paradojas del pasado puro planteadas por Bergson en *Materia y memoria* en DR 135-138 (110-114): 1. Contemporaneidad: “cada pasado es contemporáneo del presente que él ha sido”; 2. Coexistencia de todo el pasado con el nuevo presente con respecto al cual es pasado; 3. Preexistencia de ese pasado puro (vinculada a la contemporaneidad: es un pasado que nunca fue presente y que preexiste al presente que pasa); y 4. Que “todo ese pasado coexiste consigo mismo” (paradoja del cono).

⁴⁰ DR 148-152 (121-126).

⁴¹ DR 180-181 (151-152).

⁴² Esto indica que el “objetivo” de la praxis ética y política deleuzianas no sería esa disolución sin más, sino que ésta incluye una detención: una instancia de “cuidado” y selección de las formas actuales que fueran aún vitales.

esperándola. Deleuze cita a Molloy, Murphy, y Malone, así, desacomodándolos. ¿Por qué motivo? Mi hipótesis es que encuentra en cada novela la *presentación* de cada una de las síntesis temporales, en la misma gradación –cada vez más profunda: fundación del tiempo, fundamento y desfundamento–⁴³ que tienen a lo largo del capítulo. Veamos entonces cómo se da esta correspondencia.

Molloy

Si bien esta novela pertenece al periodo de escritura en francés, mantiene cierta referencialidad. Es posible reconocer una historia, inconclusa, pero en fin, algo que se narra: la errancia, en dos caminos parecidos, por la que Molloy busca a su madre y el detective Moran busca a Molloy (parodiando la búsqueda de un yo). El carácter cíclico del final plantea el borramiento de la diferencia entre las dos trayectorias (pruebas similares, la progresiva degradación de sus cuerpos), por las que tienden a confundirse el uno con el otro.⁴⁴

La novela describe los extraños hábitos de Molloy (por ejemplo, calcular cuántos pedos se tira por minuto)⁴⁵. En el que más se detiene es en el de chupar “piedras de succión” (las de la playa, no las del jardín, completamente insuccionables).⁴⁶ Este episodio ocupa casi diez páginas,⁴⁷ en las que Molloy explora todas las combinaciones de variables posibles de distribución de sus piedras en los cuatro bolsillos de su ropa. El problema consiste en saber si se han chupado todas *según sus deseos*, una por una,

⁴³ DR 180 (151).

⁴⁴ Janvier, Ludovic, “Molloy” en *Beckett par lui meme*, Paris, Editions du Seuil, 1969, sin número de página (todas las traducciones de este libro son propias). Otra lectura posible –dada la ambigüedad entre autor y personajes/escribientes– es que Moran sea quien al final escribe la primera parte, centrada en Molloy.

⁴⁵ Beckett, Samuel, *Molloy*, Madrid, Alianza, 2010, p. 40.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 94-102.

o si se ha repetido siempre la misma, y en tal caso, cómo remediarlo, si agregando más bolsillos, y entonces, cuántos; también si, repitiendo el conjunto una segunda vez, podría llevarse a cabo en perfecta igualdad con la primera, etc. Molloy medita sobre ello con *su espíritu y su cuerpo en tensión*,⁴⁸ contemplándolas con ira y perplejidad, mientras se encuentra en la playa frente al mar.

Aproveché esa estancia para aprovisionarme de piedras de succión. [...] Las distribuí equitativamente entre mis cuatro bolsillos y las iba chupando por turno. Lo cual planteaba un problema que al principio resolví en el modo siguiente. Yo tenía [...] dieciséis piedras, cuatro en cada uno de mis cuatro bolsillos (los dos de mi pantalón y los dos de mi abrigo). Tomando una piedra del bolsillo derecho de mi abrigo, y poniéndomela en la boca, la reemplazaba en el bolsillo derecho de mi abrigo por una piedra del bolsillo derecho de mi pantalón, que reemplazaba por una piedra del bolsillo izquierdo de mi abrigo, que reemplazaba por la piedra que tenía en la boca en cuanto terminaba la succión. De modo que siempre había cuatro piedras en cada uno de mis cuatro bolsillos [...]. *Y cuando me volvían las ganas de chupar hundía la mano nuevamente en el bolsillo derecho de mi abrigo, con la certidumbre de que no iba a salirme la misma piedra de antes.* [...] Y así sucesivamente. *Pero solo a medias me satisfacía esta solución.* Pues no se me ocultaba que, por una extraordinaria casualidad, *podían estar circulando siempre las mismas* cuatro piedras. [...] De modo que me puse a buscar otra solución. Y empecé por preguntarme si no haría mejor transportando las piedras de cuatro en cuatro y no de una en una, es decir que mientras chupaba podía tomar las tres piedras que quedaban en el bolsillo derecho de mi abrigo y colocar en su lugar las cuatro del bolsillo derecho de mi pantalón y en lugar de éstas las cuatro del bolsillo izquierdo de mi pantalón, y en lugar de éstas las cuatro del bolsillo izquierdo de mi abrigo y por último en lugar de estas las tres del bolsillo derecho de mi

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 97.

abrigo y, en cuanto terminara de succionarla, la que tenía en la boca. [...] Pero me vi forzado a cambiar de opinión, en cuanto reflexioné, para reconocer que la circulación de las piedras en grupos de cuatro venía a ser lo mismo que su circulación por unidades [...]. Debía indagar, pues, en cuestiones distintas del procedimiento de circulación. Porque siempre tropezaba con el *mismo azar* [...]. Era evidente que aumentando el número de mis bolsillos aumentaba en igual proporción mis posibilidades de sacar provecho de mis piedras según mis *deseos*, es decir, una tras otra hasta el final. [...] hubiera necesitado dieciséis bolsillos para estar totalmente tranquilo. Y durante mucho tiempo me detuve en tal conclusión...⁴⁹

Este es visiblemente el grado *más bajo y estúpido* de la repetición al nivel de lo actual: la repetición material desnuda –aunque a mi entender ésta ya envuelve a la vestida (por lo que no cabe separarlas tajantemente)–.⁵⁰ En toda su pasividad, “en todas sus autosatisfacciones mediocres”,⁵¹ Molloy intenta *fragmentar el azar*. Ya en este nivel, (que carece de simplicidad,⁵² pues se compone de todos esos pequeños actos contemplativos y contrayentes), notamos la excedencia del problema (sacar provecho de sus piedras según sus deseos)⁵³ respecto de las soluciones (todas las combinaciones, atravesadas ellas mismas por el deseo). Este episodio da cuenta de un inconsciente diferencial y problemático, que no se presenta al modo de una falta sino en el de la pregunta: “como un diferir que adquiere con cada repetición un nuevo disfraz.”⁵⁴

⁴⁹ *Ibíd.*, 94-96 (subrayado añadido).

⁵⁰ DR 139-140 (114).

⁵¹ DR 132 (108).

⁵² DR 131 (107).

⁵³ Beckett, Samuel, *Molloy*, *op. cit.*, p. 98.

⁵⁴ Osswald, Andrés, “Síntesis pasiva”, *op. cit.*, p. 93.

Murphy

Esta novela, escrita en inglés, anticipa temas de su obra posterior, como los padecimientos de estar vivo⁵⁵ y la angustiante relación mente-cuerpo.⁵⁶ Presenta una mayor referencialidad de lugares y situaciones. Se sitúa en Dublín y Londres. Muestra un personaje descrito como “sórdido solipsista”,⁵⁷ que desde el humor explora su oscuridad interior, mientras se ve envuelto en una sátira de trágico final, estableciendo extrañas relaciones con quienes lo rodean. En un punto Murphy cambia su incomodidad respecto al mundo cotidiano por el entorno de un manicomio (la Casa de la Misericordia Mental Magdalena) donde consigue trabajo. La prosa de Beckett exhibe una multiplicidad de referencias,⁵⁸ entre ellas, Marcel Proust. Beckett comparte con Proust la apreciación por lo mundano, los detalles de la vida cotidiana,⁵⁹ y motivos como “el hábito, el sufrimiento, el aburrimiento y la memoria”.⁶⁰

Lo esencial de esta novela para Deleuze es su correspondencia con la segunda síntesis del pasado puro. La pieza central en la arquitectura de ese concepto es la *memoria involuntaria*. El episodio de los cinco bizcochos de Murphy, donde Beckett se burla de la racionalidad económica del personaje, puede leerse como una repetición cómica, despojada del aura trascendental y melodiosa que rodea a la experiencia proustiana de la magdalena mojada en una taza de té, que evoca el recuerdo de Combray, de la que según Beckett se desprende la totalidad de la *Búsqueda del tiempo perdido*. Ya en su ensayo acerca de este autor,

⁵⁵ Janvier, Ludovic, “Murphy” en *Beckett par lui meme*, op. cit., sin número de página.

⁵⁶ Cf. el capítulo VI, de impronta spinozista (Beckett, Samuel, *Murphy*, op. cit. pp. 86-90).

⁵⁷ Beckett, Samuel, *Murphy*, trad. Ferrater, Gabriel, Barcelona, Editorial Lumen, 1970, p. 69.

⁵⁸ Conviven el ajedrez y la astrología con Descartes, Schopenhauer, Spinoza, entre muchísimas más. Cf. Ackerley, C. J., *Demented Particulars. The Annotated Murphy*, op. cit., que reconstruye línea por línea todas sus intertextualidades.

⁵⁹ Watt, Adam A, “Murphy’s Madeleine” en Bryden, Mary y Topping, Margaret, *Beckett’s Proust/Deleuze’s Proust*, Londres, Palgrave Macmillan, 2009, p. 216.

⁶⁰ *Ibid.* p. 215.

Beckett señalaba “la inescrutable banalidad” de esa taza de té.⁶¹ Los dos episodios espejados giran en torno a ella.

La escena comienza cuando Murphy se dirige a un local para almorzar. Se trata de un ritual diario.⁶² Murphy disfruta tanto de la acción de sentarse que la repite, pero ésta vez el acto lo defrauda: no provee la misma sensación deliciosa. Hace su pedido a la moza tomándose una gran pausa para darle importancia. Pide “una taza de té y un paquete de galletas surtidas. Dos peniques el té, dos peniques las galletas, un ágape perfectamente equilibrado”.⁶³ Al recibirlo, se lanza con “reverencia y satisfacción”⁶⁴ a una serie de especulaciones financieras en torno a su almuerzo, con las que busca engañar al local. Bebe medio té, tras lo cual hace un escándalo y recibe un té nuevo, lleno. Bebe un tercio de la taza y vuelve a pedir más, regodeándose en cómo logra sacar el mayor provecho gratis de su almuerzo, cual si fuera una “potencia financiera.”⁶⁵ Decide guardar las galletas para más tarde, postergando el placer de comerlas hasta llegar al Hyde Park. Recorre mentalmente ese camino, evaluando en qué orden las comería. Cuando finalmente llega al parque, se entrega a la contemplación de las permutaciones:

Murphy [...] se dispuso a terminar su almuerzo. Sacó cuidadosamente las galletas del paquete y las depositó, boca arriba, encima de la hierba, en lo que él estimaba su orden de comestibilidad. Eran las mismas de siempre, una mantecada, una maría, una digesta, una abarquillada y una anónima. Siempre comía en último lugar la mencionada en primer lugar porque era la que le gustaba más, y comía primero la anónima, porque le parecía verosímil que fuera la menos comestible. [...] Arro-

⁶¹ Beckett, Samuel, *Proust y otros ensayos*, trad. M. Fuentealba, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2008, p. 63.

⁶² Beckett, Samuel, *Murphy, op. cit.*, p. 70.

⁶³ *Ibíd.*, p. 67.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 68.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 70.

dillado ante las cinco galletas, se le ocurrió por primera vez que aquel sistema reducía a la insignificante cifra de seis el número de maneras en que podía almorzar. Pero aquello era violar la mismísima esencia de la abundancia [...]. Incluso si dominaba su prejuicio sobre la galleta anónima, solo le quedarían veinticuatro modos de comerse las galletas. Pero si daba el paso final y se sobreponía a su encariñamiento con la mantecada, entonces el surtido cobraría vida ante sus ojos, bailarían la radiante medida de su total permutabilidad, ¡comestible de ciento veinte maneras!

Sobrecogido por tales perspectivas, Murphy se desplomó hundiendo la cara en la hierba, junto a aquellas galletas de las que podía decirse [...], que cada una difería de las demás, pero que él no podría gozar en toda su plenitud hasta adiestrarse a no preferir una a la otra.⁶⁶

Aquí vemos a Murphy jugando “con lo posible sin realizarlo”, enroscado en complejos análisis, luchando por suspender su preferencia por la galleta mantecada, tal como decía Deleuze en *El agotado*. La escena carece de cualquier tinte trascendental: a diferencia de la proustiana, parecería desenvolverse por el lado de lo absurdo. Porque finalmente Murphy es interrumpido por una mujer y su perra, Nelly, que termina comiéndose todas las galletas menos la mantecada, dejando a Murphy inconsolable. La acción que emprendía se le revela como sinsentido, “como un puñado de arena que caía.”⁶⁷

Malone muere

A diferencia de las otras dos, en esta novela no es posible reconstruir un episodio puntual que llame la atención de Deleuze. La preocupación por el *tener* y las pequeñas acciones que Malone realiza en torno a sus per-

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 78-79.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 84.

tenencias la recorren por completo. Mientras tanto, inventa relatos para pasar el tiempo. Algunos, los escribe.

La novela presenta a Malone postrado en una cama esperando la muerte. No recuerda cómo llegó hasta su habitación, sencillamente apareció ahí.⁶⁸ Su corporalidad se reduce a dos polos: el Orinal para cagar y el tazón para comer. Las determinaciones espaciotemporales están recubiertas por una incertidumbre que afecta también al personaje.⁶⁹ En la ambivalencia de esa espera, “la ficción lo devuelve a sí mismo, lo acerca al momento sin respiración y sin dicción, donde ya no tendrá más la fuerza de reinventarse.”⁷⁰ Cito la situación inicial, parodia del *conatus* spinozista:

A pesar de todo pronto estaré completamente muerto al fin. Quizás el mes que viene. Sería entonces el mes de abril o mayo. Porque el año acaba de empezar, mil indicios sutiles me lo dicen. [...] Moriría hoy mismo si quisiera, bastaría con hacer un pequeño esfuerzo, si pudiera querer, si pudiera esforzarme. Pero lo mismo da dejarme morir sin apresurar las cosas. [...] No quiero seguir pesando en la balanza, ni de un lado ni de otro. Seré neutro e inerte [...]. Sí, al final seré natural, sufriré más, después menos, sin sacar conclusiones, me escucharé menos, ya no seré frío ni caliente, seré tibio, sin entusiasmo. [...] Mientras tanto voy a contarme historias, si puedo [...]. No serán historias lindas ni feas, serán tranquilas, [...] estarán casi desprovistas de vida, como el artista. ¿Qué acabo de decir? No importa. Espero que me ofrezcan una gran satisfacción, cierta satisfacción. Estoy satisfecho [...] no necesito nada más.⁷¹

Con un largo bastón provisto de un gancho, Malone explora su entorno, para acercarse la comida que una mano le deja todos los días,

⁶⁸ Beckett, Samuel, *Malone muere*, trad. M. Battistón, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2019, p. 11.

⁶⁹ “No importa que haya nacido o no, que haya vivido o no, que esté muerto o solo moribundo, haré lo que siempre he hecho, en la ignorancia de lo que hago, de quien soy, de donde soy, de si soy”, *ibíd.*, p. 57.

⁷⁰ Janvier, Ludovic. “Malone muere”, *op. cit.* (sin número de página).

⁷¹ Beckett, Samuel, *Malone muere*, pp. 7-8.

y para revolver sus pertenencias. Esto le da la sensación de tener cierto control sobre ellas: una mesa, un armario, y varios objetos desordenados. El proyecto del inventario se introduce así:

Debo haber reflexionado durante la noche sobre como usaré mi tiempo. Creo que podría contarme cuatro historias, cada una sobre un tema distinto. [...] Quizás no me alcance el tiempo para terminar. Por otro lado, quizás termine demasiado rápido. Heme aquí otra vez con mis viejas aporías. ¿Pero son aporías, aporías de verdad? No lo sé. [...] Porque entonces hablaría de las cosas que me quedan, es un proyecto muy viejo. Será una especie de inventario. De cualquier modo, debo dejarlo hasta el último momento, para estar seguro de no haberme equivocado. [...] Está claro que podría extinguirme súbitamente de un momento al otro. ¿No sería mejor entonces que hablara de mis pertenencias sin más rodeos? ¿No sería más prudente? [...] Eso es lo que me aconseja la razón. Pero la razón no tiene incidencia en mí, en este momento.⁷²

La ubicuidad de la muerte es lo que me permite vincular esta tercera novela con la tercera síntesis del tiempo, personificada en la figura de Tánatos. La *muerte* –asociada a esta síntesis– es para Deleuze un concepto complejo. Cuenta con al menos tres determinaciones: siempre es resultado de un mal encuentro exterior, como plantea Spinoza, pero también de una pulsión interna (la pulsión de muerte freudiana), y por último, su carácter *doble* (blanchotiano, centrado en la diferencia entre la muerte como sustantivo –la que efectivamente llega– y el morir como verbo –que no acaba de ocurrir, su parte *acontecimental*, respecto de la cual nunca se puede decir yo–), por lo que se la entiende como una potencia inmanente a la vida y no algo opuesto a ella.⁷³ Para Deleuze, así, la muerte se plantea como trampolín de la afirmación: “La muerte es [...] la forma última de lo

⁷² *Ibid.*, p. 9.

⁷³ Cf. Heffesse, Solange, “Doble muerte e intensidad en *Diferencia y repetición*”, en Santaya, Gonzalo y Mc Namara, Rafael (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2017.

problemático, la fuente de los problemas y de las preguntas, la marca de su permanencia por encima de toda respuesta, el ¿dónde? ¿cuándo? que designa ese (no)-ser en el que se nutre toda afirmación”.⁷⁴ Habría entonces una experiencia subjetiva de la muerte vinculada a la tercera síntesis,⁷⁵ que no deja de aparecerse como enigma a desentrañar.

A modo de conclusión

Lo que deja en claro nuestra cita es que en la construcción del sistema filosófico deleuziano nada está librado al azar, por más pequeño que parezca. Por eso su lectura nunca podría agotarse en una serie de categorías o fuentes privilegiadas. Mi fuente cumple una función precisa: introducir las tres síntesis temporales. A lo largo de ese diálogo, los personajes de Beckett le recuerdan a la ontología deleuziana que se debe siempre afirmar hasta lo más bajo, en toda su miserabilidad. Los interrogantes que éstos nos plantean son muchos, entre ellos, cuál podría ser ese sentido positivo por el que la muerte moviliza, la relación entre los dos tipos de repeticiones –desnuda y vestida–, y principalmente la valorización de lo actual, aún en su sentido más chato y degradado, en el que ya se encuentran implicadas todas las dimensiones de la ontología. Estos interrogantes permanecen abiertos para continuar pensando en futuros trabajos.

⁷⁴ DR 177 (148).

⁷⁵ DR 179 (150).

Estallido y violencia de la Idea

Acerca del acontecimiento en Deleuze y Péguy

Esteban Cobasky

Universidad de Buenos Aires

Yo, Juan José Castelli, que escribí que un tumor me pudre la lengua, ¿sé, todavía, que una risa larga y trastornada cruje en mi vientre, que hoy es la noche de un día de junio, y que llueve, y que el invierno llega a las puertas de una ciudad que exterminó la utopía pero no su memoria?

ANDRÉS RIVERA, *La revolución es un sueño eterno*

Todos rehacemos nuestros famosos Nenúfares.

CHARLES PÉGUY, *Clío*

Las referencias a la obra de Charles Péguy en *Diferencia y repetición* están distribuidas en varios lugares y ocupan diversos roles. Deleuze lee a Péguy como un escritor cuyo estilo repetidor supo llevar “la potencia patológica del lenguaje a un nivel artístico superior”.¹ Pero también como un pensador que hizo de la repetición “una categoría fundamental de la filosofía del porvenir”.² Asimismo encuentra en el concepto de *acontecimiento* de Péguy un elemento esencial de su concepto de Idea. Pero también es cierto que entre ambas obras se producen permanentes resonancias más sutiles: de temas, de palabras, de problemas y de estilo, verdaderas repe-

¹ DR 51 (34).

² DR 27 (12).

ticiones que señalan hacia un cruce más profundo, donde podemos preguntarnos –con total precisión conceptual– quién repite a quién. En lo que sigue, sin embargo, nos centraremos solo en exponer la manera en que Péguy piensa el problema del tiempo y la repetición, especialmente en *Clío*,³ para llegar, desde allí, al uso que Deleuze hace de su noción de acontecimiento, intentando señalar, quizá, alguno de esos secretos ecos.

Concepciones y ontología del tiempo

Recordemos entonces que *Clío*, la obra, se presenta como la transcripción que Péguy, el narrador, hace del dictado de Clío, su musa atormentada. ¿Atormentada por qué? Por la pérdida –que diagnostica a su época– de la experiencia histórica real y de su potencia creadora de lo nuevo. Y por el reinado absoluto de una concepción de la historia –la idea de progreso– que borra toda relación con el pasado. Péguy denunciará este modo de concebir la temporalidad como típicamente burgués, una teoría de “caja de ahorro [donde] siempre depositamos y nunca retiramos”,⁴ y como una teoría “lógica”: el tiempo como una escalera donde “todo escalón está más elevado que el precedente”.⁵ Una concepción lineal e inorgánica. Una concepción que implica, en última instancia, una indiferencia total al pasado, ya que todo él está presente en el presente que avanza. Y, al mismo tiempo, una “idea fácil, ordinaria, portátil”, una idea “de un tiempo y de un pueblo que acababa de entrar en la edad burguesa”, una teoría fabricada.⁶ Como su espejo o su sombra, Péguy también denuncia la concepción de la historia como *saber*, la historiografía de *La Sorbonne*, que reduce el pasado a un sistema de fichas y registros, a “una especie de exposición universal,

³ Cf. Péguy, Charles, *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*, trad. L. Fóllica, Buenos Aires, Cactus, 2009.

⁴ *Ibíd.*, p. 55.

⁵ *Ibíd.*, p. 54.

⁶ *Ibíd.*, p. 55.

donde hay de todo, donde no hay nada”.⁷ Antiguo pasado sin memoria y sin potencia. Y, si para el progreso el pasado es indiferente por estar “muerto”, para la historiografía, lo es por ser “momia”.⁸

Lo que está en juego en estas dos críticas es esencial. Péguy escribe como socialista, como dreyfusiano, como católico. Pero lo hace después de haber encontrado en Bergson lo que él calificará como la distinción metafísica fundamental:⁹

Es esta la profunda y capital idea bergsoniana, que el presente, el pasado, el futuro no son solamente tiempos, sino el ser mismo. Que no son solamente cronológicos. [...] Sino que la creación, a medida que ella pasa, que ella cae del futuro al pasado por el ministerio, por el cumplimiento del presente no cambia solamente de fecha, que ella cambia de ser [...] que cambia de naturaleza.¹⁰

Péguy dirá, entonces, que la gran *instauratio magna* de Bergson es “la denuncia de una pereza universal, consistente en siempre servirse de lo preconcebido (*tout fait*)¹¹”;¹² y declarará la guerra a todo lo ordinario y común: ideas preconcebidas, sentimientos prefabricados, voluntades ya hechas. Hábitos siempre disponibles y listos. Hábitos que constituyen y someten todo el espacio de la vida humana, porque: “la esclavitud es el hábito, por así decir, más habitual”.¹³ Y este es un problema de naturaleza: “una idea preconcebida es preconcebida en ella misma y esencialmente [...] como un árbol de utilería es ya hecho [*toute faite*] como árbol de utilería [...]. Ella

⁷ *Ibíd.*, p. 241.

⁸ Para la serie *muerto, momia, ídolo*, cf. Latour, Bruno, “Les raisons profondes du style répétitif de Péguy” en Péguy *Ecrivain, Colloque du Centenaire*, 1973, Klincksieck, París, p. 3. Consultado el 5/6/21. URL: <http://www.bruno-latour.fr>.

⁹ Es necesario destacar que si bien el mismo Péguy se declara bergsoniano, Deleuze no lo lee como tal. El bergsonismo de Péguy no es el de *Diferencia y repetición*.

¹⁰ Péguy, Charles, “Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne” en *Œuvres Complètes*, tomo IX, París, NRF, 1924, p. 23.

¹¹ Traducimos *tout fait* y sus variaciones por *preconcebido, prefabricado, ya listo*, según el contexto.

¹² *Ibíd.*, p. 21.

¹³ *Ibíd.*, p. 22.

es totalmente extraña a la germinación, a la fecundidad, a la concepción”.¹⁴ De manera que el ministerio que Péguy hereda de Bergson es impedir la caída en el hábito.

Impedir al hombre descender ciertas pendientes sentimentales, ciertas pendientes morales [...] no es acaso el trabajo de las artes y de las más grandes morales. Deshabituarse al hombre, liberarlo de su yugo (*désentraver*) [...]. La libertad, de la que decimos que es el primero de los bienes, no se obtiene acaso por una operación de liberación (*désentrave*). Por qué la realidad, que es quizá un bien más profundo, no se obtendría también ella por una operación de liberación (*désentrave*).¹⁵

De esta manera, la obra de Péguy se nos presenta en toda su dimensión ontológica, política y salvífica. Lo que está en juego en las concepciones de la temporalidad es la liberación del hombre y la potencia misma de lo real.

Desfundamento: la separación entre lo eterno y lo temporal

En *Clío* todo el ser pertenece al ámbito de lo temporal. Y la eternidad ocupa el lugar de una apelación vacía. En *Le mystère de la charité de Jeanne D'Arc* el problema parece ser el mismo: la apelación vacía al Jesús de la eternidad, en contraposición al histórico de carne.¹⁶ Este modo de pensar tiene implicaciones muy profundas en la ontología peguiana: no existe fundamento trascendente, ni un sentido en lo histórico, ni es posible apelar a él. Péguy insistirá en lo vano de apelar a la *justicia* para

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵ Péguy, Charles, “Notes sur M. Bergson”, *op. cit.*, p. 22. Este rechazo al hábito corresponde tanto a la cuarta como a la primera *proposición* del pensamiento de la repetición, cf. DR 27 (13) y DR 30 (15). Latour dirá al respecto que “la repetición es precisamente la inversión del hábito [...]. La repetición es la máquina de guerra inventada por Péguy contra la cantinela (*riturnelle*) y la redundancia (*râbachage*)” en Latour, Bruno, *op. cit.*, p. 2.

¹⁶ Cf. Péguy, Charles, *Oeuvres Complètes*, tomo V, París, NRF, 1924, pp. 62 y ss.

juzgar los acontecimientos (el *pathos* de Antígona):¹⁷ “puesto que la inequidad no solo reina como soberana sobre la tierra, sino como la soberana más profundamente legítima [...]. El acontecimiento, la historia, es siempre injusta [...] cuando no es cruel”.¹⁸

Y se burlará repetidamente de aquellos que apelan al *juicio de la historia*: “el presente año, tan débil, apela al miserable año del mañana; estas miserias apelan a esas miserias, y estas humanidades a esas humanidades”.¹⁹ Lo que evidencia esta apelación es “un círculo vicioso perfectamente tendido en una suerte de recta indefinida, [...] una pasión por alcanzar lo eterno en lo temporal, lo imperecedero con lo percedero”.²⁰

Péguy denunciará una y otra vez lo vano de estos intentos por alcanzar lo eterno y desenmascarará la idea misma de *justicia histórica*, como una falaz proyección. Deleuze, en el capítulo tres de *Diferencia y repetición*, al denunciar la *representación* como *imagen del pensamiento*, señala la misma falacia, la de confundir lo empírico con lo trascendental al –secretamente– poner, en el lugar de los trascendental, un “calco copiado de lo empírico”.²¹ Es decir, denuncia de todo fundamento trascendental –eterno, diría Péguy– que no es más que una copia de lo empírico.

Mecanismos del tiempo I: el inacabamiento

A lo largo de *Clío* y de otras obras, Péguy desarrollará su propia serie de conceptos –verdaderos mecanismos del tiempo–, para pensar la historia como tiempo real y terrenal. Y es sobre esta trama conceptual que Deleuze va a escribir.

¹⁷ Cf. Péguy, Charles, *Clío*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 168.

²⁰ *Ibíd.*, p. 169.

²¹ DR 220 (186).

Péguy postulará, en primer lugar, la ley de Cronos: “todo lo que procede del tiempo, o sea todo, está marcado por el tiempo”,²² todo lo existente existe solo en forma de una temporalidad orgánica de nacimiento, vida y muerte, de ritmos y duraciones, de acrecentamientos y decadencia. Pero no una temporalidad cíclica, sino una de pérdida: “el Tiempo lleva siempre su guadaña sobre el mismo hombro y [...] en cierto sentido sega siempre en la misma dirección. Y en cierto sentido el segador no deja de segar. En este sentido siempre perdemos y jamás ganamos”.²³

Sin embargo, lo que esta *marca* del tiempo implica es mucho más que la fatalidad de la pérdida. Por ello, Péguy introducirá un segundo concepto para dar cuenta “del misterio y del propio mecanismo del acontecimiento histórico”,²⁴ la ley propia de Clío, la ley del inacabamiento: nada de lo temporal está nunca terminado, acabado, cerrado, como una estatua de mármol que “recibe incesantemente o pierde incesantemente otra pátina”,²⁵ pero no una física, sino una “invisible”: “la pátina histórica”.²⁶ Las obras, los hombres, los acontecimientos, todo está destinado a existir en el tiempo en forma inacabada y a ganar o perder cada vez. Lo que esta ley del acontecimiento excluye es la posibilidad misma de volver a algo. Ya que toda lectura, toda rememoración, todo recuperación es un nuevo acontecimiento, que se adjunta “no como un suplemento arbitrario, sino como un complemento inevitable, como un complemento definitivo”,²⁷ que (re)conforma aquello que repite cada vez.

Aquí se vuelve claro aquel aspecto del pensamiento de Péguy que Deleuze destaca: la repetición es el medio y el ser de lo temporal. Solo es lo que se repite, y es solo en sus repeticiones. No hay permanencia, ni

²² Péguy Charles, *Clío*, *op. cit.*, p. 39.

²³ *Ibíd.*, p. 105.

²⁴ *Ibíd.*, p. 33.

²⁵ *Ibíd.*, p. 33.

²⁶ *Ibíd.*, p. 34.

²⁷ *Ibíd.*, p. 36.

existencia estable. Lo que se repite es solo lo diferente. El sentido del inacabamiento es justamente ese: cada repetición, cada insistencia en el tiempo de algo es ya de otra cosa, constituida por la propia operación, por el acontecimiento mismo de su repetición.

Destaquemos también que no todo se repite, de hecho, casi nada lo hace: la guadaña de Saturno siega siempre para cortar: “no se remonta ni el olvido, ni el silencio, ni la sombra”.²⁸ Frente a la repetición, como su fondo, olvido y muerte. Este decadentismo, esta “herida temporal que jamás sanará”²⁹ por la que “todo lo histórico está podrido”,³⁰ evidencia aquello que Deleuze llamará “una selección, una prueba selectiva”,³¹ que solo puede llevar a cabo la repetición. Péguy la llama “buenas y malas lecturas” que “repercute[n] en y sobre la obra, en y sobre el autor”.³² Las buenas lecturas potencian, son “las culminaciones, los coronamientos, los aumentos”;³³ las malas son disminuciones, desgaste y muerte. Y no hay espacio para la indiferencia neutra.³⁴ En última instancia, lo que diferencia una buena de una mala lectura es su potencia de creación y rejuvenecimiento.

El inacabamiento desbarata toda concepción lineal y unidireccional del tiempo. Péguy plantea que no hay comienzo: “el autor ya es el primer espectador”,³⁵ y el “manuscrito una edición después de tantas otras”.³⁶ Que ni siquiera los significados son firmes, ya que “las palabras tienen un sentido infinitamente más profundo que *su* sentido, y sobre todo, que su sig-

²⁸ *Ibid.*, p. 106.

²⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁰ *Ibid.*, p. 39.

³¹ Esta es la primer “proposición” común a los pensadores de la repetición, cf. DR 27 (13). Latour resumirá esta *prueba de selección* en *Clío* de la siguiente manera: “Lo que es natural se reproduce, lo sin interés no permanece, lo falso redundante (*râbache*), lo esencial se repite”, Latour Bruno, *op. cit.* p. 1.

³² Péguy, Charles, *Clío*, *op. cit.*, p. 30.

³³ *Ibid.*, p. 31.

³⁴ *Cf. ibid.*, p. 32.

³⁵ *Cf. ibid.*, p. 37.

³⁶ *Ibid.*, p. 147.

ni-fi-ca-ción".³⁷ De manera que no solo cada repetición forma una serie que se puede remontar hacia atrás, como una genealogía, sino también que cada acontecimiento ya forma parte de sus repeticiones futuras. Es por ello que Péguy es quien nos presenta por primera vez el concepto de repetición en la segunda página de la Introducción de *Diferencia y repetición*: "la repetición se invierte al interiorizarse; como dice Péguy, no es la fiesta de la Federación la que conmemora o representa la toma de la Bastilla: es la toma de las Bastilla la que festeja y repite por anticipado todas las Federaciones".³⁸

Mecanismos del tiempo II: resonancia y sonoridad

Es imposible, en estas pocas páginas, delimitar con claridad qué es aquello que se repite para Péguy. Pero debemos hacer notar que no es algo del orden de lo sensible, ni de lo general, ni de sus elementos. Sino una operación de ecos y de secretas resonancias, de aquello que conforma la *sonoridad general* de cualquier obra:

todo lo que contribuye a la operación de la obra, cualquier sílaba, cualquier átomo y, sobre todo, el movimiento, y una suerte de sonoridad general, y lo que hay entre las sílabas y lo que hay entre los átomos, y lo que hay en el movimiento mismo. Esta sonoridad general permite el éxito profundo de una obra [...] aquel éxito que ni siquiera se siente.³⁹

La repetición para Péguy no es algo –diría Deleuze– del orden de la extensión y lo actual, sino, más bien, del orden de lo preindividual y virtual. Y el éxito profundo que ni siquiera se siente, como veremos, es el nombre de los verdaderos acontecimientos preindividuales.

³⁷ *Ibíd.*, p. 35.

³⁸ DR 22 (8).

³⁹ Péguy, Charles, *Clío*, *op. cit.*, p. 79.

Mecanismos del tiempo III: lo temporalmente eterno

Frente a la vacuidad de lo eterno, Péguy crea otro concepto que se le contrapone: el de lo *temporalmente eterno*.⁴⁰ Frente a un presente sin tiempo, Péguy opone una resonancia temporal de lo diferente; frente a lo igual, las repeticiones; frente a la cronología, el instante.

Esta “eternidad” no es un simple perdurar, sino algo más profundo. Jeanne d’Arc opondrá un Jesús eterno y una cristiandad de hábitos y grandes catedrales, a un Jesús de carne en Belén.⁴¹ Opondrá, a lo eterno por fuera del tiempo, una “eternidad” que solo se puede alcanzar en el instante: “una vez en el tiempo; una vez por toda la eternidad; una vez por todas; una vez por todas las veces; un día, furtivo, ha tomado todo lo que importa por toda la eternidad. [...] [Un Jesús] que ha venido en la noche como un ladrón. Y que nunca más, eternamente jamás, recomenzará”.⁴²

Este modo de pensar la temporalidad del acontecimiento y de su resonancia *eternamente temporal* en el instante nos permite, a su vez, plantear con más precisión el sentido en que en la obra de Péguy opera una ontología cercana a la de Deleuze. Como nos recuerda Julián Ferreyra: “Deleuze da su propia [definición] de ontología: «hay una ontología, pero el sentido de la ontología no es en absoluto el de fundar los seres, sino el de determinar la forma precaria a la cual son elevados por un instante»”.⁴³

⁴⁰ O *eternamente temporal*, es indistinto.

⁴¹ Cf. Péguy, Charles, “Le mystère de la charité...”, *op. cit.*, especialmente p. 63 y ss.

⁴² *Ibid.*, p. 66.

⁴³ Ferreyra, Julián, “Individuación” en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.) *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, p. 100, quien a su vez cita a Deleuze, Gilles, *El poder: curso sobre Foucault*, tomo II, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2014, pp. 287-288.

Mecanismos del tiempo IV: inscripción temporal

Junto al concepto de instante –y diferenciándolo de él–, Péguy va a introducir una nueva ley, propia de Clío, la ley de inscripción temporal: todo lo histórico debe inscribirse en la historia, tener un nacimiento temporal. Todo acontecimiento debe estar situado –en la cronología y en una geografía– para tener un destino temporal. Es su “estreno”, su “entrada en el reino del tiempo”:⁴⁴

Creo fuertemente –dice la historia– que [...] las obras en general [...] tienen grandes fortunas temporales sólo si han tenido grandes nacimientos temporales [...]. Es necesario un ruido, un primer ruido, un rumor de nacimiento para que exista un eco. Es necesario un escándalo para que exista la gloria [...]. Es necesario un estallido primero.⁴⁵

Los grandes acontecimientos –como las grandes filosofías– necesitan de un “gran golpe de genio y de fuerza”,⁴⁶ deben “introducir una preocupación, abrir una conmoción (*ébranlement*)”⁴⁷ en el tiempo. Esta verdadera condición de la inscripción será la marca de la dimensión propiamente histórica del acontecimiento.

Mecanismos del tiempo V: memoria y envejecimiento

Memoria es el concepto bergsoniano con el que Péguy describe la temporalidad orgánica: es decir, la relación vivida con el pasado, operación de retorno,⁴⁸ de vuelta al terreno y no de trabajo sobre mapas.⁴⁹

⁴⁴ Péguy, Charles, *Clío*, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁶ Péguy, Charles, “Notes sur M. Bergson”, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁸ *Cf.* Péguy Charles, *Clío*, *op. cit.*, p. 245.

⁴⁹ *Cf. ibid.*, p. 266.

La memoria es la “profundidad misma del hombre”,⁵⁰ es interior, es un descenso.⁵¹

Péguy distinguirá sistemáticamente *historia* y *memoria*: una externa, otra interna; una plana, otra profunda; una intuitiva, otra discursiva; una que inscribe, otra que profundiza. “La historia –nos dirá– se ocupa del acontecimiento, pero nunca está dentro. La memoria no siempre se ocupa del acontecimiento, pero siempre está dentro”.⁵² Ella será pérdida y melancolía, y por eso su nombre será *envejecimiento*: “ser de un tiempo y, al mismo tiempo, ser de otro tiempo”,⁵³ “envejecer es pasar. [...] Es *volverse* de otra generación, de otro tiempo [...]. Envejecer no es *haber cambiado* de edad; es *cambiar* de edad”.⁵⁴ Como un umbral, un punto de crisis, la memoria es un devenir.

Esta interiorización en la memoria será la fuente de toda repetición profunda, de toda “buena lectura”, de los acrecentamientos y, en fin, de la potencia de la repetición. Por eso Péguy puede afirmar que solo aquello que es materia de memoria es “fuente de eterno rejuvenecimiento”.⁵⁵

Ella será, también, una operación ontológica peculiar: “es esencialmente una operación por medio de la cual se carece de plano (en singular), al estar todo distanciado según una infinidad de planos reales, que son los planos mismos en donde el acontecimiento se ha cumplido de manera sucesiva o más bien continua”.⁵⁶ Podemos preguntarnos si no es posible caracterizar a esta operación en múltiples planos como una operación de *pliegue*. Deleuze pensará al acontecimiento como articulación de la Idea virtual con su actualización intensiva. Julián Ferreyra

⁵⁰ Cf. *ibíd.*, p. 245.

⁵¹ Cf. *ibíd.*, p. 265.

⁵² *Ibíd.*, p. 249.

⁵³ *Ibíd.*, p. 243.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 243.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 275.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 246.

dará una indicación precisa respecto a cómo pensar esta relación entre Idea e intensidad:

La intensidad es el mismo campo virtual, solo que plegado [...]. Por ese motivo, no hay interioridad, solo espesores y huecos producidos por ese mismo movimiento geológico [...]. El campo virtual se pliega y plegándose se hace –en primer lugar– campo de individuación, bajo cuya acción las relaciones diferenciales y las singularidades de la Idea se actualizan.⁵⁷

Péguy en *Diferencia y repetición*: de la memoria al acontecimiento

Deleuze destacará de Péguy un solo concepto: el de lo *eternamente temporal*, “el lazo de la *Idea* y de lo actual, la mecha explosiva”.⁵⁸ Creemos que es justamente este foco lo que permite dar sentido a la diversa naturaleza de las referencias a Péguy a lo largo de *Diferencia y repetición*. Péguy, por su cuenta, es un memorialista, que busca aprehender la potencia del acontecimiento histórico, su eternidad temporal. Apela a la memoria como salvación y como fuente de rejuvenecimiento. No es un pensador de lo nuevo. O, mejor dicho, no es un pensador (de lo) revolucionario.

Y Deleuze sí. De aquí, creemos, su doble tratamiento en *Diferencia y repetición*. Ya que en la Introducción Péguy es citado y mencionado como un pensador de la repetición, en el tríptico que forma con Kierkegaard y Nietzsche. Y, sin embargo, después de esa Introducción, no volverá a ser siquiera mencionado; salvo para ser descartado rápidamente en el capítulo dos como heraldo de la mala versión –la católica, la de la gracia– del Eterno retorno.⁵⁹

⁵⁷ Ferreyra, Julián, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁸ DR 286 (244).

⁵⁹ Cf. DR 152 (126).

De alguna manera, a lo largo de *Diferencia y repetición* Péguy muta de un pensador de la repetición –de un pensador cercano, demasiado cercano, al Eterno retorno– a un pensador del acontecimiento.

Deleuze y la doble articulación del acontecimiento. Mecanismos del tiempo VI

En el capítulo cuatro de *Diferencia y repetición*, Deleuze hace de Péguy el personaje conceptual que inserta el acontecimiento en la Idea. Deleuze nos habla de “una doble serie de acontecimientos que se desarrolla en dos planos, haciéndose eco sin semejanza, unos reales en el nivel de las soluciones generadas, otros ideales en las condiciones del problema [...]. La serie ideal goza de una doble propiedad de trascendencia y de inmanencia en relación con lo real”.⁶⁰

Inmediatamente después Deleuze introduce la “admirable” descripción que hace Péguy del acontecimiento como el anudamiento de ambas series en lo “temporalmente eterno”.⁶¹ Dice Péguy:

Se puede decir que la inscripción y la rememoración están en un ángulo recto [...]. La historia es esencialmente longitudinal, la memoria es esencialmente vertical. La historia consiste esencialmente en pasar al lado del acontecimiento. La memoria consiste esencialmente, al estar dentro del acontecimiento, [...] en permanecer en él, y en remontarlo desde dentro. [...] La historia es paralela al acontecimiento, la memoria le es central y axial. La historia se desliza, por así decirlo, sobre una ranura longitudinal a lo largo del acontecimiento; la historia se desliza paralela al acontecimiento. La memoria es perpendicular. La memoria se hunde y sumerge y sondea en el acontecimiento.⁶²

⁶⁰ DR 286 (244).

⁶¹ Deleuze lee a Péguy equiparando las nociones de *acontecimiento* y de *temporalmente eterno*. Lo que, si bien no es literal, nos parece atinado.

⁶² Péguy, Charles, *Clío*, op. cit., p. 248.

Unos años antes había descripto este mismo corte como “dos infinitudes, multiplicadas, por así decir, la una por la otra”,⁶³ indicando, con más fuerza aún, lo inaprensible del acontecimiento. Poco más adelante, Péguy continúa: “Ahora bien, la memoria y el envejecimiento es lo que hay de más grande y profundo. Y la memoria y el envejecimiento es el reino mismo de Dios, que es dado a los violentos, pero no a los hábiles”.⁶⁴ Creemos que hay que entender esta figura como un peculiar anudamiento asimétrico (*¿de trascendencia e inmanencia?*), donde una serie, la vertical, guarda todo –el ser, las repeticiones, la potencia– y la otra, solo la violencia y necesidad de sus nacimientos temporales:⁶⁵ no hay aquí ni causalidad ni fundamento, son dos movimientos desemejantes insertados el uno en el otro. Es esta articulación –casi azarosa– lo que interesa a Deleuze.⁶⁶

¿No podría pensarse, acaso, este verdadero diagrama del acontecimiento como una figura del *Eterno retorno*? Porque, ¿qué es la serie histórica sino una serie de repeticiones *desnudas*? ¿Y qué la serie de la memoria, sino una de repeticiones *vestidas*? ¿No hace acaso el acontecimiento peguiano lo mismo que el Eterno retorno deleuziano: seleccionar y distribuir, cada vez, ambas series? Deleuze afirmará que:

Más allá de la repetición física [desnuda] y de la repetición psíquica o metafísica [vestida], ¿hay una *repetición ontológica*? Esta no tendría por función suprimir las otras dos; sino [...] distribuirles la diferencia (como diferencia sonsacada o comprendida)

⁶³ Péguy, Charles. “A nos amis, a nos abonnés” en *Œuvres Complètes*, tomo III, París, NRF, 1924, p. 348. Debo el hallazgo de esta obra a González Dobles, Jaime, “Péguy filósofo” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, número 20, 1967, pp. 61-74. Consultada el 29/6/21. URL: <http://www.inif.ucr.ac.cr>.

⁶⁴ Péguy, Charles, *Clío*, *op. cit.*, p. 249.

⁶⁵ Es posible, quizá, poner en relación esta *violencia* intrínseca al acontecimiento con la *violencia* de lo que fuerza a pensar, cf. DR 214 (181) y ss.

⁶⁶ Marie Gil afirma que “la identificación de Péguy y Nietzsche es recurrente en el pensamiento de Deleuze”, Gil, Marie, “Péguy et Deleuze ou Péguy en Mai 68” en *Revue d'Histoire littéraire de la France*, año 110, número 4, 2010, pp. 979-988. Consultado el 13/06/2021. URL: <https://www.jstor.org/stable/41061295>.

[...]. Por ello, la última repetición, el último teatro recoge todo, en cierta manera; y en cierta otra destruye todo; y en una tercera manera, selecciona todo.⁶⁷

No podemos, aquí, más que sugerir esta idea e indicar con ella que, más allá de su exactitud, el concepto de acontecimiento que Deleuze toma de Péguy arrastra con sí toda la cuestión de la repetición y sus síntesis temporales al interior del concepto de Idea.

Génesis y estructura

La operación de separar y articular memoria e inscripción resuena con una de las ideas centrales de *Diferencia y repetición*, aquella según la cual toda génesis va siempre de lo virtual a lo actual. Dice Deleuze, por ejemplo: “la génesis no va de un término actual [...] a otro término actual en el tiempo; sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura a su encarnación, [...] que constituye en cada momento la actualidad del tiempo”.⁶⁸ Es decir que todo acontecimiento se gesta, se pliega, es, en la memoria, para luego articularse con una inscripción –externa y en nada semejante– en la historia. Podemos volver ahora a la referencia a Péguy con que Deleuze comienza *Diferencia y repetición* y entenderla como una verdadera afirmación de esta génesis:

No fue por causa de Taine que se derrumbó el antiguo régimen. [...] Nada se requería, nada estaba previsto para derrumbar el antiguo régimen. Únicamente fue una idea que se les cruzó. [...] El viejo París se calentaba al sol. El buen pueblo no sabía muy bien qué hacer. Lo que sabía era que tenía ganas de hacer algo. Todos se dieron cita en Longchamps, a causa del desfile [...]. Entonces, los ebanistas del barrio de Antoine, para descansar un día [...], tomaron la Bastilla.

⁶⁷ DR 431 (374).

⁶⁸ DR 279 (237).

La Bastilla nunca les había hecho nada. La toma de la Bastilla fue propiamente una fiesta. La primera celebración, la primera conmemoración y ya entonces fue, por así decirlo, el primer aniversario de la toma de la Bastilla. O, en fin, el aniversario número cero.⁶⁹

Se miró para el lado incorrecto, agrega Péguy: “[l]os abusos del antiguo régimen... –dice riendo–. Jamás se ha derrocado un régimen porque cometía abusos. Se derroca un régimen porque se distiende”.⁷⁰

Mecanismos del tiempo VII: la articulación del acontecimiento histórico

En las páginas finales de *Clío*, Péguy desarrolla una verdadera teoría del devenir histórico, de la “articulación del acontecimiento en la historia”.⁷¹

Hay también duraciones en los pueblos y una duración del mundo [...]. ¿No es acaso evidente que el acontecimiento no es homogéneo, que tal vez es orgánico, que hay tensiones y distensiones, períodos y épocas, ejes de vibración, puntos de elevación, puntos de crisis, chatas planicies y, de pronto, puntos suspensivos?⁷²

Y continúa:

Hay tiempos, hay planicies en donde no pasaba nada. Y de repente se arma un punto de crisis. [...] Durante años y años usted se obstina en determinado problema y no puede aportar ninguna solución. [...] Y generaciones enteras se obstinan. Y de repente giramos la espalda. Y el mundo entero ha cambiado. Ya ni se plantean los mismos problemas (se plantearán muchos

⁶⁹ Péguy, Charles, *Clío*, *op. cit.*, p. 123.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 124.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 279.

⁷² *Ibíd.*, p. 282.

otros). [...] No hubo nada. Y todo es otro. No hubo nada. Y todo es nuevo [...]. El presidiario ha cambiado de cadenas. Y una juventud ha mudado en vejez.⁷³

Envejecíamos en una historia sin grandes acontecimientos, pero “sabíamos muy bien que por debajo ocurrían verdaderas conmociones”,⁷⁴ agrega después. La cruz del acontecimiento señala, entonces, hacia algo más: el desfasaje y el diferimiento al interior mismo del acontecimiento. Por eso hay que leer cuidadosamente a Deleuze cuando cita a Péguy:

[...] el mundo entero pasó por un punto de crisis físico, por así decir. Hay puntos críticos del acontecimiento, como hay puntos críticos de temperatura, puntos de fusión, de congelación, de ebullición, de condensación; de coagulación; de cristalización. E incluso en el acontecimiento existen estados de sobrefusión que no se precipitan, que no se cristalizan, que sólo se determinan por la introducción de un fragmento del acontecimiento futuro.⁷⁵

Porque si bien estos *puntos* críticos –en Deleuze, pero también en Péguy– se corresponden con los acontecimientos virtuales de la determinación progresiva de la Idea –*las verdaderas conmociones que ocurrían por debajo*–, los estados de *sobrefusión* metaestables o, más bien, su violenta *precipitación* o *cristalización*, que en Péguy señalan a sus repentinas y retardadas inscripciones históricas, en Deleuze parecen remitir también, más allá de la Idea, hacia los procesos de individuación intensiva en la síntesis de lo sensible.⁷⁶

⁷³ *Ibid.*, p. 284.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 286, citado por Deleuze en DR 286 (244), una coincidencia de paginación que debemos agradecer a los editores.

⁷⁶ Cf. DR 367 (317) y ss.

El amor y la cólera

De esta manera, la “admirable” descripción del acontecimiento que Deleuze retoma de *Clío* es como un salto de gigante que sobrevuela, en un único paso, todo el proceso que va de la determinación virtual de la Idea, a través de sus procesos intensivos hasta su actualización encarnada; es decir, todo. No es Péguy un autor cuyos conceptos se articulen en detalle con esta parte central de la ontología deleuziana.⁷⁷ Su rol es otro: afirmar en la Idea su propia trascendencia; anudar lo virtual con su actualización, hacer del devenir actual una necesidad, la propia potencia de la Idea. Es decir, anudar los acontecimientos ideales de determinación progresiva, con los acontecimientos intensivos y extensivos que los encarnan. Anudar la Idea con sus simulacros.⁷⁸ Como si la ley de inscripción de *Clío* rigiera, no solo lo temporal peguiano, sino lo virtual deleuziano, *obligándolo*, en cada caso, a encarnarse en su inscripción temporal. Gonzalo Santaya lo expresa con claridad:

Si ella [la Idea] está más allá del ser, no por eso es ajena al ser; al contrario la Idea solo aparece en el ser, expresada por individuos que le dan carnadura [...]. Una idea solo es ‘positivamente determinable’ en función de dinamismos espacio-temporales [...] que ella determina y a través de los cuales se actualiza.⁷⁹

A este anudamiento Deleuze lo llamará los “dos procedimientos de la vice-dicción que intervienen a la vez en la determinación

⁷⁷ No encontramos en Péguy nada que se asemeje a una distinción similar a aquella entre *Idea* e *intensidad* que tan importante es en *Diferencia y repetición*. Ambos conceptos parecen colapsar en la noción de *memoria*. Sin embargo, no queremos dejar de notar la particular insistencia de Péguy en la noción de *profundidad*. Al respecto, nos resulta muy sugerente el modo en que Rafael Mc Namara destaca que Deleuze acuña el concepto de *profundidad* para pensar la “dimensión intensiva en sí misma” y sospechamos que Deleuze no pasa por alto esta profundidad intensiva cuando articula en su concepto de acontecimiento la serie vertical y profunda de la memoria, cf. Mc Namara, Rafael, “Intensidad” en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, op. cit., pp 54 y ss.

⁷⁸ Cf. DR 409 (355).

⁷⁹ Santaya, Gonzalo, “Idea” en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.) *Introducción en Diferencia y repetición*, op. cit., p. 35.

de las condiciones del problema y en la génesis correlativa de los casos de solución”.⁸⁰ También lo llamará *las dos caras de la Idea: el amor y la cólera*. Amor para acrecentar sus determinaciones ideales y sus dinamismos intensivos. Cólera para hacer “estallar la Idea en lo actual”.⁸¹

En resumen, entendemos que la inserción del concepto peguiano del acontecimiento al interior del de Idea indica la importancia de este anudamiento. Y señala, también, las peculiaridades de su carácter. Por un lado, el acontecimiento repite y es fiel a la radical asimetría de la génesis, que siempre va del campo de lo virtual –memoria– a lo actual–historia–, aunque sin ninguna semejanza entre ellos. Por otro, la contraposición entre los acontecimientos eternamente temporales y los hábitos, es decir, la concepción de la repetición como un proceso de prueba y selección, señala la distinción entre puntos singulares y ordinarios en los dos procedimientos de la vice-dicción. Como si la diferencia, virtual y preindividual, entre puntos singulares y puntos ordinarios, se extendiera a lo largo de toda la ontología, para dar forma a la diferencia de naturaleza entre los acontecimientos de la historia eterna y los hábitos.

Golpe de sonda y revolución

En tercer lugar, al dividir el acontecimiento en dos planos, al distinguir entre acontecimientos profundos y sus estallidos temporales, al introducir un desfase y diferimiento en el corazón del acontecimiento, Péguy permite a Deleuze hacer una “distinción entre la historia y su devenir”.⁸² Esta distinción –que en Péguy es un lamento– da a Deleuze un modo para pensar el devenir revolucionario como algo distinto de las revoluciones históricas,

⁸⁰ DR 287 (245).

⁸¹ DR 288 (246).

⁸² Gil, Marie, *op. cit.*, p. 981. Marie Gil plantea también que es justamente esta distinción entre la historia y su devenir la que utiliza Deleuze para explicar Mayo del '68 como “la manifestación, la irrupción de un devenir en estado puro”, *ibid.*, p. 982.

para pensar la potencia revolucionaria como algo que no se agota en los acontecimientos pasados; y ese, creemos, es el sentido de la afirmación: “Lenin tuvo Ideas”.⁸³ No es lo mismo una revolución histórica que el devenir revolucionario de los pueblos. O, como dice Péguy: “Una revolución no es verdadera y plenamente revolucionaria [...] si no alcanza, como de un golpe de sonda, si no hace surgir una humanidad más profunda que la humanidad de la tradición a la que se opone”.⁸⁴

Connoción y estallido

Hay un último aspecto del concepto de acontecimiento que Deleuze destaca. “Tener una Idea es también eso”, nos dice: “[precipitarlo todo] en una ocasión sublime, *Kairos*, que hace estallar la solución como algo brusco, brutal y revolucionario”.⁸⁵ Y es aquí, quizá, donde la doble articulación del acontecimiento de Péguy cobra toda su fuerza. Ya que quizá, su mayor fuerza sea, justamente, la violencia de su inscripción.

Las Ideas, o más bien, las soluciones que las encarnan y expresan, no son *saberes*, marcos conceptuales, *novedades* teóricas, sino movimientos, verdaderos golpes de fuerza reales y actuales. Las Ideas no *reconcilian* ni *pacifican*.⁸⁶ Estrictamente ellas no vienen a *solucionar* nada en lo actual, sino a “introducir preocupación y abrir conmociones”⁸⁷ –por eso las *grandes filosofías* no *debaten*, sino que *pelean*, no *responden*, sino que *preguntan* y *demandan*;⁸⁸ por eso Lenin—. Está en la esencia misma de la Idea el ser aquello que, al profundizarse, sacude todo, y al encarnarse, estalla y trastoca todo lo real para hacer nacer lo nuevo en el tiempo.

⁸³ DR 288 (246).

⁸⁴ Péguy, Charles, *Advenimiento*, citado por Gonzalez Dobles, Jaime, *op. cit.*, p. 8.

⁸⁵ DR 288 (246).

⁸⁶ Cf. Péguy, Charles, Clío, *op. cit.*, p. 27.

⁸⁷ Péguy, Charles “Notes su M. Bergson”, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, pp. 43 y ss.

Este aspecto explosivo y revolucionario de la Idea –su cólera– es, quizá, el secreto motivo peguiano de Deleuze, y aquello por lo que es *su* versión del acontecimiento la que está inscrita en la Idea y su actualización. Podemos preguntarnos, entonces, si uno de los secretos motivos de la insistencia de Deleuze en afirmar que toda génesis es siempre de lo virtual a lo actual no es, justamente, afirmar, en lo real, la necesidad de los estallidos temporales. Porque ¿qué conmoción podríamos esperar de lo actual al simplemente reproducirse?

Diferencia y bifurcación: Borges, el operador de la Idea

Pablo Enrique Abraham Zunino

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Cuando los jugadores se hayan ido,
cuando el tiempo los haya consumido,
ciertamente no habrá cesado el rito.

JORGE LUIS BORGES

Para muchos, Jorge Luis Borges es el escritor latinoamericano más famoso del siglo XX; para otros, el más intrincado; para otros aun, un señor poco querible. En las páginas que se siguen, intentaremos poner de relieve lo que llamó la atención de Deleuze en algunos cuentos del escritor argentino, examinando las citas de *Diferencia y repetición* según el “presupuesto metodológico” que anima esta serie de libros sobre las fuentes de su pensamiento: “Suponemos que Deleuze da por supuesto que nosotros hemos leído con rigor los textos que cita y por eso solo podemos acompañar el movimiento de su pensamiento si nos embobamos en ellos”.¹

Al menos tres cuentos de las *Ficciones* borgeanas nos auxilian en esta tarea: (1) *Pierre Menard, autor del Quijote*, donde el tema de la *repetición* indica el “origen de la pregunta” en el complejo pregunta-problema; (2) *La lotería en Babilonia*, que pone el tema del *juego* en relación con la Idea y el azar bajo la expresión enigmática de “afirmar todo el azar”; por fin (3), cabe al *Jardín de senderos que se bifurcan* ilustrar el tema de la bifurcación

¹ 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*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 239-240.

con la figura del laberinto, una multiplicidad divergente que –en el caso que nos ocupa– será comprendida como “multiplicidad literaria” y de la cual Borges es uno de los grandes maestros.

Podemos comenzar esta exposición con la caracterización de cierto estilo de escritura literaria que Deleuze aplica a la concepción de su libro filosófico, algo que no solo se encuentra en los textos de Borges sino que, como veremos más adelante, se puede expresar en la ontología de la “jugada de dados”, toda vez que esta implica un cálculo de problemas con estructura de novela policial o de ciencia ficción:

Un libro de filosofía debe ser, por un lado, una especie muy particular de novela policial, y por otro, una suerte de ciencia ficción. Con novela policial queremos decir que los conceptos deben intervenir, con una zona de presencia, para resolver una situación local. Ellos mismos cambian con los problemas. Tienen esferas de influencia, donde actúan, lo veremos, en relación con “dramas”.²

Pablo Pachilla nota que Borges juega con el concepto de Idea cuando se trata de resolver un enigma literario: “el concepto filosófico aparece como un personaje al que se hace entrar en juego para dilucidar un problema”.³ En la dramatización hay siempre un desplazamiento, un disfraz, una disimulación, que permite recrear los sentidos de esta idea del libro como ficción científica o cuento policial según el Prefacio de *Diferencia y repetición*. Los puntos de vista, las diferentes perspectivas se organizan y desorganizan de acuerdo con una lectura interesada –la de Deleuze– en poner los conceptos al servicio de su propio proyecto filosófico.⁴

* * *

² DR 17 (3).

³ Pachilla, Pablo, “La textura del mundo: usos borgeanos de Schopenhauer”, en *Boletín de Estética*, N° 30, 2015, p. 65.

⁴ Cf. Machado, Roberto, *Deleuze, a arte e a filosofia*, Río de Janeiro, Zahar, 2009, pp. 29-30.

Ciertamente, la recepción de Borges en el contexto filosófico y cultural de los años '60, en Francia, es notable.⁵ En el cine, Borges aparece sin ser citado directamente. Nada menos que Jean-Luc Godard le hace repetir al cerebro electrónico de *Alphaville* (1965) las palabras destacadas de la *Nueva refutación del tiempo*.⁶ Un año después, en el prefacio de *Las palabras y las cosas*, Foucault califica la obra de Borges como “insólita” y le acredita su inspiración: “Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento”.⁷ Lo que hizo reír (y despertar) al filósofo fue la clasificación de animales escrita en “cierta enciclopedia china”.⁸ Para Julián Ferreyra, el libro de Foucault mantiene un “diálogo estrecho” con *Diferencia y repetición*, pues la clasificación era uno de los “objetos predilectos de la crítica deleuziana”.⁹

Además de confrontar las referencias de Deleuze a Borges en tanto fuente literaria de *Diferencia y repetición*, nuestro estudio fue direccionado para una aclaración de los conceptos de “Idea” y de “intensidad”, que motivaron las Jornadas donde se presentó una primera versión de este trabajo.¹⁰ Al tiempo de emprender la tarea, con todo, notamos que el efecto contrario fue tanto o más provechoso, una vez que los conceptos de Deleuze habían afectado completamente nuestra lectura de Borges, haciendo

⁵ Monegal, Emir, *Borges, una biografía literaria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 19.

⁶ “El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego” (Borges, Jorge Luis, *Obras completas* (1960), Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 771).

⁷ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas* (1966), trad. Elsa C. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968, p. 1.

⁸ “Los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas” (Borges, Jorge Luis, “El idioma analítico de John Wilkins”, *op. cit.*, p. 708).

⁹ Ferreyra, Julián, “Hegel y Deleuze: filosofías de la naturaleza”, en *Areté Revista de Filosofía*, vol. XXIX, N° 1, 2017, p. 101.

¹⁰ Durante las *III Jornadas Deleuze y las fuentes de su filosofía: idea / intensidad*, presentamos la ponencia intitulada “Idea e intensidad: Borges en el sueño de Deleuze” con algunos desarrollos iniciales.

del escritor argentino un objeto de estudio mucho más interesante y complejo de lo que era antes de su paso por la lente disyuntiva, la que provoca inversiones típicamente deleuzianas, como la del Prefacio y la Conclusión de su libro-laberinto: “Suele afirmarse que los prefacios sólo deben ser leídos al final. A la inversa, las conclusiones deben ser leídas al comienzo; esto es válido para nuestro libro, en el que la conclusión podría volver inútil la lectura del resto”.¹¹

Esta cita nos lleva a formular la siguiente hipótesis: parece que hay una sorpresa al final del libro, una respuesta o solución para el problema general que se plantea. Si la pregunta es: ¿cómo opera la diferencia?, la respuesta inmediata sería: a través de la repetición. En los cuentos de Borges, justamente, Deleuze ve un paradigma de la “repetición”. Si aceptamos la tesis de que “la repetición es la potencia de la diferencia”,¹² entonces el escritor argentino quizá pueda jugar el papel de “operador de la Idea”. Con esto queremos decir que al forzar al máximo la repetición, como sucede paradigmáticamente en *Pierre Menard...*, Borges obtiene como resultado la expresión de la diferencia. Aunque las palabras sean idénticas, no se puede mantener el sentido: se trata de otro siglo, donde ya hay otro contexto, otros códigos y otras costumbres que hacen gritar a la diferencia a fuerza de la repetición. Justamente, entonces, la tarea fina y repetitiva de Pierre Menard al reescribir lo más fiel posible el *Quijote* de Cervantes sería un caso ejemplar. De esta manera, Borges pone en juego la diferencia y la repetición, es decir, los dos aspectos que Deleuze atribuye a su concepto de Idea. Pero también Borges opera con la Idea al dejar un espacio para el *azar*, del cual hace depender las bifurcaciones de sus laberintos literarios.

Sin embargo, Deleuze no cita a Borges en los capítulos 4 y 5, que es donde se trata de los conceptos clave: Idea e intensidad. No obstante,

¹¹ DR 15 (1).

¹² DR 331 (284).

la hipótesis anterior permite problematizar el tema del azar y del juego en Borges (que Deleuze cita en el Prefacio y en el Capítulo 2) para aclarar la distinción entre el “juego humano” y el “juego divino” que recorre el libro hasta la conclusión, donde podremos evidenciar tal vez la sorpresa que esconde el libro.

Antes de proseguir, conviene pasar revista de los tres momentos destacados de nuestra fuente. En el Prefacio, Deleuze cita el cuento *Pierre Menard, autor del Quijote* para ilustrar el procedimiento de dramatización que él opone a la representación, valiéndose de la oposición creada por Borges entre el libro real y el libro imaginario:

Es bien sabido que Borges descuella en el comentario de libros imaginarios. Pero va más allá cuando considera un libro real, por ejemplo Don Quijote, como si fuera un libro imaginario, reproducido por un autor imaginario, Pierre Menard, a quien a su vez considera real. Entonces, la repetición más exacta, la más estricta, tiene como correlato el máximo de diferencia (“El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico”).¹³

En este cuento Borges crea la falsificación de lo idéntico, de lo mismo, del principio clásico del pensamiento por la identidad, ser y no ser al mismo tiempo. Menard es Cervantes, creando atribuciones erróneas y anacronismos, espacio nuevo de multiplicidades, de pluralidades, a través del singular Borges. De cierta forma, *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del Sentido* (1969) son también dos libros idénticos. Al notar la íntima relación entre ellos, Pachilla se pregunta “si son realmente dos libros distintos”.¹⁴ Deleuze crea un doble a *la Menard* como lo hace Borges, sobre todo, cuando se trata de los temas borgeanos problematizados aquí: la repetición, el juego ideal, la afirmación del azar, la subdivisión infinita del tiempo y su

¹³ DR 19 (4-5).

¹⁴ Pachilla, Pablo, “Univocidad”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, p. 28.

bifurcación hacia los innumerables futuros del eterno retorno. Las mismas citas de Borges vuelven a jugar con los mismos argumentos, como si la filosofía, o mejor, los conceptos fuesen personajes de la literatura: fantasmas, dobles, espejos instauran así las “repeticiones diferenciales” de Deleuze.

Uno de los problemas más emblemáticos que remiten a Borges es el de la bifurcación. La paradoja de los “futuros contingentes” supone un laberinto de bifurcaciones temporales donde presentes simultáneos conviven con pasados coexistentes. Es la “fuerza pura del tiempo”, por tanto, la que nos lleva a especular sobre la anterioridad de lo imposible con respecto a lo posible y a reconsiderar el pasado como no necesariamente verdadero después de que lo hemos vivido.¹⁵ Esto conlleva al segundo momento expositivo. En el Capítulo 2 (“La repetición para sí misma”), Deleuze describe la tercera síntesis como figura de un laberinto “invisible, incesante”, en alusión a Borges:

Entramos en la tercera síntesis. Se diría que el tiempo ha abandonado todo contenido mnemónico posible y, con ello, quebrado el círculo al cual lo llevaba Eros. Se ha desenvuelto, enderezado, ha tomado la figura última del laberinto, el laberinto en línea recta que es, como dice Borges, “invisible, incesante”.¹⁶

En *Lógica del Sentido* (Décima Serie, Del Juego Ideal), Deleuze retoma y comenta ampliamente esta cita de *Ficciones*, pero restringe la importancia de Borges al introducir otra de sus obras sobre el concepto del tiempo: *Historia de la eternidad*. En ella, según Deleuze, “Borges no va tan lejos, y no parece concebir otra forma de laberinto más que circular o cíclico”.¹⁷ En el contexto del pensamiento estoico, Deleuze señala una “coexistencia” entre dos concepciones del tiempo: la de los “presentes variables” y la de “la subdivisión ilimitada en pasado-futuro”.¹⁸ Esta coexistencia

¹⁵ Cf. Zunino, Pablo, *El laberinto de la imagen*, Buenos Aires, Teseo, 2020, p. 201.

¹⁶ DR 175 (146-147).

¹⁷ Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969, p. 78, n. 3 (traducción propia).

¹⁸ *Ibid.* Cf. Goldschmidt, Victor, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, pp. 36-40.

entre un tiempo circular que se repite (aunque lo que retorne sea diferente) y un tiempo que sigue en línea recta diferenciándose eternamente nos hará buscar la figura de laberinto borgeano en una temporalidad que ya no se caracteriza tanto por su forma, sino por su contenido, fuente incierta del azar y creadora de nuevas formas.

De esta problemática del tiempo deriva en parte el adagio de “afirmar el azar” de una buena vez, pues el tiempo nunca está dado sino en vías de acontecer. Así, el cálculo y la previsión en la representación causal de la temporalidad (característica del juego humano) coexisten con la concepción dinámica de una multiplicidad abierta, donde todas las bifurcaciones virtuales se desdoblán en cada jugada durante el proceso de su actualización.¹⁹ Como veremos, esta es la peculiaridad del juego divino.

Este problema se acentúa cuando invocamos el tercer momento de nuestra fuente, que trata precisamente del “juego de la diferencia y de la repetición” puntuado en dos cuentos de Borges: *La lotería en Babilonia* y *El jardín de senderos que se bifurcan*.²⁰

Se trata de una larguísima cita que también consta (con algunas variaciones) en *Lógica del Sentido* (1969) y en *El pliegue: Leibniz y el barroco clásico* (1988). La examinaremos detenidamente en tres partes, marcando a cada paso el diálogo que Deleuze establece con Borges al respecto del juego de la diferencia y la repetición. La pregunta que nos hacemos al deparar con el problema del azar cuando se pone en juego la multiplicidad del porvenir es la siguiente: ¿Cómo jugar bien? Una posible respuesta puede ser leída en el comentario de Deleuze a las profusas citas de Borges, donde subrayamos la distinción entre el juego humano y el juego divino:

Se dice que el hombre no sabe *jugar*: sucede que cuando se da un azar o una multiplicidad, concibe sus afirmaciones como

¹⁹ Cf. Pellejero, Eduardo, *Mil cenários: Deleuze e a (in)atualidade da filosofia*, Natal, EDUFERN, 2016, p. 103 (traducción propia).

²⁰ DR 182, nota 24 (153, n. 1).

destinadas a limitarlo; sus decisiones, como destinadas a conjurar su efecto; sus reproducciones, como destinadas a hacer volver lo mismo bajo una hipótesis de ganancia. Se trata, precisamente, del mal juego, aquel donde se corre el riesgo tanto de perder como de ganar, porque en él no se afirma *todo* el azar: el carácter preestablecido de la regla que fragmenta tiene como correlato a la condición por defecto en el jugador, que no sabe qué fragmento saldrá. El sistema del porvenir, por el contrario, debe ser llamado juego divino, porque la regla no preexiste, porque el juego ya descansa sobre sus propias reglas, porque el niño-jugador no puede sino ganar –dado que todo el azar está afirmado cada vez y por todas las veces–. No afirmaciones restrictivas o limitativas, sino coextensivas a las preguntas formuladas y a las decisiones de las que estas emanan: tal juego provoca la repetición de la jugada necesariamente vencedora, puesto que no lo es más que a fuerza de abarcar todas las combinaciones y las reglas posibles en el sistema de su propio retorno. Respecto de este juego de la diferencia y de la repetición, en tanto llevado por el instinto de muerte, nadie fue más lejos que Borges, en toda su insólita obra.²¹

Deleuze asimila la multiplicidad al azar, asumiendo que frente a ella existe un *buen juego* –el juego divino–, en el que “todo el azar” es “afirmado cada vez y por todas las veces”; y un *mal juego* –el juego humano–, donde se limita el azar en tanto “multiplicidad”, porque es un juego hipotético, pautado en la probabilidad y la causalidad y en él siempre se trata de ganar o perder en función del resultado de la jugada. Es lo que Deleuze retoma de *Nietzsche y la filosofía* (1962).²² Al poner de manifiesto la equivalencia entre multiplicidad y azar, destacamos una “determinación

²¹ DR 181-2 (152-3).

²² Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía* (1962), trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 40-41, Sección 11 – El lanzamiento de dados. En este texto, Deleuze nos dice que el juego tiene “dos mesas distintas [...]: la tierra donde se lanzan los dados, el cielo donde van a caer”. Pero no son dos mundos, sino “las dos horas de un mismo mundo, [...] medianoche y mediodía”. Para los “jugadores divinos”, hay un solo “lanzamiento de dados [que] afirma el ser del devenir”.

productiva” del eterno retorno que aparece en la tirada de dados, puesto que el criterio del juego es afirmar todo el azar.²³

Además, en la segunda parte de esta cita, cuando introduce el trecho de *La lotería en Babilonia*, aparece la noción de intensidad como una “intensificación del azar” que nos lleva inmediatamente a vincular el sentido de la “afirmación del azar” con una estética de las intensidades:

Si la lotería es una intensificación del azar, una periódica infusión del caos en el cosmos, ¿no convendría que el azar interviniera en todas las etapas del sorteo y no en una sola? ¿No es irrisorio que el azar dicte la muerte de alguien y que las circunstancias de esa muerte –la reserva, la publicidad, el plazo de una hora o de un siglo– no estén sujetas al azar? [...] En la realidad, *el número de sorteos es infinito*. Ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras. Los ignorantes suponen que infinitos sorteos requieren un tiempo infinito; en realidad, basta que el tiempo sea infinitamente subdivisible.²⁴

Por último, el tercer bloque de la cita acentúa la figura del “libro-labirinto”, que Borges encubre en el enredo de *El jardín de senderos que se bifurcan* para plantear el problema del tiempo como bifurcación de multiplicidades:

En todas las ficciones, cada vez que un hombre se encuentra con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable *Ts'ui Pên*, opta –simultáneamente– por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan. De ahí las contradicciones de la novela. Fang, digamos, tiene un secreto; un desconocido llama a su

²³ “Lo que vuelve eternamente con cada acontecimiento, y en todas las divergencias y síntesis disyuntivas, lo que vuelve cada vez que los dados son lanzados, es la única tirada de dados original que tiene la potencia de afirmar el azar. En todas las tiradas, la misma tirada vuelve, porque el ser del lanzamiento es invariable en su determinación productiva: afirmar todo el azar de una sola vez” (Badiou, Alain, *Deleuze: El clamor del ser*, trad. Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 107).

²⁴ DR 182 (153).

puerta; Fang resuelve matarlo. Naturalmente, hay varios desenlaces posibles: Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, ambos pueden salvarse, ambos pueden morir, etc. En la obra de *Ts'ui Pên*, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones.²⁵

Convendría indagar qué dice Borges en el Prólogo de *Ficciones*, donde están incluidos los tres cuentos comentados por Deleuze. Sin duda, el escritor asume que “*El jardín de senderos que se bifurcan* es policial; sus lectores asistirán a la ejecución y a todos los preliminares de un crimen, cuyo propósito no ignoran pero que no comprenderán, me parece, hasta el último párrafo”. Acerca de sus otros relatos fantásticos nos advierte: “*La lotería en Babilonia* no es del todo inocente de simbolismo [...]; en *Pierre Menard autor del «Quijote»* el destino que su protagonista se impone [es irreal]. La nómina de escritos que le atribuyo no es demasiado divertida pero no es arbitraria; es un diagrama de su historia mental”. Refiere aun al disparatado trabajo empobrecedor de “componer vastos libros”, dilatando una Idea en quinientas páginas, cuando se podría exponer verbalmente en algunos minutos. Alude al “procedimiento” de simular la existencia de tales libros para hacerles “un resumen, un comentario”. Por fin, aclara su preferencia por escribir “notas sobre libros imaginarios”.²⁶

Tal es el caso de Pierre Menard, a quien Borges asignó la fatídica tarea de “Ser en el siglo XX un novelista popular del siglo XVII”. Mientras Cervantes escribía el *Quijote* con ayuda del azar y guiado por las “inercias del lenguaje y de la invención”; nuestro personaje no tuvo esa suerte y debió “reconstruir literalmente su obra espontánea”. Si bien este juego solitario le permitía “ensayar variantes”, esto era sólo formal o psicológicamente, porque luego debería “sacrificarlas al texto «original»”. Por ejemplo, que Cervantes esté “contra las letras y en favor de las armas” es un fallo comprensible por tratarse de un “viejo militar”,

²⁵ DR 182 (153).

²⁶ Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, op. cit., p. 429.

pero no para Menard, cuya subordinación al héroe explicaría tal deferencia más allá de la mera transcripción de la obra. A la misteriosa influencia de Nietzsche, Borges añade que la modestia de Menard le habría permitido, no sin cierta ironía y resignación, “propagar ideas que eran el estricto reverso de las preferidas por él”. Cotejar el *Quijote* de Menard con el de Cervantes es un ejercicio que nos aproxima al de la *bêtise*, que bien podría coronar la lista de Bouvard y Pécuchet.²⁷ ¡Cuántas horas le habrá dedicado Menard al libro de Cervantes! A repetirlo en otro idioma; a corregir los borradores, multiplicando páginas manuscritas. Para el Menard de Borges, “pensar, analizar e inventar” no son más que “la normal respiración de la inteligencia”. Con más ironía que su personaje, el autor apuesta a que todos seremos capaces de “todas las ideas”, aunque sea en el porvenir, como si se tratara de una renovación espiritual.

* * *

Esta incursión en los cuentos de Borges, guiada por la investigación de las fuentes deleuzianas de *Diferencia y repetición*, tiene dos bifurcaciones: la primera deriva del análisis de la noción de “juego”, según las indicaciones nietzscheanas ya mencionadas; la segunda pretende constituirse como punto de llegada provisorio, una vez que afronta ciertos aspectos relativos a los conceptos de “Idea” y de “intensidad”, lanzando algunas luces borgeanas sobre los capítulos 4 y 5 de *Diferencia y repetición*.

Vimos que Deleuze insiste en una cita de *El jardín de senderos que se bifurcan*. En *El pliegue: Leibniz y el barroco clásico* (1988),²⁸ la referencia a

²⁷ “No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil. Una doctrina filosófica es al principio una descripción verosímil del universo; giran los años y es un mero capítulo —cuando no un párrafo o un nombre— de la historia de la filosofía. En la literatura, esa caducidad final es aún más notoria. El Quijote —me dijo Menard— fue ante todo un libro agradable; ahora es una ocasión de brindis patrióticos, de soberbia gramatical, de obscenas ediciones de lujo (Borges, Jorge Luis, “Pierre Menard, autor del Quijote”, *op. cit.*, pp. 449-450).

²⁸ Deleuze, Gilles, *El pliegue: Leibniz y el barroco clásico* (1988), trad. José Vázquez y Umbetina Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989.

Borges nos hace pensar la noción de juego de acuerdo con las “dos mesas” de Nietzsche, dispuestas en un plano horizontal y otro vertical. De hecho, estos dos pisos de la realidad son uno solo, pero están “plegados” como el día y la noche. La figura del laberinto, que abordamos desde *Diferencia y repetición*, reaparece en *El pliegue* como ejemplo del método leibniziano de “vice-dicción”.²⁹

El desarrollo de este primer despliegue nos lleva al cuento *Los dos reyes y los dos laberintos*, donde Borges confronta al Rey de Babilonia con el Rey de los árabes.³⁰ Al Rey Árabe lo metieron en un laberinto de bronce, con innúmeras puertas y pasillos, donde imploró por Alá y pudo escapar. Por otra parte, al Rey de Babilonia lo llevaron hasta el desierto abierto, sin puertas ni muros; abandonado allí murió de hambre y de sed. A estos dos laberintos corresponden, según el cuento de Borges, dos grandes “estilos”: uno complejo (barroco) y otro simple (el desierto). El primero es el laberinto de la materia, continuo y complejo, que define el juego humano; mientras que el desierto, laberinto de la libertad, del sueño y el azar, evoca el juego divino. El estilo barroco, por su complejidad, evoca la construcción humana que se obtiene a partir de una operación ingeniosa sobre partes de la materia, mientras que la libertad, al contrario, puede ser vista como algo simple e indivisible, pero infinitamente expuesta al azar, como ocurre también en el sueño. Es cierto que estos dos estilos se combinan, como si uno estuviera adentro del otro, o mejor: mientras lo simple refiere, en el desierto, al acto indivisible de plegar, siempre librado a su suerte; el estilo barroco remite a la obra de arte resultante y siempre provisoria de estos pliegues, bajo los cuales se solapa el juego divino definido como azar. En todo caso, por estar plegado de múltiples maneras, el laberinto es siempre una multiplicidad.³¹ Sea el

²⁹ Cf. Fernández Bustos, Gerardo, “Borges plegado. Reflexiones sobre la escritura”, en *Escritura e Imagen*, N°13, 2017, pp. 121-136; Lopes, Luiz Manoel, “Deleuze e a vice-dicção”, en *Kalagatos*. Revista de Filosofia, Vol. 7, N° 14, 2010, pp. 111-140.

³⁰ Borges, Jorge Luis, *El Aleph*, op. cit., p. 607.

³¹ “Lo múltiple no es solo lo que tiene muchas partes, sino lo que está plegado de muchas maneras” (Deleuze, Gilles, *El pliegue*, op. cit., p. 11).

laberinto continuo de la materia y sus partes o el laberinto de la libertad, donde impera el azar y la repetición infinita de las jugadas: “El laberinto del continuo no es una línea que se disocia en puntos independientes, como la arena fluida en granos, sino que es como un tejido o una hoja de papel que se divide en pliegues hasta el infinito”.³²

En el Capítulo 5 de esta obra, intitulado “Incomposibilidad, individualidad, libertad”, Deleuze convoca al Borges leibniziano:

Llamamos bifurcación a un punto como la salida del templo, en cuyo entorno las series divergen. Un discípulo de Leibniz, Borges, invocaba un filósofo-arquitecto chino, Ts’ui Pen, inventor del “Jardín de los senderos que se bifurcan”: laberinto barroco cuyas series infinitas convergen o divergen, y que forma una trama de tiempos que abarca todas las posibilidades. “Fang, por ejemplo, posee un secreto; un desconocido llama a su puerta; Fang decide matarle. Naturalmente, hay varios desenlaces posibles: Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, los dos pueden salvarse, los dos pueden morir, etc. En la obra de Ts’ui Pen, se producen todos los desenlaces, cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones”.³³

El laberinto y la bifurcación, por tanto, son imágenes literarias que refuerzan la concepción deleuziana de la Idea como multiplicidad o como “teatro de las multiplicidades”.³⁴ En el *Theatrum Philosophicum*, justamente, Foucault intenta “varias vías de acceso al corazón” de *Diferencia y repetición*; esta “obra temible” que es como el cuento de Borges (*El jardín...*):

Deleuze me dice: no hay corazón, no hay corazón, sino un problema [...]; ningún centro, pero siempre descentramientos [...].

³² *Ibíd.*, p. 14. En el segundo volumen de sus clases sobre cine (*Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, trad. Ires y Puente, Buenos Aires, Cactus, 2011), Deleuze referirá estos pliegues al “amasado del panadero” que caracteriza las capas coexistentes del pasado en las películas de Alain Resnais: *Hiroshima mon amour* (1959), *El año pasado en Marienbad* (1961) y *Te amo, te amo* (1968).

³³ Borges, Jorge Luis *apud* Deleuze, Gilles, *El pliegue*, *op. cit.*, p. 84.

³⁴ DR 276; 291 (236; 248).

Hay que abandonar el círculo, mal principio de retorno, abandonar la organización esférica del todo: es por la recta que todo vuelve, la línea recta y laberíntica.³⁵

La salida del círculo del eterno retorno se daría por la “línea laberíntica”. ¿Cómo interpretar esto? Ya lo hemos visto: se trata de una manera peculiar de pensar la *repetición*; como falsificación y como apertura de la potencia de lo falso. En los cuentos de Borges siempre nos sentimos a la espera de un “próximo movimiento posible”, es decir, la repetición de la “tirada de dados” que abre múltiples bifurcaciones. Eso es lo que interesa a Deleuze, las diferentes imágenes sintácticas que surgen de esas bifurcaciones: espejos, libros, traducciones, referencias erróneas etc.; que Borges moviliza como posibilidad de creación. En esta divergencia reencontramos la multiplicidad literaria que proporciona el “uso trascendente de las facultades”.

* * *

De este modo, la “jugada de dados” y el sentido de “afirmar el azar” empiezan a aclarar temas del Capítulo 4 (“Síntesis ideal de la diferencia”). La divergencia, subraya Deleuze, es el azar afirmado en un problema, por lo que el autor de una obra-problema deberá jugar el rol del “operador de la Idea”.³⁶ Notorio o mera casualidad es el hecho que se trate de una “tarea ciega” —aunque aquí Borges no sea la referencia—, puesto que el carácter inconsciente de las Ideas, la experimentación y la destrucción de toda metáfora nos devuelven al sueño del otro como instancia ontológica que va del *chaosmos* al cosmos.

Borges descubre una nueva sintaxis en el “robo”, en la apro-

³⁵ Foucault, Michel, *Theatrum Philosophicum*, trad. Franciso Monge, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 8 (Optamos por traducir *ligne droit* por “línea recta” y no por “derecha”, evitando una posible connotación de orientación política en el párrafo citado).

³⁶ DR 300 (257).

piación. Así hace de lo falso una torsión intensiva, mientras que la diferencia es la torsión de Deleuze: “Que otro piense en mí” ya es el robo, explica el filósofo, la “fisura del yo” por donde entran y salen las Ideas, donde también ocurre la transmutación nietzscheana.³⁷ La jugada de dados capaz de afirmar todo el azar es la que se hace necesaria para formular “preguntas azarasas”, problemas con puntos aleatorios. La “buena jugada de dados” es la pregunta que afirma todo el azar de una vez, porque en ella la repetición aparece como resultado de lo diferente.³⁸

En ese lanzarse de las singularidades se redistribuye y *perplica* la Idea, creando el doble de sí misma, una repetición diferente de la Idea. La afirmación del azar se comprende a partir de una línea horizontal sobre la cual se desparraman los puntos como copias (repetición desnuda) y una línea vertical, justamente la que instituye el recomienzo (repetición vestida).

La Idea literaria, por tanto, es la que podemos iluminar desde la perspectiva borgeana asumida por Deleuze (la duplicación, el azar, el laberinto), allí donde detectamos la “multiplicidad positiva” del sistema del lenguaje en un “campo problemático” de elementos y relaciones.³⁹ Esta pluralidad de oposiciones coexistentes nada tiene que ver con la “contradicción”, sino más bien con la “bifurcación” (o con la vice-dicción como la llamaba Leibniz), pues la aparente “oposición” revela la diferencia como realidad de un campo múltiple virtual.

Lejos del esquematismo kantiano, que es “exterior” a la idea; el “drama” y el “sueño” borgeano se construye como un dinamismo “interior a la Idea”, bien próximo de lo que dice Deleuze: “la dramatización se hace en la cabeza del soñador”.⁴⁰

Por fin, el Capítulo 5 (“Síntesis asimétrica de lo sensible”) se

³⁷ DR 301 (257-258).

³⁸ DR 302-303 (258-260).

³⁹ DR 306-308 (262-264).

⁴⁰ DR 328-329 (281-282).

encargará de mostrar que la *intensidad* es lo que “dramatiza”; más aún, como lo expresa Deleuze, “los sueños son nuestros huevos”, nuestras larvas o nuestros individuos propiamente psíquicos.⁴¹ La “diferencia de intensidad” supone una diferencia de nivel, de tensión o de temperatura, siempre “recubierta por cualidades”.⁴² Nos interesa señalar, específicamente, la comprensión del “fenómeno” como “signo” literario, profundizando la tesis según la cual la “paradoja” llevaría las facultades al límite.⁴³

Un caso de esta paradoja literaria es la figura borgeana del laberinto, que exploramos en las páginas anteriores. Esta figura literaria también es un signo lingüístico, porque expresa en una única palabra (signo) una serie virtual de capas coexistentes de temporalidad, con múltiples posibilidades de desenlace, que se actualizan durante la narrativa literaria. Es por lo que nuestra lectura deleuziana de Borges culmina en y con la *intensidad*, una vez que esta experiencia literaria hace frontera con los “límites de la sensibilidad”. Como vimos, las paradojas borgeanas llevan la memoria, el pensamiento y la imaginación al límite. En ese sentido, podemos leer los cuentos de Borges como “tiradas de dados” o “soplos intensivos”, donde se afirma el azar “de una vez por todas”, cual niño que repite todas las malas palabras que aprendió de una sola vez.⁴⁴

⁴¹ DR 367; 373 (316; 322).

⁴² DR 333-335 (286-288).

⁴³ DR 341 (293).

⁴⁴ DR 364, nota 15 (313, n. 1).

El Eterno retorno entre la ley de naturaleza y el devenir intensivo

Verónica Kretschel

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –
Universidad de Buenos Aires

Al Eterno retorno suele atribuírsele un origen antiguo. Es una idea muy difundida que mientras que “los modernos” creemos en una temporalidad lineal, los antiguos creerían en un tiempo cíclico. Esa ciclicidad del tiempo se describe según diferentes concepciones del Eterno retorno que podemos encontrar en las cosmologías desarrolladas por pensadores de la Antigüedad clásica, al menos hasta Platón. En este marco, la afirmación según la cual Nietzsche sería el “descubridor” del Eterno retorno parece no tener sentido, y menos aun cuando es él mismo quien le atribuye a este pensamiento un origen antiguo. Se presenta, así, la pregunta: ¿en qué se funda esta afirmación aporética? En varios textos, Deleuze cita a Mugler para dar cuenta de una misma tesis que responde a esta pregunta: en el fondo los antiguos –y en particular los griegos– no creían en el Eterno retorno.¹ En el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, puntualmente, Deleuze se apoya en las teorías físicas de Carnot y Curie para dar cuenta de una noción de energía como cantidad intensiva en tanto principio trascendental y no como concepto científico. Mientras que la ciencia postula las leyes generales de la naturaleza, principios empíricos que se aplican a la extensión, la ontología pone de manifiesto la energía pura que origina el dominio sobre el que tales principios se aplican. Si bien la diferencia de intensidad se encuentra anulada en el ámbito de la extensión, en sí misma no desaparece, porque no se le aplican los principios empíricos. Es así que es posible sostener que la energía pura o cantidad intensiva es origen de lo

¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 47; Deleuze, Gilles, *Lógica del Sentido*, trad. Miguel Morey, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 265.

extensivo y conserva la diferencia de intensidad independientemente de lo que ocurra a nivel empírico. Afirma Deleuze que al mismo tiempo “que las leyes de la naturaleza actúan sobre la superficie del mundo, el eterno retorno no deja de retumbar en otra dimensión, la de lo trascendental [...]”² Recordemos que ya en la Introducción a nuestra obra se había establecido una relación entre el eterno retorno y la ley de la naturaleza. Allí Deleuze contrapone, por un lado, ciencia, ley y generalidad y, por otro, eterno retorno, transgresión y repetición. Entonces, mientras que la ciencia establece leyes que subordinan la diferencia a la mismidad por medio de la generalización, se descubre que la verdadera repetición es repetición de la diferencia expresada como eterno retorno, cuya dinámica no puede ser anulada. La repetición es transgresión, no porque suponga una ley a transgredir, sino porque pone la ley en tela de juicio, dando cuenta de su carácter general.³ Esto es, en la medida en que de hecho nunca se repite lo mismo, es evidente que la ley solo rige en tanto generalización. Junto con esto, se presenta otro nivel del análisis. El interés por otorgarle un carácter universal a la ley de la naturaleza tendría un origen moral. La idea sería que, dado que no hay algo que vuelve por sí mismo por principio, sí hay algo que *debe* volver. En este sentido, se pone de manifiesto con más fuerza el carácter transgresor del eterno retorno que aparece para romper con la circularidad de la generalidad. Ahora bien, sobre el análisis de la doctrina del eterno retorno en la Antigüedad, Deleuze busca destacar que los puntos ciegos de las distintas teorías muestran cómo el eterno retorno no había sido descubierto verdaderamente por los Antiguos. Veamos, entonces, en qué sentido los antiguos teorizaron sobre el Eterno retorno y porqué esa interpretación no se corresponde con el descubrimiento nietzscheano.

² DR 360 (310-311).

³ DR 23 (9).

Los modelos antiguos del eterno retorno

En su libro *Dos temas de la cosmología griega: devenir cíclico y pluralidad de mundos*, Charles Mugler traza una evolución del pensamiento griego que tiene como punto de partida la noción de Eterno retorno y, como punto de llegada, la concepción de pluralidad de mundos. La intención del autor no es llevar a cabo una historia general del pensamiento helénico, sino explicar, a través del estudio de las teorías físicas y astronómicas de las distintas escuelas que lo constituyen, el juego de antagonismos filosóficos que le otorgan movimiento y drama. La tesis es que las nociones de Eterno retorno y de pluralidad de mundos son incompatibles. La posibilidad de concebir que el tiempo fluya de modo lineal y “monodromo” es la condición para abandonar la doctrina del Eterno retorno. Mugler se ocupa, puntualmente, de cuatro escuelas de pensamiento en orden cronológico: los jónicos (en particular: Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Parménides y Empédocles), los pitagóricos (Filolao), Platón y la Academia y los atomistas (Demócrito). Tanto las cosmovisiones jónicas como las pitagóricas se enmarcan bajo la creencia en el Eterno retorno pero, mientras que a los primeros se les atribuye una caracterización física del Eterno retorno, los segundos lo sostienen como principio astronómico, lo cual implica, como ya veremos, una restricción a la doctrina del tiempo cíclico.

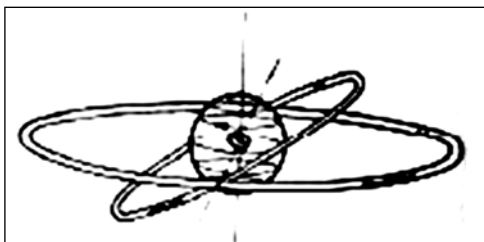
Ahora bien, con Platón y los académicos se profundizan las restricciones al Eterno retorno propuestas por los pitagóricos, con lo cual se hacen evidentes los esfuerzos por “salvar” la doctrina del Eterno retorno mediante transformaciones en la metafísica que terminan resultando incompatibles. Si bien permanece la distinción que se corresponde con un orden de lo celeste que responde al Eterno retorno y uno de lo terrestre que, aún bajo el dominio del primero, sigue una lógica diferente, la eternidad adjudicada a las Ideas (“lo celeste”) no posee la ciclicidad del Eterno retorno. Los atomistas, finalmente, aseguran una ontología pluralista, en la cual el tiempo se desplaza, final y únicamente, de modo lineal y “monodromo”. Mugler asume que esta concepción del tiempo lineal se vuelve la

concepción moderna de tiempo, en la medida en que es apuntalada por la física newtoniana y los principios de Carnot. En este marco, donde la senda del conocimiento parece establecida hace ya más de dos mil años, el autor destaca la aparición completamente disruptiva de Nietzsche. Las enunciaciones del Eterno retorno en *Así habló Zaratustra* van a contramano de un sentido común largamente sedimentado. Mugler, con todo, destaca que la nueva aparición en escena del Eterno retorno impone el estudio con renovado interés de las concepciones antiguas. Más aún, cuando el propio Nietzsche no declara su doctrina como heredera de ninguna tradición en particular, sino que se arroga la enunciación de un pensamiento nuevo.

En un artículo titulado “El Eterno retorno y el tiempo lineal en el pensamiento griego”, Mugler procura mostrar en qué medida Nietzsche incurre en un “anacronismo” al postular el eterno retorno como una idea propia, sin referir a las fuentes que él mismo habría conocido, analizando –al igual que en el libro citado por Deleuze– distintas concepciones del tiempo desarrolladas por los antiguos.⁴ Afirma que es necesario deslindar las cosmologías cíclicas en general, las visiones cíclicas de la historia y las formulaciones propias de las mitologías, de las teorías del Eterno retorno basadas en la observación. En este sentido señala que los jónicos, con los recursos y conocimientos propios de la época, fueron los primeros en desarrollar teorías con pretensiones de objetividad. En particular, se concentra en los desarrollos de Anaximandro y Empédocles, mostrando la coherencia interna de cada planteo y cómo el Eterno retorno constituye un principio completamente justificado en estas teorías. Junto con esto, pone en evidencia cómo ya en los pitagóricos el Eterno retorno se vuelve una asunción problemática, para, finalmente, resultar insostenible no solo para la filosofía de Platón, sino también para la sociedad griega de la época. Veamos con más detalle en qué consiste cada planteo.

⁴ Cf. Mugler, Charles, “Le retour éternel et le temps linéaire dans la pensée grèque”, en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, nro. 25, diciembre de 1966, pp. 405-419 (todos los textos de Mugler fueron traducidos al castellano por la autora).

Tanto Anaximandro como Empédocles coinciden en la tesis de la identidad de los períodos cósmicos y la sucesión indefinida de los mismos. Es decir que en ambos el tiempo es concebido como una eternidad organizada en ciclos en los que, al repetirse las mismas condiciones de inicio, retornan las mismas diferenciaciones. Más allá de estas coincidencias, las cosmologías de ambos pensadores difieren en el modo en que explican el devenir de los ciclos, los elementos que los conforman y el pasaje de un ciclo al otro.⁵ Anaximandro plantea que, a partir de un comienzo indiferenciado, el mundo surge de la interacción entre las fuerzas contrapuestas del calor y la humedad. En el origen el fuego tiende a ceder y, en contrapartida, la humedad se acrecienta dando lugar a la diferenciaciones que están a la base de las múltiples formas que adquiere la materia en el mundo. Cada estado de la materia expresa, por su parte, un cierto grado de mezcla entre el calor y la humedad. Este proceso lleva al sistema a un máximo de diferenciación que coincide con una relación de equilibrio entre el calor y la humedad. Con el correr del tiempo, sin embargo, la humedad tiende a perderse vía evaporación y el avance incesante del fuego revierte el proceso de diferenciación, produciendo una desintegración creciente. El punto final de este proceso es el retorno de la materia al estado de sustancia indiferenciada, lo que determina el punto de partida para un nuevo ciclo.



Para Anaximandro la tierra planea en el centro de un sistema de anillos de fuego de los que se mantiene equidistante (ilustración tomada de *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*)

⁵ Cf. *ibid.*, p. 408.

Ahora bien, mientras que las fuerzas que afectan a los elementos (el calor y la humedad) son ilimitadas, la materia a la que dan forma no lo es; por esa razón, se agota de manera permanente, destruyendo las diferenciaciones. Con lo cual, el final del ciclo coincide con la indiferenciación del comienzo y, en la medida en que las fuerzas siguen siendo las mismas, el ciclo vuelve a repetirse de modo indefinido. En este sentido, señala Mugler que: “El devenir cósmico, comprendido en él la historia humana y los destinos individuales, ocurre por repeticiones cíclicas en un eterno retorno de todas las cosas”.⁶ El sistema de Anaximandro reúne, así, todos los fenómenos conocidos sobre el cuadro científico de la época –en particular en relación con la observación astronómica– y les da un sentido racional más allá de las interpretaciones míticas. Mugler compara la cosmovisión de Anaximandro con la que se deduce de las leyes de la termodinámica:

Esta concepción de un universo finito en el espacio y de una duración limitada pero que se repite periódicamente en el continuo ilimitado del tiempo, formulado de este modo por primera vez en la historia del pensamiento occidental, no es para su autor un juego vano de la imaginación, sino el resultado de reflexiones que se siguen del universo y de las fuerzas que en él despliegan sus efectos; se trata de reflexiones comparables a las especulaciones que los descubrimientos de la termodinámica de finales del siglo XIX les sugirieron a los sabios y a los filósofos. [Estas reflexiones] constituyen un conjunto de representaciones *a priori*, de inducciones y de principios lógicos que intentaremos analizar.⁷

Pero pese a la proximidad entre la filosofía de Anaximandro y las leyes de la termodinámica, Mugler destaca que mientras que para esta última la indiferenciación conduce al fin del mundo por medio de la degradación progresiva que produce la pérdida de energía calórica, para el

⁶ Mugler, Charles, *Deux themes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralite des mondes*, Paris, Klincksieck, 1953, p. 17.

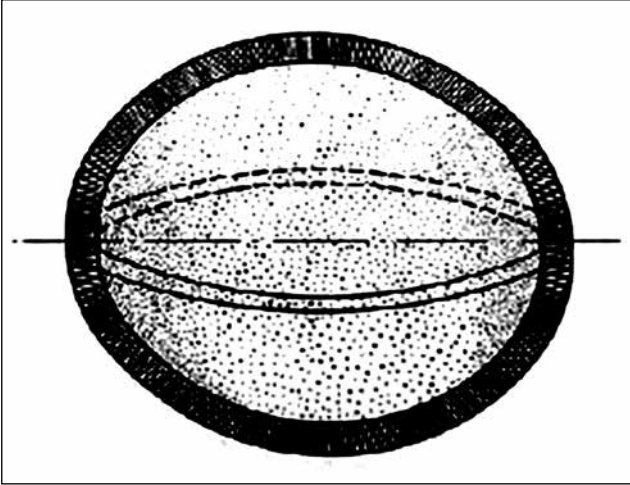
⁷ *Ibíd.*, p. 20.

jónico la indiferenciación opera como principio de razón suficiente para el nuevo comienzo, en la medida en que no hay elementos racionales para no asumir que el tiempo es infinito.

En esta breve descripción del sistema de Anaximandro, se puede observar que no incluye ninguna ley que regule las relaciones entre los opuestos, cómo se distribuyen en el espacio, según qué cantidades, ni cuál es el momento culminante de la diferenciación. Nada en su sistema permitía deducir que la máxima disociación entre los contrarios se correspondía con el punto culminante de la diferenciación del Universo. Con lo cual, la vida orgánica no está puesta en juego más que como un “entre” hasta el nuevo comienzo, sin poseer ninguna relevancia particular. Frente a esto, en Empédocles se nota un interés que excede la cuestión física y se dirige hacia las consecuencias éticas y religiosas del Eterno retorno. Esto implica que el movimiento del Universo no es neutro, sino que el devenir se desarrolla según una dirección determinada. En este sentido, Empédocles propone un Eterno retorno oscilante entre dos configuraciones límite: un estado caracterizado por la distribución homogénea de los elementos y otro definido por su separación completa.

El Universo finito (*Sphairos*) está lleno en un cierto momento del devenir cósmico de una mezcla homogénea de los cuatro elementos (tierra, agua, aire atmosférico y fuego). Ese punto coincide con el apogeo del ciclo que alcanza dos formas contrarias, dando lugar a un mundo del Amor y a un mundo del Odio. Mugler señala que no hay demasiadas precisiones sobre la forma que adopta esta mezcla, lo importante aquí es que los elementos no tienen una tendencia intrínseca a mezclarse, sino que el estímulo viene de fuera. El Amor es la fuerza que hace que los elementos se integren, en tanto es concebido aquí como un cimiento flexible que cohesiona los elementos y se extiende ocupando el mismo volumen que cada uno de las partes que componen el mundo. Pero el equilibrio inmóvil que instala el Amor se ve alterado por el ingreso al sistema de la fuerza opuesta: el Odio se introduce desde fuera hacia dentro y avanza lentamente, desa-

gregando los elementos. Cuando el Odio ocupa todo el Universo, el Amor lo recubre como una capa exterior y recomienza el ciclo del Amor. Se suceden, en consecuencia, infinitas fases idénticas de Amor y de Odio.



El universo de Empédocles dividido entre el reino del odio y el reino del amor (ilustración tomada de *Deux themes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralite des mondes*).

El Eterno retorno muestra en este caso una doble periodicidad con la sucesión de los mundos del Amor y del Odio, cada uno con condiciones diferentes aunque igualmente habitables. Pero, mientras que cada mundo posee distintas condiciones, los seres que surjan en ellos serán exactamente los mismos. En ambos reinos la vida se diferencia o diversifica de manera cada vez más compleja a medida que se adapta a las condiciones del medio. El punto de equilibrio entre el amor y el odio constituye el apogeo del mundo y el momento de surgimiento de la vida humana. Pero si bien la aparición del ser humano señala el punto máximo del ciclo, la vida del hombre tendrá una forma diferente según en qué reino tenga lugar.

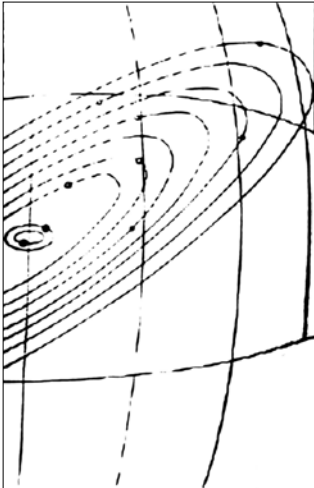
Continuando con el orden cronológico, la siguiente cosmología estudiada por Mugler es la de los pitagóricos. En esta escuela se con-

jugan dos orientaciones que, en relación con el Eterno retorno, generan consecuencias difíciles de conciliar. Por un lado, los pitagóricos introducen en Occidente concepciones nuevas en relación con la vida después de la muerte. La creencia en la reencarnación y su vínculo con el ascetismo determinan un proceso de purificación de las almas que no se regula por leyes cósmicas, sino por el comportamiento humano efectivo. Se instala la tesis de la separación entre el cuerpo y el alma, con la consiguiente jerarquización del alma sobre el cuerpo, y se deja de lado el materialismo jónico. Por otro lado, la astronomía continúa en un proceso de perfeccionamiento, entre cuyos hitos puede señalarse la concepción de la tierra como una esfera suspendida, el descubrimiento de la identidad entre la estrella vespertina y la estrella matutina, así como la modelización del desplazamiento de los planetas en relación a puntos fijos.

Junto con las observaciones astronómicas aparece también la atribución de carácter divino a los astros, operando como supuesto que el Eterno retorno sería una figura perfecta para describir el movimiento de lo celeste. Esto lleva a los pitagóricos a plantear la existencia de dos ritmos, dos temporalidades diferentes para regular dominios de la realidad que comienzan a diferenciarse: lo humano-material y lo divino-astral. En términos éticos, a su vez, la orientación de la vida humana hacia lo divino conduce al hombre a una purificación que se manifestaría en la vida subsiguiente como una ampliación del nivel de conocimiento –concepción, por su parte, que preanuncia la teoría de la reminiscencia platónica. Sin embargo, y pese a los avances en el conocimiento astronómico, las dificultades para la tesis de que el ámbito astral se rige conforme a la temporalidad cíclica del Eterno retorno no dejan de presentarse, en la medida en que las observaciones ponen en evidencia distintos ciclos de rotación para los diferentes cuerpos celestes. Mugler señala, en este sentido, a Filolao, para quien los astros rotan a diferentes velocidades en su movimiento de rotación en torno al “fuego central” que constituye el

centro del universo –lo que implica que poseen ciclos diferentes. La dispersión de los ciclos astronómicos se vería compensada por la existencia de un “Gran año” que operaría como supra-ciclo en el que todos los ciclos parciales terminarían por coincidir. Junto con esta hipótesis *ad-hoc*, se observan también dificultades para justificar las relaciones entre la legalidad del cielo y la de la tierra. El problema central de la cosmovisión pitagórica, concluye Mugler, reside en que no da una explicación causal de la influencia de lo celeste en lo terrestre. El fuego central podría funcionar como causa eficiente de todo el Universo, pero, en la medida en que se sostiene el dualismo, permanece la teoría del Eterno retorno en el marco de lo celeste y sin justificarse la cooperación cielo-tierra. En este sentido, la astrología, en tanto explicación de la influencia de los astros en la vida humana, constituye, según Mugler, una teoría que no satisface condiciones científicas.⁸

Representación del universo según Filolao, con los astros moviéndose en torno al fuego central y desplazándose conforme a ciclos singulares (ilustración tomada de *Deux themes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*).



⁸ Cf. Mugler, Charles, “Le retour éternel et le temps linéaire dans la pensée grecque”, *op. cit.*, p. 416.

Se observa, entonces, cómo el Eterno retorno, lejos ya de ser un principio de carácter racional, independiente de las concepciones míticas y religiosas, opera en los pitagóricos como un supuesto afincado en creencias no justificadas. En este marco, la filosofía de Platón parece llevar al extremo las tesis pitagóricas, de la mano de una ontología que jerarquiza la realidad en dos mundos con distintas lógicas. El mundo inteligible y las Ideas eternas fundamentan al mundo sensible marcado por el movimiento y la contingencia. Ahora bien, aunque Platón sostiene una ciclicidad atribuida al mundo inteligible, le asigna, a la vez, un carácter permanente a las Ideas que no se vincula con la concepción del Eterno retorno. Por su parte, la visión linear del tiempo parece ser la propia del mundo sensible. Con lo cual, la noción de Eterno retorno ya no opera en el plano material. Junto con esto, Mugler señala que existen condiciones de tipo histórico y social que impedirían que una doctrina del eterno retorno fuera bien recibida en la época platónica:

Ya no era posible, entonces, para un pensador sensible a las vicisitudes de la condición humana, enseñar una concepción del tiempo que trajera eternamente [...] las destrucciones insensatas de la guerra, las miserias de la esclavitud, el triunfo de la injusticia, la aniquilación del débil, en suma, la multitud inmensa y anónima de los malos y mediocres.⁹

La sociedad griega de finales del siglo V ya no es la aristocracia en la que se desenvolvía Anaximandro, sino que cambios sociales y procesos históricos traumáticos dieron lugar a una pérdida de optimismo generalizado en el futuro y, junto con esto, en la teoría del Eterno retorno.

El Eterno retorno en sentido intensivo

Habíamos señalado que Deleuze cita a Mugler con el propósito de justificar la tesis según la cual los griegos no creían en el Eterno retorno, lo

⁹ *Ibíd.*, p. 418.

cual tendría como consecuencia apoyar la afirmación nietzscheana acerca del carácter novedoso del pensamiento del Eterno retorno. Si esto parece al menos estar claro a partir de los pitagóricos y, sobre todo con Platón, no termina de entenderse el sentido de esta afirmación respecto de los jónicos. Con todo, creemos que a partir de la distinción entre la ley de la naturaleza como principio de la extensión y el Eterno retorno como principio trascendental esto podría aclararse. Si leemos las cosmologías jónicas a la luz de las críticas a la termodinámica, se hace patente que las modificaciones que se producen en los sistemas, las pérdidas de intensidad que redundan en nuevas presentaciones de los mismos, son el resultado de la aplicación de una ley natural. El mismo devenir de un sistema en otro no se explica si no existiera una energía inagotable, origen del nuevo comienzo. Ahora bien, resulta evidente que Deleuze no toma de Mugler esta idea, sino que ya está poniendo en juego su propia lectura del Eterno retorno. Aquí la interpretación se abisma, en la medida en que el propio Deleuze reconoce que Nietzsche no alcanzó a formular por completo la doctrina del Eterno retorno. Las formulaciones expresadas son, en efecto, insatisfactorias, y dejan a Nietzsche en la aporía entre la filosofía del futuro y el pensamiento más antiguo. Deleuze se enfrenta a este problema y encuentra el sentido en que el Eterno retorno resulta la idea más transgresora:

El eterno retorno es, en sí mismo, la sola unidad de este mundo que no tiene unidad si no es «retornando», la única identidad de un mundo que solo tiene «mismidad» en la repetición [...]. Ya los textos del *Zarathustra*, por una parte, y las notas de 1881-1882, por otra, nos dicen al menos lo que el eterno retorno, según Nietzsche, no es. No es un ciclo. No presupone lo Uno, lo Mismo, lo Igual o el equilibrio. No es un retorno del Todo. No es un retorno de lo Mismo, ni un retorno a lo Mismo. Nada tiene, pues, en común con la presunta idea antigua, con el pensamiento de un ciclo que hace que Todo vuelva, que retorna a una posición de equilibrio, que reduce el Todo a lo Uno y que vuelve a lo Mismo.¹⁰

¹⁰ Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 162.

En los hechos, puede ser que los antiguos supieran del Eterno retorno, el problema es que sus teorizaciones solo consiguieron explicitarlo en tanto ley de la naturaleza, dando lugar a sistemas cíclicos que presuponen la noción de identidad como organizadora del caos y la reducen a una “pobre” semejanza; esto es: otra mera cantinela. En Platón este procedimiento se encuentra radicalizado en una teoría que parece tener como antagonista a la Diferencia, representada ya sea por el cambio, el movimiento o lo contingente. Afirma Deleuze:

El contenido manifiesto del eterno retorno puede ser determinado con arreglo al platonismo en general; representa entonces la manera como el caos se organiza bajo la acción del demiurgo y sobre el modelo de la Idea que le impone lo mismo y lo semejante. El eterno retorno en este sentido es el devenir-loco dominado, monocentrado, determinado a copiar lo eterno. Y es de esta manera como aparece el mito fundador. Instauro la copia en la imagen, subordina la imagen y la semejanza. Pero, lejos de representar la verdad del eterno retorno, este contenido manifiesto señala más bien la utilización y la supervivencia míticas de una ideología que ya no lo soporta, y que ha perdido su secreto.¹¹

El secreto de ese saber antiguo que la filosofía intentó conjurar fulgura en el pensamiento de Nietzsche: “Y si Nietzsche estima que su idea es absolutamente nueva, no es por falta de conocimiento de la Antigüedad. Sabe que lo que denomina eterno retorno nos introduce en una región aún inexplorada. Ni cantidad extensiva, ni movimiento local ni cualidad física, sino dominio de intensidades puras.”¹²

Con todos estos elementos, podemos regresar, para concluir, a la fuente y evaluar el uso que Deleuze hace de ella. Creemos, en este sentido, que la referencia a Mugler tiene un carácter negativo en el sentido en que le

¹¹ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., pp. 264-5.

¹² Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, op. cit., p. 161.

permite a Deleuze precisar lo que *no* quiere decir cuando escribe acerca del Eterno retorno. En nuestra lectura no observamos que Mugler tenga una interpretación especialmente interesante para Deleuze, ni de Nietzsche, ni del Eterno retorno. Con todo, esta fuente sí le da argumentos para justificar su interpretación del Eterno retorno nietzscheano, a partir de la cual construirá este concepto clave para su propia ontología. Y en esta construcción –tortuosa– la noción que aparece completamente contrapuesta, pero, a la vez, implicada por el pensamiento de los antiguos es la noción de *intensidad*, oculta bajo la interpretación naturalista y extensiva del Eterno retorno. De manera que el Eterno retorno como creencia esotérica es captado por la filosofía ya desde el inicio, pero anulando, en ese mismo gesto, su potencia intensiva. De ello se siguen consecuencias metafísicas que marcan el destino de la filosofía en su conjunto. En el caso de Platón, por caso, Deleuze indaga la motivación, aparentemente moral, de la teoría de las Ideas. La subordinación del simulacro al modelo de la copia, como determinación, a su vez, del modo de relación de lo sensible y lo inteligible, da cuenta de la pretensión de subordinar la diferencia. Pese a todo, el simulacro queda ahí, en la propia teoría platónica, como un resabio de aquello que la filosofía puede ser. En ese sentido, Deleuze destaca lo que se busca opacar y asume que esa insistencia en el ocultamiento solo puede mostrarnos donde está el verdadero (des)fundamento. El sello filosófico fundacional, entonces, que conjura la Diferencia frente al vértigo del Eterno retorno, no hace más que poner de relieve aquello que esconde.

Constelaciones de la repetición

La interpretación derridiana del “Proyecto” freudiano en el sistema de *Diferencia y repetición*

German E. Di Iorio

Universidad de Buenos Aires

Esto que resta aquí, el *desplazamiento de una pregunta*, forma ciertamente un *sistema*.

JACQUES DERRIDA, *La escritura y la diferencia*.¹

Hacia el final del segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, cuando Gilles Deleuze termina de desarrollar la triple síntesis del tiempo –tanto desde una perspectiva filosófica como psicoanalítica–, pasa a tratar su concepto de *sistema*. Es en este apartado del libro donde aparece mencionado Jacques Derrida a propósito de su interpretación de Sigmund Freud. No se trata más que de una cita al pie de página que comparte con Maurice Blanchot; lugar que, por lo demás, permite imaginarnos a Derrida con una tenue pero pícara sonrisa, tanto por la marginalidad como por la pareja con la que la habita. Pero si tal posicionamiento se deja leer bajo la óptica del *estilo* deconstructivo, también hay que recordar que está en consonancia con lo poco que Deleuze nombra a Derrida a lo largo de toda su producción. Y sin embargo, esta alusión no deja de resultarnos llamativa al tener en cuenta que es en torno a Freud, cuando las lecturas deleuzianas de él estaban para aquella época más cultivadas que las del filósofo franco-argelino. Cierto es que Derrida también es apuntado en el “Índice de nombres y temas” de *Diferencia y repetición* a propósito del lenguaje y la obra de arte, pero su única mención explícita es en aquella nota al pie. Más aún, la fugaz

¹ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 2012, p. 411. Traducción modificada.

aparición del espectro derridiano es sumamente sobria: Deleuze se limita a citar un fragmento sin comentarlo, diciendo, nada más, que corresponde a “páginas que se aplican particularmente al fantasma freudiano”.² Dada esta sucinta invocación, cabe entonces preguntarse cuál podría ser para la filosofía deleuziana el aporte de rastrear esta fuente que, más que una en sí misma, funciona como mediación para otra.

Para responder a tal pregunta debemos trazar un camino a partir de una triangulación algo laberíntica. Comenzamos contextualizando y bosquejando la estructura argumentativa del texto derridiano citado por Deleuze. Acto seguido, exponemos en sus elementos fundamentales el escrito freudiano tratado por ambos filósofos. Luego retomamos la interpretación derridiana de dicho escrito, acentuando los aspectos más relevantes para comprender su función en *Diferencia y repetición*. A continuación, desarrollamos el sistema deleuziano explicitando la influencia derridiana (principalmente en la lectura de Freud, pero también en la articulación del “precursor sombrío”). Por último, analizamos la interpretación deleuziana del fantasma freudiano para desplegar la relación entre Idea e intensidad que emerge de este momento de *Diferencia y repetición* al considerar los aportes derridianos en torno al tópico. A grandes rasgos, lo que buscamos con esta constelación dibujada a partir de giros trigonométricos es vislumbrar de qué manera la deconstrucción derridiana del origen a partir de la textualidad freudiana permite explorar la ontología deleuziana.

Los inicios de la deconstrucción del psicoanálisis

El texto citado por Deleuze en *Diferencia y repetición* es “Freud y la escena de la escritura”, el cual ocupa un sitio bisagra dentro del tríptico de libros publicados por Derrida en 1967. En efecto, además de ser el primero que dedica

² DR 194 (164). Hemos modificado la traducción de las citas de *Diferencia y repetición* cada vez que lo consideramos pertinente.

al psicoanálisis, este escrito separa en *La escritura y la diferencia* los ensayos que son previos a la primera parte de *De la gramatología* de aquellos que son posteriores a ésta.³ Así, retomando formulaciones conceptuales de esos textos anteriores, "Freud y la escena de la escritura" se construye sobre dos interrogantes: por un lado, analizar cuál es la relevancia del psicoanálisis para la deconstrucción; por el otro, desarrollar qué tiene para aportar la deconstrucción al psicoanálisis. Respecto de la primera cuestión, Derrida comienza aclarando que la deconstrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía, pero que conceptos freudianos tales como "represión" y "síntoma" permiten comprender la estructura y los movimientos de la metafísica de la presencia. Ésta consiste en ubicar el origen del sentido en una instancia pura y simple, como en una consciencia plenamente presente a sí, para lo que se requiere que aquellas técnicas que introduzcan ausencias en el *logos*, como la escritura, sean reprimidas. Empero, en esta represión históricamente fallida la escritura deviene el síntoma de la metafísica de la presencia, pues retorna como el fantasma que la asedia bajo la forma de una *metáfora* ineludible de su discursividad. El problema está en que –y con esto nos adentramos en la segunda cuestión– la conceptualidad del discurso freudiano también sigue atada a la metafísica de la presencia en tanto reproduce la represión logocéntrica. La escritura no deja de ser para Freud un recurso didáctico, y jamás se interroga por su uso para pensar el inconsciente. Sin duda toma varias precauciones en la utilización de sus conceptos, atendiendo a sus implicancias metafísicas, pero para Derrida la dificultad yace en que desde Freud no hay problematización alguna sobre la necesidad de tales cuidados.

³ Una posible lectura cronológica sería comenzar por los primeros seis escritos de *La escritura y la diferencia*, dejando "Freud y la escena de la escritura" y los siguientes ensayos para luego de leer la primera parte de *De la gramatología*; y una vez hecho eso, pasar a su segunda parte. Asimismo, este itinerario iría prologado por *La voz y el fenómeno*. El problema con tal recorrido es que los textos fueron modificados para su publicación, estando constantemente reenviándose entre sí (Cf. Derrida, Jacques, "Implicaciones" en *Posiciones*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2014, pp. 17-20). Reponemos esta performatividad de las publicaciones derridianas porque es solidaria con la conceptualidad que pretendemos desplegar con este trabajo.

Ahora bien, lejos de descartar el psicoanálisis freudiano, la investigación derridiana explora su deconstrucción, posicionándose estratégicamente en el umbral de su textualidad para hacer legible allí una inscripción diferencial que desborda la clausura logocéntrica que ordena la oposicionalidad de sus conceptos (consciencia/inconsciente, placer/realidad, vida/muerte, etc.). En miras a dar con esta potencia propia del texto freudiano, Derrida aborda el psicoanálisis por fuera de las ciencias humanas, particularmente de la lingüística y su fonocentrismo. Bajo esta óptica, “Freud y la escena de la escritura” puede leerse como una incipiente disputa contra el estructuralismo lacaniano, y el filósofo franco-argelino lleva a cabo dicha tarea subrayando la necesidad freudiana de pensar el aparato psíquico a partir de modelos metafóricos que no corresponden a formas verbales o siquiera a la escritura fonética.⁴ Es decir, la clave de la interpretación derridiana está en preguntar por qué para pensar el inconsciente Freud debe apelar a escrituras gráficas.

Ciertamente la escritura en general es una metáfora constante en la historia de la filosofía, pero como dijimos este síntoma en el que retorna lo reprimido suele estar justificado como recurso didáctico, donde se procura aprender lo desconocido a partir de lo conocido. Así, por más que la metáfora textual asedie el discurso metafísico desde Platón, en su uso restringido se pretende mantener inalterado el sentido familiar de la escritura. En cambio, el uso freudiano de tal metáfora termina arruinando toda pedagogía, pues lejos de limitarse a servirse sin más de la escritura, muestra su indispensabilidad para pensar el inconsciente, tornando siniestra la familiaridad del concepto.⁵ Por ello es que, “[m]ediante la insistencia de su

⁴ Así, aunque rescatamos cierta noción de *sistema* en el texto derridiano, lo hacemos considerando su distancia respecto del método estructuralista. Por eso, a pesar de tener varios puntos de convergencia, nuestra lectura difiere de la propuesta por Lucas Domínguez Rubio (“Repeticiones intersubjetivas: Deleuze y Derrida leen a Freud” en *Psicoanálisis*, Vol. XXXV, N° 1, 2013, pp. 117-139).

⁵ Sobre el lugar del psicoanálisis freudiano en la deconstrucción del platonismo, cf. Cosentino, Maximiliano y Muñoz, Pablo, “Huella mnémica, escritura y metafísica de la presencia” en *Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología* (UBA), vol. XXV, 2018, pp. 159-169.

inversión metafórica, [Freud] vuelve enigmático, por el contrario, aquello que se cree conocer bajo el nombre de escritura. Se produce aquí, quizás, un movimiento desconocido para la filosofía clásica, en alguna parte entre lo implícito y lo explícito".⁶ De este modo, el texto freudiano deconstruye la seguridad propiamente logocéntrica de creer saber qué es y cómo se produce la inscripción del sentido. Según Derrida, dicha inversión metafórica, *a pesar de su marginalidad*, termina por contaminar todo el psicoanálisis freudiano, en tanto la naturaleza de lo psíquico deviene irreductiblemente gráfica. Por ello reformula de la siguiente manera la interrogación acerca del vínculo entre deconstrucción y psicoanálisis:

No si el psiquismo es realmente una especie de texto, sino: ¿qué es un texto y qué tiene que ser lo psíquico para ser representado por un texto? [...] ¿Cuál tiene que ser, finalmente, la relación entre lo psíquico, la escritura y el espaciamento, para que sea posible tal pasaje metafórico, no sólo ni primeramente al interior de un discurso teórico, sino en la historia del psiquismo, del texto y de la técnica?⁷

Para mostrar las relaciones entre lo psíquico y lo gráfico Derrida despliega una genealogía que se detiene en tres textos de Freud: "Proyecto de una psicología" (1895),⁸ *La interpretación de los sueños* (1900-1901) y "Nota sobre la «pizarra mágica»" (1925). Si bien es dentro de este breve último escrito donde Derrida encuentra la metáfora que torna más legible la textualidad del psiquismo, en este trabajo nos detendremos en su lectura del primero. Esto por dos cuestiones: a) el fragmento citado en *Diferencia y repetición* corresponde a la interpretación derridiana del "Proyecto"; b) la cita se encuentra en el apartado donde Deleuze retoma ese escrito freudiano como caso biopsíquico de su concepto de *sistema*. Por lo demás, si bien en el "Proyecto" todavía no hay mención de la escritura, para Derrida allí ya

⁶ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 275.

⁷ *Ibidem*. Traducción levemente modificada.

⁸ De ahora en adelante, el "Proyecto".

queda planteado el problema del aparato psíquico como máquina que sólo podrá ser desarrollado al considerar su estructura y funcionamiento desde una perspectiva textual.⁹

El abrirse-paso del “Proyecto”

El “Proyecto” es un escrito temprano, inconcluso y póstumo de Freud en el que se encuentra su primera formulación teórica de un modelo del aparato psíquico. Aunque pertenece a su período “pre-psicoanalítico” (*i.e.*, donde trabaja lo psíquico desde la neurología), este escrito aporta conceptualizaciones que contribuyen a la lectura de sus trabajos posteriores. En ese sentido, a pesar de que Freud abandona el modelo del “Proyecto”, así como el campo de la neurofisiología en general, la genealogía de Derrida no es tan polémica como en otras ocasiones;¹⁰ salvo porque, como suele suceder con varias de sus interpretaciones, el énfasis está puesto en la letra de las primeras páginas del escrito. Por otro lado, dado que una de las vertientes de la deconstrucción consiste en pensar un sistema desde los conceptos que genera, resulta llamativo que este texto producido febrilmente durante 1895 –en los albores del descubrimiento del psicoanálisis– parezca querer haber sido olvidado por Freud, quien no sólo omite mencionarlo por fuera de sus cartas con Fließ en las que fue encontrado, sino que incluso intentó destruirlo una vez recuperado.¹¹

En concreto, la propuesta freudiana del “Proyecto” es la de una psicología al modo de las ciencias naturales, esto es, “presentar (*darstellen*)

⁹ Cf. Martínez Ruiz, Rosaura, *Freud y Derrida: Escritura y psique*, México, Siglo XXI, 2013.

¹⁰ De hecho, desde su publicación en 1950 junto a la correspondencia con Wilhelm Fließ, el “Proyecto” fue recuperado constantemente. Por ejemplo, es un escrito central en la primera parte del Seminario *La ética del Psicoanálisis (1959-1960)* de Jacques Lacan, y es retomado varias veces en el *Diccionario de psicoanálisis* (1967) de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis. Deleuze incluso se refiere a él como “el conocido Proyecto”.

¹¹ Cf. Strachey, James, “Introducción” en Freud, Sigmund, *Obras completas. Volumen 1 (1886-99)*, trad. José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2013, p. 333.

procesos psíquicos como estados cuantitativamente comandados de unas partes materiales comprobables, y hacerlo de modo que esos procesos se vuelvan intuibles y exentos de contradicción".¹² Lo psíquico es entonces abordado desde una perspectiva positivista que prioriza lo cuantitativo, dejando los problemas de la cualidad y la consciencia como derivados. Para ello Freud parte de dos presupuestos: 1) en un sistema psíquico la diferencia entre el reposo y la actividad depende de una "cantidad de energía" (Q) que responde a las leyes generales del movimiento; 2) las partes materiales de este sistema son las neuronas. Además, cuando una Q externa es procesada por el sistema neuronal, aquella pasa a ser una "cantidad de energía psíquica" (Q $\dot{\eta}$), cuyo orden de magnitud es ahora intercelular.

Enfocándose en el primer presupuesto, Freud sostiene desde la mecánica newtoniana que el principio fundamental del sistema psíquico es el de "inercia neuronal", por el cual tiende a descargar automáticamente toda Q. Esto se traduce en la función primaria, que busca que Q $\dot{\eta}$ sea igual a cero, así como en la secundaria, por la que el aparato trata de alejarse de las fuentes de excitación.¹³ Esta segunda función es relativamente viable cuando los estímulos son exógenos, pero al tratarse de los endógenos, dado que la huida es imposible, se requiere de una acción específica que resuelva el displacer generado por el aumento de Q $\dot{\eta}$; por ejemplo, no puedo alejarme de los estímulos generados por el hambre, de modo que tengo que disminuir Q $\dot{\eta}$ por otra vía, como comer. Esa necesidad de una acción específica en la función secundaria depende de lo que Freud llama el "*apremio de la vida*" (*Not des Lebens*), que en el ejemplo propuesto nos impulsa a no morir de inanición. Pero entonces el sistema neuronal requiere de una "reserva" (*Vorrat*) de energía para llevar a cabo la acción específica y que el estímulo interno sea aliviado, no siendo posible Q $\dot{\eta}$ = 0. Sin embargo, para Freud esta vertiente de la función secundaria no significa un com-

¹² Freud, Sigmund, "Proyecto de psicología" en *Obras completas. Volumen 1 (1886-99)*, op. cit., p. 339.

¹³ A diferencia de la perspectiva tópica desarrollada desde *La interpretación de los sueños*, esta distinción entre funciones es económico-dinámica.

pleto abandono del principio de inercia, en tanto el sistema sigue buscando mantener $Q\dot{\eta}$ lo más baja y constante posible. Surge así una economía de la energía psíquica, cuya circulación está regida por el apremio de la vida.

Enfocándose en el segundo presupuesto, Freud retoma los avances en neurofisiología de fines del siglo XIX y nos dice que en el caso de la función primaria la energía se recibe y se descarga sin más por las neuronas; mientras que en la función secundaria, dado que requiere una reserva, las neuronas ofrecen una resistencia a la descarga en sus puntos de contacto con las demás. Allí se ubican las “barreras de contacto” (*Kontaktsschranken*) que se van debilitando con la repetición de estímulos, por lo que optimizan la economía energética del sistema al establecer caminos en los que es más fácil disminuir $Q\dot{\eta}$. En otras palabras, a partir del hábito se requiere una menor inversión para solventar el placer. Continuando con nuestro ejemplo, esta teoría permite explicar cómo el aparato psíquico “deduce” qué acción específica es la más efectiva para la obtención de alimentos que disminuyan la energía generada por los estímulos del hambre.

Ahora bien, lo decisivo para nuestro trabajo está en la función de las barreras de contacto en relación con la memoria. En tanto capacidad de ser alterada incluso por una única Q (*sin necesidad de que se repita*), la memoria resulta inexplicable desde la pura inercia neuronal. Freud presenta así un problema que considera esencial para la psicología, pues hay que imaginar que, por un lado, las neuronas *retienen*, mientras que por el otro deben permanecer *receptivas* a nuevas excitaciones. Como indica Derrida, tal conceptualización de la memoria –que en el “Proyecto” confiesa que le resulta *inimaginable*– es la que Freud logra 30 años después gracias a la pizarra mágica. Sin embargo, como en esta época no consigue dar con tal metaforicidad, propone una distinción cuantitativa entre las neuronas: las permeables (*durchlässig*), sin resistencia ni retención; y las impermeables (*undurchlässig*), con resistencia y retención de $Q\dot{\eta}$. El conjunto de las primeras es φ , y el de las segundas que posibilitan la memoria es ψ .

Ocurre que para que las neuronas ψ sean alteradas duraderamente, lo mismo debe ocurrir con sus barreras de contacto, volviéndose menos impermeables y asemejándose a φ . Esto Freud lo designa como grado de “*Bahnung*” (facilitación, abrirse-paso, *frayage*),¹⁴ y es el concepto que buscamos desplegar con esta reposición del “Proyecto”. Dicho concepto refiere a la tensión requerida entre la resistencia y el quiebre de las barreras de contacto, no pudiendo ser las neuronas ψ ni puramente permeables ni puramente impermeables. De esta forma, Freud nos enuncia que “[l]a memoria está escenificada (*dargestellt*) a través de los abrirse-pasos presentes (*vorhandenen*) entre las neuronas ψ ”.¹⁵ Empero, si todas las barreras de contacto de ψ tuviesen el mismo grado de abrirse-paso, no habría memoria posible, pues no existiría modo de que se establezca una economía energética del “camino preferible” (*Wegbevorzugung*). Así, Freud termina afirmando que lo fundamental en la memoria como esencia del sistema psíquico es la diferencia. Por ello precisa que “[l]a memoria está escenificada a través de las diferencias (*Unterschiede*) dentro de los abrirse-pasos entre las neuronas ψ ”.¹⁶

La interpretación derridiana del “Proyecto”

Como hemos señalado, el interés de Derrida por el “Proyecto” consiste en que, al buscar representar la memoria desde una perspectiva neurofisiológica, Freud deja planteada la necesidad de un aparato psíquico textual. Esto surge del problema de cómo dar cuenta “de la permanencia de la huella y de la virginidad de la sustancia que la acoge, del grabado de los surcos y de la desnudez siempre intacta de la superficie receptiva o perceptiva: aquí, de las neuronas”.¹⁷ Sobre esta doble condición, lo primero que Derrida resalta es que la concepción freudiana de la huella mnémica, por más que se

¹⁴ Sobre la traducción de este concepto, cf. Martínez Ruiz, Rosaura, *op. cit.*, p. 29, nota 5.

¹⁵ Freud, Sigmund, *op. cit.*, p. 344. Traducción modificada.

¹⁶ *Ibid.*, p. 345. Traducción modificada.

¹⁷ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 276.

enmarque en un discurso de pretensiones positivistas, no puede evitar recurrir a un modelo metafórico e incluso gráfico. En efecto, el “abrirse-paso” que distingue ψ de φ no responde a la descripción científica prometida al principio del “Proyecto”, sino que escenifica la memoria como el resultado de una fuerza que violentamente fractura las resistencias de una vía, trazando nuevos caminos. Puesto que para Freud la memoria constituye en este escrito la esencia del sistema psíquico, éste debe entenderse como la resistencia y respectiva apertura a la inscripción de la huella mnémica. Por lo que, aunque todavía no aparezca formulado con ese nombre, en 1895 el neurólogo vienés ya no puede evitar representar la memoria como una escena de la escritura.

Dado este planteo, resulta menester indagar en qué consiste la Q de la que parte Freud. Ella debería ser el origen de toda función psíquica, pero para Derrida no puede tratarse de una cantidad que se presenta sin más. Recordemos que la igualdad de los abrirse-pasos impediría la memoria, siendo ella sólo posible a partir de las diferencias entre aquéllos. Atendiendo a esto, Derrida sostiene que las huellas mnémicas, lejos de tener su origen en una cantidad presente, se forman a partir de la diferencia entre diferentes Q. Por ello es que “[n]o hay que decir, pues, que el abrirse-paso sin la diferencia no basta para la memoria; hay que precisar que no hay abrirse-paso puro sin diferencia. La huella como memoria no es un abrirse-paso puro que siempre podría recuperarse como presencia simple, es la diferencia incapturable e invisible entre los abrirse-paso”.¹⁸ Esta diferencia imperceptible en torno a la que se relacionan diferentes fuerzas es la *différance*, gracias a la cual se produce el devenir-memoria de Q y la economía del aparato psíquico. Ni demasiado permeables ni demasiado impermeables, las neuronas deben habitar la tensión diferencial del abrirse-paso. Si “por otro lado, resta indeciso (*bleibt dahingestellt*) en qué consiste el abrirse-paso”,¹⁹ ello se debe a que la memoria no puede tener

¹⁸ *Ibid.*, p. 277. Traducción levemente modificada.

¹⁹ Freud, Sigmund, *op. cit.*, p. 346. Traducción modificada. Para un desarrollo de esta formulación

una explicación natural o fenomenológica: es maquímica y fantasmática. *El recuerdo es una técnica de lo que nunca fue vivido como tal.*

Empero, no hay que olvidar que para Freud la memoria es parte del apremio de la vida, y que por lo tanto sigue respondiendo, aunque *indirectamente*, a la economía del principio de inercia neuronal. El abrirse-paso permite prescindir del estímulo que lo provocó, y por eso mismo contribuye a que $Q\dot{\eta}$ sea baja y constante. En esto consiste la pretensión del discurso freudiano, a saber, que la función secundaria remita siempre a una primaria y a su Q originaria. No obstante, Derrida recalca cómo ya en el "Proyecto", 25 años antes de *Jenseits*, la vida sólo puede protegerse del gasto excesivo que la llevaría a la muerte a partir de una reserva (*Vorrat*), la cual es en sí misma un *diferimiento* (*Aufschub*) de la vitalidad primaria. Así, el abrirse-paso protege del derroche de $Q\dot{\eta}$, pero sólo a condición de diferirlo indefinidamente. En otras palabras, la economía de vida sólo logra ahorrar la muerte guardándola y repitiéndola en el corazón de su sistema. Vivir es, por lo tanto, inseparable de una economía de muerte. Por ello Derrida sostiene que esta *différance* entre la vida y la muerte no consiste en una mera repetición de una primera impresión; pues incluso aunque una Q ocurra una única vez, aquella enigmática "primera vez" sólo fue posible porque su repetibilidad estaba inscrita entre las resistencias-aperturas de las barreras de contacto. Es en ese sentido que "[l]a vida está ya amenazada por el origen de la memoria que la constituye y por el abrirse-paso al que aquélla resiste, por la rotura que no puede contener más que repitiéndola".²⁰ Cabe entonces afirmar que la Q originaria es una repetición al modo de la *différance*, siendo la primariedad de aquélla un efecto de la huella que se sustrae. En suma, *la memoria es la condición espectral de la vida*: en exceso resulta letal, pero sin ella no hay experiencia vivible.

freudiana desde la perspectiva derridiana, cf. Bass, Alan, "«Worin die Bahnung sonst besteht»" en Mallet, Marie-Louise y Michaud, Ginette (dir.), *Cahier Derrida*, París, Éditions de l'Herne, 2004, pp. 167-171. Aunque por otros motivos, Bass también relaciona "Freud y la escena de la escritura" con *Diferencia y repetición*.

²⁰ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 279.

Así, corriéndose de la determinación del ser como presencia, Derrida afirma que “la vida es la muerte”.²¹ Sin embargo, ¿no responde la memoria a la función primaria? ¿No hay vida primero y sólo *posteriormente* una repetición por la que se protege? Ocurre que la vida se efectúa a partir de la alteración de la *différance*. Ésta se repite difiriéndose, y es sobre esta escenificación que una vida puede estar ante sí misma; aunque en rigor la vida nunca se presenta sin más, pues ella es el efecto de un *espaciamiento* (i.e., de una espacialidad a destiempo y de una temporalidad desplazada). Esto es, finalmente, lo que Derrida encuentra en Freud: la *différance* del origen y la tachadura de “la primera vez”. El “retardo” (*retard*, *Nachträglichkeit*, *Verspätung*) del proceso secundario destrona la potestad de la cantidad presente en el proceso primario. Derrida no sólo acentúa que este concepto neurálgico de Freud ya aparece en el “Proyecto” sino que, más allá de su marco patológico y su relación con la pubertad, lo ubica en la estructura misma de la huella mnémica dado el funcionamiento del abrirse-paso.²² La retroactividad del suplemento rige la economía diferencial, como un segundo que antecede al primero. Tal conceptualidad paradójica se nos impone para evitar caer en la ilusión propia de la metafísica de la presencia, donde una consciencia elige volitivamente retardar un presente que, aunque no sea más que míticamente, es el origen del sentido. Dado este “sistema”, el retardo o la *différance* no son la relación entre dos momentos del presente, sino aquello que posibilita la diferencia *entre* presentes. Pensar lo “originario” de este suplemento deconstruye el mito del origen puro y pleno, siendo éste únicamente legible bajo la tachadura. Este origen no es *propiamente* originario, o bien como concluye la cita de Deleuze: “Es el no-origen lo que es originario”.²³

²¹ *Ibid.*, p. 280.

²² “Dondequiera se descubre que es reprimido un recuerdo que sólo *con efecto retardado* (*nachträglich*) ha devenido trauma. Causa de este estado de cosas es el retardo (*Verspätung*) de la pubertad respecto del restante desarrollo del individuo” (Freud, Sigmund, *op. cit.*, p. 403). Tal como explica Jorge Canteros, el concepto de *nachträglich* “re-significa” la experiencia de la temporalidad, en tanto el sistema psíquico está marcado tanto del pasado al presente, como del futuro al pasado (“Consideraciones acerca del «Proyecto freudiano»” en *Revista de Psicoanálisis*, T. LII, N° 2, p. 319).

²³ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 280.

El "Proyecto" como sistema deleuziano

¿Cuál es entonces la relevancia de la interpretación derridiana del "Proyecto" en *Diferencia y repetición*? Como dijimos, la cita de Derrida se sitúa dentro del segundo capítulo del libro, "La repetición para sí misma", en el apartado sobre los *sistemas*. Éstos son inicialmente caracterizados por Deleuze como la comunicación entre dos o más series heterogéneas, estando cada una "definida por las diferencias entre los términos que la componen".²⁴ Entonces, desde una primera determinación, los elementos de cada serie se *acoplan* a partir de las diferencias entre ellos. Pero Deleuze precisa que para que haya una comunicación entre las series debe haber una segunda determinación, en la que las diferencias entre los elementos de una *resuenan* a partir de una diferencia situada entre los elementos de otra. En otras palabras, para que haya sistema se requiere de una diferencia de segundo grado, esto es, que la diferencia de una serie actúe como "diferenciante" entre las diferencias de primer grado de la otra. Un sistema deleuziano consiste en la comunicación diferencial entre series heterogéneas a partir del diferenciante, lo que según buscamos mostrar es la función que encontrábamos en la *différance* derridiana.

Aunque sin tener las pretensiones positivistas del "Proyecto", en este momento de *Diferencia y repetición* se distinguen analíticamente los estados del sistema a partir de tres conceptos físicos: 1) *acoplamiento* entre las series heterogéneas, estando organizadas pero inconexas, por lo que sólo hay diferencias de primer grado; 2) *resonancia interna* en el sistema, donde hay una comunicación entre series a partir de diferencias de segundo grado; 3) *movimiento forzado*, donde acontecen diferencias que exceden a las de las series de base por separado. A primera vista, estos tres estados se suceden cronológicamente, pero no debe extrañarnos que para comprender la potencia ontológica del sistema deleuziano haya que problematizar esa ilusión bien fundada. Además, Deleuze agrega que la co-

²⁴ DR 184 (154).

municación diferencial entre las series heterogéneas E y E' es *intensiva*, de tal modo que “[t]oda intensidad es E-E’, en donde E renvía él mismo a e-e’, y e a ε-ε’, etc.”.²⁵ Sin duda cada sistema tiene sus particularidades, pero la apuesta ontológica deleuziana es que se puede comprender la estructura de cualquiera si se experimenta su intensidad.

De esta forma, el “Proyecto” es retomado en *Diferencia y repetición* como un sistema. Deleuze sostiene que en ese escrito freudiano “la vida biopsíquica se presenta bajo la forma de un campo intensivo donde se distribuyen diferencias determinables como excitaciones y diferencias de diferencias, determinables como abrirse-pasos (*frayages*)”.²⁶ Para abordar esta interpretación deleuziana podemos decir que el sistema del “Proyecto” está compuesto por la serie de excitaciones Q-Qñ y por la serie de neuronas φ-ψ. Dentro de esta segunda se sitúa el abrirse-paso que funciona como diferenciante de la serie Q-Qñ, produciendo una resonancia interna. Más aún, a partir de esta comunicación intensiva acontece un movimiento forzado que da lugar a una *memoria fantasmática* como estructura diferencial que excede a las series acopladas.²⁷

Asimismo, para desenvolver la conceptualidad del sistema, Deleuze se detiene a analizar bajo qué condiciones una diferencia de primer grado puede tomar una función de segundo. Para que surja la fuerza que asegura la comunicación diferencial entre series desemejantes debe haber un “precursor sombrío” (*précurseur sombre*). Éste es el agente que “precede” a los fenómenos intensivos (en el caso del “Proyecto”, la vida biopsíquica), y su funcionamiento nos remite a la *différance* derridiana tal como es conceptualizada a partir de la textualidad del abrirse-paso y su retardo. En efecto, Deleuze nos dice que este precursor invisible e insensible “determina de antemano el camino [de las diferencias intensivas] a la inversa, como en

²⁵ DR 334 (287).

²⁶ DR 184 (155).

²⁷ Deleuze vincula los tres estados del sistema con la triple síntesis del tiempo, quedando *Mnemosine-Eros* del lado de la resonancia interna. Empero, como hemos explicado más arriba a partir de Derrida, la memoria del “Proyecto” no es ajena a *Tánatos*.

bajorrelieve (*creux*)".²⁸ Sólo un precursor sombrío puede cumplir la función diferenciante de un sistema. ¿Pero entonces cómo se identifica un precursor? Lo que Deleuze explica es que si bien *hay* (*il y a*) una identidad del precursor que da lugar a semejanzas entre las series del sistema, "este «hay» resta perfectamente indeterminado".²⁹ Es decir, sólo aquel elemento que se resista a la asignación de una identidad última puede ser el diferenciante que desde su indeterminación determine el sistema y su campo intensivo.³⁰

Bajo esta tesitura, identidad y semejanza no son más que inevitables ilusiones propias de la representación, las cuales están posibilitadas porque el precursor se oculta a sí mismo y a su funcionamiento, constantemente disfrazándose. Podemos entonces decir que la relación entre precursor sombrío y representación es análoga a la que hay entre *différance* y presencia. Así, Deleuze afirma que "[p]orque el camino que traza es invisible, y sólo devendrá visible a la inversa, en tanto esté recubierto y recorrido por los fenómenos que induce en el sistema, [el precursor] no tiene otro lugar que aquel que le «falta», ni otra identidad que aquella que le falta".³¹ En síntesis, el precursor inscribe las relaciones intensivas al modo de la huella derridiana: presente en su ausencia. Tal como desarrollaremos a continuación, este precursor es la diferencia en-sí que produce y deconstruye sistemas con su perpetuo y errante desplazamiento.

Fantasmas

La referencia explícita a Derrida aparece finalmente en torno a la pregunta del fantasma. Deleuze introduce la importancia de este concepto para los

²⁸ DR 186 (156).

²⁹ DR 186 (157).

³⁰ Podría entonces decirse que, tanto por sus aspectos conceptuales como *contextuales*, el "Proyecto" con su efecto retardado ha funcionado como un precursor sombrío de la obra freudiana.

³¹ DR 187 (157). Esta descripción es similar a la que Deleuze hace del "falo" lacaniano, pero considero que la influencia derridiana no se puede ignorar dadas sus características textuales. Cf. el capítulo de Andrés Osswald en este mismo libro.

sistemas al afirmar que “[l]o esencial es la simultaneidad, la contemporaneidad, la coexistencia de todas las series divergentes juntas”.³² Sin duda desde una temporalidad actual se nos da un presente lineal en el que las series se suceden; tal es el estado de acoplamiento, en el que construimos nuestro sentido común a partir del hábito. No obstante, desde la perspectiva virtual del precursor sombrío que comunica intensivamente las series, todas ellas coexisten en un “pasado puro” (*i.e.*, que nunca fue presente). Justamente en ello consiste el fantasma como sistema freudiano, que en su sentido restringido está conformado por la comunicación de dos series: la infantil-pregenital y la genital-pospubertaria. El sentido común nos obliga a representar la primera precediendo a la segunda, lo que se expresa en la hipótesis de una escena infantil originaria como causa última de los fenómenos del campo biopsíquico. El problema es que, aunque el estatuto de dicha escena no sea más que mítico, tal representación lineal impide la conceptualización del retardo, “es decir, del tiempo necesario para que la escena infantil, supuestamente originaria, no encuentre su efecto más que a distancia, en una escena adulta que se le parece, y que se llama derivada”.³³ Esta complicación, que Derrida reconstruye a partir del “Proyecto”, es aquello por lo que en *Diferencia y repetición* se retoma la deconstrucción de la metafísica de la presencia.

De este modo, Deleuze afirma que los términos “originario” y “derivado” son contraproducentes para explorar la pregunta del fantasma. Lejos de haber una serie infantil y otra adulta que se relacionan a partir de un hecho actual de la primera, lo decisivo es un “acontecimiento de infancia” que nunca fue vivido como tal, pero que funciona como precursor sombrío. Es en ese sentido que “[n]o hay por qué preguntarse cómo el acontecimiento de infancia no actúa más que con retardo. Él *es* ese retardo, pero ese retardo mismo es la forma pura del tiempo que hace

³² DR 192 (162).

³³ DR 193 (162).

coexistir el antes y el después".³⁴ Tal movimiento resonante está en consonancia con la propuesta derridiana de que toda "escena originaria" es el efecto de la "escena de la escritura". Por eso Deleuze prosigue diciendo que "[e]l fantasma es la manifestación del niño como precursor sombrío. Y lo que es originario en el fantasma no es una serie con relación a otra, sino la diferencia de las series, en tanto relaciona una serie de diferencias con otra serie de diferencias, haciendo abstracción de su sucesión empírica en el tiempo".³⁵ Si los sistemas no pueden pensarse a partir de la identidad de una serie original que funcionaría como modelo, ni tampoco a partir de la semejanza de otra derivada que funcionaría como copia, es porque la relación entre modelo y copia depende de una diferencia irreductible a esos términos. Es la diferencia en-sí, la *différance*, la que al no coincidir consigo misma produce sistemas.³⁶

En síntesis, la interpretación derridiana del "Proyecto" contribuye a pensar de qué manera en *Diferencia y repetición* hay una coexistencia fantasmática de lo diferente con lo diferente a partir del retardo como origen no-originario. Dada la naturaleza virtual del precursor sombrío, consideramos que es la Idea aquel espacio espectral sobre el que las diferencias intensivas se comunican. Empero, no se trata de un espacio delimitado, sino en continua variación: un *espaciamiento*.³⁷ Jugando derridianamente con esta noción, podemos decir que la Idea se muestra en la raya de la relación intensiva E-E', estando ella misma tachada. Entonces, es a partir del espaciamiento y su temporalidad espectral que la sombría idealidad del precursor dota retroactivamente de unidad a los sistemas. La Idea se encarna en los sistemas intensivos,

³⁴ DR 193 (163).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cabe aclarar que, aunque en sus producciones posteriores sea vital, la noción de fantasma todavía no es retomada por Derrida en el texto analizado. Es Deleuze quien hace la relación, como en una suerte de lectura a destiempo.

³⁷ Si bien desde otro recorrido, Jean-Luc Nancy también sugiere una relación entre virtualidad y espaciamiento ("Las diferencias paralelas. Deleuze y Derrida", en Cragolini, Mónica (comp.), *Por amor a Derrida*, trad. Daniel Alvaro y Juan Luis Gastaldi, Buenos Aires, La Cebra, 2008, p. 253).

pero desde la perspectiva virtual no los precede, sino que, en tanto tachadura del origen, es contemporánea a su despliegue.

Por último, cabe aclarar que el precursor sombrío de la resonancia interna no se limita a producir el acoplamiento de las series, ya que también acarrea su movimiento forzado. Esta otra función es la que encuentra Derrida a partir de la intrínseca relación entre vida y muerte. Del mismo modo que una huella sólo puede trazarse a condición de su eventual borradura, el precursor es inseparable de una economía de muerte, la cual inscribe en el corazón del sistema. Es decir, aquello que posibilita el despliegue de un sistema es simultáneamente su principio de ruina: la apertura a la exterioridad en su más profunda intimidad. De ahí el carácter inevitable de la deconstrucción, ya que el precursor sombrío resta virtualmente a la actualización que desencadena, impidiendo su totalización. Ahora bien, la deconstrucción es un movimiento al exterior, pero desde el interior; de modo que la fisura que se produce no consiste en la muerte sin más, como el frío suicidio extensivo propio del acoplamiento. Se trata del surgimiento de una nueva diferencia en-sí y de nuevas intensidades. Repliegue de la fuerza diferencial que, sin teleología ni escatología, se disemina y recomienza otros sistemas a partir de otros diferenciadores. Pues si desde el espaciado no hay origen de la Idea, tampoco hay Idea última, en tanto ella está reinscribiéndose en el retorno *sin fin* de los fantasmas.

De la muerte, el placer de la repetición y la sensación en Freud y Deleuze

Iván Paz

Universidad de Buenos Aires

El lugar que Gilles Deleuze otorga a Sigmund Freud a lo largo de su obra es, con toda seguridad, inmenso. La importancia para Deleuze (y eventualmente también para Félix Guattari) del psicoanálisis, y puntualmente del psicoanálisis freudiano, se observa no solo en el uso teórico y sistemático de la terminología de este último (desde la pulsión y el deseo hasta el tiempo y la repetición), sino en la presencia por momentos inspiradora, por momentos espectral y crítica, que tiene en la obra deleuziana y deleuze-guattariana. No hace falta mencionar, por ejemplo, el caso de *El Anti-Edipo*, o toda la elaboración que la crítica al psicoanálisis reviste para el filósofo francés.

En esta oportunidad, sin embargo, nos adentraremos en el análisis de determinados aspectos de una obra cumbre para la filosofía deleuziana tal y como es *Diferencia y repetición*, e intentaremos dar cuenta de los distintos alcances que la teoría freudiana tiene para el desarrollo argumental de este libro. Respecto de Freud, puntualmente, partiremos de considerar su escrito *Más allá del principio del placer* (1920). En esta obra, Freud da cuenta de la caída del imperio del principio de placer. Esto implica, a su vez, la irrupción desde el interior del aparato psíquico de estímulos pulsionales no ligados a representaciones, a los que denominará *pulsión de muerte*, que no representan placer en el orden de la conciencia y tampoco del inconsciente. Teniendo esto en cuenta, y partiendo de *Diferencia y repetición*, consideraremos cómo Deleuze plantea que la diferencia ha sido sometida por la tendencia del pensamiento hacia la representación, desde donde la repetición sólo puede explicarse de modo negativo. A partir del

modo en que la diferencia se convierte en una limitación relativa a nuestra representación del concepto, es concebida como “diferencia sin concepto” y no es entonces representable. Retomaremos, entonces, a través de esta crítica al pensamiento negativo, la temprana crítica de Deleuze sobre Freud (que será desarrollada más tarde en el ya mencionado *Anti-Edipo* junto a Guattari) y partiremos de considerar cómo Deleuze se ubica contra la dirección de la investigación de Freud, entendiendo cómo en esta obra las pulsiones se explican, en parte, por y a partir de la biología. Con estos objetivos presentes, daremos cuenta de determinados aspectos trabajados por Freud en *Más allá del principio del placer* (pulsión de muerte, repetición y organismo vivo), y también de los capítulos 2, 4 y 5 de *Diferencia y repetición* de Deleuze. A partir de esto, indagaremos respecto de la relación deleuziana entre Idea e intensidad en la diferencia, el vínculo de las Ideas con los objetos actuales y el objeto real, la inserción en este esquema de lo actual y lo virtual, las síntesis deleuzianas, ciertos aspectos correlativos entre la sensación y el principio del placer de Freud, el organismo vivo y la intensidad.

Freud y la repetición

En primer término, para pensar el vínculo Deleuze-Freud es menester remitir brevemente a la repetición. La disquisición que Deleuze hace sobre la repetición se enmarca, a su vez, en el abordaje que realiza sobre la muerte y que se extiende por todo *Diferencia y repetición*. A Deleuze le preocupa haber introducido, hasta ese punto, los principales conceptos de su filosofía en términos negativos. Su crítica al concepto y al hecho de que los conceptos puedan corresponderse con precisión con lo real conduce a una definición negativa de la repetición y la diferencia en sí misma. ¿Cuál es el aspecto positivo de la repetición? Para entender esto, Deleuze sugiere pensar la muerte en lo que podemos llamar el juego de máscaras y disfraces. El punto de partida consiste en dar cuenta de que, después de *Más allá del principio del placer*, Freud ya no explica la repetición como consecuencia

de un acto represivo. El contexto de esta afirmación es la relación del principio de placer con la pulsión de muerte. En pocas palabras, el principio del placer es la unidad que busca articular prácticas que disminuyan la tensión o una intensidad desagradable, mientras que la pulsión de muerte es la búsqueda de prácticas que incrementen este tipo de intensidades. De acuerdo con Deleuze, Freud va más allá de la explicación de la repetición basada en eventos específicos y en el principio del placer, cuando cambia su discusión sobre la repetición y el impulso de muerte hacia los instintos y a un poder “demoníaco”:

Cabe suponer que la oscura angustia de los no familiarizados con el análisis, que temen despertar algo que en su opinión sería mejor dejar dormido, es en el fondo miedo a la emergencia de esta compulsión demoníaca.¹

En lugar de ser la otra cara del principio de placer, donde el placer tiende a necesitar la destrucción, el impulso de muerte freudiano se convierte en un principio de repetición originario. Tampoco hay que entender la pulsión de muerte como un impulso a buscar nuevas fuentes de tensión para luego eliminarlas a través de nuevos actos placenteros. Pero, entonces, ¿qué interpreta Deleuze a partir de la pulsión de muerte freudiana? El impulso de muerte es intrínseco a cada máscara que nos ponemos. Y esto se vincula, como veremos, con la tercera síntesis deleuziana.

Idea, pulsión de muerte y síntesis pasiva

Deleuze continúa con el paso que Freud da en más allá del principio del placer, el cual presupone la primera síntesis del tiempo como hábito. Incluso si las acciones se pudieran explicar en términos de la búsqueda del placer, esa búsqueda presupone, a su vez, las síntesis pasivas. La expe-

¹ Freud, Sigmund, “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas. Volumen 18 (1920-22)*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 36.

riencia de una sensación a través de la repetición no es placentera, aunque puede conducir a placer. Esta excitación se opone al placer definido como el sentimiento que acompaña a la disminución de la excitación. El placer es una secuela de un proceso que va más allá de él:

La repetición de la excitación tiene como verdadero objeto elevar la síntesis pasiva a una potencia de la cual derivan el principio de placer y sus aplicaciones, futura y pasada. La repetición en el hábito o la síntesis pasiva de vínculo está, pues, “más allá” del principio.²

Antes de continuar con este punto, debemos detenernos en el desarrollo de los comentarios críticos de Deleuze sobre Kant y la receptividad. Para Deleuze, la postura kantiana es conflictiva, ya que nos impide explicar cómo la receptividad y la actividad están presentes en el mismo sujeto.³ Deleuze afirma que esta brecha entre la receptividad y la actividad se puede superar si la pasividad se extiende a la actividad y si la receptividad no es vista como objetiva, sino como subjetiva. Si nos ubicamos en el capítulo 2 de *Diferencia y repetición*, la respuesta de Deleuze a este problema es que la pasividad y la actividad siempre están relacionadas: actúan la una sobre la otra. Ahora bien, dicho esto, Deleuze toma a Freud para explicar esta forma especial de interacción sobre la actividad dirigida hacia un objeto real y su relación con un objeto virtual. Esta elección tiene sentido en la medida que las cosas dadas que Deleuze toma como puntos de partida para sus deducciones no son las intuiciones puras de Kant, sino las actividades en el presente viviente que presuponen tres síntesis pasivas. La estructura general del trabajo deleuziano sobre Freud propone

² DR 157 (130).

³ “La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo, que se representa esta actividad más de lo que la actúa, que no posee la iniciativa sino que siente su efecto, y que la vive como un Otro en él. Al «pienso» y al «Soy» hay que agregar el yo [*moi*], es decir, la posición pasiva (lo que Kant llama la receptividad de intuición) [...]. De un extremo al otro, el Yo [*Je*] se halla atravesado por una fisura: está fisurado por la forma pura y vacía del tiempo. Bajo esta forma, es el correlato del yo [*moi*] pasivo que aparece en el tiempo”. DR 142 (116-17).

una demostración de que las acciones hacia los objetos reales presuponen las tres síntesis en el inconsciente en términos de objetos virtuales.

Nos adentramos, entonces, en el capítulo 4 de *Diferencia y repetición*, en el cual Deleuze trabaja sobre la síntesis ideal de la diferencia, y a partir del cual vincularemos estas problemáticas con la Idea. Encontramos en este capítulo que, en la primera sección, Deleuze vuelve a recurrir a un contexto kantiano al buscar explicar cómo una Idea puede ser, al mismo tiempo, indeterminada, determinable y determinada.⁴ Como un abstracto que lleva a la experiencia y el conocimiento más allá de sus límites, la Idea es indeterminada, pero es determinable en términos de sus formas de expresión. Es más, la Idea puede ser pensada en términos de determinación a través del Ideal de una determinación infinita. En este uso de la maximización y la perfectibilidad, observamos la cercanía de la Idea de Deleuze con las Ideas de Kant. Sin embargo, Deleuze sigue siendo crítico con la Idea kantiana por no ir lo suficientemente lejos al ver la estructura indeterminada-determinable-determinación como una unidad problemática. Para Deleuze, es un error considerar al objeto de la experiencia y al ideal de determinación como algo externo a la Idea: estos forman un todo indivisible. El objeto y el ideal son generados por la Idea y por lo indeterminado. No hay objeto de la experiencia independiente de las Ideas, y el ideal de determinación es interno a las Ideas. La tarea de este capítulo 4 es, entonces, definir la Idea como aquello que condiciona y da lugar a los objetos actuales de la experiencia y al ideal de determinación. En un sentido deleuziano, la verdad se vincula con la producción de sentido en tanto es la Idea la instancia de agenciamiento y posibilidad de pensar esa producción.⁵ Dando un paso más allá, Deleuze usa las matemáticas como ejemplo para

⁴ “Bajo un triple estatuto lógico, ontológico y trascendental, la Idea expresa un vínculo estructural indisoluble entre tres aspectos: los tres valores lógicos de la indeterminación, lo determinable y la determinación, que se prolongan hacia las tres figuras del principio de razón suficiente”. Santaya, Gonzalo, “La Idea según Gilles Deleuze: una aproximación desde el cálculo diferencial” en Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea, N°1, Julio 2015, p. 145.

⁵ Cf. Santaya, Gonzalo, “Idea”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 35-49.

presentar dos elementos clave de su concepto de Idea: una Idea solo puede ser aproximada a través de constructos que revelen aspectos de sus relaciones internas; el método de aproximación es dialéctico y debe ser considerado en términos de la estructura indeterminada-determinable-determinación. La expresión creativa de las Ideas definidas como multiplicidades se vincula con su forma de expresión y de ocultamiento, en tanto se debe conectar con aquellas Ideas expresadas y olvidar aquellas ocultas. Pero esa expresión creativa debe ir más allá de estos movimientos críticos hacia una experimentación. La definición de las Ideas como multiplicidades y, por tanto, como estructuras que implican diferencias puras, relaciones de diferencias puras y su actualización en los objetos actuales, explica las importantes referencias a la estructura. En particular, la estructura que surge del estudio de las tres síntesis del tiempo debe ser entendida como una estructura Ideal.

Planteadas estas conceptualizaciones del capítulo 4, nos preguntamos una vez más por el vínculo entre la muerte y el principio del placer. Afirmamos al comenzar este apartado que Deleuze continúa con el paso que Freud da más allá del principio del placer y, anteriormente, mencionamos que la relación entre el impulso de muerte y las máscaras se vincula con la tercera síntesis deleuziana. Ahora bien, teniendo esto en cuenta, podemos afirmar que, respecto de la tercera síntesis del tiempo, es en el carácter a-subjetivo de esta donde reside su condición de productora de diferencias. *Tánatos*, la pulsión de muerte, es una potencia disgregante que desarma los lazos constituyentes del organismo vivo y sus hábitos. Entonces, la muerte como potencia disgregante trae a la diferencia en sí misma en el pensamiento y requiere de una experiencia subjetiva del fondo a-subjetivo. Según Deleuze, la experiencia de la muerte que se corresponde con la tercera síntesis implica que el pensamiento engendra el acto de pensar. La libido, en este sentido, se repliega sobre el yo narcicista, poniendo en contacto al tiempo con su forma pura. Esta experiencia de muerte, a su vez, se concretiza en la

filosofía a partir del desmontaje de la experiencia propia que suscita el llevar al extremo al pensamiento como una estructura Ideal.⁶ A partir del vínculo entre la muerte y el pensamiento, entonces, reaparece aquel concepto inevitable al que referimos en el primer apartado: la repetición. ¿Qué ocurre con esto? Según Deleuze, la pulsión de muerte es la condición para la repetición real y no al revés. Pero, entonces, ¿qué considera que es la pulsión de muerte freudiana? La pulsión de muerte no debe pensarse a través de las opuestas fuerzas del yo, el principio del placer y los anteriores estados de la materia orgánica. En cambio, el impulso de muerte es intrínseco a cada máscara que nos ponemos. Es el impulso de pasar de ella a la siguiente y así sucesivamente:

La muerte no tiene nada que ver con un modelo material. Basta comprender, por el contrario, el instinto de muerte en su relación espiritual con las máscaras y los travestimientos. La repetición es, en verdad, lo que se disfraza a medida que se constituye, lo que no se constituye más que disfrazándose.⁷

Así, “repetimos” porque, como máscaras, es decir, como combinaciones de objetos actuales, sensaciones, Ideas virtuales y las intensidades que las iluminan, nos vemos impulsados a interpretar diferentes aspectos de nosotros mismos de diferentes formas, una y otra vez. Este juego no debe explicarse a partir de una pulsión para volver a un origen. Tampoco debe ser explicado en términos de la necesidad de renovar el placer que sentimos al resolver las tensiones del aparato psíquico en un momento destructivo. En cambio, es el resultado del hecho de que somos una combinación de actualidad y diferencias puras. La definición deleuziana de una máscara es, entonces, la de aquello que no representa nada pero, en cambio, pone, de diversas maneras, componentes significativos de otras máscaras en nuevas obras.

⁶ Cf. Osswald, Andrés, “Síntesis pasiva”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, p. 95.

⁷ DR 44 (28).

A partir de la forma en la que actuamos hacia un objeto que se considera real y, por lo tanto, fortalecemos nuestro sentido del yo con respecto a ese objeto, dos diferentes procesos tienen lugar al nivel de las síntesis pasivas. Aquí, Deleuze está dando cuenta de sus conclusiones sobre las diferentes interacciones entre niveles de estructuras descriptas en términos de las tres síntesis. Los objetos reales, entonces, no agotan el total de las relaciones objetales, sino que coexisten, en este aspecto, dos dimensiones (de la misma manera en que la síntesis pasiva solo se supera a una síntesis activa mientras permanece, en otra dirección, pasiva y contemplativa). Para cualquier objeto y acción dados, hay un objeto virtual, una particular síntesis del pasado puro y una selección de diferencias puras según el eterno retorno. Para tener una visión completa del objeto, debe operar una síntesis dialéctica que va de lo actual a las diferentes estructuras de lo virtual. Las estructuras son las condiciones trascendentales del objeto actual como algo intenso, significativo y en movimiento. La síntesis dialéctica debe ser en sí misma un proceso experimental creativo que involucre actos y objetos reales, porque cualquier acto solo puede ser la expresión de una síntesis pasiva y nunca su representación o comprensión precisa. En el caso de Freud, de acuerdo con la lectura deleuziana, la dialéctica entre la serie actual (“presente”) del objeto y la serie virtual (el así llamado “pasado puro”) pretende acercarse al objeto virtual como un posible objeto actual y extensivo que colmaría, finalmente, el deseo; pero Deleuze señala que esa es una idea errada que desconoce la naturaleza de lo virtual. En otras palabras, siempre hay un lado oculto de cualquier acto y cualquier objeto bien determinados. Esto se debe a las tres síntesis que presuponen y que son “disfrazadas” en ellos:

La repetición no se constituye más que con y en los disfraces que afectan los términos y las relaciones de las series de la realidad; ello se debe a que depende del objeto virtual como de una instancia inmanente cuya característica propia es, en primer término, el desplazamiento.⁸

⁸ DR 166 (138).

Lo actual puede captarse pero permanece incompleto, es decir, podemos estar seguros de ello, pero sólo en términos de su lado actual. Lo virtual no puede ser captado sino sólo operado, y los efectos de esta operación sólo pueden captarse en lo real. Traducido a la interpretación de Deleuze del inconsciente freudiano, esto se convierte en una afirmación sobre el inconsciente, el cual debe ser visto como algo diferente de la conciencia. La dialéctica deleuziana no tiene lugar en un plano sino en muchos, desde lo dado a lo virtual, de vuelta a lo dado, sin fin. Las tres síntesis pasivas del tiempo dan forma a ese proceso al hacer más precisa la relación entre planos, y su estructura es entendida, finalmente, como una estructura Ideal.

Intensidad, sensación y envolvimiento

Recorrimos hasta aquí uno de los ejes que nos convoca, el de la Idea. Resta saber, en este punto, qué es lo que ocurre con la *intensidad*, cómo se vincula ésta con la sensación y qué rol cumple, en este proceso, el concepto de *envolvimiento*. Para comenzar, podemos señalar que la intensidad tiene tres características clave. La primera de ellas es que incluye lo desigual en sí, es decir, la intensidad es lo que no puede ser anulado en cantidad; entonces, como aquello que no se puede anular, es un necesario aspecto de cualquier cantidad. La segunda característica plantea que la intensidad afirma la diferencia. Esta afirmación debe comprenderse en el sentido de que todas las intensidades entendidas como cambios, por pequeños que sean, se afirman en sí mismas. Las intensidades son las condiciones para la sensación: si hay sensación, si hay significado, entonces debe haber un cambio y ese cambio importa en sí mismo. Si aceptamos que hay una sensación que presupone el espacio trascendental de intensidades, Deleuze sostiene que también debemos aceptar que la sensación es un necesario aspecto del pensamiento mediante el cual este se renueva. Y es aquí donde aparece Freud nuevamente. El principio de placer es un principio regulador que

exige una sensación actual para poner todo en marcha, es un principio que interviene a nivel de las representaciones mismas y no a nivel de lo representado o de lo pretendido. Y como el movimiento es siempre algo que va del displacer al placer, hay que pensar que, en esa serie placer-displacer, el término actual es el motivante. Ahora bien, la tercera característica une la primera y la segunda. Los principios de conexión y olvido y el método de la dialéctica, la búsqueda de las condiciones trascendentales, la completitud y la creación, se enfocan en la afirmación de que solo la diferencia, solo las intensidades y las Ideas vuelven para dar un nuevo impulso a la vida. Dado que las intensidades no se pueden captar en términos de medidas extensivas (como las de la geometría euclidiana), deben ser consideradas indivisibles con respecto a la medida, pero divisibles a partir de las configuraciones que asumen con respecto a otras intensidades. Toda la configuración de las intensidades cambia mientras siguen siendo las mismas puras diferencias. Deleuze llama a esta totalidad el espacio de todas las intensidades. Las intensidades singulares, a su vez, no se dividen ni disminuyen, sino que se implican unas a las otras de diferentes maneras. Por ejemplo, si pensamos en un paso de un sentimiento de amor a uno de odio, la intensidad del odio “cubre” o envuelve la intensidad del amor. La significancia del concepto de *envolvimiento* nos permite comprender que, en la relación del conjunto de los objetos actuales con el conjunto de las intensidades y con el conjunto de las Ideas, no hay lógica de negación en el sentido en que una intensidad niega a otra. Más bien, se cubren temporalmente entre sí. La caracterización de la individuación que ofrece Deleuze la clasifica como móvil, flexible y portadora de márgenes, en tanto las intensidades que la promueven envuelven otras intensidades mientras son envueltas en sí mismas y se comunican unas con otras.

Dicho esto, retornamos a Freud. El problema del envolvimiento es indispensable para el capítulo 4 de *Más allá del principio del placer*. Freud nos invita allí a representarnos el organismo viviente en su máxima simplificación: una vesícula indiferenciada de sustancia exci-

table. Esta sustancia viva flota en medio de un mundo exterior cargado de las más fuertes energías y sería destruido con seguridad si no estuviese provisto de un dispositivo protector contra esas excitaciones, el cual se encuentra situado en su capa externa, haciendo de envoltura de este:

Su superficie más externa deja de tener la estructura propia de la materia viva, se vuelve inorgánica, por así decir, y en lo sucesivo opera apartando los estímulos, como un envoltorio especial o membrana.⁹

Esa vesícula viviente (entendida como órgano anímico) está protegida contra las excitaciones que proceden de su exterior pero no tiene ninguna defensa contra las excitaciones provenientes de su interior, que son portadoras de displacer. En términos deleuzianos, podemos afirmar que las intensidades envuelven Ideas en la profundidad, y estas quedan allí expresadas en un campo de individuación intensivo.¹⁰ El dispositivo protector del organismo vivo, a su vez, lo envuelve y lo protege contra las excitaciones del displacer. En el estado de las distancias envueltas, se expresan de manera confusa todas las Ideas restantes; en el organismo vivo, retornan las excitaciones restantes portadoras del displacer. A su vez, los procesos excitatorios que inciden en el organismo viviente freudiano dejan como secuela huellas permanentes en la base de la memoria, hipótesis que Freud adopta, según dice, apoyado en las impresiones que brinda la experiencia psicoanalítica. A partir de todas estas conceptualizaciones, entonces, buscamos explicitar que, al igual que con la Idea, hay en la intensidad una relación necesaria con la experiencia.

⁹ Freud, Sigmund, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰ Cf. Mc Namara, Rafael, "Intensidad", en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 51-63.

Consideraciones finales

Freud hace su aparición en el capítulo 2 de *Diferencia y repetición* a partir de su teoría de la repetición en el inconsciente y la repetición a partir de Eros y del instinto de muerte. La relación idea-intensidad parte del capítulo sobre la síntesis ideal de la diferencia, donde se da cuenta de cómo la diferencia es determinable y cómo debe ser considerada como determinada, además de indeterminada. Allí se señala la forma en que las Ideas deben dar determinación al caos indeterminado de las diferencias puras. En este sentido, los objetos actuales, el objeto real y el yo están bien determinados pero no están completos; y, para tener una visión completa del objeto, debe operar una síntesis dialéctica que va de lo actual a las diferentes estructuras de lo virtual. En el caso de Freud, la dialéctica entre el objeto virtual y el actual pretendería determinar lo virtual por completo en un régimen extensivo pero, en un sentido deleuziano, las acciones hacia los objetos reales presuponen las tres síntesis en el inconsciente en términos de objetos virtuales. El argumento del capítulo 4 de *Diferencia y repetición* queda incompleto hasta llegar al quinto capítulo, ya que es sólo allí donde el papel de una síntesis en los individuos se suma a la síntesis ideal a través de una síntesis asimétrica de lo sensible. El capítulo 5 señala la forma en que esta determinación se completa con una relación con los objetos reales a través de la sensibilidad y a través de individuos reales que, como todo objeto, manifiestan un aspecto de lo virtual. Como analizamos, es allí donde las sensaciones actuales del principio del placer freudiano se condicen con la sensación deleuziana como un necesario aspecto del pensamiento. El organismo viviente simplificado, finalmente, opera como las intensidades individuales, y es en la intensidad y en los procesos excitatorios que afectan al organismo vivo donde encontramos una relación necesaria con la experiencia.

Constelaciones de la vida

Una tristeza dinámica

Apuntes sobre *Tristes trópicos*

Anabella Schoenle

Universidad de Buenos Aires

*Una vez tuve una ilusión y no supe que hacer
No supe que hacer por ella
Y se me fue
¿Por qué la dejé?
¿Por qué la dejé?
No sé
Solo sé que se me fue*

Ilusión, de MARISA MONTES y JULIETA VENEGAS

Tristes trópicos fue publicado en 1955 en Francia. Es un libro que quienes estudian a Lévi-Strauss distinguen del resto de su obra. Es que allí hay una serie de recorridos que dan cuenta de transformaciones profesionales, vitales, intelectuales del autor. Es un libro diferente y eso viene muy bien para recorrerlo teniendo en cuenta resonancias con el pensamiento de Gilles Deleuze tal como aparece en *Diferencia y repetición*. Un libro, éste último, que se ocupa de pensar una ontología de la diferencia.

La escritura de *Tristes trópicos* es múltiple. Todos los temas remiten a un proceso de producción subjetiva y construyen una especie de autobiografía intelectual del mismo Lévi-Strauss. La escritura es bella y variable. Es posible encontrar allí reflexiones personales, fragmentos de crítica a la profesión y a la intelectualidad y descripciones propias del registro etnográfico. Está organizado en nueve partes. Las primeras y la última contienen, en su mayoría, reflexiones filosóficas. En el resto encon-

tramos relatos sobre las distintas sociedades que Lévi-Strauss estudió en esa ocasión. Los viajes a los que se refiere ocurrieron alrededor de los años 1935 y 1940. Es decir, quince años antes del momento en que, ya etnólogo, Lévi-Strauss decide escribir.

Voy a proponer ubicar algunas tesis en el texto de Lévi-Strauss para avanzar en la lectura que me interesa vincular a *Diferencia y Repetición*. Considero centrales estas tesis porque permiten explorar los distintos aspectos de la tristeza mencionada en el título de su obra.

Las tesis de la tristeza

Primera tesis: El paso del tiempo ocasiona la pérdida de lo verdadero. En la Primera Parte de *Tristes Trópicos* hay un fragmento que se titula “La Búsqueda del poder”.¹ Allí se desarrolla una analogía entre las pruebas a las que algunas tribus someten a sus adolescentes para que adquieran prestigio social y las aventuras de exploración a las que la sociedad francesa somete a los propios. En ambos hay búsqueda de poder, es decir, hay una construcción de desafíos que, una vez atravesados, generan status, el ingreso a la adultez o pasajes similares socialmente importantes. De modo que poder pasar el desafío implica a su vez construir poder subjetivo.

Lévi-Strauss, como viajero lanzado a la aventura de lo diferente, intenta buscar el exotismo, lo novedoso a su alrededor y no lo encuentra porque las analogías se le imponen. Lo que sucede *acá* y *allá* se torna semejante. Pero no siempre fue así, el tiempo parece tener un rol aquí, porque pasa y oculta lo diferente:

la ilusión comienza a tender sus trampas. Quisiera haber vivido en el tiempo de los *verdaderos* viajes, cuando un espectáculo aún no malgastado, contaminado y maldito se ofrecía en todo su es-

¹ Lévi-Strauss, Claude, *Tristes trópicos*, trad. Noelia Bastard, Barcelona, Paidós, 2006, p. 52.

plendor [...]. Pero conozco demasiado los textos para no saber que al retroceder un siglo renuncio al mismo tiempo a informaciones y a curiosidades que enriquecerían mi reflexión.²

El pasado se presenta como un tiempo en el que hubo verdad. Y el presente como momento en el que sólo queda la ilusión que hace trampa, bajo la promesa de la existencia de lo puro, lo original, lo natural que podría orientar la observación teórica. Sin embargo, esta ilusión no es la única dificultad:

he aquí, ante mí, el círculo infranqueable: cuanto menores eran las posibilidades de las culturas humanas para comunicarse entre sí y, por lo tanto, corromperse por mutuo contacto, menos capaces eran sus respectivos emisarios de percibir la riqueza y la significación de esa diversidad.³

La multiplicidad, la diferencia, la diversidad es difícil de percibir. Por lo tanto, quienes estudian aquellos momentos “verdaderos”, puros, inmaculados, no los pueden asir, aprehender con teorías o conceptos. Inclusive, en el peor de los casos, ni siquiera pueden percibirlos. Aparece frente a Lévi-Strauss, entonces, una dicotomía:

soy prisionero de una alternativa: o antiguo viajero, enfrentado a un prodigioso espectáculo del que nada o casi nada aprehendería, o que, peor aún, me inspiraría quizá burla o repugnancia; o viajero moderno que corre tras los vestigios de una realidad desaparecida. Ninguna de las dos situaciones me satisface, pues yo, que me lamento frente a sombras, ¿no soy impermeable al verdadero espectáculo que toma cuerpo en este instante, para cuya observación mi formación humana carece aún de la madurez requerida?⁴

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

El paso del tiempo parece correr, por un lado, a favor de las lecturas, el conocimiento, el saber; y, por otro lado, el tiempo avanza sobre la realidad ocultando procedencias, orígenes y estados “naturales”. A su vez, el instante en el que investiga cada quien está sometido a esta paradoja. Él mismo asume el interrogante sobre su práctica: ¿veo lo que hay de “natural” aquí? ¿Tengo el saber que me permitiría realizar la observación? En efecto, Lévi-Strauss intenta comprender la situación del viajero, del investigador social y encuentra dificultades y críticas de las que se asume sujeto reproductor y objeto pasivo.

De aquí a unos cientos de años, en este mismo lugar, otro viajero tan desesperado como yo llorará la desaparición de lo que yo hubiera podido ver y no he visto. Víctima de una doble invalidez, todo lo que percibo me hiere, y me reprocho sin cesar por no haber sabido mirar lo suficiente.⁵

Una especie de tragedia atraviesa esta primera observación. Lo verdadero de cada momento se escapa. O bien porque no estamos a la altura de percibirlo con el aparato teórico que poseemos; o bien porque no tenemos a la mano lo que fue, sino lo que es y que aparece como ocultamiento.

Esta pérdida, de tiempo y de naturaleza —como verdad—, parece imponer una exigencia a Lévi-Strauss, como investigador. Él quiere saber mirar lo que observa. Es eso lo que puede, o lo que debe quizás, y no encuentra modo de hacerlo de manera suficiente. Y tendría que lograrlo para ganarle al tiempo su mala pasada. Si logra plasmar en sus investigaciones lo que él percibe, quedará como información para futuros investigadores. Su transmisión fundamental es una sensación doble: viaja hacia el Nuevo mundo desde el Viejo Mundo, como si fuera a observar las “sociedades de antes”. Sin embargo, algo hay, en el presente de sus investigaciones, que le permite ver que esas sociedades actuales del Nuevo Mundo no son originales. Y se apena porque sabe que, aunque

⁵ *Ibidem.*

esté atento al mirar, algo pierde cada vez. Es que la organización de las sociedades es limitada en cuanto a lo estructural pero infinita en cuanto a lo singular. El problema estructural limitado tiene infinitas soluciones singulares. Desde allí Lévi-Strauss mira a las sociedades.

Segunda tesis: La filosofía es un mero juego de palabras que reemplaza a la reflexión. En 1934, le ofrecen a Lévi-Strauss un puesto como profesor de sociología en Brasil que le permitiría, en sus ratos libres, estudiar las poblaciones indígenas de la zona y, así, ejercer la “práctica etnografía”. Hasta ese momento él no era etnógrafo... el “llegó a ser etnógrafo” luego de la tristeza que ubicamos aquí y le ocasionó la filosofía.

Comencé a enterarme de que todo problema, [...] se puede resolver aplicando un método siempre idéntico, que consiste en oponer dos opiniones tradicionales de la cuestión planteada: introducir en la primera las razones del sentido común, que luego se destruyen por medio de la segunda; por último, se las rechaza juntas gracias a una tercera que revela el carácter igualmente parcial de las dos anteriores.⁶

El problema filosófico tiene límites. El método con el que Lévi-Strauss se encuentra en la Sorbona reduce la filosofía a una gimnasia que apuntaba a entrenar una inteligencia dialéctica. Es una reflexión que sólo acepta dos opiniones cada vez y que juega a confrontar esas dos opiniones para descartarlas en función de una tercera. Y, esta inteligencia, a su vez, reduce las complejidades de lo vivo, las exploraciones científicas, y el mundo de lo práctico al ejercicio de la contemplación y perfeccionamiento de la coherencia interna de la conciencia.

Estos ejercicios se transforman [...] en verbales, fundados en un arte del juego de palabras que reemplaza a la reflexión, siendo las asonancias entre los términos, las homofonías y las ambigüedades quienes van proporcionando la materia de

⁶ Lévi-Strauss, Claude, *op. cit.*, p. 63.

esos teatra-lazos especulativos en cuya ingenuidad se reconocen los buenos trabajos filosóficos.⁷

Un buen trabajo filosófico es un juego de palabras para Lévi-Strauss y, por lo tanto, carece de sentido la actividad filosófica como tal. Entonces, se aleja de la filosofía y se acerca hacia la etnografía. Una forma de pensar esta transformación profesional es notar que parece que hay un intento de salirse de la Idea (planteo de problemas tal como aparece en la ontología deleuziana) para ir hacia la Intensidad (la expresión de los problemas, tal como se piensa desde la perspectiva deleuziana).

Es interesante cómo usa Lévi-Strauss la idea del juego de palabras y cómo ubica ese juego al modo de un arte que reemplaza la reflexión. Porque resulta que funciona así. Pero sólo si se juega a construir pensamiento causal y representativo. Como si la filosofía fuera una serie aislada de sus series compañeras. Es curioso además, porque Lévi-Strauss pone a resonar, a lo largo de todo el texto, sus lecturas y ejercicios filosóficos con aquello que cree ver en las sociedades que estudia. En el recorrido, no deja de preguntarse por su mirada y no deja de reflexionar sobre su posición específica como investigador. Quizás, Lévi-Strauss salió de la filosofía desde la filosofía misma, como dice Deleuze en el abecedario,⁸ y eso implica que no abandonó nunca la creación conceptual que, con Deleuze afirmamos, es propia de la filosofía. Más adelante, veremos cómo se desarrolla esta parte filosófica del texto de Lévi-Strauss explorando de qué modo utiliza la palabra “Estilo” para poner eje en un problema-solución que encuentra en la sociedad de los Caduveo.

Las ideas de Lévi-Strauss se conmueven con lo encontrado en lo actual de los trópicos. No esas ideas vacías de sentido en el juego de palabras, sino las ideas que nombran lo que se expresa, como problema y, a su vez, como solución. Por eso, es posible insistir en que la filosofía se deja ver aquí como Idea y la etnografía como intensidad. La filosofía como sistema

⁷ *Ibidem.*

⁸ Boutang, Pierre André, *El abecedario de Gilles Deleuze*, audiovisual.

de Ideas-virtuales-reales-estructurales y la etnografía como intensidad- actual-real-singular.

Tercera tesis: Los trópicos son tristes. Aquellos Trópicos a los que Lévi-Strauss viaja lo llevan a la Idea de tristeza. Pero, ¿no es también una Idea (trascendental) la de los Trópicos, como la de la distinción Nuevo mundo y Viejo mundo? Es decir, ¿acaso es la Idea la que, al encontrarse con la experiencia, genera esa sensación? Lévi-Strauss caracteriza los trópicos como lugares tristes, poblados por sociedades en las que se destaca su pobreza, desnudez, borrachera, credulidad y otros adjetivos similares. Pero, si damos espacio a la etimología, nos encontramos que la palabra *trópicos* tiene en su horizonte de significado el concepto de *vuelta*. Y hay algo de ese volver que resuena en todo el texto, junto a la sensación de repetición y tragedia de la organización social y sus problemas. Porque la vuelta es el momento de máximo desafío, es allí donde todo parece repetirse y la prueba de la diferencia se torna evidente. Lévi-Strauss encuentra una clave de pensamiento sobre este problema en Jean Jacques Rousseau:

[...] el más etnógrafo de los filósofos, si bien nunca viajó a tierras lejanas, poseía una documentación tan completa cuanto era posible para un hombre de su tiempo, y él la vivificaba —a diferencia de Voltaire— mediante una curiosidad plena de simpatía por las costumbres campesinas y el pensamiento popular; Rousseau, nuestro maestro, Rousseau, nuestro hermano, hacia quien demostramos tanta ingratitud, pero a quien cada página de este libro hubiera podido ser dedicada, si el hombre no fuera indigno de su gran memoria. Pues jamás saldremos de la contradicción inherente a la posición del etnógrafo sino repitiendo por nuestra cuenta la trayectoria que la ha hecho pasar de las ruinas dejadas por el *Discours sur l'origine de l'inégalité* a la amplia construcción del *Contrato social*, cuyo secreto es revelado por el *Emilio*. Por él sabemos cómo, después de haber aniquilado todos los órdenes, se pueden aún descubrir los principios que permitirán edificar uno nuevo.⁹

⁹ Lévi-Strauss, Claude, *op. cit.*, p. 491.

Rousseau teoriza sobre la organización política teniendo en cuenta el posible origen ilegítimo de la construcción de una organización política desigual. Y propone la construcción de una organización que permita restaurar una sociabilidad humana en la que la dependencia que se origina por la vía de la desigualdad, no sea obligatoria para nadie. Desde la tristeza de la desigualdad, que se parece mucho a la tristeza de los trópicos para Lévi-Strauss, es posible edificar un recorrido nuevo.

Cuarta tesis: Nosotros, los occidentales, destruimos el Nuevo Mundo. El etnógrafo va a Brasil buscando aquellas sociedades que le permitan conocer lo salvaje. Y encuentra sociedades “otras”, diferentes a la propia, que le devuelven algo así como la imagen de los efectos que la sociedad occidental (a la que pertenece) generó en estas comunidades de “otros”. Lévi-Strauss ve que no hay comunidades indígenas que hayan permanecido intactas, indiferentes o fuera de vista del poder colonizador, de la intervención misionera, de la violencia de la ocupación.

La pregunta sobreviene: ¿se pudo, se puede pensar un modo distinto de encuentro entre las diferentes civilizaciones? ¿La conquista tal como fue se debió a las Ideas trascendentales que acompañaron el encuentro concreto? ¿Hay actualizaciones diferentes por hacer? ¿Es posible que el otro siga siendo otro ante la embestida de la mirada ajena? Sea como sea, ya no hay pueblos originarios porque la sociedad occidental suprimió la diversidad cultural.

Última tesis, imposible de desarrollar. Quinta: Yo, Lévi-Strauss soy la sociedad occidental, también. Vinicius de Moraes y Antonio Carlos Jobim, en esos años, cantaban aquello que Lévi-Strauss pareció sentir: *La tristeza no tiene fin. La felicidad sí.*

La fraternidad humana adquiere un sentido concreto cuando en la tribu más pobre nos presenta nuestra imagen confirmada, y una experiencia cuyas lecciones podemos asimilar, junto a tantas otras. Y hasta encontraremos en ellas

una frescura antigua. Pues, sabiendo que desde hace milenios el hombre no ha logrado sino repetirse, tendremos acceso a esa nobleza del pensamiento que consiste, más allá de todas las repeticiones, en dar por punto de partida a nuestras reflexiones la grandeza indefinible de los comienzos. Puesto que ser hombre significa para todos nosotros pertenecer a una clase, a una sociedad, a un país, a un continente y a una civilización; puesto que para nosotros, europeos y terráqueos, la aventura en el corazón del Nuevo Mundo significa en primer lugar que ése no fue el nuestro y que llevamos en nosotros el crimen de su destrucción; además, que ya no habrá otro: vueltos hacia nosotros mismos por esta confrontación, sepamos, por lo menos, expresarla en sus términos primeros, en un lugar y refiriéndonos a un tiempo en que nuestro mundo ha perdido ya la oportunidad de elegir entre sus misiones.¹⁰

Vayamos hacia la frágil y breve felicidad, entonces, que Lévi-Strauss comienza a entrever cuando estudia, puntualmente, el arte de los Caduveo.

El estilo como problema

Los Caduveo dejan ver a Lévi-Strauss un matiz importantísimo. El comienzo del capítulo “Una sociedad indígena y su estilo” que incluye el fragmento que Deleuze cita en la “Introducción” a *Diferencia y repetición*, dice así:

El conjunto de las costumbres de un pueblo es marcado siempre por un estilo; dichas costumbres forman sistemas. [...] Esos sistemas no existen en número ilimitado. [...] [L]as sociedades humanas jamás crean de manera absoluta sino que se limitan a elegir ciertas combinaciones. [...] Si se hiciera un inventario se llegaría a una especie de tabla periódica como la de los ele-

¹⁰ Lévi-Strauss, Claude, *op. cit.*, p. 494.

mentos químicos, donde todas las costumbres reales o posibles aparecerían agrupadas.¹¹

Lévi-Strauss intenta documentar los dibujos que ve en los cuerpos y rostros de los Caduveo, para eso realiza distintas estrategias. Comienza sacando fotos a quienes se lo permiten, pero tiene que pagarles, entonces intenta de otro modo porque se quedaba sin dinero. Dibuja en un papel un rostro y les pide a las mujeres que hagan sobre el papel algún diseño que harían en un rostro real. Se sorprende porque ellas no parecen incomodarse por la diferencia entre papel plano y la superficie de los rostros reales sobre los que suelen dibujar. A su vez, Lévi-Strauss se da cuenta de que los diseños conservaban su estilo a lo largo del tiempo. Pudo comparar fotos sacadas por Boggiani cuarenta años antes de la visita en la que Lévi-Strauss adquiere los bocetos. También adquirió dibujos de un colega que fue unos años después. Plantea que en esos registros se puede notar un conservadurismo en la pintura y que eso es diferente de lo que sucede en otras áreas como la alfarería. Esta última sufrió un proceso de degeneración con el paso del tiempo. A partir de allí, Lévi-Strauss piensa que hay una importancia específica en las pinturas corporales y del rostro.

Recurren a motivos relativamente simples tales como espirales, eses, cruces, rombos, grecas y volutas, pero combinados de tal manera que cada obra posee un carácter original. Sobre 400 dibujos que reuní en 1935 no observé dos semejantes, pero, como hice la comprobación inversa al comparar mi colección con la recogida más tarde, puede concluirse que el repertorio extraordinariamente extenso de los artistas está también fijado por la tradición. Desgraciadamente ni yo ni mis sucesores pudimos penetrar la teoría subyacente a esta estilística indígena: los informantes proporcionan algunos términos que corresponden a los motivos elementales, pero invocan la ignorancia o el olvido para todo aquello que se refiere a las decoraciones más com-

¹¹ *Ibíd.*, pp. 209-240.

plejas. Quizá procedan sobre la base de una habilidad empírica transmitida de generación en generación, quizá quieran guardar el secreto sobre los arcanos de su arte.¹²

Señala que los dibujos son “asimétricos y equilibrados a la vez”¹³ y pone énfasis en aquello que ocurre como procedimiento artístico que es distinto a lo que sucede al ver las imágenes. Hay una dualidad que se puede ver en los diseños con oposiciones estáticas. Sin embargo, la ejecución de esos motivos es dinámica:

la dibujante no ha comenzado por trazar sus cintas onduladas para adornar seguidamente cada intersticio de cada pieza. [...] Ha trabajado como un pavimentador, construyendo filas sucesivas por medio de elementos idénticos. Cada elemento está compuesto de la siguiente manera: un sector de cinta, formado él mismo por la parte cóncava de una banda y la parte convexa de la banda adyacente; un campo fusiforme; una pieza en el centro de ese campo. Esos elementos se imbrican descolgándose unos sobre otros y sólo al final la figura encuentra una estabilidad que confirma y desmiente a la vez el procedimiento dinámico según el cual fue ejecutada.¹⁴

El resultado del dibujo parece dar sensación de estructura, equilibrio, estabilidad. Este resultado no tiene como método de ejecución un procedimiento que se pueda caracterizar del mismo modo. Es decir, la estructura, la estabilidad resultante tiene una relación de diferencia con la ejecución productora. En esa distinción se puede notar que el trabajo que da como resultado una estabilidad implica un movimiento de repetición. En el dinamismo hay una clave. Deleuze toma este punto y desarrolla: “Lo esencial [...] consiste en desmembrar la causalidad para distinguir en ella dos tipos de repetición: uno, referido solo al efecto total

¹² *Ibíd.*, p. 218.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.*

abstracto; otro, a la causa actuante. [...] La repetición estática remite a una repetición dinámica.”¹⁵

Deleuze retoma el momento en que Lévi-Strauss describe el proceso del dibujo y su resultado para pensar la repetición como habitada por estos dos aspectos. Y, por ello, señala “la posibilidad de que la causa tenga menos simetría que el efecto”.¹⁶ Es decir, ese modo de dibujar, dinámico, causa cada dibujo estático como signo. Este signo implica una diferencia interna. Deleuze propone desarmar la causalidad que se podría establecer entre el dibujo abstracto terminado y el acto de dibujar. Porque allí, dice, hay dos repeticiones. Una estática y una dinámica, que se desarrollan como Idea-Intensidad: hay una Idea múltiple que coexiste con un puro dinamismo creador del espacio donde se encarna.

Una figura se encuentra reproducida bajo un concepto absolutamente idéntico... Pero, en realidad, el artista no procede así. No yuxtapone ejemplares de la figura, sino que combina, cada vez, un elemento de un ejemplar con *otro* elemento del ejemplar siguiente. Introduce en el proceso dinámico de la construcción un desequilibrio, una inestabilidad, una disimetría, una suerte de abertura, que no serán conjurados más que en el efecto total. Comentando semejante caso, Lévi-Strauss escribe: «Estos elementos se imbrican trabándose los unos a los otros y es sólo al final que la figura encuentra una estabilidad que confirma y desmiente a la vez el procedimiento dinámico según el cual ha sido ejecutada.»¹⁷

Lévi-Strauss se pregunta para qué sirve el arte caduveo y responde de acuerdo a lo que observa. El arte da al individuo dignidad (y por ello *una felicidad*, podría decir en este texto) de ser humano, “operan el paso de la naturaleza a la cultura, del animal «estúpido» al hombre civilizado.”

¹⁵ DR 48 (31).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

Además, expresa jerarquía de status, es decir, tiene una “función sociológica”. Y agrega:

habrá que interpretar el arte gráfico de las mujeres caduveo, explicar su misteriosa seducción y su complicación a primera vista gratuita, como el espectro de una sociedad que busca con pasión insatisfecha el medio de expresar simbólicamente las instituciones que podría tener si sus intereses y supersticiones no se lo impidieran.¹⁸

En este punto pienso que hay algo de la ontología deleuziana que abre el texto de Lévi-Strauss. Si pensamos, con Deleuze, que cada concepto articula un problema-solución, y allí aparece lo diferencial de la filosofía, el matiz de la repetición, la singularidad en la estructura, el movimiento en lo quietado; entonces, la intensidad actual que Lévi-Strauss mira y nombra como “Estilo” en el arte de los Caduveo hace contacto con la potencia de las Ideas múltiples tal como las piensa Deleuze. Pero si quedan encerradas en el pensamiento del dualismo, se vuelven representativas y, bajo su yugo, solo pueden ser pensadas como realidades carentes. No hay allí espacio para *la felicidad que tiene fin* porque la tristeza acaparó toda la perspectiva. Lévi-Strauss llega a decir hacia el final del libro que, en vez de antropología, tendría que escribir entropología (sic), porque su estudio trata sobre el registro del modo en que la humanidad se desintegra.

Sin embargo, es preciso insistir con esa relación estática-dinámica que se encuentra en cada proceso de dibujo de los Caduveo tal como los lee Lévi-Strauss, y resaltar la simetría-asimetría que juega en esos diseños y resuena en la organización social. Propongo entonces que la lectura que Lévi-Strauss presenta como dualista implica un ejercicio de comprensión de lo investigado que utiliza elementos de una ontología de la representación. Por lo tanto, asume como lógica de funcionamiento de lo que sucede a la causalidad; y como expresión coherente y cerrada, al signo.

¹⁸ Lévi-Strauss, Claude, *op. cit.*, p. 229.

Por eso Lévi-Strauss afirma que las contradicciones de la organización social estallan como oposiciones que requieren una resolución política, pero que los Caduveo sólo logran expresar en su Arte. Y esta expresión artística no implica solución alguna. Desde una ontología de la diferencia como la deleuziana, en cambio, podemos leer que en el arte Caduveo y en esa complejidad de *estilo*, que Lévi-Strauss desarrolla detalladamente, hallamos un modo de resolución de conflictos, antes que las consecuencias de un conflicto no resuelto. Es decir, desde la ontología deleuziana, el arte Caduveo es la creación de un espacio en el que se expresan la Idea y el dinamismo, pues: “en el orden dinámico, ya no hay ni concepto representativo, ni figura representada en un espacio preexistente. Hay una Idea y un puro dinamismo creador del espacio correspondiente”.¹⁹

La ilusión como representación

Representación²⁰ *se dice de muchas maneras* a lo largo de todo *Diferencia y Repetición*. En el Capítulo 3, “La imagen del pensamiento”, Deleuze concentra el trabajo filosófico sobre la representación y su relación con el pensamiento y la diferencia. Sin embargo, es posible encontrar a lo largo del libro expresiones que se refieren a este problema cuyos aspectos gnoseológicos y ontológicos se imbrican. Encontramos la caracterización de la representación como “yugo”; como “sometimiento de la diferencia a la cuádruple raíz de la identidad y de la oposición, de la analogía y la semejanza”;²¹ con elementos como la “identidad en el concepto, la oposición en

¹⁹ DR 49 (32).

²⁰ Sobre el concepto de representación en *Diferencia y repetición* véase Soich, Matías, “Representación” en *Introducción en Diferencia y repetición*, Ferreyra, Julián y Soich, Matías (Eds.), Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp 62-81. El autor recorre los diferentes lugares y modos en los que es utilizado el concepto de representación a lo largo de *Diferencia y repetición*. Luego, explicita sus implicancias en la ontología tradicional y las alternativas propias del pensamiento de la diferencia que incluyen el problema de la pregunta, la experiencia, la inmersión y lo orgánico.

²¹ DR 63 (45).

la determinación del concepto, la analogía en el juicio, la semejanza en el objeto” y, más específicamente como un “cuádruple grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto”.²² Ya en la conclusión del libro, Deleuze, dice que “mientras la diferencia esté sometida a las exigencias de la representación, no está pensada en sí misma, y no puede serlo”;²³ además, “la representación es el lugar de la ilusión trascendental”;²⁴ y, casi al final, concluye, “la historia del largo error es la historia de la representación, la historia de los íconos”.²⁵ Está claro que la representación es algo así como un personaje antagonista de la filosofía. O, un obstáculo puesto por el pensamiento para no reflexionar todo lo que es posible. Sin embargo, funciona porque ordena y da sensación de seguridad, de verdad, de certeza.

La ilusión aparece, para Deleuze, en el universo de la representación. Es la doctrina de la verdad en la que encontramos que la ilusión natural se traslada a la filosofía y “modela la forma de los problemas según la *forma de posibilidad* de las proposiciones”.²⁶ De este modo si hay un problema es porque existe solución así como si hay un efecto es porque hubo causa. En este texto mostramos parte de los inconvenientes que conlleva el concepto de verdad así comprendido y el arrastre de esos inconvenientes hacia la idea del origen a partir del cual encontrar sentidos, significados, certezas.

Sin embargo, se repite la confusión. Se repite la desesperación por saber. Se repite el no saber bien lo que se vive. Es que, como dice Deleuze: “La tarea de la vida consiste en hacer coexistir todas las repeticiones en un espacio donde se distribuye la diferencia”.²⁷ Salirse de

²² DR 213 (180).

²³ DR 389 (337).

²⁴ DR 394 (341).

²⁵ DR 442 (385).

²⁶ DR 244 (207).

²⁷ DR 16 (2).

la representación y sus ilusiones implica un ejercicio en el que frente a la repetición de ese *no saber qué hacer* que parece tener como resultado que *se va todo lo que uno quiere*, se genere otro espacio, uno diferencial, en el que *no saber qué hacer* oriente hacia *sólo saber que se va* (con el juego de sentido: saber que algo externo se va, es decir, eso se aleja; y, a su vez, que el sujeto del saber está yendo, está andando, va). Este ejercicio de pasaje frente a la repetición intenta profundizar la idea de que la ilusión, como elemento del pensamiento representativo, no es algo que se tiene sino algo que nos tiene, como la identidad, la oposición, la analogía y la semejanza. Salir de esa concepción ontológica que fija sentidos nos permite encontrar la diferencia como hecho, como elemento del pensamiento, como propuesta ontológica que acompaña modos múltiples de pensar los problemas. El punto de partida de esta forma de filosofar es asumir la afirmación (entendida como problema paradójico que se habita) de aquello que antes parecía ser una pregunta (entendida como problema que requiere respuesta): ¿Por qué dejé la ilusión? ...porque se me fue y, a la vez, ¿Por qué se me fue la ilusión? ... porque la dejé.²⁸ Decimos entonces que de la representación, como yugo de la diferencia, se sale desde la repetición que permite habitar la paradoja. Hacerlo redundante en una distribución de la diferencia que estaba allí sometida.

Algo de eso sucede con la tristeza de ese Lévi-Strauss que se afirma miembro de una sociedad victimaria. Si es posible pensarlo de manera diferencial, ese momento es el dinamismo en el que el afirmarse de la tristeza aligera, en vez de remitirse a la búsqueda de causas, culpas

²⁸ "Ilusión" de Julieta Venegas y Marisa Monte: Uma vez eu tive uma ilusão/ E não soube o que fazer/ Não soube o que fazer com ela/ Não soube o que fazer e ela se foi/ Porque eu a deixei/ Por que eu a deixei?/ Não sei/ Eu só sei que ela se foi. / Mi corazón desde entonces La llora diario/ no portão/ Por ella no supe que hacer y se me fue/ ¿Por qué la dejé?/ ¿Por qué la dejé?/ No sé/ Solo sé que se me fue. / Sei que tudo o que eu queria/ Deixei tudo o que eu queria/ Porque não me deixei tentar/Vivê-la feliz. / É a ilusão de que volte/ O que me faça feliz/ Faça viver. /Por ella no supe que hacer y se me fue/ ¿Por qué la dejé?/ ¿Por qué la dejé?/ No sé/ Solo sé que se me fue. /Sei que tudo o que eu queria/ Deixei tudo o que eu queria/ Porque não me deixei tentar/ Viver-la feliz/ Sei que tudo o que eu queria/ Deixei tudo o que eu queria/ ¿Por qué no me dejó tratar de hacerla feliz?

y responsabilidades. Así, las sensaciones paradójales toman un lugar relevante en la acción del pensador antes que quedar en una contradicción tajante entre opuestos que fija el problema en el ámbito del pensamiento. La paradoja expone allí que el pensamiento está exigiendo momentos de orden donde sólo hay caos. De esta manera, frente a la falsa alternativa que impone fijar sentidos últimos ordenadores y verdaderos o desvanecerse en el caos de totalidades externas, la propuesta es seleccionar (partes, no todo) y distribuir multiplicidades.

El problema del pensamiento está relacionado con la evaluación de lo que tiene importancia y lo que no la tiene, con la distribución de lo singular y lo regular, de lo notable y de lo ordinario que se cumple en la descripción de una multiplicidad en relación con los acontecimientos ideales que constituyen las condiciones de un problema.²⁹

Sucede con la ilusión lo que sucede con las tristezas de la representación. Movilizan internamente y alejan de la realidad orientando la mirada hacia horizontes inalcanzables. Una vez allí resulta imposible diferir porque no hay lugar para la repetición. ¿Será que *Tristes trópicos* es un libro que trata de un personaje que, instalado en la representación, descubre su identidad e inicia un viaje hacia la afirmación de la diferencia, es decir, hacia el eterno retorno?

²⁹ DR 287 (245).

Georges Canguilhem: la vida como complejo ideal-intensivo

Juan Rocchi

Universidad de Buenos Aires

Introducción

Georges Canguilhem no constituye una de las fuentes centrales de Deleuze. A diferencia de otros autores cuyos conceptos toma y redefine para construir su propia ontología, Canguilhem aparece apenas mencionado en una nota al pie en *Diferencia y repetición*. En ella se destaca el tratamiento de una cuestión muy precisa: la distinción entre problemas y teorías. ¿Por qué, entonces, servirse de él para indagar una relación conceptual tan intrincada como es la de la Idea y la Intensidad?

Creemos que dos autores tienen sus cruces más fructíferos cuando se iluminan mutuamente. Es decir: no cuando se comparan, no cuando se superan, no cuando se refutan. Esto es, entendemos, lo que sucede entre Canguilhem y Deleuze al leer juntos *Lo normal y lo patológico* y *Diferencia y repetición* y es lo que trataremos de mostrar en este trabajo.¹ Precizando la hipótesis, podemos decir que los conceptos de Idea e Intensidad forjados por Deleuze son capaces de proveer una matriz ontológica al problema central de Canguilhem en *Lo normal y lo patológico*. Esto no es poco, tratándose el libro de Canguilhem de un ensayo con grandes intuiciones y hallazgos, pero carente de sistematicidad.

En la dirección opuesta, la lectura de Canguilhem provee claves de un terreno de enorme interés para investigar el desenvolvimiento

¹ Canguilhem, Georges, *Lo normal y lo patológico*, trad. R. Potschart, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1971.

de ideas e intensidades: la vida orgánica. Y esto en su sentido más concreto: las reflexiones de Canguilhem incluyen desde las concepciones más amplias de salud y enfermedad hasta las distintas prácticas humanas que les otorgan sentido (medicina, investigación en fisiología, investigación en patología). Así, ideas orgánicas se cruzan con ideas sociales, generando un espacio abierto de una riqueza que desborda toda teoría.

El lugar de Canguilhem

Georges Canguilhem escribió su texto más reconocido y ya clásico, *Lo normal y lo patológico*, en 1943. En 1966, mientras Deleuze escribía *Diferencia y repetición*, el libro se reeditó junto a un segundo ensayo llamado *Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico*. En él, Canguilhem profundizaba en algunos temas apenas esbozados en la primera versión e introduce algunos tópicos cuyo interés tuvo causa en la lectura de *El nacimiento de la clínica*, de Michel Foucault.²

Canguilhem ya podía considerarse, en 1966, un maestro de la filosofía francesa en su sentido más literal: había enseñado a Foucault, Lacan y Deleuze, entre otros, y ejerció una considerable influencia en todos ellos.³ Esto quizás explique el carácter minimalista de la referencia que hace Deleuze a su texto en *Diferencia y repetición*: dentro del ámbito filosófico, la mayoría conocía el texto y lo tenía por una referencia más o menos usual.

Esta mención aparece hacia el final del capítulo tres de *Diferencia y repetición*, durante el primer desarrollo del concepto de “problema” que encontramos en el texto. Allí, Deleuze señala que “uno de los carac-

² Creemos que cabe mencionarlo por el interés que tiene el diálogo entre Deleuze y Foucault. Sin embargo, en este trabajo nos limitaremos a trabajar en el primer ensayo, donde se encuentran los temas referidos por Deleuze en *Diferencia y repetición*.

³ Cf. Roudinesco, Élisabeth, *Filósofos en la tormenta*, trad. S. Garzonio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

teres más originales de la epistemología moderna es el reconocimiento de esa doble irreductibilidad del «problema» [...]. Cfr. Georges Canguilhem y su distinción problema-teoría (particularmente *Lo normal y lo patológico* [...])”.⁴ La otra única referencia aparece en el índice de autores en que se menciona su utilidad para estudiar la “epistemología del problema y de la diferencia en biología”.⁵ Aunque, como hemos dicho, nuestro objetivo es iluminar los conceptos de Idea e Intensidad bajo el reflejo de los desarrollos de *Lo normal y lo patológico*, la mejor forma de entrar parece ser la referencia explícita realizada por Deleuze. Veamos entonces cómo trata Canguilhem la relación entre problemas y teorías, y de qué forma eso se relaciona con Deleuze.

Problemas y teorías // Problemas y soluciones

La distinción entre problema y teoría que interesa a Deleuze recorre todo *Lo normal y lo patológico*. De hecho, es como si el problema fuera el motor de la escritura, lo que necesita ser esclarecido, mientras que las teorías constituyen las falsas soluciones que Canguilhem ve disponibles en su época. A través de la lectura del libro, se corrobora que ambas nociones no tienen una definición precisa y estable, sino que son más bien conceptos generales que cumplen una función epistemológica clara: los problemas tienen algo “real”, vivido, que establece un reclamo imposible de ignorar e impulsa la investigación concreta; las teorías, en cambio, parecerían ser soluciones abstractas que funcionan como diques de contención. Tratan de fijar los parámetros con criterios objetivos, dejando afuera la experiencia. En ese sentido, frenan la investigación porque otorgan soluciones integrales, incluso cuando son inefectivas o inútiles.

Para tratar de definir lo más posible ambos conceptos, podemos decir que las teorías proveen criterios objetivos para distinguir

⁴ DR 249 (211).

⁵ DR 450 (393).

salud y enfermedad. Es decir que ante cierto fenómeno observable (por ejemplo, la presencia de una sustancia en la sangre) se determina la existencia o inexistencia de una patología. El caso más ilustrativo quizás sea la glucosuria: si la orina de una persona contiene azúcar, esa persona es diabética. Si no, no. Esto muestra otra característica esencial de las teorías: tienen parámetros cuantificables. Una teoría, para agotar las variables en que un individuo está enfermo o no, debe establecer cantidades “sanas” y cantidades “enfermas”: determinado número de colesterol es excesivo, determinado número de plaquetas es insuficiente, etcétera.

De esta manera, funcionan como soluciones a los problemas: dan una respuesta. Ante un padecimiento, el exceso o déficit de cierto parámetro o la existencia/inexistencia de un elemento en el organismo determinan una enfermedad. Por esta razón se dan frecuentemente los casos en que una determinada dolencia no encuentra su lugar en la teoría, y no tiene forma de tratarse. Si una persona tiene un padecimiento, por más grande que sea, no tendrá una solución médica a menos que se encuentre su correlato cuantitativo en un estudio u observación.

Los problemas, por otra parte, se caracterizan por ser una *exigencia de la sensibilidad*. En este sentido tienen una profunda relación con la clínica, único espacio institucional en que se revelan, ya que no se agotan en la conceptualización provista por la semiología médica. Son lo que expresa propiamente el *pathos* del paciente. Podemos decir, en una especie de coro entre Canguilhem y Deleuze, que los problemas *persisten en las soluciones/teorías*; mientras las teorías intentan agotar los problemas, estos representan un exceso siempre renovado.⁶

⁶ Obsérvese la cercanía de las formulaciones en ambos textos acerca de esta cuestión: “Esta ambigüedad es instructiva y revela la persistencia del problema mismo en el seno de una solución que cree haberse dado”, Canguilhem, G. *op. cit.* p. 50; y “Un problema no existe fuera de sus soluciones. Pero lejos de desaparecer, insiste y persiste en esas soluciones que lo recubren”, DR 250 (216).

Este primer paralelismo entre las formulaciones de Deleuze y Canguilhem pareciera adelantar lo que se dará más adelante con los elementos ideales e intensivos. Canguilhem se interna en la cosa como a machetazos, examina tratados médicos, enfermedades, testimonios y padecimientos concretos; Deleuze nos provee una conceptualización rica, precisa y compleja que gana en definición a medida que se aplica a las preocupaciones canguilhemeanas (o de las otras numerosas fuentes que trabaja).

La teoría criticada por Canguilhem

Para que la relación entre problemas y teorías no quede esbozada en un plano puramente abstracto, expondremos aquí una teoría criticada en *Lo normal y lo patológico*. Elegimos esta porque es, al mismo tiempo, a la que más extensión le dedica, la más cercana a su época, y a través de la cual llega a más hallazgos. El método un poco salvaje de Canguilhem funciona fundamentalmente así: a medida que el autor critica teorías donde percibe algo falso, descubre grandes precisiones sobre la dinámica propia de la vida orgánica.

El paso en falso de las teorías es omitir el problema central que insiste en ellas. En el caso de la medicina, o la vida biológica humana, este problema puede enunciarse así: “¿Es el concepto de enfermedad el de una realidad objetiva accesible al conocimiento científico cuantitativo?”⁷ Es decir, ¿puede coincidir la observación teórica del científico con la dolencia presente de quien padece? En este sentido, una crítica de las teorías no apunta en primer lugar a mostrar las fallas al definir salud y enfermedad; más bien, se centra en mostrar cómo esta definición es imposible examinando distintas teorías que se satisfacen sin agotar el problema.

⁷ Canguilhem, G., *op. cit.*, p. 50.

Veamos entonces qué sucede con las teorías que Canguilhem agrupa dentro de una *concepción dinámica* de la enfermedad.⁸ En términos generales, esta concepción tiene una herencia de la medicina griega, en la que se considera que la naturaleza —en este caso dentro del hombre— es armonía y equilibrio. La enfermedad es la perturbación de ese equilibrio. En ese sentido, la perspectiva es totalizante y no localista (propiedad de la otra gran concepción de la enfermedad, *la concepción ontológica*): “[la enfermedad] está en todo el hombre y le pertenece por completo”.⁹

De esta concepción se desprenden dos teorías médicas francesas clásicas: la de Auguste Comte y la de Claude Bernard. Ambas, como lo entiende nuestro autor, cristalizaron un dogma que se mantuvo en Francia al menos hasta que se escribió *Lo normal y lo patológico*: “la identidad real de los fenómenos vitales normales y patológicos, en apariencia tan diferentes y cargados de valores opuestos por la experiencia humana”.¹⁰ Este será el principal dogma, la principal abstracción presente en ambas teorías: que tomarán como presupuesta la continuidad, el fondo común entre lo normal y lo patológico, entre salud y enfermedad. Considerarán que la diferencia entre un órgano sano y uno enfermo radica únicamente en una cantidad, en *valores cuantitativos*. En Canguilhem, y esto será un punto fuerte en común con Deleuze, tratarán de buscarse las discontinuidades, los umbrales, las diferencias de naturaleza que den con la diferencia real entre salud y enfermedad.

La salud como Idea

Aquí nos encontramos con un primer terreno a explorar en esta relación entre ambos autores. Quizás el más intuitivo, dado cierto componente

⁸ Cf. Canguilhem, G., *op. cit.* p. 18.

⁹ Canguilhem, G., *op. cit.* p. 18.

¹⁰ Canguilhem, G., *op. cit.* p. 20.

estructural o *estructuralista* común a ambas concepciones. El tratamiento de la vida como un sistema estabilizado de normas por parte de Canguilhem, podría rápidamente remitir al desarrollo de la *Idea biológica* deleuziana, trabajada en el capítulo 4 de *Diferencia y repetición*.¹¹ Sin embargo, intentemos adentrarnos en las particularidades de cada planteo para, otra vez, no contentarnos con comparar o identificar.

En primer lugar, debemos explicar qué quiere decir para Canguilhem que lo propio de la vida sea darse normas. Pues esto encierra un doble sentido fundamental para entender la mecánica propia de lo normal, lo normativo y lo patológico; y llevándolo más lejos, de la Idea y la Intensidad deleuzianas. Por una parte, el “darse normas” implica la capacidad intrínseca de un organismo de encontrar formas estabilizadas, sistemas que pueden seguir reproduciendo su existencia sin contratiempos. Estos sistemas generan estabilidades no solo en el organismo en sí, sino también entre el organismo y su medio como dos polos sinérgicos.

En este sentido, “podría decirse que una función es normal durante todo el tiempo en que es independiente de los efectos que ella produce. El estómago es normal durante todo el tiempo en que digiere sin digerirse [a sí mismo]”.¹² Y, sin embargo, la normalidad no se opone a la patología: hay normalidades patológicas. Debe irse aún más profundo para encontrar la diferencia entre salud y enfermedad.

¹¹ Cf. DR 280 (239). Si bien podrían hallarse numerosas correspondencias entre los tres momentos de la Idea deleuziana y distintas caracterizaciones de la vida orgánica por parte de Canguilhem, creemos que el tema al interior de Deleuze ha sido minuciosamente tratado antes en este grupo por Georgina Bertazzo. Por esta razón, lo dejaremos de lado en este trabajo. Al respecto, cf. Bertazzo, Georgina, “Cuerpos y órganos, reflexiones sobre la idea biológica y el dimorfismo sexual en *Diferencia y Repetición*”, en Amarilla, Sebastián, Bertazzo, Georgina, Santaya, Gonzalo (eds.), *Las potencias del continuo. Deleuze: ontología práctica* 3, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 141-154.

¹² Canguilhem, G., *op. cit.* p. 56. La mención del estómago digiriéndose hace referencia a las úlceras, cuya esencia el autor encuentra en la imposibilidad de reproducirse, y no en valores cuantitativos medibles como la hiperclorhidria.

El otro sentido del “darse normas” de la vida según Canguilhem se refiere a lo que llama “normatividad”. Y esto no se refiere precisamente a la capacidad de ordenar sistemas estables, sino más bien de imponerse nuevas formas de estabilidad. Y aquí percibe Canguilhem uno de los primeros signos de salud. No se trata de mantenerse estable, de los “modos de andar estabilizados de la vida”.¹³ La primera muestra de la salud es la *adaptabilidad*, es poder crear nuevas normas estables cuando se enfrenta un acontecimiento. Es el caso de una persona que, perdiendo un miembro de su cuerpo, aprende otra forma de caminar o de manipular un instrumento de trabajo, pero también el de la persona que entrena y aumenta su capacidad respiratoria. Se hacen nuevas normas.

De esta forma, Canguilhem encuentra un sentido de idealidad en la salud:

¡Como si la salud perfecta no fuese un concepto normativo, un tipo ideal! En pleno rigor, una norma no existe, desempeña un papel que consiste en desvalorizar la existencia para permitir su corrección. Decir que la salud perfecta no existe, significa solo decir que el concepto de salud no es el de una existencia, sino el de una norma cuya función y valor consisten en ser puesta en relación con la existencia para suscitar su modificación.¹⁴

Y aquí encontramos un nuevo cruce con Deleuze y su concepto de Idea. Además de la correlación entre las estabilidades de la normalidad, que podrían vincularse al componente estructural de la Idea (determinación recíproca entre elementos diferenciales), vemos la productividad propia de los componentes genéticos. Quizás lo más propio de la Idea deleuziana sea conciliar génesis y estructura, ir más allá de los sistemas estables para incluir en ellos los elementos de indeterminación, los puntos notables que operan pasajes a un sistema nuevo. En la medida en que la

¹³ Cf. Canguilhem, G., *op. cit.* p. 157, donde se define a la fisiología como “ciencia de los modos de andar estabilizados de la vida”.

¹⁴ Canguilhem, G., *op. cit.* p. 51.

salud canguilhemeana funciona como el motor que impulsa la nueva normatividad de la vida –nuevas relaciones diferenciales entre multiplicidades de órganos y elementos del medio— concentra un sentido ideal-deleuziano que esclarece la cuestión.

Intensidad y valoración

El segundo concepto deleuziano a tratar, la Intensidad, parecía el que más difícilmente encontraría su vínculo con la filosofía de Canguilhem. Algo que habría que hacer encajar de forma inorgánica. Sin embargo, resultó ser todo lo contrario: un elemento clave, imprescindible diríamos, para consolidar los aportes de un aparato conceptual al otro. ¿Por qué? Porque el elemento intensivo, según entiende la vida Canguilhem, no es solo el que fuerza a la vida a darse nuevas normas – o perecer en caso de no poder hacerlo— sino también el que permite distinguir al estado normal del estado patológico.¹⁵ Podemos decir que, en su función *valorativa*, los elementos intensivos son los que definen el problema crucial del texto *Lo normal y lo patológico*. Veamos cómo.

En primer lugar, para entender la función de lo que hemos dado en llamar elementos intensivos, debemos comprender el sentido que tienen para el autor los estados normal y patológico. Canguilhem discute la identidad entre los fenómenos de la salud y de la enfermedad; como vimos más arriba, no se trata de un fondo ontológico común, distinguible por diferencias cuantitativas. Tampoco se trata de ausencias o presencias puntuales (de órganos, de funciones, de tejidos malignos, etc.). Lo que tienen en común ambos estados es ser formas de estabilidad. Si el estado de salud es “normal”, el estado patológico también lo es, en el sentido que vimos al principio de “organizar una estabilidad”. El enfermo no es aquel que está

¹⁵ En este sentido, el título del libro puede invitar a la confusión, ya que lo normal no se opone directamente a lo patológico.

desestabilizado; es aquel que se ve obligado a organizar toda su estabilidad en función de la conservación. El enfermo es quien no puede responder a una intensidad con una nueva norma, quien soporta únicamente la forma de estabilidad que posee.

Debemos, entonces, preguntarnos qué son estos elementos intensivos, a qué debe responder la vida. Solo de esta forma entenderemos cómo ésta distingue salud de enfermedad. Es necesario dejar en claro que el término *elementos intensivos* no es formulado directamente de esta manera por Canguilhem. Sin embargo, sí hace referencia a la intensidad a la que se enfrenta la vida, quizás más como una metáfora que como un concepto desarrollado. De lo que no dudamos es de que se encuentran numerosos eventos considerados por Canguilhem que cumplen la misma función y que pueden relacionarse productivamente con las intensidades deleuzianas.

El concepto de intensidad en Deleuze remite a elementos trascendentales que atraviesan la realidad, y que son causa de la diversidad empírica.¹⁶ Es decir que los distintos fenómenos son producto de diferencias de intensidad: fuerzas, temperaturas, energías de todo tipo que generan efectos sensibles al encontrarse unas con otras. Y al ser productoras de los cambios empíricos, las intensidades rompen el automatismo de lo que, con Canguilhem, podemos llamar la vida estabilizada. Es en ese sentido que asociamos intensidades deleuzianas con eventos en Canguilhem: una ola de frío que obliga a un organismo a refugiarse, cambiar su alimentación u horarios de salida, una intoxicación que fuerza al organismo a dejar de comer hasta recuperarse, etcétera. Hemos distinguido este tipo de eventos en tres grupos: *agresiones de la vida*, *obstáculos*, y *tentaciones de la salud*.

El primer grupo consiste en determinaciones polares bruscas surgidas del medio. Un ejemplo muy claro es el de aquello que causa la creación de anticuerpos en la sangre, que en breve retomaremos para desa-

¹⁶ Cf. DR 347 (299).

rollar cómo una misma intensidad puede desembocar en reacciones sanas o patológicas por parte del organismo. Se trata de accidentes, infecciones, intoxicaciones que acontecen a un organismo individual.

En el segundo grupo también encontramos definiciones con respecto al medio, pero esta vez tomado como ambiente: un aumento de la temperatura que obliga a redistribuir el gasto energético del organismo, una modificación en el alimento disponible que implica una adaptación del aparato digestivo, etc. Son los eventos más propiamente adaptativos. Sin embargo, el uso de la palabra “obstáculo” no debe confundir; no se trata de alteraciones temporales tras las cuales la normalidad se reencausa. La adaptación y la imposición de nuevas normas, para Canguilhem, no retrocede.

Por último, las tentaciones de la salud quizás sean las intensidades más extrañas y novedosas de este texto. Son aquellas situaciones en que el organismo se lanza a crearse nuevas normas por sí mismo, no como adaptación sino como un impulso propio. Canguilhem dice que es propio de la salud el *sentirse normativos*, percibir la propia capacidad de imponerse una nueva norma. Puede tratarse de alterar períodos de sueño, de alimentación, de rendimiento físico, de capacidad de concentración, etc. Y esta imposición bordea la enfermedad, pone en peligro la propia organización. Llega a decir que “el poder y la tentación de enfermarse representan una característica esencial de la fisiología humana”.¹⁷ Poder abusar de la salud es propio de la salud, y es lo que hace que el ser humano no se limite al organismo.

La distinción entre salud y enfermedad

Tenemos entonces tres grupos de intensidades que pueden ser causa de la enfermedad. Pero en esa misma explicación se sugiere que, así como las

¹⁷ Canguilhem, G., *op. cit.* p. 153.

intensidades son causas de enfermedad, también son causa de nuevas normalidades no-patológicas tales como la inmunidad, la adaptación a nuevos medios y adquisición de capacidades. Por lo tanto, seguimos sin distinción entre salud y enfermedad. Las intensidades no operan dicha distinción por sí solas. Analicemos un par, dos productos posibles de la misma intensidad para ver cómo se diferencian concretamente.

Cuando describimos las agresiones de la vida, incluimos a las infecciones dentro del grupo. Tomemos una situación tristemente en boga hoy en día: las infecciones y las vacunas. Tanto una inyección de un agente específico como una infección imprevista generan reacciones por parte del organismo. La generación de anticuerpos en el suero sanguíneo puede ser producto de ambas. Pero esta misma acción puede tener dos resultados muy distintos: la inmunidad y la anafilaxis.

Ante un agente externo que perturba el funcionamiento normal, el organismo genera anticuerpos modificándose a sí mismo. Así, puede darse lugar a una nueva normalidad que lo vuelva insensible a determinados microbios o toxinas. Este segundo estado normal se conoce como inmunidad. La contracara de este fenómeno, la anafilaxis, es el caso en que el organismo desarrolla una supersensibilidad ante sustancias específicas.¹⁸ Lo que sucede es que el organismo genera una reacción ilimitada de extrema gravedad, que puede llevar al *shock* y la muerte. Como vemos, la misma intensidad, la misma agresión de la vida, puede generar dos reacciones opuestas: una normalidad fisiológica y una normalidad patológica. Como lo dice más claramente el autor:

La presencia de anticuerpos en el suero sanguíneo es, pues, siempre normal, puesto que el organismo ha reaccionado mediante una modificación de sus constantes frente a una primera agresión del medio ambiente y se ha regulado con respecto a sí mismo, pero en un caso la normalidad es fisiológica y en el otro patológica.

¹⁸ Cf. Canguilhem, G., *op. cit.* p. 158.

Lo que muestra este ejemplo es que ninguno de los elementos correspondientes a las Ideas e Intensidades deleuzianas resuelven la selección por sí mismos. Ni la organización estable del organismo hace una valoración de sí misma —ya que hay normalidades tanto fisiológicas como patológicas—, ni las intensidades con sus reacciones determinan de por sí la salud o la enfermedad —ya que a igual estímulo e igual reacción se dan normalidades distintas.

Lo que opera la distinción es más bien una interacción entre organizaciones ideales e intervenciones intensivas. Es decir que salud y enfermedad, para determinarse, involucran una estabilidad previa, la apertura de esa estabilidad a la transformación, la intervención de la intensidad (que, como vimos, no se agota en el medio externo gracias a las llamadas tentaciones de la salud), y el resultado provisorio de ese proceso. Salud y enfermedad son instancias absolutamente procesuales. No solo por ser transitorias, sino por definirse únicamente a través de una red de elementos que no pueden ser analizados de forma aislada.

De esta forma, la definición que da Canguilhem de cada concepto se complejiza. La enfermedad “es también una norma de vida, pero es una norma de vida inferior en el sentido de que no tolera ninguna desviación de las condiciones en las que vale, puesto que es incapaz de transformarse en otra norma”.¹⁹ El organismo enfermo tiende a la previsión, ordena todo su aparato en pos de evitar las perturbaciones ya que no podría resistirlas. En cambio, el organismo sano se caracteriza por “superar la norma que define lo momentáneamente normal, [y ser] capaz de tolerar infracciones a la norma habitual e instituir normas nuevas en situaciones nuevas”.²⁰ En lugar de presencias o armonías, la perspectiva de Canguilhem ordena el mundo de la vida por umbrales y potencias. Gozar de buena salud es, simplemente, tener un amplio margen para transformar las propias normas.

¹⁹ Canguilhem, G., *op. cit.* p. 139.

²⁰ Canguilhem, G., *op. cit.* p. 150.

El estado patológico, por el contrario, es repulsivo y se limita a un margen muy pequeño para soportar encuentros y alteraciones. En definitiva, es un organismo que no puede aprender.

La vida juzgándose a sí misma

Cuando presentamos este trabajo en las *Jornadas Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, surgió una discusión que nos interesaría retomar. La pregunta, formulada por Julián Ferreyra, hacía referencia a la propuesta canguilhemiana de que la vida produce sus propios valores.²¹ La cuestión haría referencia a cómo la vida podría introducir el valor, cuando en realidad para “la vida” los organismos dan lo mismo. Si patología y salud son ambas normalidades, ¿por qué decimos que introduce valor, o que juzga? Una vez más, entendemos, el problema tiene una tematización ontológica por parte de Deleuze, y una concretamente orgánica por parte de Canguilhem.

Leyendo el texto de Canguilhem únicamente, y centrándonos allí, la pregunta tiene una respuesta clara. Que la vida cree sus valores es una respuesta al intento médico de generar valores objetivos independientes del *pathos* del paciente, de la vivencia personal. Como veíamos al principio, y como lo expresa la cita, “la vida misma” se opone a “el juicio médico”.²² En este sentido, la vida es un concepto vago que incluye la experiencia individual, así como un cierto impulso que logra o no darse normas nuevas. Que la vida se juzgue a sí misma implica que el diagnóstico es concreto, caso por caso, y no puede agotarse en las teorías antes mencionadas. La distinción entre salud y enfermedad no puede ignorar el sufrimiento del organismo.

²¹ “La vida misma, y no el juicio médico, convierte a lo normal biológico en un concepto de valor y no en un concepto estadístico de realidad”, Canguilhem, G., *op. cit.* p. 96.

²² Canguilhem, G., *op. cit.* p. 96.

Ahora bien, hay otro sentido más profundo de esta discusión, y apunta a la producción de normatividad como “remontada de entropía”. Visto a través de *Diferencia y repetición*, el texto de Canguilhem toma matices totalmente nuevos. En la primera respuesta, la vida está identificada con el sufrimiento individual. En su formulación deleuziana, “la vida” se refiere a la inmanencia, si queremos a la sustancia spinoziana, y se distingue de los modos individuales. Estos pueden darse normas que tiendan a la degradación o que se afirmen como algo diferente, que remonten la caída de la potencia. De esta forma, la pregunta sería más precisamente qué importa a “la vida” el sufrimiento o la expansión. Los que sufren son los organismos y no la vida; los valores los ponen los individuos (en el plano de las dolencias orgánicas) y no la vida en general.

En este punto vemos una respuesta interesante, y que creemos que funciona al menos en el caso de la vida biológica. La vida no introduce valores en el sentido de “alegrarse” o “apenarse” por un determinado organismo. En ese sentido sí: a la vida le da exactamente igual si un organismo está sano, enfermo, o incluso si muere. Lo que la vida no negocia, allí donde se da sus propios valores, son las condiciones materiales y objetivas en las que el organismo está sano o enfermo. No se trata de una cuestión de percepción o mirada subjetiva. La salud está absolutamente determinada por algo que podemos llamar la vida. Su juicio, su selección, es decir de forma inapelable: “A resiste la infección, se da una norma nueva; B reacciona mal, o no reacciona y perece”. La valoración de la vida es un diagnóstico frío, amoral. En ese sentido, coincide con la selección en el eterno retorno. La vida valorándose es la vida volviendo innegociables los términos en que un organismo opera sus transformaciones.

Conclusión

Hemos visto distintos elementos en este trabajo, y desearíamos destacar algunos de ellos y sus implicancias. En primer lugar, volver a formular la

imbricación que puede construirse entre ambos textos. Si al principio la “epistemología del problema” que Deleuze valoraba en Canguilhem parecía un tema menor, ahora podemos ver que no lo es. Ya que, tratado en toda su complejidad, muestra la exigencia de elementos ideales e intensivos a la hora de pensar problemas concretos que necesitan hacer una valoración. Y en esto, la insuficiencia de las teorías deja de ser un problema teórico: es la incapacidad de pensar fenómenos en su verdadera complejidad dinámica.

La lectura cruzada de Deleuze y Canguilhem nos permite pensar una continuidad ideal que explique la capacidad de producción normativa de los organismos. A su vez, relacionarla con elementos intensivos que la atraviesan, obligando al organismo a darse normas nuevas para evitar su destrucción. En ese ida y vuelta, en la interacción entre ambas disposiciones vitales, se encuentra la posibilidad de distinguir salud y enfermedad.

Organización, función e Idea biológica entre Deleuze y Saint-Hilaire

Georgina Bertazzo

Universidad de Buenos Aires

Deleuze nos propone otros modos de pensar la biología y por ello plantea una crítica al discurso científico hegemónico. Pero no se trata de quedarse solo con la crítica. La filosofía deleuziana es afirmativa y desarrolló una epistemología propia. Su concepción acerca de la ciencia se encuentra expuesta de manera explícita en *¿Qué es la filosofía?*, pero atraviesa la mayor parte de su obra.¹ Una de las formas de acceder a la epistemología deleuziana es a través del particular gesto de retomar debates o autores considerados marginales u obsoletos. Siguiendo esta línea de investigación, podríamos pensar que este filósofo tendría una perspectiva de corte kuhniano ya que la elección de las teorías consideradas verdaderas está supeditada a los puntos focales de atención científica y a los cambios de paradigmas que establecen rupturas. Por lo tanto, las teorías desechadas no necesariamente son incorrectas sino que más bien no se ajustan a la cosmovisión imperante o las preguntas científicas del contexto que, por supuesto, se encuentran atravesadas por intereses políticos y económicos. En otras palabras, no existen marcos conceptuales neutros; los y las científicas no se limitan a interpretar la naturaleza sino que utilizan determinados marcos teóricos para estructurarla.

Pero volvamos específicamente a la investigación biológica, y si de cuerpo vivo se trata, debemos remitirnos a Etienne Geoffroy Saint-Hi-

¹ Cf. Gallego, Fernando Martín, "Deleuze y la filosofía de la ciencia", en *Filosofía UIS*, Volumen 9, Número 1 Enero - junio de 2010, pp. 61-80. Consultado el 12 de Septiembre de 2021. URL: <http://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/1426>

laire, naturalista y zoólogo francés del siglo XVIII.² Este autor aparece en el marco del capítulo 4, donde Deleuze expone tres tipos de ideas: la Idea física, la Idea social y la Idea biológica. Esta temática, y este autor en particular, es determinante en la teoría deleuziana, pues no solamente se encuentra ubicado en un capítulo importante y un lugar central de su ontología, la Idea; sino que, además, aparece en *Mil mesetas* mostrando la importancia de la noción de composición frente a la idea de organización, funciones y órganos.³ Ahora bien, dada la complejidad de la filosofía anatómica de Saint-Hilaire debemos adentrarnos en ella sin apresurarnos. Deleuze destaca un concepto central de esta teoría y es la existencia de una base estructural común a todos los organismos. Existe, según Saint-Hilaire, por debajo de los órganos, un plano de composición virtual que explica las diferencias genéricas entre los distintos organismos. Una univocidad de figuras diversas.⁴ Deleuze dirá: “Bajo lo mismo de la Idea, ruge toda una multitud”.⁵ De cualquier modo, la noción de un único sistema de composición que subyace a todos los animales cobra sentido en cuanto comprendemos que a Geoffroy le interesaba analizar las transformaciones anatómicas o el origen de nuevas especies. Las transformaciones que lo interpelaban no

² En el primer tomo de *Deleuze y las fuentes de su filosofía* se puede encontrar un detallado análisis de esta fuente deleuziana realizado por Matías Soich. En dicho capítulo no solamente Soich descubre a este biólogo en *Diferencia y repetición* sino que, además, sienta las bases de la metodología de trabajo en la lectura e investigación de las fuentes en la obra deleuziana. Cf. Soich, Matías, “Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire” en Ferreyra, Julián y Soich, Matías, *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La almohada, 2014, pp. 13-27.

³ En la tercera meseta, Deleuze y Guattari, en el contexto de una discusión sobre el contenido y la expresión como variables de la función de estratificación, incorporan la disputa entre Geoffroy y Cuvier pero dejan claro que allí se hará un elogio de las ideas de Saint-Hilaire, pues este biólogo, frente a las funciones y los órganos, destaca la composición de elementos abstractos, puros materiales que entran en combinación con otros y adquieren o se disponen a cumplir tal o cual función. “El problema no es el de la organización sino el de la composición; no es el del desarrollo o de la diferenciación, sino el del movimiento y el reposo, la velocidad y la lentitud.” Deleuze, Gilles, y Guattari, Felix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, con la colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2015, p. 259.

⁴ Cf. Pachilla, Pablo, “Univocidad” en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (Eds.), *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica 2*, Buenos aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 21-31.

⁵ DR 405 (352).

eran las que se generaban producto de los cambios climáticos o la alimentación; más bien le interesan los saltos, las aparentes rupturas o cambios que podrían generar, por ejemplo, la transformación de un reptil en un ave o un pez en un reptil.⁶ La condición de posibilidad de estos devenires la encuentra en las etapas embrionarias, allí donde las reorganizaciones podrían generar otras estructuras de la economía orgánica.

Las tesis mencionadas se sustentan sobre cuatro pilares: la teoría de los análogos, el principio de conexiones, el principio de compensación de los órganos y el de las afinidades electivas de los elementos orgánicos.⁷ El primer punto de la filosofía de Saint-Hilaire hace referencia a los elementos o materiales que componen a los animales. Esto es lo que Deleuze llama, en el capítulo cuatro, los elementos abstractos. Los animales son el producto de un mismo sistema de composición, el ensamblaje de partes orgánicas que se repiten de manera uniforme.⁸ La teoría de los análogos no remite a una identidad en cuanto a los órganos sino, más bien, a los materiales o piezas que componen la estructura anatómica. En su texto *Principios de filosofía zoológica*, mientras expone el trabajo de un colega, el doctor Milne Edwards, sobre la organización de la boca de los crustáceos succionadores, afirma:

Dice el autor: «Se conocen dos grupos principales de crustáceos, los crustáceos de vida errante que tienen la boca munida de órganos masticadores fuertes y cortantes, y los crustáceos que viven en parásitos, cuya boca está destinada a dar paso a los líquidos. Es entonces en apariencia una estructura completamente diferente: para el ojo que observa, es el espectáculo de dos planes de composición animal. Aquí la boca está rodeada de

⁶ Caponi, Gustavo, "La función del principio de la compensación de los órganos en el transformismo de Etienne Geoffroy Saint-Hilaire", en *scientiæ zudia*, São Paulo, v. 6, n. 2, 2008, p. 169-178. (consultado el 26/06/2021) URL: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662008000200002>

⁷ Caponi, Gustavo, "Geoffroy Saint-Hilaire y el problema de las condiciones de existencia" en *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Volumen 11, N° 36, 2016, pp. 7-19.

⁸ Saint-Hilaire, Geoffroy Etienne., *Principios de zoología, discutidos en marzo de 1830 en el seno de la academia real de las ciencias*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 78.

quijadas y mandíbulas cortantes; allí, se ha alargado considerablemente y, devenida tubular, se transforma en chupadora». La conclusión del informe es que *la composición orgánica descrita ha permanecido siempre analógica. Los mismos elementos constituyentes son encontrados en uno y en el otro caso; es una tendencia notable a la unidad de composición.*⁹

El repertorio acotado de materiales es aquel que constituye la animalidad. Por ello Deleuze habla, en consonancia con Saint-Hilaire, de una esencia del animal en sí, pero, lejos de pensar en una concepción platónica, esta noción debe remitirnos a la idea de materiales análogos con los que se configuran los cuerpos. En este sentido, el biólogo afirma en *Principios de filosofía zoológica*:

Para este orden de consideraciones, ya no existen animales diversos. Un único hecho los domina, el que aparece es como un único ser. Él es, reside en la Animalidad; ser abstracto, tangible a través de nuestros sentidos bajo figuras diversas.¹⁰

En efecto, siguiendo a Leibniz, Saint-Hilaire asegura que existe, gracias a este repertorio, una unidad en la variedad, pues las distintas corporalidades son producto de un sistema de composición. Deleuze dice:

Esos elementos puramente anatómicos y atómicos, por ejemplo huesecillos, están unidos por relaciones ideales de determinación recíproca [...]. Son esas relaciones diferenciales entre elementos anatómicos puros las que se encarnan en las diversas figuras animales, los diversos órganos y sus funciones.¹¹

Relaciones diferenciales o principio de conexión. Los materiales se relacionan en función de conexiones constantes y se posicionan

⁹ *Ibíd.* p. 36.

¹⁰ *Ibíd.* pp. 27-28.

¹¹ DR 280 (239).

con arreglo a determinados elementos, que mantienen esa ubicación en todos los animales: por ejemplo la cabeza, el tórax y el abdomen.

La polémica sobre la organización

En contraposición a la teoría del Baron Cuvier, con quien se enfrenta en 1830, para Saint-Hilaire lo importante de dichas estructuras es que no se encuentran vinculadas con la función. Cuvier, que en los años previos a la polémica era amigo de Geoffroy, pensaba la correlación de órganos ajustada a los requerimientos de integración funcional. La controversia surge por la investigación de Laurencet y Meyranx sobre los cefalópodos o el famoso pulpo plegado. Estos jóvenes afirman que, ubicando en forma invertida a los moluscos, se podría ver una semejanza con los vertebrados. Las vísceras se encuentran en las mismas conexiones que en los animales superiores; y si pensamos al tronco de este animal como plegado podremos advertir que, al desplegarlo, se encontrará la persistencia de estas conexiones. En relación a dichas ideas, Deleuze señala:

La discusión encuentra su método y su prueba poética en el *plegado*: ¿se puede, por plegado, pasar del Vertebrado al Cefalópodo? ¿Se puede plegar el Vertebrado de tal modo que las dos partes de la espina dorsal se aproximen, y que la cabeza vaya hacia los pies, la pelvis hacia la nuca, y las vísceras se dispongan como en los Cefalópodos? Cuvier niega que del plegado pueda resultar una disposición semejante. ¿Y qué animal soportaría la prueba, aun reducida a su simple esqueleto? Es verdad que Geoffroy no pretende que el plegado opere efectivamente ese pasaje; su argumento es más profundo: habría tiempos de desarrollo que detendrían a tal o cual animal en tal estado de composición («el órgano A estará en una relación insólita con el órgano C, si B no ha sido producido, si la detención del desarrollo, habiéndose producido demasiado pronto en este, hubiese impedido la producción de aquel»). La introducción del factor temporal es esencial, aunque Geoffroy concibe este bajo la forma

de detenciones, es decir, de etapas progresivas ordenadas en la realización de un *possible* común a todos los animales.¹²

Dos cuestiones a destacar de este fragmento: en primer lugar, Deleuze habla de prueba poética y es evidente que el atractivo que advierte en este zoólogo está vinculado con el aspecto ontológico de sus tesis, dado que, en contraposición a otros científicos de la época, y podríamos decir también contemporáneos, él no agota su investigación en la observación sino que nos propone una vía media entre los hechos y la poesía. Por otra parte, es evidente que Saint-Hilaire no habla del plegado efectivo de un animal adulto sino que la novedad es el desarrollo embrionario. El énfasis está puesto en el desarrollo del organismo y cómo este se irá componiendo a partir de una base estructural común. Ritmos y diferentes velocidades conforman este proceso material de constitución del organismo. Entonces, a partir de un único plano tendremos variaciones en el desarrollo e influencias del entorno que generan dinamismos de aceleración o de detención y producen las diferencias. Todas estas variaciones se adecúan a ciertas estructuras y a ciertos materiales análogos que componen todos los cuerpos.

Para completar su filosofía anatómica es importante tener en cuenta también el principio de compensación y el de las afinidades electivas de los elementos orgánicos. Con el primer principio Saint-Hilaire explica que ante la detención de crecimiento, aumento, o en caso de ausencia, el elemento será compensado o se generará la hipertrofia o la atrofia de otro órgano. En referencia a la ausencia, Cuvier expone el ejemplo del hueso hioide de un género a otro próximo, ya que esta evidencia haría caer la unidad de composición orgánica. Frente a esta idea Geoffroy responde:

Si la teoría falló en su previsión en cuanto a ese número de piezas, recurrió a otra de sus reglas, a un resultado distinto y no menos eficaz para una segunda previsión: admite que una de

¹² DR 324 (278).

las piezas habrá sido alimentada a expensas de su vecina; esta regla conocida bajo el nombre de *balance* (entre el volumen) *de los órganos* explica la hipertrofia de uno de los materiales, por la atrofia de uno o de varios de los otros.¹³

Esta es la razón por la cual el zoólogo exhorta a sus colegas a una exploración completa de los cuerpos ya que tomando cada órgano en su individualidad es imposible advertir las composiciones.¹⁴ Es menester explorar íntegramente los hechos pues, de lo contrario, se perderían de vista las relaciones comunes. Las diferencias de partes, por ejemplo, en este caso del hueso hioide, pueden cambiar en número y aumentar en intensidad de un género a otro (Saint-Hilaire también habla de familia). No obstante, bajo un examen riguroso de los materiales se mostraría una reubicación de los mismos materiales que se agrupan de manera singular. En virtud de lo mencionado, debemos destacar que la compensación no necesariamente tiene la función de regular el crecimiento del organismo. Es posible que resulten combinaciones en morfologías “inviabiles” o “monstruosas”. Dicha temática fue desarrollada en profundidad tanto por Saint-Hilaire como por su hijo Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, creadores de la teratología.¹⁵ Por su parte, el principio de afinidades explica cómo, en la composición del organismo, los materiales pasan por un proceso de diferenciación y en él se establecen relaciones en función del principio de conexiones. Son las afinidades electivas las que explican la organización ordenada de estos cuerpos.

¹³ Saint-Hilaire, G. E., *op. cit.*, p. 128.

¹⁴ “La zoología, en su necesidad de actividad, no pudo esperar los trabajos más reflexivos y lentos de la zootomía. Esta no había podido entregar a tiempo sus consideraciones filosóficas. Eran necesarios nombres, hizo falta satisfacer dicha necesidad. Han sido imaginados y acogidos nombres provisorios para ayudar a describir las especies. [...] [E]sta adopción de un lenguaje especial solamente da testimonio de los hábitos irreflexivos.” Saint-Hilaire, G. E., *op. cit.*, pp. 112.

¹⁵ Anne Fausto-Sterlin señala que Saint-Hilaire, pero en mayor medida su hijo Isidore, no solamente realizaron aportes invaluable para la comunidad científica, sino que, además, estos conocimientos tenían una función social: visibilizar los cuerpos inusuales y darles una explicación natural. No obstante, estos cuerpos extraordinarios seguían siendo patologizados y estudiados con la intención de ser sanados o corregidos. Cf. Fausto-Sterling Anne, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, trad. Ambrosio García Leal, Barcelona, Melusina, 2006, p. 55.

Y si hablamos de organización, sin dudas podemos afirmar que era uno de los conceptos en disputa en la polémica de los análogos. Las formas antagónicas de concebir la organización de los cuerpos tienen como resultado esta disputa. Por un lado, Cuvier entiende la organización en términos funcionales. Es decir, la organización está al servicio de las condiciones de existencia. Él va a centrar sus estudios en el vínculo entre la función y el órgano en pos de la conservación de la vida.¹⁶ Cuvier afirma que cada parte del organismo está funcionalmente conectada con las otras, siendo el sistema nervioso el principio rector del mismo. En cada especie el sistema permanece invariable, y en base a esta idea se establece una clasificación del reino animal en cuatro estructuras: animales vertebrados, moluscos, articulados y radiados. Las diferencias entre estos reinos son irreductibles, y el método utilizado para estudiarlas es aristotélico; es decir, se establece una comparación entre órganos que se suponen semejantes pero sobre la base de la llamada degradación de las formas. Este tipo de teorías consideran al hombre como la organización más perfecta. Por tal motivo, las conformaciones orgánicas de nivel superior definen el margen de variación posible. Dadas las formas y funciones determinadas de los órganos de una especie, Cuvier postula hiatos insalvables donde encuentra desemejanzas en la organización. Si nos atenemos a este método, basado en la semejanza, al comparar, por ejemplo, la mano del hombre con la de los monos y los mamíferos fisípedos (carnívoros con dedos libres como perros, gatos o hurones), advertimos que entre estos animales hay rupturas.

La diferencia principal entre estas dos teorías es que, en Cuvier, encontramos un requerimiento de integración funcional de los órganos, mientras que Saint-Hilaire apela a la analogía de materiales que generan composiciones diferentes y producen variaciones. En otras palabras, frente al modelo fijista, aristotélico y clasificatorio de Cuvier, Saint-Hilaire propone una epistemología de variación a partir de un solo plano continuo.

¹⁶ Cf. Gustavo Caponi, "El concepto de organización en la polémica de los análogos" en *Revista da SBHC*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 34-54, jun 2006.

Todos los animales se organizan en función de un plan único de composición. Geoffroy retoma las ideas que Newton expone en la cuestión 31 de la Óptica, y afirma que cuando habla de descubrir el mundo de los detalles, como dice Deleuze, hace referencia al estudio simultáneo de la unidad y la diversidad. Existe un mismo plan de organización común pero en el desarrollo ontogenético algunos organismos se detienen o avanzan “según velocidades y razones variadas determinadas por el medio, según aceleraciones o detenciones, pero independientemente de todo pasaje transformista de un término actual a otro término actual.”¹⁷ Movimientos y torsiones que solo el embrión podría soportar.¹⁸ Pero se encuentran plegados en el animal. En su estructura están sus elementos virtuales genéticos que pueden en cualquier momento reconfigurarse para devenir otro.

Lenguaje funcional

No es el objetivo de este trabajo ahondar en el lenguaje funcional, sin embargo, es preciso destacar el carácter normativo de los conceptos funcionales con los que Saint-Hilaire está discutiendo frente a Cuvier. Geoffroy menciona que generalmente se pone por delante la función y luego los instrumentos que la producen. Parecería que estas explicaciones apelan a una organización biológica que responda a los circuitos funcionales deseados, dejando en los márgenes aquellos movimientos, órganos o elementos que no sean útiles a aquella tesis. En este sentido, el zoólogo francés afirma claramente que está en contra de las causas finales y se opone a la idea de que a tal órgano le corresponde tal función.¹⁹ La investigación de Saint-Hilaire se basa en la anatomía y en la investigación de cada organismo. Es por esta razón que recurre a la noción de disposición y afirma que sería un punto medio entre las posiciones de partes

¹⁷ DR 281 (239).

¹⁸ DR 185 (156).

¹⁹ Saint-Hilaire, G.E., *op. cit.*, p. 148.

en sentido aristotélico y la asignación de funciones de los fisiólogos. Geoffroy intenta dar cuenta de las limitaciones que presupone el adoptar este tipo de teorías que brindan condiciones necesarias y suficientes para la atribución funcional. Y es importante destacar que esta metodología que intenta exponer está íntimamente ligada con su forma de ver el mundo y los compromisos ideológicos que conlleva aceptar un sistema fijista. Dicho todo esto, lo expuesto hasta aquí no constituye una exhortación a desechar o eliminar completamente el lenguaje funcional pues eso sería complejo para la práctica científica. Más bien, proponemos analizar detenidamente nuestros compromisos epistemológicos que tendrán un impacto en las vidas y los cuerpos de otros seres.

La concepción de Idea biológica deleuziana, y la corporalidad bajo esta perspectiva, en tanto actualización de una Idea de manera perplejada, posee toda esa base estructural común o plano de composición virtual. Gracias al plano de composición virtual y al proceso de actualización en donde se establecen las singularidades, obtenemos las diferencias de cada cuerpo que comprende tanto la multiplicidad como la singularidad de cada ser. En consecuencia, podemos advertir que la teoría biológica elegida para explicar los organismos o cualquier tesis científica presupondrá o dará cuenta de nuestros compromisos ontológicos.

La Idea y la biología

Saint-Hilaire explica la génesis de lo real a partir de la diferencia que producen los procesos intensivos en el embrión.²⁰ Asimismo, la Idea en Deleuze determina, como dice Gonzalo Santaya en el libro *Introducción en Diferencia y repetición*, las producciones y transformaciones de los

²⁰ Cf. Sauvagnargues, Anne, *Deleuze, Del animal al arte*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 47-48.

dinamismos intensivos.²¹ No obstante, también podemos pensar que estos dinamismos modifican la estructura ideal luego del proceso de individualización.

En la Idea, Deleuze afirma que se establece un vínculo indisoluble con los tres valores lógicos: la indeterminación, lo determinable y la determinación. El fondo oscuro es el continuo de la Idea, la abstracción de toda generalidad y particularidad. Y lo continuo como elemento puro debe implicar un límite. El foco está en las relaciones y eso sucede porque es imposible asignarle un valor a lo indeterminado: “ dx no es estrictamente nada en relación con x ; ni dy , en relación con y .”²² Cada término se determina en contexto, al entrar en relación con otro elemento. La continuidad ideal, es decir, la variación misma llevada al extremo, impone un corte y engloba todas las variaciones posibles. El corte muestra un cambio de cualidad porque “es sólo a partir de un límite que la continuidad se vuelve determinable, y obtiene un poder genético.”²³ Es en virtud de una detención en el desarrollo de la composición de los organismos que se genera un animal u otro. El fondo indeterminado se define en cuanto a sus cortes o límites que producen lo real. La relación diferencial es determinable gracias a la determinación recíproca que produce la génesis y el enlace de variables cualitativamente diferentes. Estos distintos regímenes de variación gestan un corte singular en la variación continua y producen un punto de inflexión. Dicho de otro modo, se origina un umbral a partir del cual el ser difiere y acontece lo que Deleuze llama *determinación completa*. Pero aquí no se agota el proceso de producción de lo real. En esta instancia, se establecen las determinaciones virtuales que luego serán actualizadas en base a esta

²¹ “Los dinamismos crean espacios en correspondencia con la Idea; la Idea determina las producciones y transformaciones de los dinamismos. Idea y dinamismo se complementan en un mismo proceso interno y genético.” Gonzalo Santaya, “Idea” en Matias Soich y Julian Ferreyra (Eds.), *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica 2*, Buenos aires, RAGIF Ediciones, 2020, p. 38.

²² DR 262 (222).

²³ Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, RAGIF ediciones, Buenos aires, 2017, p. 173.

estructura de la Idea. En este sentido el autor afirma:

la actualización de lo virtual siempre se hace por diferencia, divergencia o diferenciación [différenciation]. La actualización rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. Nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan; las cualidades y las especies no se parecen a las relaciones diferenciales que encarnan; tampoco las partes se asemejan a las singularidades que encarnan. En ese sentido, la actualización, la diferenciación, siempre son una verdadera creación que no se hace por limitación de una posibilidad preexistente.²⁴

En el desarrollo de la actualización hay modificaciones de esa primera estructura virtual, a partir de la determinación-diferenciación. Estos procesos son simultáneos porque los dos ámbitos, el virtual y el actual, coexisten. La Idea se actualiza a través un doble movimiento de diferent/ciación: la diferenciación [différenciation] que es la determinación del contenido virtual y la diferenciación [différenciation] es la actualización de esa virtualidad en especies y partes distinguidas. Las Ideas, como la biológica, son las multiplicidades que se encarnan en este proceso de determinación. Tal como afirma Deleuze, todo objeto es doble, por ello el organismo tendrá una parte virtual y una actual.

La constitución de este individuo a partir de la Idea biológica acontece con la actualización de la esencia virtual, del animal abstracto. En esta animalidad, que es un continuo de materiales y elementos indiferenciados, encontramos lo indeterminado. Allí se establecen las relaciones que generan variaciones. Saint-Hilaire diría que se establecen gracias al principio de conexiones, que luego entran en un proceso de determinación recíproca con las diferentes variables implicadas, y determinación completa, donde se pueden ubicar los puntos singulares y a partir de allí cons-

²⁴ DR 319 (273).

tituir el organismo. Asimismo, podemos pensar en las resonancias con el principio de compensación y de afinidad, ya que el repertorio de materiales establece conexiones y se compone el animal en esta dependencia recíproca. Sin embargo, el proceso no se agota en este ámbito virtual. En la Idea, toda la estructura virtual se encuentra *perplicada*, todas las series, todos estos órdenes de variabilidad coexisten. Las intensidades atraviesan la Idea y envuelven algunas singularidades en la profundidad dejándolas confusas mientras que otras se expresan claramente.

En consecuencia, de este modo, se evidencia el doble aspecto de la Idea deleuziana, su potencialidad y el juego entre la actualización de las relaciones diferenciales todas contenidas en la Idea y la encarnación de los puntos singulares que cargan con esas relaciones. Por otro lado, Deleuze designa a las intensidades como el ser de lo sensible y, en tanto elemento fundamental de la sensibilidad, cuando las intensidades atraviesan el fenómeno, este cambia de naturaleza, como deviene un reptil en un ave o un pez en un reptil.²⁵ Curiosamente, estas reconfiguraciones en la teoría de Saint-Hilaire no son pensadas en términos evolutivos, ambientales o en relación con la alimentación. Esos organismos experimentan un devenir, una reorganización brutal, y la razón misma de ello es un cambio de intensidades que los atraviesa y los envuelven generando campos de individuación. La Idea se pliega y al plegarse actualiza un campo de individuación que permite la encarnación en especies y partes, cualidades y cantidades. Este pliegue es el envolvimiento del que hablábamos anteriormente, que permite que ciertas relaciones se manifiestan claramente en desmedro de otras. Pero aún no hemos llegado a los géneros y las especies; es menester que el despliegue, que la Idea se exprese, degradándose. En-

²⁵ En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari desarrollan el concepto de *devenir*, que no es un imitar o una transformación de las formas, sino que es un movimiento que pretende reivindicar el carácter procesual e inacabado del individuo. Es el movimiento ontológico de las multiplicidades. A partir de una forma o de una noción de sujeto, es decir de una estructura molar, se descomponen estas disposiciones molares de forma y función para iniciar el devenir que es un tránsito a una estructura molecular. No obstante, no se establece un intercambio sino que se crea una zona de entorno común, una coexistencia de los dos ámbitos.

tramos en la individuación, proceso que se caracteriza por la circulación permanente de intensidades que reactualizan y que generan la plasticidad, los dinamismos y desplazamientos que constituyen los organismos como proceso. La intensidad, por medio de la individuación en conexión con ese campo preindividual-virtual que, como diría Dale Clisby, sobrevuela al individuo,²⁶ es el elemento que hace posible los devenires, las reorganizaciones en la Idea que van a producir otros organismos, otras corporalidades, otra sensibilidad.

²⁶ Dale, Clisby, "¿El dualismo secreto de Deleuze?" en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, trad. Pablo Pachilla, N°4 (primavera 2016), p. 140. URL: <http://www.revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/ideas4xart/Ideas04ACLISBY.pdf>
Consultado por última vez Marzo de 2022.

Fichte y el problema de la expresión

Mariano Gaudio

Universidad de Buenos Aires

El análisis de Fichte como fuente de Deleuze ha sido detallado y problematizado, también desde una perspectiva de “camino cruzados”, por nuestro querido Julián Ferreyra.¹ Sin dudas se trata de una tarea bastante enrevesada, y adoptamos inicialmente el contrapunto entre el destrato o subestimación de Fichte que realiza Deleuze en *Diferencia y repetición* y la recuperación descolante y perspicaz en “La inmanencia: una vida...”. En cierta medida exageramos el contrapunto para luego abandonarlo, para explorar las huellas de una relación más profunda y, en especial, fructífera.

Los momentos en que Deleuze alude a Fichte en *Diferencia y repetición* son básicamente dos, y los analizamos a continuación. Ambas referencias tienen en común el aspecto de ser bastante elípticas o coyunturales, y en ellas Fichte jugaría un papel secundario. No obstante, quizás encontremos significaciones que exceden este marco general.

La primera alusión se da en el capítulo 2 y con motivo de la diferenciación entre el *cogito* cartesiano y el *cogito* kantiano, lo que abre

¹ Tomamos como paradigmáticos: “El juicio tético en Fichte: roce y traición en el verdadero movimiento del pensamiento”, en Soich, M. – Ferreyra, J. (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014, pp. 105-114; y “Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, N° 8, 2014, en <https://journals.openedition.org/ref/525> (visto 1°/12/20). Pero J. Ferreyra prosigue en otros trabajos: “La determinabilidad, de Fichte a Deleuze, o la *Tathandlung* como afirmación de la diferencia”, en *Éndoxa*, N° 36, 2015, pp. 161-180; “Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático?”, en *Valenciana*, N° 21, 2018, pp. 257-288; “Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze”, en *Estudios de filosofía*, n° 57, 2018, pp. 95-117; “La doble vida de la luz: envolvimento y creación en Fichte y Deleuze”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 36 (3), 2019, pp. 725-745. Sobre los “camino cruzados”, véase: Gaudio M. – Solé M. J. – Ferreyra D. J. (editores), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, “Prólogo”, pp. 6-11.

camino hacia el tercer valor lógico (lo determinable), que a su vez significa según Deleuze “el descubrimiento de la Diferencia”, la diferencia no empírica-externa, sino trascendental e interna, que “relaciona el ser y el pensamiento”.² Se trata de la forma pura del tiempo que marca la fisura del Yo, que denota el yo pasivo y se condice con la muerte de Dios. El gran paso de Kant al disolver la identidad divina, y con ella la subordinada identidad del yo, resulta traicionado por la “resurrección práctica” de estos conceptos, así como la síntesis activa que degrada la pasividad en receptividad. En esta perspectiva, dice Deleuze: “la culminación del kantismo no se encuentra en Fichte o en Hegel, sino en Hölderlin”.³ Quizás porque Fichte prosigue la resurrección práctica y la potenciación de la actividad, o quizás porque ese camino conduce en última instancia a la absolutización de Hegel, de una o de otra manera Fichte queda en un cómodo segundo plano. Ciertamente la cuestión del tiempo no ocupa en Fichte un lugar relevante, sino más bien derivado,⁴ y la pasividad del yo no sería pensable sino como inescindible de la actividad, aunque no subsumida a ésta.⁵ Por otro lado, se podría ponderar –como lo hace Ferreyra– que la fisura está en el Yo y, en general, en los principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia. Pero no vamos a seguir esos caminos, sino que proponemos subrayar algunos aspectos que circundan esta primera referencia.

El contexto más amplio del análisis de Deleuze es el tema de la repetición, y en este punto se enfoca en “lo que se llama repetición en una vida, y más precisamente en una vida espiritual. Los presentes se suceden,

² DR 141 (116).

³ DR 143 (118).

⁴ Cf. Fichte, J. G., *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. J. Villacañas y M. Ramos, Valencia, Natán, 1987, § 12, pp. 110-113; en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012. Citamos esta edición crítica de las obras completas de Fichte con la sigla GA, indicando luego serie/tomo y página. En este caso: GA IV/2 123-126. Sobre este tema, Carrasco Conde, A., “Fichte y la deducción del tiempo en WLnM-K (1798)”, en *Éndoxa*, N° 34, 2014, pp. 55-66.

⁵ Cf. Fichte, J. G., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, § 4, pp. 44, 53 ss.; GA I/2 293, 304 ss.

ganando terreno los unos sobre los otros”.⁶ Pese a que el tema de la vida no ocupa un lugar importante en *Diferencia y repetición*, este pasaje contiene una suerte de eco retroactivo de “La inmanencia”, y dejando de lado la cuestión de los tiempos, Deleuze afirma aquí, en *Diferencia y repetición*, que los presentes sucesivos constituyen una misma vida en un nivel diferente. “Es lo que se llama destino”.⁷ De pronto, aparece un tópico nítidamente fichteano:⁸ según Deleuze el destino, que no es el determinismo, implica entre los presentes sucesivos “vínculos no localizables, acciones a distancia, sistemas de reanudaciones, de resonancias y de ecos, azares objetivos, señales y signos...”, y concluye: “el destino se concilia tan mal con el determinismo, pero tan bien con la libertad”.⁹ Más allá de qué conciba Deleuze por “libertad”, en términos de Fichte el destino se vincula intrínsecamente con ella y con la voluntad, con el forjar una transformación de lo existente, pero al mismo tiempo supone esta veta azarosa e imprevisible, justamente porque se trata de un quehacer sin plena garantía de progreso en el devenir histórico, así como no implica visiones epocales esquemáticas y excluyentes, sino superpuestas y coexistentes bajo un signo característico. Pues para Fichte no hay elementos aislados, sino siempre en conexión, y no hay entre ellos homogeneidad sino multiplicidades que se pueden contraer y unificar, o retraer y distenderse.¹⁰ Y esto es consecuencia de haber elevado la libertad a principio del sistema y de ser coherente con ello: en el plano práctico, la causalidad ha perdido su poder omni-explicativo, y ciertamente se tiene que abrir a la multiplicidad y al azar.

⁶ DR 137 (113).

⁷ DR 138 (113).

⁸ Recordemos que Fichte dedica a la cuestión del destino (*Bestimmung*) dos obras muy significativas de su trayectoria intelectual: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Istmo, 2002; y *El destino del hombre*, trad. J. Gallo Reyzábal, Salamanca, Sígueme, 2011, que son de 1794 y 1800 respectivamente.

⁹ DR 138 (113). Sobre la libertad como *hybris* nietzscheana: Kretschel, V., “Eterno retorno”, en Soich, M. – Ferreyra, J. (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, p. 120.

¹⁰ Fichte, J. G., *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, reed. 1976, pp. 28-29; GA I/8 202-204.

Aquí emerge otro motivo deleuziano que se condice muy bien con Fichte y con la superación de la causalidad que desemboca en mecanicismo, a saber: la insuficiencia del fundamento, que en términos platónicos significaría un entremezclarse con lo fundado en la forma de un círculo,¹¹ y que en Fichte no tendría una connotación negativa o de rebajamiento, sino de legitimación recíproca horizontal-vertical, una veta muy significativa para la cuestión política. Precisamente ese igualitarismo de raíz que encarna Fichte le permite recuperar figuras clásicas como el organicismo sin pagar el precio de las jerarquías naturales, y en ese punto se condensa la reciprocidad articulante que denota las coordenadas horizontal y vertical.¹²

La segunda referencia de Deleuze a Fichte se da en el capítulo 4, en el marco de la ontología de la pregunta que denuncia –en trazo grueso de Platón a Hegel– el movimiento de lo hipotético a lo apodíctico. En este caso, el Yo de Fichte se equipara al Bien de Platón, al Dios de Descartes, al principio de lo mejor en Leibniz y al imperativo categórico de Kant. Hipotetismo y moralismo que rozan y traicionan al verdadero movimiento del pensamiento, que se acercan y lo esquivan.¹³ Esta alusión tampoco parece muy benevolente con Fichte. Más allá del sustento en el Yo, la posición

¹¹ DR 145 (119). Sobre el fundamento como hervor “sin fondo” (en clave schellinguiana): Mc Namara, R., “Intensidad”, en Soich, M. – Ferreyra, J. (eds.), *Introducción*, op. cit., pp. 54 ss.; y sobre los sentidos del fundar hacia el final del texto: Ferreyra, J., “Individuación”, en *Ibid.*, pp. 108 ss.

¹² Para estos temas pueden verse nuestros trabajos: “Lo inteligible y lo sensible. Consideraciones sobre el § 13 de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*”, en *Éndoxa*, N° 30, 2012, pp. 273-298; “Uno y todo: del romanticismo al organicismo de Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, N° 9, 2014, URL: <http://ref.revues.org/552> (visto 3/6/15); “Entre Spinoza y Deleuze: Fichte y el Estado orgánico”, en Gaudio M. – Solé M. J. – Ferreyra D. J. (editores), *Los caminos cruzados*, op. cit., pp. 37-61.

¹³ Cf. DR 297-298 (254-255). Otra mirada pareciera trazar Deleuze sobre Fichte en *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Barcelona, Muchnik, segunda edición 1999, p. 131 y nota; véase también p. 159 nota. Y otro camino –el que sigue J. Ferreyra– para esta cuestión consiste en remontarse al comienzo del capítulo y enfatizar el mérito del poskantismo según Deleuze, a saber, el desarrollo de la temática de la génesis y del tercer valor lógico de la Idea, la determinabilidad, DR 259 ss. (220 ss.). Sin embargo, esa recuperación ambivalente del poskantismo (dado que ve demasiado empirismo en Kant, y entonces incurre en un exceso de dogmatismo según Deleuze) tiene como principal figura a Maimon. Sobre la relación entre Maimon y Fichte: Santaya, G., “Subjetividad, determinabilidad y reciprocidad en Maimon y Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, N° 15, 2017, URL: <http://journals.openedition.org/ref/770> (visto 3/3/21).

tética, la identidad, la moralidad, etc., todos aspectos que efectivamente se pueden rastrear en Fichte, la cuestión es qué está por debajo, como subyacente, en esta observación crítica de Deleuze.

Y el asunto es que en la sutileza hay un abismo. Entre el par hipótesis-tesis y el par problema-tema hay un abismo. Según Deleuze, porque las preguntas y problemas emanan de un imperativo, que nada tiene que ver con la moral o con el bien, y que requieren de un poder de decisión, un *fiat*, una creación o arrojo, que nos coloca en una condición ambigua, la de seres semi-divinos. Pero en un “como si”: el trasfondo de esa recreación del poder divino es el *caosmos*, caos en que se organiza el cosmos, el ámbito donde se afirma el azar, todo el azar, en cada jugada. El trasfondo es el espacio abierto del cielo, donde se recrea el ejercicio trascendente que reúne poder e impotencia. Porque ese poder divino “no nos pertenece”: los imperativos no corresponden a la órbita del Yo, sino del Ser, de la ontología, que interpela al Yo fisurado, lo desplaza y lo reconstituye, lo hormiguea de tal modo que en la fisura se cuelen las Ideas. La ontología trae “lo que no puede ser pensado, pero que debe serlo”.¹⁴ La pseudo-potencia de una estirpe que se cree divina conlleva el descubrimiento de su impotencia, o de su no-poder; pero de ese mismo no-poder se descubre la potencia. Algo del *fiat*, de la decisión y del crear, surge de la impotencia.

Uno tendría la inmensa tentación de homologar esta perspectiva con el resorte propio de la limitación en Fichte, esto es, con el devenir concreto de la libertad a partir de su necesario amalgamarse con la limitación.¹⁵ Sin embargo, en ese trazo cruje la contraposición articuladora: si, según Fichte, lo que limita a la vez delimita, parcializa y unifica, ¿acaso no estaría con ello dando el paso hacia la negatividad que subsume y reprime la diferencia, o de otra manera, hacia aquella comprensión de la negatividad y de la dialéctica como instancias resolutorias de lo uno y, por

¹⁴ DR 301 (257).

¹⁵ Cf. Fichte, J. G., *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, op. cit., § 6, y en particular, p. 64; GA IV/2/78.

ende, como incapaces de captar la diferencia y de las diferencias que dan cuenta de la/s multiplicidad/es?

Sin ánimo de bosquejar un panorama de la compleja ontología deleuziana, cabe subrayar otro importante elemento de este entramado: las Ideas. De acuerdo a lo anterior, las Ideas se cuelan en el Yo fisurado, y en un esclarecedor pasaje del capítulo 4 Deleuze las caracteriza como multiplicidades o variedades que están en la organización de lo múltiple como tal.¹⁶ Con esto Deleuze rechaza la separación e infructuosa unificación entre lo uno y lo múltiple. La multiplicidad es el término clave para captar la articulación diferencial (y no oposicional) de lo uno y lo múltiple: éstos son multiplicidades, son la diferencia en la multiplicidad o las diferencias de multiplicidades. “Cada cosa es una multiplicidad en tanto encarna la Idea”, de modo que el asunto consiste en “el arte de captar las Ideas en las cosas, los problemas que ellas encarnan, y de captar las cosas como encarnaciones, como casos de solución de los problemas de Ideas”.¹⁷

El tema de la encarnación de las Ideas, que en Deleuze quizás implique analizar la cuestión de lo genético, lo virtual y lo actual, etc., y que aquí dejamos de lado, constituye un tópico muy significativo para la relación con Fichte, más aun cuando se contrasta el tono sombrío de *Diferencia y repetición* con la reivindicación palmaria que Deleuze realiza de Fichte en “La inmanencia”. Los señalamientos de esta última fuente podrían secretar una complicidad insospechada con la cuestión de la encarnación en el pensamiento fichteano.

* * *

¹⁶ Cf. DR 276 (236). Sobre esto: Santaya, G., “Idea”, en Soich, M. – Ferreyra, J. (eds.), *Introducción, op. cit.*, pp. 33-47; y sobre la encarnación, en conexión con lo actual, Bertazzo, G., “Problema”, en *ibid.*, pp. 136-137 ss.

¹⁷ DR 277 (trad. levemente modificada) (236).

En “La inmanencia” la recuperación de Fichte que realiza Deleuze se da en el marco temático del campo trascendental, que no se explica desde la distinción entre sujeto y objeto, ni desde la conciencia, sino que –en sintonía bergsoniana– se trata de una corriente de conciencia a-subjetiva y, con ello, no de una representación ni de un salir trascendente de la inmanencia, que son todas trampas dualizantes y que están concatenadas entre sí, sino de un devenir. Luego afirma Deleuze: “La inmanencia absoluta es en sí misma: no es *en* algo, no está en otra cosa...”,¹⁸ no está en la substancia, le dice a Spinoza, sino que la substancia está en la inmanencia. No hay que hacer como Kant, que, al colocar al sujeto y al objeto más allá de la inmanencia, duplica lo empírico, consagra lo trascendente, y deforma la inmanencia. La inmanencia es sólo de y en sí misma, y entonces es pura, es UNA VIDA. “Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa”.¹⁹ Y aquí (ni más ni menos) aparece Fichte.

Desde luego, no se trata ya del “primer” Fichte, el que estaba enredado en las aporías del sujeto y del objeto, sino del “segundo”, o como dice Deleuze, “en su última filosofía”,²⁰ donde efectivamente comprende el campo trascendental “como *una vida*, que no depende ya de un Ser ni está sometida a un Acto: [como] conciencia inmediata absoluta”.²¹ No remite a un Ser más allá del Ser y, por ende, conforma la ontología en el sentido riguroso del término. Tampoco remite a un Acto, que desde esta perspectiva implicaría subsunción y *fiat* absoluto. Ahora bien, en este pasaje sumamente elogioso Deleuze le atribuye a Fichte el mérito de afinar el campo trascendental como campo de inmanencia, lo que permite reintroducir el spinozismo en lo más profundo de la filosofía.

¹⁸ Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. J. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 348. Indicaremos luego, entre paréntesis, la página del original: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Ed. D. Lapoujade, París, Minuit, 2003, p. 360.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibid.*, p. 348 (360-361).

²¹ *Ibid.*, p. 348 (361).

En la nota al pie Deleuze es bastante específico: no sólo remite a Martial Gueroult (como en *Diferencia y repetición*), sino que además ofrece dos señalamientos muy concisos de obras de Fichte, a saber: un brevísimo pasaje de la *Segunda introducción* de 1797 y una alusión genérica a *La exhortación a la vida bienaventurada* de 1806.²² La primera obra, que examinamos a continuación, corresponde todavía a lo que se considera –no sin polémica– el “primer Fichte”, mientras que la última representa una instancia de madurez que precisaremos en el siguiente apartado. Ambas indicaciones resultan esclarecedoras para “La inmanencia”, quizás también para *Diferencia y repetición*.

El pasaje de la *Segunda introducción* ocurre en el contexto de la presentación y desarrollo de la intuición intelectual,²³ esto es, de la intuición capaz de captar todas las dimensiones o niveles de la actividad, y de hacerlo además inmediatamente. Y no sólo inmediatamente, sino también en simultáneo con el acontecer de esas mismas actividades. En el *Fundamento* de 1794 Fichte menciona la “intuición interna”²⁴ en referencia al Yo absoluto como unidad inseparable de sujeto y objeto, como inmediatez no-mediante de esa captación.²⁵ Así, la intuición interna en 1794, o intelectual en 1797, significa para Fichte el acceso al momento genético fundamental de la Doctrina de la Ciencia, que justamente tiene que “expresar aquella *Tathandlung*”,²⁶ la acción-acto en que se disuelve y posibilita la sujeto-objetividad. Aquí está el problema de la encarnación.

²² *Ibid.*, p. 348 nota (361 nota). La cita de Fichte dice: “La intuición de la actividad pura que no es nada fijo, sino un progreso, no ya un ser, sino una vida” (cf. *Segunda introducción en la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, Sarpe, 1984, p. 86; GA I/4 218).

²³ Fichte, J. G., *Segunda introducción*, op. cit., pp. 83-86; GA I/4 216-218.

²⁴ Fichte, J. G., *Fundamento*, op. cit., p. 9; GA I/2 253. En realidad, no es en 1794 sino en 1795, en el “Prólogo” que se publica con la tercera parte de la obra, la filosofía práctica.

²⁵ *Ibid.*, p. 18 nota; GA I/2 261 nota. En una nota anterior (p. 16; GA I/2 259) la intuición aparece como asociada al revertirse propio de la reflexión.

²⁶ *Ibid.*, p. 13; GA I/2 255.

Ahora bien, si nos detenemos y enfocamos en el pasaje citado por Deleuze, encontramos detalles muy significativos. Dejando de lado toda la trama argumentativa de la *Segunda introducción*, el apartado donde Fichte trata la intuición intelectual se halla después de la re-exposición del primer principio de la Doctrina de la Ciencia y desemboca en la cuestión del comienzo de la filosofía. Según Fichte, esta intuición se da en todo momento, y gracias a ella uno sabe lo que hace. “Todo el que se atribuye una actividad se apoya sobre esta intuición. En ella está la fuente de vida”.²⁷ Pero el tema específico de la vida no tiene una gran relevancia en esta obra, salvo por este pasaje y algunas referencias aisladas. De todos modos, en los pocos pasajes donde aparece, se produce un destello. Porque además de ser “fuente de vida”, la intuición intelectual resulta inseparable de la sensible, así como la teoría resulta inseparable de la práctica, o con otro tópico fichteano, la actividad ideal resulta inseparable de la actividad real.

Y ¿cómo llega el filósofo a concluir la intuición intelectual?, pregunta Fichte. ¿Cómo se podría llevar a razonamiento lo que no es razonamiento? Y responde: de la misma manera que deduce la representación en la intuición sensible. Tanto respecto de una acción como respecto de la existencia de una cosa, ambas representaciones presuponen un proponerse, y éste es previo a ellas; es inmediato, pero anterior. Sin embargo, desde el punto de vista de la conciencia sensible no hay conexión entre el proponerse y lo acontecido, no hay nada más que sucesión de representaciones. Y agrega Fichte: “Yo permanezco meramente pasivo, en el tranquilo escenario en el cual las representaciones son sustituidas por representaciones, y no soy el principio activo que las produce”.²⁸ Sin embargo, esta pasividad constituye el reverso de la actividad, porque denota que el punto de vista de la conciencia sensible requiere siempre de la intuición intelectual. Justo aquí viene el pasaje citado por Deleuze: se trata de la “intuición de la

²⁷ Fichte, J. G., *Segunda introducción*, op. cit., p. 83; GA I/4 217.

²⁸ *Ibíd.*, p. 86; GA I/4 218.

mera actividad, que no es nada estático, sino un curso progresivo, ningún Ser, sino una vida”.²⁹

El énfasis que Deleuze coloca en UNA VIDA se condice plenamente con el texto de Fichte. No sólo por lo impersonal, sino también por su concreción en lo singular. Pero si esto es así, entonces habría que repreguntarse si el tema de la vida acaso no constituye una dimensión ontológica fundamental en Fichte, a pesar de los escasos y ambiguos pasajes en los que se refiere a ella en esta época. A la vez sucede que el tema de la vida está asociado a la conciencia común,³⁰ por lo general dogmática, o al punto de vista realista de admitir limitaciones y pasividades. En este sentido, la primacía de la vida no es tan nítida en la medida en que reluce el contraste con el punto de vista trascendental.³¹ Sea como fuere, ciertamente el tema va a cobrar una importancia cada vez mayor en la madurez del pensamiento de Fichte. De ahí que sea tan significativo el señalamiento de Deleuze, y a ello nos dedicamos en el siguiente apartado.

* * *

La segunda referencia de “La inmanencia” es, como observamos, *La exhortación a la vida bienaventurada* de 1806. En esta etapa se destaca, a grandes rasgos, un contundente avance de Fichte hacia lo especulativo y una compleja disociación entre las exposiciones de la Doctrina de la Ciencia no publicadas y las obras de carácter popular que las presuponen. Cuánta distancia media entre ellas constituye un aspecto de debate que no viene al caso. *La exhortación* se encuentra entre las obras populares, con una peculiaridad: en ella Fichte vuelve a ocuparse de la Doctrina de la

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Cf.*, por ejemplo, *ibid.*, pp. 108-109 nota; GA I/4 235-236 nota.

³¹ Para esta contraposición entre punto de vista común y punto de vista trascendental, Fichte, J. G., “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”, trad. J. Rivera de Rosales, en J. Rivera de Rosales y O. Cubo (editores), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 139-141; GA I/5 349-350.

Religión y, podríamos agregar, de un modo más radicalizado que en todas las instancias anteriores. En este marco retoma el concepto de vida, que ya aparecía solapada o aisladamente en obras anteriores e incluso en las exposiciones científicas.

Ahora bien, para mantenernos solamente en el curso de las obras populares, cabe reponer dos aspectos interesantes para *La exhortación*. En primer lugar, en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804-5) Fichte dice: “hay sólo una vida [...], la razón viviente una. [...]La razón es la única existencia y vida posible que descansa en sí misma y se sustenta a sí misma, y de la cual todo lo que aparece como existente y viviente es sólo la ulterior modificación, determinación, variación y forma peculiar”.³² Aquí el concepto de vida adquiere un rol protagónico y heterogéneo; está entramado con la razón, pero bien podría decir lo Absoluto, Dios, o lo Uno; y no sólo entramado con esa instancia, sino también con lo múltiple, con las fragmentaciones que existen en ella y que resulta consonante con lo que Deleuze denomina multiplicidad. Además, el pasaje denota el par terminológico clave en esta época de Fichte: Absoluto y manifestación. Lo Absoluto es lo que es, en sí y por sí, cerrado y completo; pero también sale de sí, *ex-siste*, como saber y como mundo, como manifestación. Y este salir de su unidad substantive inmediata no está fuera, sino *en* lo Absoluto, sólo que bajo cierta modalidad.³³ La inmanencia resuena plenamente en este Fichte.

En segundo lugar, en otra obra popular, *Sobra la esencia del sabio* (1805), Fichte también enfatiza el par Absoluto-manifestación: “El ser, pura y absolutamente como ser, es viviente y activo en sí, y no hay otro ser que la vida [...]. La única vida, absolutamente por sí, desde sí y mediante sí, es la vida de Dios o el Absoluto...”, y agrega que Dios y lo Absoluto son lo mismo, y que son lo mismo que la vida: “siendo en verdad el Absoluto la vida, y la vida el Absoluto”.³⁴ Esta Vida Una se sustenta en sí misma, se

³² Fichte, J. G., *Los caracteres*, op. cit., p. 36; GA I/8 210.

³³ *Ibid.*, pp. 118-119; GA I/8 296-297.

³⁴ Fichte, J. G., *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*, trad. A.

cierra sobre sí y concierne a todo el ser; pero a la vez “se expresa, sale de sí, se manifiesta y se expone como tal, como vida divina”.³⁵ La inmutabilidad de la Vida Una resulta inescindible del proceso de manifestación, donde “ella [la vida divina] deviene una vida que se desarrolla progresivamente hasta el infinito y que se eleva cada vez más en un flujo temporal que no tiene fin”.³⁶

Estas dos obras, *Los caracteres* y *Sobre la esencia del sabio*, son reivindicadas por Fichte en el “Prólogo”³⁷ de *La exhortación* como antecedentes que maduran y concluyen en ella, que no sólo lleva el tema de la vida en su título, sino que comienza diciendo que las lecciones se podrían haber llamado “introducción a la vida” o “doctrina de la vida”.³⁸ Además, la vida equivale a bienaventuranza y amor, amor que escinde lo Uno y, justo por eso, lo vivifica y lo enlaza. El amor busca colmar al Yo escindido, un Yo que sin amor se torna frío y miserable.³⁹ En perspectiva deleuziana, los dos polos, el de lo Uno y el de lo múltiple, danzan erráticamente frente a la vida, y el amor se erige en entramado que muestra, de un lado y del otro, la inseparabilidad propia de la multiplicidad. Muy lejos está Fichte de concebir un Yo completo y acabado, pues eso sería exactamente lo contrario de la vida. Pero simultáneamente está muy lejos de reivindicar un múltiple independiente y condenado a la fragmentación caótica. Se trata, entonces, de un doble rechazo: tanto de la separación, independencia y consiguiente jerarquización de los polos, junto con el de la subsunción o disolución de uno en otro. En el medio, en una articulación que afecta a los elementos implicados, se tejen (en sintonía deleuziana) los movimientos de la diferencia, el flujo de un de-

Ciria, Madrid, Tecnos, 1998, p. 18; GA I/8 71.

³⁵ *Ibid.*, p. 18; GA I/8 72.

³⁶ *Ibid.*, p. 19; GA I/8 72.

³⁷ Fichte, J. G., *La exhortación a la vida bienaventurada, o la Doctrina de la Religión*, trad. A. Ciria y D. Innerarity, Madrid, Tecnos, 1995, p. 19, GA I/9 47.

³⁸ *Ibid.*, p. 21; GA I/9 55.

³⁹ *Ibid.*, p. 22; GA I/9 56.

venir que no cesa, que recrea el cosmos en el caos, y que para Fichte significa (detalle no menor) un camino de mejoramiento.

Por otra parte, este anhelo hacia lo eterno que caracteriza y mueve a la finitud no implica ni que se logre colmar, ni una sustitución indefinida de objetos. En términos hegelianos, no se alcanza una plena realización de la racionalidad, ni se recae en una mala infinitud. En Fichte este anhelo de unificación o fusión plenas se reviste de inmanencia: “lo eterno nos rodea sin interrupción y se nos ofrece”,⁴⁰ dice; está ahí, a la mano, y lo trascendente a lo sumo será su no-consumación última. Pero si está ahí, a la mano, significa que se expone, que podemos discernir entre la mera apariencia y la verdad, que podemos captar la manifestación no ya como un engaño, sino como aquello que le da sentido, fuerza y horizonte de transformación a lo dado y a lo establecido. La mera apariencia se desvanece en cuanto se la considera genéticamente como lo actual que denota lo virtual. Aunque en algunos pasajes Fichte exhorte empecinadamente a la unificación –aspecto que se relaciona, a nuestro entender, con la crítica hacia la época como dispersión, superficialidad, opinología, etc.–, no es menos cierto que este afán de fusión se afirma junto con la pluralidad, y que ésta es necesaria a la manifestación.

La exhortación de Fichte consiste en abrir la vida bienaventurada en el marco de un movimiento entre unicidad y fragmentación, es decir, entre lo Absoluto que se sustrae y, al mismo tiempo, se expresa y existe en el saber-mundo y en nosotros mismos en cuanto comprendemos ese proceso. Pero si el pensar puro repugna de lo múltiple, variado y fragmentario, entonces pregunta Fichte, ¿cómo se concilian? No se concilian fundiéndose, disolviéndose o sometiéndose; sino que hay que mostrar, y en eso consiste la tarea, que lo uno y lo múltiple como exigencias (imperativos) con orientaciones contrarias, permanecen juntos, son ambos verdaderos, y

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 28; GA I/9 60.

responden a un mismo principio que de un lado presenta al ser simple y del otro a la pluralidad.⁴¹

Y ahora sí Fichte resulta significativo para la reivindicación deleuziana, porque *ese principio* de conciliación entre lo uno y lo múltiple es *la diferencia*: “el Ser no puede, *en la mera existencia*, mezclarse con la existencia, sino que ambos tienen que ser diferenciados uno de otro [...]. Esta diferenciación, y este *cómo* que diferencia a ambos, es ante todo la separación absoluta en sí misma y el *principio* de toda separación repetida y multiplicidad”.⁴² A continuación Fichte detalla el pasaje citado. En una primera instancia, el cómo de ser y existencia ofrece una imagen mezclada de ambos, y entonces recién a partir de la diferencia, mostrando lo que no es cada uno, se pueden caracterizar, conocer y reconocer: “en este diferenciar consiste el auténtico principio fundamental del saber”.⁴³ En segundo lugar, este diferenciar ocurre y proviene de la existencia misma. En tercer lugar, “la conciencia, en cuanto diferenciar, es aquello donde la esencia originaria del ser divino y de la existencia experimenta una transformación”.⁴⁴ La transformación constituye el devenir de lo que Fichte llama “vida viviente”,⁴⁵ el devenir que se fija en una existencia, en una figura o en el mundo. El ser estático es una determinada configuración de la vida viviente en su discurrir diferencial en multiplicidades.

Desde un ángulo conservador, el discurrir fichteano sobre la diferencia podría caracterizarse como un desarrollo necesario para el despliegue de lo Uno mismo, de la identidad, etc., y que tendría que resolverse y volverse sobre ella. De ser así, la familiaridad con Deleuze sería meramente terminológica. Sin embargo, en medio de ese desen-

⁴¹ Fichte, J. G., *La exhortación*, *op. cit.*, pp. 76-77; GA I/9 94.

⁴² *Ibid.*, p. 79; GA I/9 96. Véase también: *Ibid.*, pp. 143-144, 164-165; GA I/9 144-145, 159. Este principio tiene antecedentes en las obras científicas (en la *Darstellung* de 1801-2, y en la *Wissenschaftslehre-II* de 1804).

⁴³ *Ibid.*, p. 80; GA I/9 96.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 80; GA I/9 97.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 81; GA I/9 97.

volvimiento entre dos polos hay un corte abismal, que no se absuelve armonioso ni hacia atrás ni hacia adelante, sino que se reduce a un imperativo, exigencia o tarea que nunca se colma, y que si se colmara aniquilaría todo el proceso. Porque lo fijaría, y hasta lo esencial para Fichte muestra un dinamismo. Ese corte abismal habilita un acercamiento mucho más fructífero hacia la Diferencia. Pero para ello tenemos que comprender la diferencia fichteana hasta sus últimas aristas, y lo hacemos en el siguiente apartado.

* * *

Hay una vida, una actividad, que se expresa, encarna y manifiesta, una *explicatio-implicatio* que deviene existencia, Idea encarnada, y que se entrelaza en y gracias a la diferencia. En *La exhortación* la diferencia se revela como aspecto clave, tanto para el saber como para el mundo, porque sin diferencia no hay saber, y sin saber no hay mundo: “el concepto es el auténtico creador del mundo”, y “en su carácter fundamental” el mundo aparece “como brotando del concepto”.⁴⁶ El concepto opera en la transformación de la esencia divina en existencia. Ahora bien, ¿de dónde surge el concepto, y de dónde proviene su vertiente creativa? Por un lado, no hay un desarrollo del término en esta obra de Fichte, sino que más bien surge de golpe en este pasaje; por otro lado, el concepto en Fichte tiene muchos significados, y ciertamente bastante equívocos.⁴⁷ Pese a esta perplejidad, tenemos que esclarecer el concepto.

La pista viene del subtítulo: una Doctrina de la Religión no puede no ocuparse del problema de la manifestación de lo Absoluto. En

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 81; GA I/9 97-98.

⁴⁷ Sobre esto, véase nuestro trabajo: “Concepto y Absoluto en el devenir de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en D. López – Gaudio, M. (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 71-110.

efecto, dos lecciones después del pasaje citado Fichte retoma⁴⁸ la crítica a la *creatio ex nihilo* y la contraposición entre Pablo y Juan, reivindicando al último. La creación desde la nada conlleva la absolutización e independencia de los dos polos, Ser y existencia, y la derivación de la última desde el primero desde un acto arbitrario. Aparte de la connotación de una nada-material, sospechosa de ser más originaria que lo Absoluto, la *creatio* dualiza, escinde dogmáticamente. En cambio, el evangelio de Juan comienza con la Palabra, y Dios es y era Palabra, y crea mediante la Palabra: *Lógos*, razón o sabiduría.⁴⁹ El Ser que existe es el Verbo que se hace carne. La revelación o manifestación corresponde a la expresión espiritual de lo Absoluto. Como dice Juan, “todas las cosas fueron hechas mediante la misma Palabra”, y remata Fichte: “el concepto, o la Palabra, es totalmente el único creador del mundo”.⁵⁰

Entonces, ya sea desde el punto de vista histórico (analizando los textos originarios, su contexto o época, la palabra de los apóstoles o de los evangelios, etc.), ya sea desde el punto de vista metafísico-filosófico, dice Fichte, “en todo aquel que capta su unidad con Dios viviente, y que entregue realmente y en el acto su vida individual entera a la vida divina en él, la Palabra eterna [...], totalmente de la misma manera que en Jesucristo, [se hace] carne, una existencia humana, personal y sensible”.⁵¹ El Verbo se materializa, se amalgama con lo sensible. Pero no se agota en él. Al igual que lo metafísico no se agota en lo histórico y, por consiguiente, lo fáctico no implica la consumación del proceso de manifestación.⁵² Sería como congelar el devenir, disecar lo viviente en lo fijo y estático, o disolver los polos.

⁴⁸ La retoma, no de *La exhortación*, sino de *Los caracteres*, *op. cit.*, pp. 94-104; GA I/8 269-275. La crítica ya está presente en la disputa del ateísmo, desde “Sobre el fundamento...”, *op. cit.*, p. 139; GA I/5 349.

⁴⁹ Fichte, J. G., *La exhortación*, *op. cit.*, p. 110; GA I/9 118.

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 111-112; GA I/9 119-120.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 113; GA I/9 120.

⁵² *Ibíd.*, pp. 207-208; GA I/9 188.

Lo Absoluto no termina de cristalizarse en la manifestación efectiva, sino que siempre hay algo que se sustrae (un “más”),⁵³ que se ofrece como línea de fuga y que no podemos comprender, y que sin embargo lo afirmamos, como dando señal del azar, de lo que se oculta, de lo virtual concatenado a lo actual, de la fuerza que tiene que tomar la decisión o voluntad que recae sobre el inmenso cielo y frente a la amenaza de futilidad; y sin embargo, afirmamos, como el cosmos en el caos, jugando a la divinidad.

⁵³ Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, trad. L. Acosta y M. Varela, Buenos Aires, Orbis – Hyspamérica, 1984, p. 150; GA I/10 193.

Constelaciones políticas

Althusser en *Diferencia y repetición:*

economía virtual, fetichismo actual,
dinamismos sociales intensivos

Santiago Lo Vuolo

Universidad Nacional del Litoral

Althusser es una fuente de Deleuze para pensar la Idea social en sentido marxista. Es un interlocutor para pensar la filosofía de Marx como filosofía de la diferencia y alejarla de una dialéctica de los opuestos y las contradicciones simples. Es también, en *Diferencia y repetición*, una fuente para pensar la distinción entre lo virtual y lo actual: entre la Idea social (la dialéctica de los problemas económicos) y la representación social, constituida por las instancias superestructurales de lo ideológico y lo político, así como por el fetichismo económico. No es precisamente una fuente para pensar la noción de intensidad, pero, siguiendo el trabajo con los conceptos marxistas que elaboró Althusser, podemos reconstruir lo que podría entenderse como intensidad en lo social. Ahora bien, no se trata aquí de establecer una traducción entre los cuadros conceptuales de Althusser y Deleuze en términos de Idea e intensidad. Más bien, en esta primera aproximación al problema, podemos señalar de qué manera tanto en la lógica estructural de Althusser como en la ontología deleuziana la instancia que está en la base de los problemas sociales, es decir, lo económico, funciona como eje problemático y no como fundamento al que se subordinan todas las demás prácticas sociales. En ese sentido, aspiro en este trabajo a indicar el lugar de la relativa autonomía de una instancia intensiva: la dramatización, que tiene su propia complejidad y su propia consistencia política.

Para llevar a cabo esta apuesta, voy a comenzar por un recorrido muy selectivo del texto de Althusser que abre el segundo volumen de *Lire Le Capital*, y que se llama *El objeto de El Capital*. Allí, quiero des-

tacar el gesto inicial (e iniciático) de Althusser: la advertencia de una pluralidad de tiempos, ritmos, velocidades que conforman a toda estructura social. Según este planteo, cada instancia social posee su propio dinamismo espacio-temporal y la articulación no responde a un tiempo único de base. Luego, voy a mostrar cómo el desarrollo nos lleva hacia lo específicamente económico: la relación entre consumo, distribución y producción, para subrayar el carácter complejo y oscuro de lo económico en sí mismo. A partir de allí, vamos a leer la apropiación deleuziana de estos conceptos: vamos a ver que la Idea social es presentada con las características de un complejo económico. Lo que me interesa destacar en este punto es que la exposición de lo económico como problema verdadero y de las formas de “olvido” o de “falsificación” del problema puede llevarnos a pensar que la heterogeneidad dinámica de instancias sociales se reduce a una actualización sin consistencia propia. El objetivo final es pensar los dinamismos específicos de las instancias sociales (la poli-ritmia social) como procesos de actualización intensiva. Con este último punto, intentaremos disolver el dualismo virtual-actual e incorporar la distinción *distinto-oscuro/claro-confuso* a la lectura deleuziana de las estructuras sociales.¹

¹ El tema ha circulado en este grupo de investigación en distintas presentaciones: Anabella Schoenle abrió el camino y trabajó el texto de Balibar en *Lire Le capital* (“Conceptos fundamentales del materialismo histórico”) como fuente de la Idea social (“Para leer la historia: lógica estructural de la diferencia en la Idea social”, en Ferreyra, J. (ed), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Adrogué, La cebra, 2016, pp. 123-136); Georgina Bertazzo estudió la noción de problema y se enfocó particularmente en los problemas sociales (“Problema”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds), *Introducción en Diferencia y repetición*, Ciudad autónoma de Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 133-145); y, finalmente, Julián Ferreyra trabaja la noción de Idea social en sus investigaciones por lo menos desde 2012 (“Deleuze y el Estado”, en *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, número 10, 2011-2012, pp. 265-286). Lo interesante es que, tanto en los textos de Ferreyra como en los de Schoenle y Bertazzo, hay una preocupación por lo que articula la Idea social con el proceso de actualización (Ferreyra lo hace específicamente en “Lucien Cuénot y el aspecto territorial del esquema espacio-temporal”, en Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés M. (eds), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Ciudad autónoma de Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2015, pp. 16-24; así como en su ponencia de 2019 “El político” presentada en las segundas jornadas *Deleuze: ontología práctica*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras).

Comencemos, pues, directamente por lo que plantea Althusser en el capítulo 4 de su texto: *Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico*.

El concepto del objeto de la historia

Althusser está decidido, aquí como en casi todos sus textos de la época, a combatir ciertas simplificaciones de la teoría de Marx que circulan entre intelectuales y militantes de muchos de los partidos comunistas europeos. Uno de los puntos principales de esa simplificación está en el concepto de historia: según la interpretación “simplista”, habría un principio interno simple de cada sociedad, una esencia interior de la totalidad histórica, que se reflejaría en las diferentes etapas del tiempo histórico, como en una evolución continua que lleva inexorablemente al desarrollo del capitalismo y a su superación en el socialismo.² Así, en esa dialéctica, la esencia se vuelva inmediatamente *legible* en sus elementos. Cada una de las partes contiene en sí la esencia misma de la totalidad.³

Pero Althusser señala que los análisis marxistas –es decir, tanto de Marx y Engels como de Lenin, Mao o Stalin–, muestran que en la historia conviven diferentes tiempos, incluso diferentes historias dentro de una misma sociedad: desarrollos de lo ideológico que no se ajustan al desarrollo de la producción, desarrollos de lo político-jurídico que no responden al mismo ritmo que el desarrollo de las teorías y otras

² Althusser no se ocupa en este texto de mostrar la relación entre la interpretación “simplista” del concepto de tiempo histórico y la apuesta por una política basada en la necesidad de un paso del capitalismo al socialismo. Su objetivo en el texto que estamos comentando es más claramente teórico, pero la lectura de la totalidad de los textos que publicó en torno a 1965 (especialmente, su libro *Pour Marx*, que compila artículos publicados entre 1960 y 1964) permite poner de manifiesto que esta crítica filosófica tiene a su vez un sentido político más concreto.

³ Sobre esta caracterización de la totalidad “hegeliana”, cf. Althusser (et al.), *Lire Le Capital*, París, PUF, 1996, pp. 276-277. Edición castellana: *Para leer El capital*, trad. Martha Harnecker, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 104-105.

expresiones ideológicas de una sociedad.⁴

Ahora bien, la idea de Althusser es que, si el modelo marxista difiere del modelo de una esencia que se manifiesta en el tiempo histórico, no es simplemente porque se pueda comprobar que hay diferentes tiempos en la historia, es decir, que hay variedades de tiempos: tiempos cortos, medianos y largos, tal como empezaban a plantear los historiadores contemporáneos de Althusser.⁵ Lo que es preciso entender es que estas variedades, como variaciones, se relacionan con la estructura del todo que domina directamente la producción de estas variaciones.

Y bien, efectivamente, entre esas variedades se dan modos de determinación mutua y siempre específicas: relaciones de dominancia y subordinación entre las estructuras. Es decir, a veces domina lo político sobre lo ideológico y lo económico, a veces domina lo económico, o también puede darse una dominación de una forma de producción industrial sobre la producción mercantil simple. Las diferentes instancias son, pues, relativamente autónomas, pero se mantiene siempre una dependencia mutua. Entre ellas, dice Althusser, hay relaciones diferenciales.⁶

Hasta aquí este primer “*insight*” althusseriano: hay diferentes historias, pero a la vez éstas tienen relaciones entre sí que no dependen de un centro, de un tiempo homogéneo. Ahora bien, lo que significa esta variedad de tiempos y su articulación diferencial es que la historia no es

⁴ “Sabemos que el todo marxista [...] está constituido por un cierto tipo de complejidad, la unidad de un todo estructurado, que comporta lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y «relativamente autónomas», que coexisten en esa unidad estructural compleja, articulándose las unas sobre las otras según modos de determinación específicos, fijados en última instancia por el nivel o la instancia de la economía” (Althusser, Louis, *Lire Le capital, op. cit.*, p. 280; *Para leer El capital, op. cit.*, p. 107).

⁵ Althusser no lo nombra, pero evidentemente pensamos en Braudel y su libro *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, París, Armand Colin, 1967.

⁶ “La especificidad de esos tiempos y de esas historias es, pues, *diferencial*, porque está fundada sobre las relaciones diferenciales que existen en el todo entre los diferentes niveles: el modo y el grado de *independencia* de cada tiempo y de cada historia están, pues, determinados con necesidad por el modo y el grado de *dependencia* de cada nivel en el conjunto de las articulaciones del todo” (Althusser, Louis, *Lire Le capital, op. cit.*, p. 284; *Para leer El capital, op. cit.*, p. 110).

un objeto ya dado, previo al trabajo del historiador mismo. La historia no es el referente “real” sobre el que se asientan los relatos. Es un objeto teórico, que se construye a partir de las relaciones complejas de variación temporal y espacial. La articulación diferencial no puede estar dada, sólo puede ser construida como concepto, como concepto del objeto de la historia.

El concepto del objeto de la economía

Hacia el final de su texto, en el capítulo VIII “La critique de Marx”, Althusser se introduce en el espacio específico de lo económico. Allí vuelve sobre la crítica de la economía clásica, para mostrar el carácter complejo, no empírico, no antropológico, no dado, de lo económico en sí mismo.

El abordaje del objeto económico comienza con una confrontación entre la teoría de Marx y la economía clásica, a partir de la lectura de la *Introducción* escrita en 1857 para la *Contribución a la crítica de la economía política*. Allí Marx analiza las esferas del consumo, la distribución y la producción y Althusser destaca el carácter no-dado, no empírico de lo determinante en cada caso. El argumento de Althusser apunta a la determinación estructural y no antropológica de esas esferas: esto es, a una determinación relacional y no referencial. Por ejemplo, el *consumo* está determinado por las condiciones económicas de los sujetos, que a su vez están determinadas por las condiciones económicas de la sociedad. Es decir, lo que determina no son las “necesidades individuales” de un humano cualquiera (el referente empírico). Por su parte, la *distribución* no se reduce a distribución de los ingresos y de los productos, sino que antes es distribución de instrumentos de producción y de los miembros de la sociedad entre los diferentes tipos de producción. Y finalmente, si el consumo y la distribución nos llevan a la esfera de la producción, lo cierto es que la *producción* misma tampoco se determina de un modo simple. Por un lado, el proceso de trabajo no depende de la mera voluntad humana (crítica de la idea del “trabajo humano” como creador de su mundo), sino que está con-

dicionado por las leyes físicas del material y de la tecnología para producir. Así, los medios de trabajo son determinantes del proceso de trabajo mismo. Por otro lado, estas condiciones materiales van acompañadas de las condiciones sociales de la producción y esas relaciones sociales tampoco están determinadas por el principio simple de una referencia al “hombre”, a la intersubjetividad humana: “Las relaciones sociales de producción en Marx no ponen en escena *sólo a los hombres*, sino que ponen en escena, en «combinaciones» específicas, a los *agentes* del proceso de producción y a las *condiciones materiales* del proceso de producción”.⁷ Deleuze retoma precisamente este punto, ya lo veremos. Pero me interesa remarcar otro punto del desarrollo de Althusser: lo económico se define en relación directa con lo no-económico.

[...] si la estructura de las relaciones de producción define lo económico como tal, la definición del concepto de relaciones de producción de un modo de producción determinado pasa necesariamente por la definición del concepto de la totalidad de los distintos niveles de la sociedad, y de su tipo de articulación (es decir de eficacia) propio.⁸

Lo que quiero destacar es que, en esta lectura, hay una distinción tajante entre lo estructural y lo empírico, pero no entre la estructura económica y las demás estructuras sociales. Así como teníamos un espacio profundo y complejo de relación entre las diferentes instancias sociales, tenemos ahora un espacio profundo y complejo en la instancia económica misma.

Lo económico es ese objeto que sólo existe como concepto construido teóricamente a partir del trabajo de articulación de las diferentes regiones de la estructura social. Lo económico no es algo que se ve directamente y con claridad, dice Althusser, no es algo que se

⁷ Althusser, Louis, *Lire Le capital*, op. cit., p. 385; *Para leer El capital*, op. cit., p. 188.

⁸ *Ibíd.*, p. 390; *ibíd.*, p. 192.

señala en la vida material como si despertar del sueño idealista fuera un simple ejercicio de “apuntar” (señalar, indicar) hacia los referentes “reales”. Lo económico se construye en la relación diferencial y siempre cambiante con las otras prácticas sociales, los diferentes niveles de la totalidad social.

La Idea social: lo económico

Veamos, entonces, cómo ingresan los desarrollos de Althusser en Deleuze, a la hora de hablar de las *Ideas sociales en sentido marxista*.⁹

Es notable que lo que Deleuze toma de Althusser es el punto con el que terminaba su exposición en *Lire Le Capital*: lo económico no es lo dado, no está determinado por la simplicidad de un principio antropológico. Deleuze lo muestra con una breve alusión al comienzo del *Capital*. Allí, para analizar los componentes del valor, Marx muestra que hay que hacer abstracción de los trabajos concretos que están involucrados en la elaboración de un producto concreto y dar con lo que se llama *trabajo abstracto*:¹⁰ el gasto de energía, tanto intelectual como física, en un tiempo promedio según las condiciones de la productividad, de la fuerza de trabajo y del desarrollo de los medios de producción. En definitiva, lo que cuenta son las relaciones de producción que se establecen –como decía Althusser– no entre agentes humanos sino entre funciones definidas para ser ocupadas por los agentes humanos.

El texto de Marx, desde las lecturas tanto de Althusser como de Deleuze, invita a concebir una abstracción, algo que no está determinado empíricamente por los agentes reales. No hay imagen antropológica: necesidades humanas, leyes de oferta y demanda, que sirvan para la determi-

⁹ DR 282 (240-241).

¹⁰ Sobre la noción de “trabajo abstracto” ver en este libro el capítulo de Randy Haymal titulado “Deleuze-Marx: lo social desde la relación entre Idea e intensidad”.

nación del valor. Sólo hay condiciones de productividad, fuerza de trabajo y medios de trabajo. Esas condiciones son *distinciones ideales fluyentes*.

Lo que me parece destacable, y esto es lo que quiero confrontar con Althusser, es que Deleuze plantea un salto, una apertura a la idea-problema, que debe hacerse “de golpe”. En cambio, en Althusser llegábamos a ese punto de lo económico puro habiendo comenzado por las relaciones diferenciales entre las distintas instancias. Las relaciones diferenciales de producción no eran independientes de las relaciones entre las prácticas sociales. Deleuze nos sumerge sin escalas en el elemento de la cualitatividad, la cuantitatividad y la potencialidad de las sociedades. Es decir, nos lleva al elemento de las relaciones diferenciales: relaciones de producción entre portadores de fuerza de trabajo y representantes de la propiedad –funciones definidas en la estructura económica. Nos lleva al elemento de las singularidades de esas relaciones diferenciales: los valores que toman las relaciones de producción (podríamos pensar en el grado de subsunción que se produce en el proceso de trabajo, si el proceso depende completamente del factor social, del propietario de los medios de producción, o si aún hay producción independiente). Y nos lleva al elemento de la potencialidad, del cual, a esta altura no podríamos anticipar en qué consiste.

Lo actual: el fetichismo

El punto es que estas relaciones y singularidades, según Deleuze, son actualizadas en la división de los trabajos concretos (la economía empírica), las relaciones políticas, jurídicas e ideológicas y en los términos actuales de una sociedad (por ejemplo, asalariado-capitalista). Lo sorprendente es que, según este esquema, Deleuze parece más “clásico” que Althusser: nos encontramos ante una relación de una estructura y una superestructura, donde la primera es la determinante de la segunda. Todo el esfuerzo de Althusser pasaba por pensar la unidad de relaciones entre diferentes instancias, donde incluso lo económico sólo se constituye en relación con cierta política, cierta

institucionalidad jurídica, es decir, que ninguna de esas instancias está completamente separada de las demás sino siempre en relación. Mientras que en el esquema deleuzeano parece que tenemos una separación entre lo propiamente económico y estas instancias superestructurales e ideológicas (incluyendo la instancia de la economía cotidiana, la división de los trabajos). Entonces, estas instancias actuales son tanto la solución al problema económico como la falsificación del problema, es decir, el fetiche, el reconocimiento del valor, como dice Deleuze en la segunda mención a los althusserianos en el capítulo IV de *Diferencia y repetición*:

Los problemas de una sociedad, tal como están determinado en la infraestructura bajo la forma del trabajo llamado “abstracto”, reciben una solución por el proceso de actualización o de diferenciación (división del trabajo concreto). Pero, al mismo tiempo que la sombra del problema persiste sobre el conjunto de los casos diferenciados formando la solución, estos devuelven una imagen falsificada del problema mismo. [...] Los problemas escapan por naturaleza a la conciencia, es propio de la conciencia ser una falsa conciencia. El fetiche es el objeto natural de la conciencia social como sentido común o reconocimiento del valor.¹¹

El esquema deleuziano enfatiza que, en la instancia de lo actual, el valor es reconocido como un objeto concreto y lo relacional es objetivado en el dinero o en el trabajo concreto. Se funda así, según Deleuze, una facultad de sociabilidad *empírica*. Y, agrega, esta situación podría ser rectificada si se logra problematizar, desde estas instancias jurídicas, políticas e ideológicas en que estamos inmersos, lo económico que las determina (por ejemplo, dejando de objetivar el valor en elementos concretos y entendiendo el valor como objetividad pura, como objeto = x).¹² Así entonces

¹¹ DR 313-4 (268-9).

¹² Esta indicación sobre la objetividad pura del valor como casilla vacía surge del artículo “¿Cómo reconocemos el estructuralismo?” y no estrictamente de *Diferencia y repetición*. En ese texto, al hablar del valor como objeto x, Deleuze remite al capítulo de Pierre Macherey en *Lire Le capital*. Cf. Deleuze, Gilles, “¿Cómo reconocemos el estructuralismo?”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Madrid, Pre-textos, 2005.

tendríamos una sociabilidad rectificada para la cual su objeto propio es la libertad no actual, no dada en ninguna de las condiciones de vida actuales.

La operación deleuziana respecto de los problemas económicos (la dialéctica social) consiste en poner de relieve el carácter abstracto y no empírico de los elementos en juego. Se muestra así la diferencia entre lo virtual (el problema) y sus soluciones, así como se muestra el carácter determinante de la articulación virtual (problemática) de las relaciones de producción respecto de los demás niveles. Se menciona el carácter no historicista y no economicista de la interpretación althusseriana, pero no se indica específicamente lo que esto significa: que el objeto “historia” y el objeto “economía” (o “producción”) son conceptos que se construyen según el recorte de una región en el complejo de relaciones dinámicas del campo social.

Lo cierto es que, siguiendo el texto de Deleuze –el cuarto capítulo de *Diferencia y repetición*– podría no haber sido necesario hacer esa indicación respecto de la construcción del concepto de lo económico. No se trata allí de hacer una exposición del concepto de producción social-económica. Ha sido suficiente tomar la Idea social en sentido marxista como ejemplo del proceso ideal de determinación diferencial, enfatizando su diferencia con el orden de lo actual y la representación. Ahora bien, este esquema no es la última palabra de Deleuze, ni siquiera de este cuarto capítulo. Quizás pueda ser una lectura sostenible durante las primeras seis secciones, pero quedan dos secciones en las que aparece algo nuevo. Específicamente en la última sección aparece la pregunta por el proceso de esa actualización, de esa distinción entre lo virtual y lo actual. Y ahí entran en juego los *dinamismos espacio-temporales*.

Dinamismos intensivos y polirritmia social

Las relaciones diferenciales y las singularidades virtuales se actualizan en especificaciones y organizaciones. Las relaciones sociales de producción

(relaciones entre átomos portadores de fuerza de trabajo y representantes del capital), así como los valores que toman esas relaciones, se actualizan en divisiones sociales del trabajo y en partes extensivas que cubren esas actividades. Podría pensarse en la organización capitalista del mercado mundial, donde la producción se divide en regiones (producción de materia prima y producción compleja) y cada región ve determinada su extensión propia (delimitaciones de suelos para el cultivo de determinada materia, así como delimitación de las zonas fumigables). Pero lo interesante es que, antes de estas especificaciones y organizaciones, se tienen que dar ciertos dinamismos espacio-temporales como proceso de dicha actualización. Ciertamente, hay una disciplina sobre los cuerpos y las mentes para generar trabajadores y trabajadoras de cada región: las zonas de producción agrícola tendrán determinada educación física e intelectual (que no necesariamente pasa por la escuela), las zonas de producción industrial tendrán la propia (toda revolución industrial supone un disciplinamiento, aún si no se hace bajo un régimen dictatorial explícito). Y luego, los suelos serán adaptados a esos cultivos intensivos y extensivos, serán modificados en su composición química (fertilizaciones naturales o asistidas), las ciudades serán escenarios materialmente preparados, con sus zonas industriales, sus rutas y sus puertos. Del mismo modo, pueden pensarse los dinamismos espacio-temporales de actualización de las producciones ideológicas: las publicidades responden a formas del mercado y de la producción, actualizan relaciones de producción, y tienen como escenario, no sólo los medios de comunicación, sino las propias mentes que los reciben. Es decir, los espectadores no son meros sujetos pasivos, son los cerebros en los que se configuran las conexiones necesarias para que el producto sea efectivo. Los algoritmos experimentan continuamente con las interacciones de los individuos: los patrones son dinamismos cualitativos y extensivos, pero tienen como sujeto de experimentación a la instancia de comunicación pre-cualitativa y pre-extensiva que somos nosotros mismos en la interacción con las plataformas digitales.

Podemos pensar ahora este proceso de actualización como la construcción dramática: lo económico es determinante de los lugares en el espacio-tiempo de la obra, mientras que los papeles de la obra son la dramatización que antecede y determina a los personajes que vienen a ocupar esos lugares. Bien, podemos pensar esos dinamismos como las diferencias temporales (y espaciales), históricas, específicas, que veía Althusser en cada instancia de las formaciones sociales y que a la vez conviven conformando un todo complejo, que se ve en sus efectos y que conforma una unidad paradójica. La polirritmia social es una dramatización intensiva y es la instancia del espacio profundo y complejo en el que se articulan las diferentes estructuras de una sociedad. Ahora podemos decirlo: ése es el elemento de la *potencialidad* de las sociedades.

En esa instancia se juega lo que *dinamiza* una sociedad en un sentido indeterminado que no es necesariamente favorable a la emancipación humana o de las especies en general. Allí, en la forma en que se articulan los tiempos y espacios pre-extensivos y pre-cualitativos, se elabora la potencia pura de una sociedad: sea en la intensificación de un sistema de producción capitalista que profundiza sus modos creando nuevas formas, sea en el encuentro con algo indeterminado que fuerza a pensar otra forma de vida social.

Retomando la terminología althusseriana, podemos observar que la articulación de las instancias o prácticas sociales a partir de la cual se produce el concepto del objeto de la historia y también de la economía, esa articulación a partir de las dinámicas diferenciales de las prácticas, se compone sin unidad preestablecida u homogénea. Esa articulación es lo embrionario en una sociedad: lo que no puede ser vivido por los individuos actuales, ya distribuidos en especificaciones y organizaciones de las partes de la sociedad. Esa articulación es, para Althusser, sólo “pensable”, es decir, sólo elaborada en un concepto: es un objeto paradójico, no empírico. Deleuze construye el concepto de esta instancia con elementos biológicos que invitan a pensar referencias naturales, acaso menos “epistemológicas”.

Pero esa diferencia puede ser considerada estilística. El sujeto larvario que describe Deleuze también es conceptual (con otra terminología diremos: es un personaje conceptual). El punto es que se trata de la ocasión de un proceso difícil –si no imposible– de indicar en la realidad mensurable de lo actual, pero que se construye como objeto teórico porque algo en el momento actual fuerza a pensar su construcción.

VII. La expresión y la representación

Los dinamismos son una expresión de lo económico: *una expresión clara y confusa de la Idea distinta y oscura*.¹³ Que lo económico es distinto y oscuro no es difícil de justificar: hay *distinciones* propias de las relaciones de producción con las funciones que define y con sus propias singularidades. Pero es *oscuro* porque no está dado, porque sólo se da en sus efectos. El todo de relaciones es opaco e invisible. Estos dinamismos expresan claramente algunas de estas distinciones, y confusamente a todas. La velocidad o lentitud en el desarrollo de la instancia ideológica expresa claramente algunas de las relaciones de producción de un modo de producción determinado, pero no expresa clara y distintamente todas ellas.

A su vez, esto nos permite entender la representación como esa ilusión de obtener claridad y distinción en una misma determinación conceptual. En el marco filosófico-económico marxista, se trata del fetiche mismo, la instancia individuada, objetivada, que se erige en la pretensión de ser lo único que vale (lo único que da valor). Aquí la ilusión es la autonomía de una región que parece dar cuenta por sí misma del todo social. Ciertamente, en el elemento de la representación, domina un plano de igualdad entre las instancias: hay autonomía de lo político, hay autonomía

¹³ El desarrollo de la relación entre lo claro-confuso y lo distinto oscuro aparece en el párrafo 50 del cuarto capítulo de *Diferencia y repetición*, para terminar la séptima sección.

de lo económico, autonomía de lo ideológico. Cada instancia debe ser reconocida como igual y depende de ese reconocimiento mutuo. Se supone un equilibrio distributivo, donde se pierden las diferencias internas y las tensiones entre ellas, es decir, sus diferentes ritmos, sus dinámicas espacio-temporales.

Ahora bien, las tensiones de una articulación compleja, de un espacio profundo y complejo, entre diferentes instancias suponen un elemento diferente al de la representación. Y ese elemento es el de la dramatización. Hay dramatización en la individuación pre-extensiva y pre-cualitativa que da lugar a las regiones aparentemente autónomas, asignables y mensurables de la realidad social.

Por lo tanto, esto también nos permite entender de qué habla Deleuze cuando piensa lo actualizado como el nivel de la división de los trabajos concretos, las relaciones jurídicas, políticas y económicas: es la instancia en la que domina lo individuado. Se trata de relaciones políticas entre individuos, relaciones jurídicas entre individuos, relaciones ideológicas entre individuos. Allí estamos en el plano de la especificación y la composición u organización extensiva: especificaciones y organizaciones necesarias, inevitables, pero que constituyen *falsificaciones* en la medida en que se autonomizan, pierden su conexión con aquello de donde provienen.

El único nivel en que se viven los desajustes, los desfasajes, es en la dramatización, en los dinamismos espacio-temporales. Desde ese nivel, lo ideológico, lo jurídico, lo político, en tanto procesos de dramatización, tienen otro estatus. No funciona la metáfora de lo económico y lo político e ideológico como base y superestructura, hay un espacio diferente: hemos pasado de un espacio de dos dimensiones a uno de múltiples dimensiones.

VIII. Conclusión política

Para concluir, quizás podamos obtener algún corolario sobre el lugar de la acción política. Ciertamente, en este esquema, la acción no se puede producir directamente determinada por lo económico porque lo económico no es lo dado. Es lo oscuro, lo que no se hace presente. Pero tampoco se trata de que la acción se produzca desde el nivel político, jurídico e ideológico ya actualizado, individuado y extensivo. La acción es revolucionaria, o bien “efectiva”, si se produce en las dramatizaciones, en estos dinamismos políticos, jurídicos e ideológicos en la medida en que esas tensiones expresan las tensiones propias de lo económico. Es el espacio complejo y profundo entre los distintos dinamismos que dan cuenta del espacio profundo y complejo de lo económico. Me parece interesante destacar esto porque desde esta perspectiva la filosofía de Deleuze no tendría nada que ver con una filosofía de la “espera” del acontecimiento en que se hace presente esta Idea económica en la que parece jugarse todo, una espera del momento en el que se expresen de modo claro y distinto las relaciones sociales de producción. Ese problema de fondo no es el que tiene que darnos las condiciones para intervenir en la vida social. Más bien, el punto es que sólo en nuestras relaciones reales, en la medida en que podamos vivirlas como dinamismos, como dramatizaciones, se pueden plantear los problemas que a la sociedad se le plantean al nivel de sus relaciones diferenciales. Me parece que hay allí un punto en el que confluyen los caminos cruzados de Althusser y Deleuze: no esperar una contradicción ideal, unas condiciones en las que el problema sea claramente el de las relaciones de producción, porque las relaciones de producción nunca pueden ser “lo claro”. En todo caso, lo claro, lo expresivo, son estas diferentes instancias. En ellas está ya en juego la complejidad de la Idea social, el carácter persistente de los problemas económicos y, por lo tanto, la potencia de intervenir con movimientos precisos para mutar la estructura.

Deleuze-Marx:

lo social desde la relación entre Idea e intensidad

Randy Haymal Arnes

Universidad Nacional de Río Cuarto –
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Imaginamos a un Hegel *filosóficamente* barbudo, a un Marx *filosóficamente* lampiño por las mismas razones que a una Gioconda bigotuda.¹

Si hay algo que exige la reconstrucción de las fuentes de *Diferencia y Repetición*, es imaginación, pues gran parte de ellas fulguran en breves desarrollos. Sin embargo, en nuestro caso, la fortuna aparenta no haber sido poca: ¡tres suculentas referencias a Marx encontramos en dicha obra! De todos los autores que Deleuze sobrevuela, son pocos a los que les dedica estudios especiales deteniéndose a dibujar el *diagrama* de su pensamiento; la mayoría de ellos permanecen *implicados*, cual enigmas que fuerzan a pensar. Si la potencia de esta fuerza es inversamente proporcional a los parapetos y balizas que Deleuze brinda sobre el pensar de tal o cual filósofo, nuestra desdicha tampoco es menor: cierta prefiguración de Marx es desplegada en *El Anti-Edipo*. Si bien el presente escrito se reconoce viciado por dichos desarrollos, el ejercicio de objetividad trata de recorrerlo a la par de su vicio, anclándonos en dos de las tres apariciones de Marx en la obra del 68 e imaginando desde ahí esto que nos convoca a pensar la relación entre Idea e intensidad.

¹ DR 19 (4). Traducción modificada.

Trabajo abstracto

En *Diferencia y Repetición*, hallamos la siguiente clasificación (ver cuadro 1).² En una remisión ascendente, podríamos deslizarnos de multiplicidad en multiplicidad: la multiplicidad psíquica –con su personaje destacado, Lacan– nos reenviaría a la multiplicidad lingüística, cuya “perspectiva” es enunciada por Gustave Guillaume, la que a su vez nos sumergiría en la multiplicidad social, que tiene por referencia a Marx, que nos conduciría a una multiplicidad biológica (Geoffroy Saint-Hilaire), que remitiría a una multiplicidad física, que a su vez nos consignaría a una multiplicidad matemática (Riemann). Sin embargo, no es esta una imagen justa, pues el carácter propio de las Ideas, llamado *perplicación*, supone un *plano de inmanencia* (horizontal) en el que elementos de distinta naturaleza se relacionan.

Ideas	Facultades en su uso empírico (sentido común)	Facultades en su uso trascendente (paradoja)
Multiplicidad psíquica	Imaginación	Fantasma
Multiplicidad lingüística	Habla	Ejercicio poético
Multiplicidad social	Sociabilidad	Anarquía/libertad
Multiplicidad biológica	Vitalismo	Monstruo
Multiplicidad física	Sensibilidad	Signo
Multiplicidad matemática	¿?	¿?

Ahora bien ¿qué es una Idea? “Las Ideas son multiplicidades. Cada Idea es una multiplicidad, una variedad”.³ Las distintas Ideas, como órdenes ideales, constituyen una lista por principio abierta: psíquico, lingüístico, social, biológico, físico, matemático..., abierta ante eventos sor-

² DR 292 (250). Aclaremos, el orden de las multiplicidades en el gráfico nos pertenece. Por el contrario, para no dar la idea de un *bon sens*, el autor hace variar el orden.

³ DR 276 (236). Sobre el concepto de multiplicidad, cf. el capítulo “El concepto de multiplicidad en la articulación Idea-Intensidad”, de Gonzalo Santaya, en este mismo libro.

prendentes, multiplicidades insospechadas, por descubrir. Además de ser una variedad en sí misma, la Idea comprende *subvariedades* y diversos modos de hibridación, que constituyen las dimensiones de la variedad: *ordinales, características y axiomáticas*.⁴ A la Idea como variedad junto a sus subvariedades y los distintos modos de hibridaciones (dimensiones), Deleuze los nombra *perplicación*: “Las Ideas, las distinciones de Ideas, son inseparables de sus tipos de variedades y de la manera en que cada tipo penetra en los otros”.⁵ Este carácter se encuentra ligado a otro aspecto fundamental, la capacidad de la Idea para *diferenciarse*.

Este aspecto de la perplicación, por el cual la Idea remite a otros órdenes ideales, nos valdrá para la exposición del concepto central de este apartado, *el trabajo abstracto*. Es posteriormente a la introducción de nuestra multiplicidad en cuestión, *la social*, que Deleuze expone este carácter de la perplicación. Se trata de un movimiento finamente fraguado, porque los desarrollos previos a dicha multiplicidad comprenden la delimitación de los criterios de la Idea restringida a un dominio. Es luego de esta delimitación cuando el autor aplica los criterios mentados a diferentes dominios. Lo social será uno de ellos, ubicado como tercer ejemplo, luego del *organismo como Idea Biológica*.

Deleuze abre el tercer ejemplo preguntándose si hay Ideas sociales (nótese la pluralidad) en un sentido marxista. El primer concepto del pensador alemán que introduce es el de *trabajo abstracto*. Y unas páginas más adelante, volviendo sobre dicho concepto, Deleuze escribe: “Los problemas de una sociedad, tal como son determinados en la infraestructura bajo la forma del trabajo llamado «abstracto», reciben una solución por el proceso de actualización o de diferenciación (división del trabajo concreto)”.⁶ Es notable que el trabajo abstracto sea colocado en el nivel de lo problemático e infraestructural. Aquí, el autor no nos facilita demasiadas pistas y distin-

⁴ Cf. DR 283 (242).

⁵ DR 284 (242).

⁶ DR 313 (268).

ciones, incluso pareciera haber cierta indistinción entre la actualización y la diferenciación. Considerando la complejidad de la ontología deleuziana, de la cita deducimos un esquema simple en exceso: ubicamos la noción de trabajo abstracto en un plano virtual, problemático; la división del trabajo concreto en un plano actual, resolución; y el proceso de actualización o diferenciación como el movimiento que va del problema a la solución.

Para complejizar algunos aspectos, retomemos el comienzo de la exposición del tercer ejemplo: “En lo que Marx llama «trabajo abstracto», se hace abstracción de los productos cualificados del trabajo y de la cualificación de los trabajadores [...]”⁷ Un problema, al menos, que nos presenta la noción de trabajo abstracto, desde una lectura apegada al texto de Marx, es el de cierto biologicismo “bruto”. Sin embargo, Gonzalo Santaya nos provee del puntapié necesario para huir de ello; recogemos su hipótesis: el trabajo abstracto, *gelatina indiferenciada* de trabajo humano, designa la *Idea de trabajo*.⁸ Llegamos a la *Idea de trabajo* subsumiendo la cualificación de los productos y la cualificación de los trabajadores en una sola masa continua de trabajo, así como Deleuze llega a la idea de *fuego* subsumiendo el fuego como una sola masa continua.⁹ En este sentido, Santaya piensa que abstraer consiste en retraer la diferencia a la impotencia de su diferenciación, que equivale a su potencia de diferenciación. Entonces, ¿cuál sería la diferencia, en el caso del trabajo, que produce su indiferenciación?¹⁰

Para adentrarnos en la noción de *diferenciación*, recuperemos la letra del pensador alemán trayendo a colación uno de los modos en que presenta su noción de trabajo abstracto en *El Capital*:

⁷ DR 282 (240). Traducción modificada.

⁸ Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, p. 164.

⁹ Cf. DR 261 (222).

¹⁰ La distinción técnica entre la diferenciación y la diferenciación se funda en la gruesa distinción entre lo virtual y lo actual-extensivo. La diferenciación es el modo específico en que la Idea se diferencia productivamente, mientras que la diferenciación es el modo específico en que las soluciones se diferencian agotándose en lo actual-extensivo.

Por muy diferentes que sean los trabajos útiles o las actividades productivas, constituye una verdad fisiológica que son funciones del organismo humano y que cada una de estas funciones, cualesquiera que su contenido y su forma sea, representan esencialmente una actividad del cerebro del hombre, de sus nervios, músculos, órganos de los sentidos, etc.¹¹

Pensar el trabajo abstracto implica abstraernos de los distintos trabajos útiles y productivos, y esto sólo es posible a condición de concebirllos como una actividad del organismo. Sólo puedo abstraer el trabajo, constituir el trabajo como gelatina indiferenciada –*fondo común* del cual emergen los distintos trabajos diferenciados– a condición de un límite que opere como un *corte*. El organismo es el límite que me permite pensar la universalidad del trabajo produciendo, al mismo tiempo, un pasaje a otro régimen cualitativo de variación que, en este caso, consiste en un régimen orgánico, que a su vez podríamos pensarlo en su remisión a otros cortes.¹² Dos órdenes ideales son imbricados aquí: lo social y lo biológico, pero no lo biológico en sí mismo, como *prius* en que se funda lo social, sino como subvariedad del *orden ideal* que constituye la multiplicidad social. Así, respecto de las variedades ordinales, Deleuze afirma: “Cada nivel implica diferenciales de un «orden» dialéctico diferente; pero los elementos de un orden pueden pasar a los de otro, bajo nuevas relaciones, sea porque se descomponen en el orden superior más vasto, sea porque se reflejan en el orden inferior”.¹³ En tal sentido, la noción de trabajo abstracto opera como *concepto límite*. El trabajo como pura actividad, *continuidad ideal*, sólo lo es en tanto actividad del organismo. De este modo, el movimiento de actualización se revela como un verdadero *proceso de metabolismo social*.¹⁴ Y como los ele-

¹¹ Marx, Karl, *El Capital*, T. I, trad. Wenceslao Roces, Ciudad de México, Fondo de cultura económica, 2019, p. 72.

¹² Para un análisis pormenorizado sobre el movimiento de la Idea, Cf. Capítulo III en Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, op. cit.

¹³ DR 289 (242).

¹⁴ Noción de Marx que hemos resignificado a la luz de los desarrollos presentados.

mentos diferenciales son problemáticos y problematizantes, una eterna pregunta, a la que toda sociedad responde para constituirse como tal, es *desplazada* por ellos: ¿cómo organizamos la actividad productiva orgánica?

Producción

Sólo hemos dado un pequeño paso aplicando cierto aspecto de la maquinaria ontológica deleuziana a un concepto neural de Marx (*trabajo abstracto*), con el que Deleuze abre el tercer ejemplo. Sin embargo, lo hemos hecho sin saber muy bien si era eso posible, sin saber cómo delimitar los criterios o incluso adónde nos llevaría. Nos hemos vuelto idiotas y nos preguntamos ¿todo puede ser conducido a la continuidad ideal?, ¿cuáles son los criterios pertinentes para delimitar, en nuestro dominio, los aspectos pasibles de ser remitidos a su diferencia? Es decir que nuestro planteamiento necesita ser redireccionado. Para ello, seguiremos la cadencia del maestro, pues luego de la introducción del trabajo abstracto en el tercer ejemplo, Deleuze afirma:

La idea social es el elemento de la cuantitabilidad, de la cualitabilidad, de potencialidad de las sociedades. Expresa un sistema de relaciones múltiples ideales, o de relaciones diferenciales entre elementos diferenciales: relaciones de producción y de propiedad que se establecen, no entre hombres concretos, sino entre átomos portadores de fuerza de trabajo o representantes de la propiedad. Lo económico está constituido por tal multiplicidad social, es decir, por las variedades de esas relaciones diferenciales. Semejante variedad de relaciones, con los puntos notables que le corresponden, es la que se encarna en los trabajos concretos diferenciados que caracterizan una sociedad determinada, en las relaciones reales de esa sociedad (jurídicas, políticas, ideológicas), en los términos actuales de esas relaciones (por ejemplo, capitalista-asalariado).¹⁵

¹⁵ DR 283 (240-241).

A pesar de que, unos renglones debajo de la cita, Deleuze traza una referencia explícita al célebre *Lire le Capital*, ya en la misma cita encontramos una distinción conceptual profundamente trabajada por los althusserianos: la distinción entre *relaciones de producción* y *de propiedad*. Esta distinción es recogida por Deleuze a raíz de una afinidad fundamental entre su concepto de *Idea social* y el de *modo de producción* de los althusserianos: ambos conceptos identificados con lo económico. Esta identificación de la Idea social y lo económico es reiterada por Deleuze: “[...] lo económico es la dialéctica social misma, es decir, el conjunto de problemas que se plantean a una sociedad dada, *el campo sintético* y problematizante de esa sociedad”.¹⁶ El problema es económico, y lo jurídico, lo político y lo ideológico aparecen del lado de las soluciones.¹⁷ En suma, así obtenemos, *grosso modo*, nuestro criterio buscado: los aspectos que constituyen lo económico en tanto Idea social exigen ser pensados en su continuidad ideal, sus relaciones diferenciales, su potencialidad y su producción de singularidades –no así lo jurídico, lo político e ideológico, en tanto campos de resolubilidad de lo económico–.¹⁸

Debido a la influencia que ejerce sobre Deleuze la lectura de Marx de los althusserianos, se torna muy difícil el abordaje de las categorías de Marx desde Deleuze sin una lectura de *Lire le Capital*. Especialmente los siguientes desarrollos establecen una fuerte resonancia con el trabajo de los althusserianos, y en mayor medida con la exposición de Balibar.¹⁹

¹⁶ DR 282 (241). Énfasis agregado.

¹⁷ Esta distinción remite al clásico problema marxista entre *infraestructura* y *superestructura*. Marx ha dejado indicios, pero no una elaboración conceptual del problema. Estos indicios encuentran su expresión más clara en el prólogo de 1959 a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

¹⁸ Huelga decir que lo económico no es en sí mismo lo problemático; lo es bajo criterios muy delimitados que, como veremos, refieren lo económico al *proceso de producción material-social*. Este es el punto medular de la concepción materialista de Marx, que consiste en concebir la producción material como el fundamento de toda la vida social. (Cf. Marx, Karl, *El capital*, *op. cit.*, p. 164).

¹⁹ Ver el trabajo de Santiago Lo Vuolo, “Althusser en *Diferencia y Repetición*: economía virtual, fetichismo actual, dinamismos sociales intensivos”, en este mismo libro.

Para adentrarnos en el concepto de producción (Idea social) –como han puesto de relieve los althusserianos–, es necesario poner en el foco una categoría específica de Marx, *el proceso de trabajo*. Marx distingue tres elementos en él: “Los momentos simples del proceso de trabajo son la actividad encaminada a un fin o el trabajo mismo, el objeto sobre que recae y los medios que emplea”.²⁰ A partir del análisis del concepto marxista de *trabajo abstracto* desarrollado en el apartado anterior, hemos visto que el trabajo es actividad orgánica: fuerza material de brazos, piernas, cabezas, manos, nervios, etc. Y en ello reside algo más profundo: el hombre enfrenta la naturaleza él mismo como una *fuerza* natural. Marx escribe:

El ser humano se enfrenta a la materia natural como fuerza natural él mismo. Pone en acción las fuerzas naturales pertenecientes a su propia corporeidad –brazos y piernas, cabezas y manos– con objeto de apropiarse la materia natural en una forma utilizable para su propia vida. Mediante ese movimiento obra en la naturaleza... y la altera, y así altera al mismo tiempo su propia naturaleza.²¹

La actividad es orgánica, natural (naturaleza) y técnica (los órganos son instrumentos productivos).²² Por eso, los objetos de la naturaleza pueden devenir órganos de actividad, es decir, medios de trabajo. En tal sentido, Marx afirma: “De este modo lo natural mismo se convierte en órgano de su actividad, órgano que el trabajador añade a sus propios órganos corporales, prolongando, pese a la Biblia, su figura natural”.²³ Así pues, los objetos de la naturaleza pueden configurarse como medios de trabajo al prolongar el humano su figura natural incorporando a aquellos como órganos propios. Esta indistinción entre los elementos, en verdad, nos da el paso hacia otro

²⁰ Marx, Karl, *op. cit.*, p. 163.

²¹ *Ibid.*, p. 193.

²² “Ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea sólo la mano” (Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, *op. cit.*, p. 5). En *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari desplegarán al máximo esta idea concibiendo un plano productivo en el que se reconoce la ecuación Hombre=Naturaleza=Industria.

²³ *Ibid.*, p. 195.

orden, a saber, la posibilidad de imaginar un *fondo común* que los confunde sumergiéndolos en relaciones intrínsecas. Es esta especie de indiscernibilidad lo que nos permite remontarnos a un orden ideal. Escribe Santaya:

Antes que decir que dx no es *nada* en relación con x , habría que decir que x se distingue de dx , pero dx ya no se distingue de x : fórmula que expresa la concepción deleuziana de la diferencia en sí misma. En este sentido, dx arrastra a x como el “fondo común” que lo transporta a otro orden de cosas, de modo que el régimen de distinción que se da entre x , y , z , etc. (o entre las cantidades concretas determinadas [*quantum*] representadas por esas variables generales), ya no rige entre dx , dy , dz , etc., y entramos en un nuevo orden de diferencia caracterizado por la continuidad *ideal*.²⁴

El gesto sería el siguiente: para pensar conceptualmente el proceso de trabajo, debemos hacer de sus determinaciones generales, de sus componentes, *elementos diferenciales*; y de las relaciones entre las determinaciones generales, *relaciones diferenciales*; esto es, a) hundir las variables en la continuidad ideal, como hemos hundido el trabajo en un campo de fuerza material donde ya no se distingue ni del objeto ni del medio, pues la distinción depende de las relaciones que establece, en cada caso, con el resto de los elementos; b) hacer de la relación –en este caso, de *apropiación* (proceso de trabajo), en la que el hombre se apropia de la materia natural– una relación diferencial de producción. Sin embargo, respecto a las relaciones, Deleuze discernía dos tipos junto a los althusserianos: de producción y propiedad. Justamente por ello, no basta con el proceso de trabajo para llegar al concepto de *Idea social*. Y es yendo en busca de la relación de propiedad que nos introduciremos en otro de los aspectos de la Idea, *la reciprocidad de las relaciones mismas*.

El apartado *El proceso de trabajo* es continuado por *El proceso de valorización*. Allí, Marx muestra cómo el proceso de trabajo se configura en la sociedad capitalista. Aunque piense el proceso de trabajo

²⁴ Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, op. cit., p. 170-171.

en sí mismo, en verdad, este no puede ser pensado por fuera de las condiciones sociales. Recordemos las palabras de Marx en los *Grundrisse*: “[...] cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado de desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad”.²⁵ Es el proceso de trabajo en condiciones sociales determinadas lo que subyace al concepto de Idea social. Y ello se debe a lo siguiente: así como hay una presuposición recíproca por la cual los elementos suponen las relaciones, y las relaciones los elementos, y los elementos se determinan recíprocamente, al mismo tiempo, la Idea en su límite establece una dependencia recíproca entre las relaciones mismas. Como afirma Deleuze: “Lo que define la síntesis universal de la Idea (Idea de la Idea, etc.) es la dependencia recíproca de los grados de la relación; y en el límite, la dependencia recíproca de las relaciones entre ella”.²⁶ En nuestro caso, la Idea social está “definida” en su límite por la reciprocidad de las relaciones de producción y de propiedad. El proceso de trabajo está constituido por tres elementos, trabajo-actividad, objeto y medio, enlazados por una relación de producción y grados de variación de esta relación. Pero esta relación no puede pensarse allende la relación de propiedad, por lo tanto, el proceso de trabajo no debe ser concebido de forma incondicionada, ni incluso como punto de partida. En consecuencia, la Idea social se complejiza sumando otros elementos y variaciones de las relaciones mismas. Respecto de la relación de propiedad, a)

²⁵ Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, T. I, trad. Pedro Scarón, Madrid, Siglo XIX editores, 2019, p. 5. Replicando este mismo argumento, Deleuze y Guattari dirán en *El Anti-Edipo*: “[...] la producción social es tan sólo la producción deseante en condiciones determinadas”, Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 36.

²⁶ DR 264 (224). La Idea social y el concepto de modo de producción encuentran tal resonancia, que leemos lo siguiente en Balibar: “[...] descubrimos que la *producción* misma es una totalidad compleja, es decir, que en ninguna parte existe totalidad simple y nosotros podemos dar sentido preciso a esta complejidad: consiste en que los elementos de la totalidad no están ligados una vez (sino dos, por medio de dos relaciones distintas). Lo que Marx llamó *combinación* no es, una simple relación de los “factores” de toda producción entre sí, sino la relación de estas dos relaciones y su interdependencia” (Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer el Capital*, trad. Marta Harnecker, Buenos Aires, siglo XIX editores, 2019, p. 235).

en tanto posesión dará por elemento al trabajador inmediato; b) en tanto propiedad, dará por elemento al no trabajador, aquel que no emplea la fuerza de trabajo en el proceso de producción; c) en tanto desposesión, ni poseedor ni propietario, dará por elemento al trabajador que sólo emplea la fuerza de trabajo, cuyo término actual será cualificado como obrero asalariado en la sociedad capitalista.²⁷

Interludio a la relación entre Idea e intensidad

Lo económico bajo criterios pertinentes designa el plano virtual, la dialéctica social, el problema. Y el proceso de actualización involucra otras instancias, lo jurídico, lo político, lo ideológico e, incluso, lo económico (ya no como problema). Escribe Deleuze: “En rigor, no hay problemas sociales que no sean económicos, aún si las soluciones son jurídicas, políticas, ideológicas y los problemas se *expresen* también en esos campos de resolubilidad”.²⁸ El autor juega una triple distinción: problema (*síntesis ideal de la diferencia*), campo (*síntesis asimétrica de lo sensible*) y solución (*extensión*). Los campos de resolubilidad son *campos intensivos de individuación*, que no deben ser confundidos con los casos de solución, también nombrados *casos diferenciados*.²⁹ Que los problemas, además, se expresen en campos de resolubilidad significa que la relación entre Idea e intensidad es de *expresión*. El problema se expresa en campos de individuación y, al mismo tiempo, es bajo las acciones de estos campos donde las relaciones y las singularidades del problema se actualizan.³⁰ Así pues, la individuación rige el proceso de actualización, y, por lo tanto, “[...] la individuación precede de derecho a la diferenciación [...]”.³¹

²⁷ Al respecto, remitirse al apartado *Formas que preceden a la producción capitalista*, en Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, *op. cit.*

²⁸ DR 282 (241). Énfasis agregado.

²⁹ Cf. DR 313 (268).

³⁰ “Es bajo la acción del campo de individuación que tales relaciones diferenciales y tales puntos relevantes (campo preindividual) se actualizan” (DR 369 [318]).

³¹ DR 374 [323].

Fetichismo

Para iluminar una de las aristas de la compleja relación Idea-intensidad, nos centraremos en cómo el proceso de producción es fetichizado. En el despliegue ontológico, a la Idea distinta-oscura le corresponde la unidad intensiva de lo claro-confuso. La Idea social es pensada (*expresada*) por el individuo-sociedad (*expresante*) de forma clara-confusa.³² La fetichización del proceso ontológico implica desligar lo claro de su carga confusa, transformándose un determinado campo de individuación (lo claro) en fundamento e instaurándose una *facultad de sociabilidad*. La dialéctica social recibe su solución de su proceso de actualización, pero el conjunto de casos diferenciados que forman la solución “devuelven una imagen falsificada del problema”.³³ Razón por la cual esta imagen falsificada no brota de las soluciones.³⁴ Escribe Deleuze: “Ni siquiera se puede decir que la falsificación viene después; acompaña, *dobla* la actualización”.³⁵ Este doblez, movimiento ideológico, significa que el problema se resuelve, se explica, al mismo tiempo que se refleja en falsos problemas, a saber, en su expresión clara, y por ello “la solución se halla generalmente pervertida por una inseparable falsedad”.³⁶ Si en el capitalismo lo claro es la economía, las soluciones jurídicas, políticas y sociales (relación entre clases) lo son de lo económico como falso problema.³⁷

Detengámonos un momento en el punto anterior y profundicemos. Lo económico como campo de individuación, expresión clara de la Idea social del capitalismo, tiene por base la universalización que

³² “A lo distinto-oscuro como unidad ideal, corresponde lo claro-confuso como unidad intensiva individuante. Lo claro-confuso no califica a la Idea, sino al pensador que la piensa o expresa. Pues el pensador es el individuo mismo” (DR 376-77 [325]).

³³ DR 313 (268).

³⁴ Lo que equivaldría a decir que la ideología brota de las conciencias.

³⁵ DR 313 (268). Énfasis agregado.

³⁶ DR 313 (268).

³⁷ Para un desarrollo de este tópico, cf. el apartado “La determinación en última instancia” de Balibar y el inciso b del apartado “La producción” de Althusser, ambos en *Para leer el Capital*.

esta Idea Social específica produce del intercambio mercantil, lo que nos remite a esa extraña sociedad con la que inicia *El Capital*: la sociedad de productores libres e independientes de mercancías, análisis dentro del cual se sitúa el famoso apartado sobre el fetichismo de la mercancía. Extraigamos los rasgos característicos de esta sociedad para pensar lo jurídico en lo económico. Un primer rasgo pasible de aislarse es la constitución de un campo social a partir de mercancías y cambistas. Un segundo rasgo, comprendería ese movimiento por el cual lo social se le presenta a los productores como algo externo, derivado del intercambio mismo de las mercancías, y por tanto, portando estas la relación social; de ahí su encanto metafísico.³⁸ Ya con nuestros dos rasgos, despleguemos el análisis. Diremos que, desde el punto de vista de la Idea, los átomos portadores de fuerza de trabajo y los representantes del capital constituyen una relación recíproca entre elementos, y una reciprocidad de relaciones de producción y de propiedad. La expresión de la Idea, según Deleuze, en su *función envolvente*, expresa *ciertas* relaciones diferenciales y singularidades. En ese sentido, la resolución jurídica del problema está *dirigida* por una expresión que selecciona, específicamente, la relación de propiedad. La diferenciación jurídica se produce bajo la acción del campo económico de individuación. Por lo tanto, si lo económico implica un proceso de reducción de la reciprocidad entre elementos y entre las relaciones mismas, lo jurídico –dirigido por este campo de individuación– resuelve el falso problema económico y no el problema como tal. Lo jurídico *explica*, y al hacerlo actualiza las relaciones y elementos diferenciales en *términos actuales y relaciones reales*. En relación con el primer rasgo, lo económico establece la categoría básica en la que se funda lo jurídico, la distinción entre *personas humanas y cosas*.³⁹ Sin embargo, sobre la base del segundo rasgo, la relación social se realiza a través de personificaciones. El resultado de ello, en el capitalismo, es: a)

³⁸ “A primera vista, una mercancía parece una cosa obvia, trivial. Su análisis indica que es una cosa complicadamente quisquillosa, llena de sofisticada metafísica y de humoradas teológicas” (Karl, Marx, *op. cit.*, p. 81).

³⁹ *Ibidem*.

seres humanos que porten el átomo representante de la propiedad se personificarán como capitalistas; y b) seres humanos que porten la fuerza de trabajo se personificarán como trabajadores libres. Por último, las relaciones reales jurídicas serán de dos tipos, contrato de trabajo de persona a persona (capitalista y obrero asalariado) y relación de propiedad de persona a cosa (capitalista y medios de producción).⁴⁰

Sólo hemos esbozado preliminarmente la temática y lo hemos hecho de manera parcial. Lo importante es ilustrar que –si en el plano del problema los elementos suponen relaciones, y las relaciones, relaciones de relaciones– en lo actual los términos y las relaciones entran en relaciones extrínsecas. Y es así como quedan *zonas inexpressadas*; por ello el derecho nada tiene para decirnos de la propiedad simultánea sobre la fuerza de trabajo y los medios de producción por parte del capitalista y de la apropiación del proceso de trabajo (*relación de producción*).

Desarrollo de la relación entre Idea e intensidad

Retornemos a la relación Idea e intensidad. Hemos dicho que los problemas se expresan en campos de individuación, pero no hemos aclarado qué significa *expresión*. Leemos en Deleuze: “Por *expresión* entendemos, como siempre, esta relación que comporta esencialmente una torsión entre un expresante y un expresado, tal que lo expresado no existe fuera del expresante, aunque el expresante se relacione con aquel como con algo completamente otro”.⁴¹ Al igual que la Idea social en su límite se define por la reciprocidad de las relaciones mismas de producción y propiedad –y ello implica que la producción no puede pensarse escindida de lo social–, los problemas, al ser expresados, no pueden pensarse escindidos de *quien* los expresa, es decir, de sus campos de individuación, ya sean políticos,

⁴⁰ Cf. Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer el Capital*, op. cit., p. 252-253.

⁴¹ DR 386 [334]. Traducción modificada.

jurídicos, económicos, etc. Así, la relación de expresión entre Idea e intensidad comprende una presuposición mutua, y la expresión implica una torsión por la cual el problema *no existe* por fuera de las intensidades que lo expresan.

Lo que se expresa es un cierto ordenamiento de las relaciones diferenciales y singularidades, una cierta distribución. Lo expresado (La Idea) no existe por fuera de esta distribución que a) expresa de forma clara ciertas relaciones ideales y singularidades; b) expresa de forma confusa el resto de las relaciones ideales y singularidades, debido a que “todas las intensidades están implicadas las unas en las otras, siendo, a su vez, cada una envolvente y envuelta”.⁴² El individuo, el expresante, no puede expresar el problema más que produciendo esa particular torsión. Así, el problema no existe por fuera de esa distribución u ordenamiento que, asimismo, posibilita la actualización; a saber, dicha torsión hace al problema pasivo y al campo de individuación activo: al problema expresado y al individuo expresante. No obstante, esto sólo puede decirse desde el punto de vista del individuo, ya que –desde el punto de vista de la Idea– el campo de individuación es un efecto derivado de su necesidad estructural interna.

En suma: sobre la base de la torsión, la expresión posibilita la actualización, y el problema no existe por fuera de la expresión, del mismo modo que, sobre la base de su doblez, la actualización posibilita la diferenciación, y las soluciones diferenciadas *no existen* por fuera de la expresión clara. Por ello, escribe Deleuze: “Hay hombres [...] cuya entera *existencia social* se desenvuelve en esos falsos problemas que los hacen sufrir y cuyas engañosas posiciones ocupan”.⁴³

⁴² DR 376 (325).

⁴³ DR 313 (268).

Constelaciones del pensamiento

Jacques Paliard y el aspecto ontológico de la percepción

Rafael Mc Namara

Universidad Nacional del Comahue – Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Cuando se pregunta por el comienzo del pensar, Deleuze afirma que todo parte de la sensibilidad. El pensamiento despierta cuando esta facultad encuentra su objeto trascendente: lo insensible que, paradójicamente, sólo puede ser sentido. Este *elemento* arranca a la sensibilidad de su uso habitual, ese que permite a un sujeto reconocer (y utilizar) un objeto cualquiera, como esta computadora que tengo enfrente o la tasa de café que está ahí al lado. Eso que violenta el ejercicio empírico de la sensibilidad no es un objeto más, sino algo más profundo: el *ser de lo sensible*. En la ontología deleuziana este elemento recibe el nombre de *intensidad*.

La ruptura de la sensibilidad con el sentido común (ejercicio armónico de las facultades) produce al mismo tiempo una disolución del yo (*moi*) habitual y una fisura en el yo (*je*) como sujeto que piensa. El primer aspecto abre la sensibilidad al elemento de lo intensivo; el segundo enfrenta al pensamiento con el ámbito de lo virtual. Cuando la sensibilidad es arrancada del ejercicio empírico por una intensidad, las Ideas hormiguean a través de la fisura del yo. Allí se forma un nudo empírico-trascendental que vincula tres aspectos fundamentales de la ontología deleuziana: la percepción, la intensidad y la Idea. La fuente que ocupa este capítulo, Jacques Paliard, ilumina el punto preciso en que esos tres elementos se tocan.

Estos temas, presentados en el capítulo tercero de *Diferencia y repetición*, vuelven con fuerza en un pasaje fundamental del capítulo quinto sobre el concepto de *profundidad*. Esta noción es clave para pensar tanto el aspecto ontológico de la percepción como la relación entre Idea e intensidad. En una importante nota sobre la percepción de la profundidad

(nota 7 del capítulo quinto en la edición castellana), Deleuze menciona tres autores: Jacques Paliard, Maurice Pradines y Jean Piaget.¹ Entre esas tres fuentes se tejen distintos aspectos del nudo empírico-trascendental que mencionábamos arriba. En primer lugar, Paliard muestra la implicación del pensamiento en la percepción; luego, Pradines explora la emergencia de cualidades empíricas a partir de la intensidad de la percepción; por último, en Piaget aparece el carácter intensivo del espacio empírico desde el punto de vista de la acción.² Aquí nos detendremos en el primero de estos autores. De los tres, Paliard es el que llega más lejos en la deducción de un plano que se podría llamar trascendental. De esta manera, ofrece un modelo para pensar la relación entre Idea e intensidad en su relación con la percepción.³

Filosofía de la percepción

Jacques Paliard vivió entre 1887 y 1953. Fue discípulo de Maurice Blondel, un filósofo cristiano que trabajó especialmente los problemas de la acción, la fe y la relación entre catolicismo y filosofía. Si hubiera que relacionar a Paliard con una atmósfera de pensamiento, se lo podría vincular a grandes rasgos con el espiritualismo francés. Los problemas a los que dedicó gran parte de sus esfuerzos giran en torno a la percepción, el conocimiento, la conciencia y la fe. Su obra permanece en gran medida desconocida, de modo que podemos incluirlo en la larga lista de autores ignotos caros a Deleuze. Su estilo es por momentos abstruso, incluso hermético. Incluye pasajes de bella inspiración poética junto a sutiles distinciones conceptuales

¹ Cf. DR 345 (297).

² Para este último tema, cf. Heffesse, Solange, "Jean Iaget y el misterio de las cantidades intensivas", en Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La cebra, 2016, pp. 105-122.

³ En este sentido coincidimos con la lectura que Heffesse hace de este fragmento, cuando habla de una "jerarquización de las fuentes" (Heffesse, Solange, "Jean Piaget y el misterio de las cantidades intensivas", *op. cit.*, p. 106). En efecto, la nota a pie de página donde se explicitan las referencias y los temas correspondientes a cada autor tiene tres partes, una por cada autor mencionado. El orden de exposición parece coincidir con el orden de importancia.

y experimentos psicológicos, en una escritura que condensa velocidades y lentitudes, contemplaciones y bifurcaciones en cantidades variables. Según parece, esta característica le causó problemas tempranamente, al defender sus dos tesis (doctoral y complementaria, publicadas en 1925 como *Intuition et réflexion. Esquisse d'une dialectique de la conscience* y *Le raisonnement selon Maine de Biran*, respectivamente). El dictamen del comité académico, firmado por L. Brunschvicg, L. Robin, P. Tisserand, A. Lalande, E. Brehier y A. Rey, da cuenta de ello. El jurado subrayó la opacidad de la obra, algunos de cuyos pasajes “son por completo inaccesibles”.⁴ A pesar de esto, Paliard no ha cambiado su estilo oscuro en el resto de sus publicaciones.

Si bien Deleuze recomienda la obra completa de Paliard, a la que presenta como “tan importante y demasiado poco conocida”,⁵ se detiene específicamente en una investigación sobre la percepción visual publicada en 1949: *Pensée implicite et perception visuelle. Ébauche d'une optique psychologique*. Es un libro denso y breve que intenta dar cuenta de la unidad y la estructura compleja de la percepción. La tesis central es que existe un *pensamiento inmanente a la percepción visual*. Este pensamiento comanda las síntesis perceptivas como un *ya ahí* del espíritu, una lógica específica de la visión (y no una facultad separada), cuya maquinaria se pone en movimiento cada vez que el más mínimo haz de luz impacta un ojo.

El texto comienza con un recuerdo de infancia. Describe el asombro que sintió el autor al observar el espectáculo de una llanura. El niño Paliard, frente a la planicie, se asombraba de que tantas cosas pudieran entrar en una sola mirada. Y aún más lo sorprendía el hecho de que, en un solo pensamiento, parecían estar implicados muchos otros que apenas se esbozaban. Así lo expresa el autor:

De niño, al detenerme a contemplar la llanura, su tranquila continuidad de praderas y campos cultivados, los árboles y

⁴ Citado en Castillo, Txomin, “Notice sur Paliard”, en *RIEV. Revista Internacional de los Estudios Vascos*, año 41, tomo XXXVIII, Nro. 2, 1993, pp. 81-84.

⁵ DR 345 (297), nota al pie.

pueblos que jalonaban la distancia, sus lejanas colinas sin 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.⁶

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.⁷

A diferencia de los objetos cercanos, cuya percepción se encuentra casi siempre subordinada a la acción inmediata, Paliard comenta que la percepción de lejanías se revela rica en evocaciones. Esto sugiere la presencia de una estructura compleja subyacente a la visión, relevante para desentrañar el aspecto ontológico de la percepción tal como Deleuze lo entiende. Para esto, Paliard no se interesa en la autopercepción del sujeto sino en la percepción de objetos o paisajes externos. Se trata de explicitar la *interioridad de esa exterioridad*.⁸ La tesis que interesa a Deleuze es presentada por Paliard en los siguientes términos:

Como en una palabra espiritual, en la visión hay síntesis de pensamiento. Como en el estilo, que da al discurso su movi-

⁶ Paliard, Jacques, *Penséé implicite et perception visuelle. Ébauche d'une optique psychologique*, París, PUF, 1949, pp. 3 y 4.

⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁸ *Cf. ibid.*, p. 4.

miento 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 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.⁹

Este párrafo condensa los aportes centrales del pensamiento paliardiano para la ontología deleuziana. Una *profundidad* esencialmente implicada en la percepción de cualquier paisaje, en un doble estado de *envuelta*, que evoca lo inexpresado en la expresión —Deleuze diría, quizás, lo *expresado confusamente*—, y *envolvente*, como unidad dinámica —y aquí resuena el *campo de individuación* deleuziano como expresión clara de una Idea—. Pero vayamos más despacio.

Contemplación e implicación

Para comenzar a sistematizar estas primeras intuiciones, Paliard estructura el primer capítulo a partir de la distinción entre *vida práctica* y *vida contemplativa*:

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.¹⁰

⁹ *Ibid.*, p. 6. Énfasis añadido. Este es el fragmento citado parcialmente por Deleuze en la nota donde se menciona a Paliard.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 6-7.

Si bien existen transiciones insensibles entre un polo y otro, habría entonces una distinción entre dos modos 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 prácticas, forma parte de toda operación perceptiva. Desde un punto de vista deleuziano, la distinción entre ambos polos puede ser comprendida como sigue: todo el esquema del reconocimiento, con su ejercicio armónico y habitual de las facultades (vida práctica), esconde una profundidad paradójica que sube a la superficie cuando una intensidad obliga al ejercicio trascendente de la sensibilidad y, en el mismo movimiento, fuerza a pensar (vida contemplativa). Se puede ver entonces que, ya desde su punto de partida, Paliard toma un punto de vista que resuena en muchos aspectos con la perspectiva deleuziana.

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, en la primera hay, según el autor, “menos densidad real”:

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.¹¹

Nos permitimos citar *in extenso* estos párrafos no solo para mostrar el denso estilo del autor –como si la propia escritura envolviera profundidades y distancias que hay que recorrer pacientemente–, sino también porque allí se esbozan varios aspectos fundamentales que solo podremos ir desplegando lentamente (en efecto, Paliard va rápido). Es justamente en la percepción de la *profundidad* y su relación con el juicio de *distancia* donde el autor ve expresarse con mayor claridad la estructura espiritual *implícita* en la percepción visual, que habilita una extraña anticipación en la totalización del paisaje. Los contornos de esta totalización son 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 un recuerdo de su infancia frente a la llanura. Durante la noche, cuando la oscuridad cubría el territorio, 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 ocupando 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, durante la noche, encontrar puntos de apoyo para comparar y establecer las distancias. Es que la percepción de la *distancia*, dice Paliard, “no puede ser inicialmente más que la del movimiento que la recorre”.¹² La percepción de la *profundidad* en la contemplación lejana es una suerte de recapitulación de ese recorrido en el cuadro visual, y se realiza de manera implícita por el pensamiento visual. Este re-

¹¹ *Ibíd.*, p. 8.

¹² *Ibíd.*, p. 11.

corrido mental es inmediato, como si sucediera a una velocidad infinita, y constituye el *ya ahí* de un espacio voluminoso. 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 diría Deleuze, “da al objeto su sombra”.¹³ 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”.¹⁴ 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 en tanto *profundidad*. En la teoría de la intensidad (como ser de lo sensible) desarrollada en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, este aspecto *envolvente* no se puede pensar separado de otras intensidades que aparecen como *envueltas*, y que Deleuze llama *distancias*. En el vocabulario paliardiano se trata del juego entre un *implícito envuelto* y un *implícito envolvente*, cada uno de los cuales presupone al otro para constituirse.

¹³ DR 344 (296).

¹⁴ Paliard, Jacques, *Pensé implicite et perception visuelle*, op. cit., p. 11.

Al tratarse de un efecto de conjunto, que no puede ser aislado como objeto de una percepción que haga foco en ella, la *profundidad* siempre tiene, para Paliard, un grado de indeterminación. Como dice Deleuze, *solo puede ser sentida*, pero no puede ser objeto de reconocimiento. Se trata de una síntesis que, en su rol como *condición* de la percepción, se podría 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”.¹⁵ Lo que solo puede ser sentido, en la medida en que es intensivo, carece de forma. Por eso Paliard puede decir que el *implexo* es aún indeterminado y, sin embargo, evocador. Esta sensación no solo explica la percepción de la profundidad sino que otorga profundidad a la percepción.

El juego entre las dimensiones implícita y explícita supone 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 de constitución recíproca. Desde este punto de vista, la visión no es ni una simple copia 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.¹⁶ El filósofo 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 del vínculo entre sujeto y objeto hay toda una dialéctica entre el espacio y el tiempo que va de un polo a otro de la relación. Así, del lado del sujeto se produce una síntesis temporal que da lugar a “una suerte de presente durable”,¹⁷ condición de la toma de conciencia perceptiva. Del lado

¹⁵ DR 344-5 (296).

¹⁶ Cf. Paliard, Jacques, *Pensé implicite et perception visuelle*, op. cit., p. 14.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 13.

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”.¹⁸ 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 la relación –espacio y tiempo; sujeto y objeto– son al mismo tiempo condicionantes y condicionados. La teoría de la percepción paliardiana realiza aquello que Deleuze echa de menos en la estética trascendental kantiana: la posibilidad de “componer el espacio poco a poco”.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹ DR 157 (130). 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. Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 294 [trad. cast. de José Luis Pardo: *Dos regimenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 283]). En efecto, Deleuze anuda aquí dos aspectos célebres de la estética bressoniana: los planos de las manos y los espacios fragmentados. El primer aspecto es tan célebre que la empresa Criterion 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 (https://www.youtube.com/watch?v=uk_yKYhBjKA. Última consulta: 24/02/2022). 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 en *Pickpocket*. Allí, tres ladrones se encuentran en la terminal para hacer su trabajo. El espacio de la estación nunca se ve por completo. Solo se encuadran objetos aislados, pasamanos, partes 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 las manos de los pasajeros, y se los van pasando entre sí, mientras van de un lado a otro. Se trata de una secuencia de acción que tiene lugar en un espacio estallado y que el genio de Bresson transforma en un espacio reconectado a partir del tacto. 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 prensiva (de objeto) con una función conectiva (de espacio)” (Deleuze, Gilles, *Cinema 2. L'Image-temps*, París, Minuit, 1985, p. 22 [trad. cast. de Irene Agoff: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 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.

De esta manera, se hace 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.²⁰

Estética espontánea, noética latente

Como sucede con muchos de los autores caros a Deleuze, Paliard tiene una gran capacidad para la creación de conceptos. En pocas páginas es capaz de producir una proliferación conceptual sorprendente para dar cuenta de una experiencia aparentemente simple. Así, toda la riqueza

²⁰ 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 mencionado 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 neorrealismo 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?” (Deleuze, Gilles, *Cinema 2. L’Image-temps*, op. cit., pp. 7-8 [trad. cast.: *La imagen-tiempo*, op. cit., p. 12]). Para Paliard, por su parte, la visión es en esencia la actividad contemplativa de un espíritu comprometido con lo sensible. Funciona como preparación para la acción (en un texto citado anteriormente, la llamaba un “sentido profético”). 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 de extensiones y cualidades empíricas. Como vimos, 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 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 en cierto modo la distinción paliardiana entre percepción activa y percepción contemplativa. En este punto, tanto Deleuze como Paliard tienen una inspiración bergsoniana.

de esbozos representacionales y actos sugeridos que acabamos de ver se agrupan aún 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”.²¹ 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”. 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”. Tomados en conjunto, los dos aspectos forman un “saber implícito o independiente del movimiento discursivo y de la búsqueda intencional” de un sujeto consciente.²²

En el sistema de Paliard la *profundidad* opera en una dimensión estética, mientras que la *distancia* lo hace en un plano que ya es noético. 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* es 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. Ahora bien, la noética latente de Paliard está implicada *en* la percepción. Es decir que forma parte de la estética y no de una teoría del pensamiento puro. De modo que, mirando con más detalle, esta diferencia revela una afinidad más profunda.

La “noética latente” implica aún una nueva serie de distinciones. Esta 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”.²³ Estos juicios no necesitan ser formulados explícitamente para estructurar

²¹ Paliard, Jacques, *Penseé implicite et perception visuelle*, op. cit., p. 10.

²² *Ibid.*, p. 46. Énfasis añadido.

²³ *Ibid.*, p. 15.

la visión. Por el contrario, suelen permanecer en estado implícito, como otras tantas hipótesis, conclusiones y creencias inmanentes a la percepción. Se da allí un movimiento entre diversos tamaños o magnitudes espaciales. Paliard distingue tres: primero, el elemento visible que llena nuestro campo visual como pura materia de la mirada configura un “tamaño sensible”; segundo, la síntesis de reconocimiento de un objeto por parte del sujeto presenta un “tamaño aparente”; tercero, la tesis implícita de una dimensión objetiva, independiente del sujeto, a saber, el “tamaño real”.²⁴ 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 nexo sintético entre el objeto exterior y las facultades del sujeto.

Cada uno de estos tamaños o magnitudes [*grandeur*] es objeto de un juicio meramente 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 otra parte, en la visión lejana el sujeto tiende a distinguir 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. Nos encontramos ante un dinamismo *envuelto*, un conjunto de pensamientos que van atravesando distintos grados de

²⁴ *Ibíd.*, pp. 16 y ss.

desfasaje, según el carácter claro o confuso de la situación perceptiva. Paliard analiza distintas variantes de esta relación judicativa, pero lo fundamental radica en la conclusión que se deduce de estos análisis: “el juicio de distancia condiciona el juicio de tamaño”.²⁵ Este juicio se presenta como mediación entre el tamaño sensible y el real, para construir el aparente. Ahora bien, el tamaño aparente no designa otra cosa que el objeto estable de un ejercicio armónico de las facultades. El reconocimiento de ese objeto depende del 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”.²⁶ 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?”.²⁷ Paliard caracteriza este movimiento noético-perceptivo a partir de la noción de “equilibrios de implicación” entre esos distintos tipos de juicio, una suerte de anudamiento entre pensamientos embrionarios en el interior de toda percepción, como ideas evanescentes entre las que se funda el suelo inestable en el que se apoya toda percepción.

Punto de vista y capas geológicas de la percepción

El pensamiento implícito paliardiano puede ser pensado como una síntesis de la *profundidad*, donde se conjugan múltiples anticipaciones y relaciones de distancia. Si la profundidad es *envolvente*, aquello que envuelve son justamente las *distancias* en un estado que Paliard llama muchas veces “virtual”. Pero estas evocaciones de distancias no realizadas suponen también las de diversos puntos de vista. Es por eso que el

²⁵ *Ibíd.*, p. 25.

²⁶ DR 345 (297).

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

autor considera este proceso como una “*synthesis situs*”.²⁸ El lado noético de lo implícito supone las ideas de *cuero* y *punto de vista*, que hacen de toda mirada una percepción situada. Estas ideas, junto a la creencia espontánea en la existencia del mundo material, también forman parte del pensamiento implícito.

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: sujeto y objeto; espacio y tiempo; sensación y conocimiento. Lejos de ser accidentales o secundarias, estas dimensiones no solo son constitutivas de la percepción visual, sino que sin ellas no habría acción ni conocimiento. Siguiendo a Paliard, hay que pensar estos campos como constituyentes del espacio extensivo y el tiempo cronológico, como así también de la sensación y la cognición. Se trata de una síntesis en la que ya se encuentran implícitas las estructuras –es decir, 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 suerte de cascada de niveles que se pueden pensar como capas geológicas de la percepción. Toda una arena movediza espiritual conforma el suelo inestable a partir del cual se estructura todo 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 otros dos planos dentro del pensamiento implícito. En primer lugar, existe lo *transimplicito*, 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

²⁸ *Ibíd.*, pp. 76-77.

pensamiento implícito se aleja de lo explícito, internándose en el fondo de la mirada, se transforma en *subimplícito*. Es allí donde la percepción se aleja más de la acción y se transforma en contemplación pura. En la visión de objetos cercanos, los juicios perceptivos (por ejemplo, los juicios de tamaño) se mantienen en un estado *transimplícito*.²⁹ Estos conceptos dan cuenta de un corte vertical del análisis que se cruza con los cortes horizontales correspondientes a las relaciones entre sujeto-objeto, espacio-tiempo y sensación-cognición.

La relación Idea-intensidad a partir de Paliard

En un momento crucial del capítulo dos de *Diferencia y repetición*, una vez expuestos los caracteres del pasado puro como fundamento del presente, Deleuze formula la pregunta que ninguna ontología debería dejar de tener en el horizonte cuando se sumerge en las profundidades de lo que hay: ¿cómo recuperar esas dimensiones *para nosotrxs*?³⁰ Dicho de otra manera: dado que para llevar el pensamiento hasta el campo trascendental es necesario que se ejerza una violencia sobre las facultades, violencia que en cierto modo asesina al sujeto consciente y destruye el mundo de los objetos habituales, ¿cómo “volver” de ese plano? Un tema recurrente en Deleuze es el del pensador que se sumerge en el caos y regresa con los ojos enrojecidos y los tímpanos perforados, casi estallados.³¹ Quizá vuelva al mundo habitual, pero después de haber sido expuesto a algo demasiado grande: el vértigo de la inmanencia. La relación Idea-intensidad intenta mostrar las determinaciones y articulaciones de ese plano de inmanencia, pero no se trata sólo de mostrar su funcionamiento trascendental, sino también de pensar su efectividad en el campo de la

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 23.

³⁰ Cf. DR 140 (115).

³¹ Cf., por ejemplo, “La literatura y la vida”, en Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 11-18.

experiencia real. Ese nudo empírico-trascendental es lo que Deleuze pretende mostrar al preguntarse por el “aspecto ontológico” de la percepción recurriendo al pensamiento de Paliard.³² Esa indagación habilita un paso argumental decisivo: la deducción de los conceptos de *profundidad* y *distancia*. Estos dos conceptos permiten introducir, en el corazón de la síntesis asimétrica de lo sensible, la relación entre las dos caras del campo trascendental desde el punto de vista de la *intensidad*.

El concepto de *profundidad* es uno de los principales del capítulo quinto de *Diferencia y repetición*. En él se articula la intensidad como ser *implicado*, que permanece en sí mismo como sombra que rodea todo objeto y de la que todo objeto emerge. Ese aspecto de la intensidad es fundamental para pensar el problema de su enlace con las Ideas. En efecto, en la profundidad se produce “la más extraña alianza, la del Ser consigo mismo en la diferencia”.³³ En tanto *implexo* (noción que Deleuze toma de Paliard), la profundidad se define como intensidad *envolvente*. Este envolvimiento supone a su vez la presencia de intensidades *envueltas*, que Deleuze llama *distancias*. El campo de individuación presupuesto por todo individuo, que todo individuo arrastra como si fuera su sombra, se define, así, como enlace entre intensidades envolventes y envueltas. Esta multiplicidad intensiva, en sus dos aspectos, es lo que Deleuze llama *factores individuantes*.

En esas dos funciones (envolvente y envuelta), la intensidad muestra otro rasgo fundamental: su carácter *expresivo*. Esto se vincula con una característica importante de la relación entre Idea e intensidad: su ruptura con el elemento cartesiano de lo claro y distinto como índice del pensamiento. En el capítulo cuatro de *Diferencia y repetición*, la Idea es presentada como *oscura*, pero *distinta*, en una distinción que no es del orden de lo representativo sino de lo diferencial. La intensidad, por otro

³² DR 344 (296).

³³ DR 346 (297).

lado, remite a un orden de *claridad*, en tanto germen de individuación. Pero gana esta claridad a fuerza de introducir *confusión* en el involucramiento de las relaciones ideales. Lo distinto-oscuro de la Idea se corresponde con lo claro-confuso de la intensidad a partir de una lógica de la *expresión*. La profundidad funciona justamente como involucramiento que expresa algunas Ideas de manera clara. Paralelamente, las intensidades envueltas expresan de manera confusa todas las Ideas restantes.³⁴

El pensamiento de Paliard, con su distinción entre una noética latente y una estética espontánea, permite pensar un modo posible de aparición de “la más extraña alianza” en el seno de la percepción empírica. Como vimos, este autor deduce una dimensión profunda de la mirada en la que se anudan una serie de ideas expresadas de manera confusa, envueltas en toda percepción. Esas ideas dan forma a juicios implícitos que, en sus equilibrios variables, forman toda una estructura ideal como fondo virtual de toda observación actual. Esa estructura ideal se puede pensar, siguiendo a Deleuze, como expresada en intensidades que sólo pueden ser sentidas, a saber, las sugerencias y evocaciones que dan consistencia a la estética latente que Paliard propone llamar *implícito envolvente* o *profundidad*. ¿Cómo recuperar *para nosotros*, entonces, el campo trascendental animado por el abrazo entre lo intensivo y lo ideal? Respuesta de Paliard: elaborando una óptica psicológica que explicita el pensamiento implicado en toda percepción visual.

³⁴ Julián Ferreyra trabajó la relación entre Idea e intensidad desde el punto de vista de los pares “claro-confuso” y “distinto-oscuro” en “Resplandores de la caída: sobre los pliegues intensivos del océano ideal deleuziano”, en Heffesse, Solange, Pachilla, Pablo y Schoenle, Anabella (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: Ontología Práctica I*, Buenos Aires, RAGIF, 2018, pp. 387-396. Para un desarrollo de la relación envuelto-envolvente como clave para pensar el vínculo entre Idea e intensidad, cf. Ferreyra, Julián, “Individuación”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: ontología práctica 2*, Buenos Aires, RAGIF, 2020, pp. 101-115; y 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, nro. 3, 2020, pp. 483-494.

Temporalidad e imagen del pensamiento

Heidegger en *Diferencia y repetición*

Pablo Nicolás Pachilla

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –
Universidad de Buenos Aires

Introducción

La relación de Deleuze con Heidegger es más compleja de lo que suele pensarse, y no se deja reducir a oposiciones simples del tipo positividad/negatividad o inmanencia/trascendencia. Las menciones del filósofo francés al pensador de Meßkirch van desde su curso de 1956-1957 hasta su último libro publicado en vida en 1993,¹ y pasan por algunos hitos como *El pliegue* (1988) y, desde luego, *Diferencia y repetición* (1968). Es ahí, en el escrito que nos convoca nuevamente –¿por última vez?–, donde se encuentran los rasgos fundamentales de lo que podríamos llamar el retrato conceptual deleuziano de Heidegger. Se podría, sin temor a simplificar, articular los numerosos problemas y conceptos que se encuentran allí en juego en torno a dos ejes: el primero correspondería a la diferencia ontológica y el estatuto de la negatividad; el segundo, a la imagen del pensamiento y la cuestión del método en filosofía. No obstante, se podría también –esta vez sin temor a sobre-interpretar– agregar un tercer eje, esta vez implícito, a saber, el problema de la temporalidad y su relación con la univocidad del ser. Si bien lo menciona como adalid de la univocidad ontológica, Deleuze, de manera más que llamativa, no se refiere a la temporalidad en Heidegger, aún cuando parece seguir él mismo una inspiración heideggeriana en ese aspecto crucial de su sistema.

¹ Nos referimos, en cuanto al último, a Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993, y, en cuanto al primero, a *Qu'est-ce que fonder?* Curso de *hypokhâgne*, Lycée Louis le Grand (1956-1957). Notas manuscritas tomadas por un estudiante de nombre Pierre Lefebvre, disponibles online en: webdeleuze.com.

Puesto que nos hemos ocupado en otro lugar de la primera cuestión mentada,² abordaremos en lo subsiguiente la segunda, que nos conducirá forzosamente a la tercera. En cuanto a esta última, dado que un desarrollo cabal del problema requeriría relevar en detalle los distintos puntos de convergencia y de divergencia, enmarcándolos en el contexto de sus pensamientos y desplegando tanto los planos implicados como los corolarios de cada posición, no podemos aquí sino deslindar los prolegómenos para un trabajo que exige otras dimensiones. Por último, concluiremos señalando la función que cumple la invocación a Heidegger en relación al problema Idea-intensidad.

Qué significa pensar

En el capítulo intitulado “La imagen del pensamiento”, Deleuze rastrea ocho postulados de lo que llama “la imagen dogmática” o “moral” del pensamiento, y les contrapone a cada uno otro elemento considerado —para usar terminología heideggeriana— “más originario”.³ El objetivo de Deleuze es desmontar una determinada imagen de lo que significa pensar y poner a la vista sus presupuestos, para con ello dar lugar a una imagen diferente, o a lo que en 1968 todavía llama “pensamiento sin imagen”. Lo que rescata y lo que critica de Heidegger es claro: fundamentalmente, rescata el hecho de que Heidegger aborde la pregunta por el pensar sin dar por sentado que ya pensamos. De allí la fórmula según la cual “lo que más da que pensar es el hecho de que todavía no pensamos”.⁴ Lo que critica, por su parte, es

² Cf. Pachilla, Pablo, “De la pregunta por el ser al ser de la pregunta. Dos malentendidos en torno a Deleuze y Heidegger”, *Cuadernos de filosofía*, n° 74, enero-junio de 2020, pp. 51-66. Intentamos allí desarmar las generalidades construidas en torno a las oposiciones inmanencia-trascendencia y positividad-negatividad.

³ El término debería ser aceptado en este contexto en la medida en que se trata de un pensamiento *sin* imagen, es decir, de una instancia ontológicamente previa a la del pensamiento subyugado a una determinada imagen.

⁴ “Lo que más da que pensar [*Das Bedenklichste*, que significa también ‘lo más grave’]”, dice Heidegger, “es que todavía no pensamos; ni aún ahora que el estado del mundo da cada vez más que pensar [*der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird*]”. Heidegger, Martin, *Was heisst*

la noción de comprensión pre-ontológica. En cuanto a la parte en la que acuerdan, Deleuze recuerda

los profundos textos de Heidegger que muestran que en tanto que el pensamiento permanece en el presupuesto de su buena naturaleza y de su buena voluntad, bajo la forma de un sentido común, de una *ratio*, de una *cogitatio natura universalis*, no piensa en absoluto, [queda] prisionero de la opinión, fijado en una posibilidad abstracta.⁵

La mera posibilidad de pensar, en otras palabras, no implica su realización efectiva. Deleuze cita allí fragmentos del texto que lo inspira en esta idea, *¿Qué significa pensar?*: “El hombre sabe pensar en tanto que tiene la posibilidad, pero ese posible no nos garantiza que seamos capaces”,⁶ puesto que, agrega Deleuze, “el pensamiento no piensa sino constreñido y forzado, en presencia de lo que «da a pensar», de lo que se ha de pensar [*ce qui est à penser*] — y lo que se ha de pensar es a la vez lo impensable o el no-pensamiento, es decir, *el hecho* perpetuo de que «todavía no pensamos»”.⁷ Cabe destacar, no obstante, que la noción de posibilidad juega en la textura deleuziana un rol muy diferente que en la de Heidegger, puesto que Deleuze nunca deja de enfatizar el carácter derivado y en última instancia ilusorio de la *mera* posibilidad, en contraposición al carácter real aunque no actual de lo virtual, lo cual acrecienta aquí la gratuidad de lo posible. Compárese esta concepción bergsoniana con el carácter eminentemente real, aunque no real-efectivo, de lo posible en Heidegger, ejemplificada en este pasaje del curso del semestre de verano de 1941: “Es verdad que lo posible es lo todavía no real-efectivo [*Wirkliche*], pero este no-efectivo no es para nosotros, sin embargo, algo

denken (Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976 — Band 8), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 6. A menos que se aclare lo contrario, todas las traducciones son de nuestra autoría.

⁵ DR 222 (188).

⁶ DR 222-223 (188).

⁷ DR 223 (188).

nulo. También lo posible «es», solo que su ser tiene otro carácter que el de lo real-efectivo.”⁸

Es, por otra parte, un ejemplo de lo que sucede cuando se inyectan fragmentos de un pensamiento en un discurso ajeno, algo que Deleuze hace a sabiendas.⁹ En el pasaje deleuziano citado, no sólo la noción de posibilidad se conecta tanto con la crítica bergsoniana a la abstracción de la misma como con la crítica post-kantiana al condicionamiento en contraposición con la génesis,¹⁰ sino que Deleuze enmarca la observación heideggeriana en su conceptualización del sentido común en tanto régimen del ejercicio de las facultades y modelo ortodoxo de lo que significa pensar.¹¹ La cita de Heidegger adquiere un color distinto en este contexto.

En cuanto al aspecto confrontativo, Deleuze remite allí en nota al pie al texto heideggeriano mencionado, y realiza un comentario muy ambiguo: a saber, escribe que

Heidegger conserva el tema de un deseo o de una *φιλία*, de una analogía o mejor de una homología entre el pensamiento y lo que está por pensar. Es que guarda el primado de lo Mismo, incluso si se supone [*est censé*] que este reúne y comprende la diferencia en tanto tal. De allí las metáforas del don, que sustituyen a las de la violencia. En todos esos casos, Heidegger no renuncia a lo que llamábamos previamente los presupuestos subjetivos. Como se ve en *Ser y tiempo* [...], hay

⁸ Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, trad. Manuel Vázquez García, Madrid, Alianza, 1999 [1941], p. 56 (trad. modificada). “*Das Mögliche ist zwar das noch nicht Wirkliche, allein dieses Nicht-Wirkliche ist uns dennoch kein Nichtiges. Auch das Mögliche »ist«, nur hat dessen Sein einen anderen Charakter als das Wirkliche.*” Heidegger, Martin, *Grundbegriffe (Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 — Band 51)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 23.

⁹ Cf. su reivindicación del método del *collage* en filosofía: DR 4 (18).

¹⁰ Cf. Bergson, Henri, *Le possible et le réel*, París, PUF, 2015 [1920] y Maimon, Salomon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Berlín, Christian Friedrich Voß und Sohn, 1790.

¹¹ Para una caracterización de esta noción, cf. Pachilla, Pablo, “Sentido común y buen sentido en Deleuze”, en *Revista Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, núm. 23, enero-junio de 2019, pp. 139-174.

en efecto una comprensión pre-ontológica o implícita del ser, *por más que [bien que]*, precisa Heidegger, *el concepto explícito no deba desprenderse de ella [en découler]*.¹²

Si bien es nombrada explícitamente en el §4, la noción de comprensión pre-ontológica (*vorontologisches Verständnis*) aparece en *Ser y tiempo* tan pronto como en el primer párrafo, y es el punto de partida del análisis fenomenológico a partir del cual el filósofo alemán rastrea el sentido del ser.

En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del “ser”, y esta expresión resulta comprensible “sin más”. Cualquiera comprende: “el cielo *es* azul”; “*soy* feliz”, y otras cosas semejantes. Sin embargo, esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser [*Seinsverständnis*] y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”.¹³

Aun cuando no nos dediquemos a estudiar el *Sofista* de Platón o la *Lógica* de Hegel, no sólo tenemos trato con lo ente sino que además hablamos, y en el lenguaje inevitablemente decimos que algunas cosas son y otras no, que algunas son de un modo y otras de otro. En otras palabras, utilizamos dicha comprensión pre-conceptual del ser cada vez que proferimos una conjugación del verbo “ser” y cada vez que nos comportamos respecto de un ente.¹⁴ Es sólo en la tierra fértil de este

¹² DR 223 (188).

¹³ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 27 (GA 2, 6 [§1]). Utilizamos la abreviatura GA por *Gesamtausgabe*.

¹⁴ Heidegger aclara que no se trata de una comprensión conceptual: “La comprensión del ser [...] que ilumina y guía de antemano todo conducirse respecto a lo ente no es ni un captar el ser como

factum que puede brotar el preguntar explícito por el sentido del ser:

En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una comprensión del ser [*wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis*]. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No *sabemos* lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué es «ser»?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum.*¹⁵

Antes de problematizar la crítica deleuziana, recordemos la noción de “presupuesto subjetivo” a la que apela en la misma. Deleuze sostiene que pueden señalarse dos tipos de presupuestos en el comienzo del filosofar: los presupuestos objetivos, que son aquellos donde el concepto utilizado supone otros conceptos (por ejemplo, “animal racional” implica los conceptos de animalidad y de racionalidad, razón por la cual Descartes rechaza definir de este modo al hombre, ya que eso sólo desplazaría el problema), y los presupuestos subjetivos, más difíciles de percibir ya que se encuentran “envueltos en un sentimiento” en lugar de en un concepto.¹⁶ Estos presupuestos subjetivos conciernen a nociones básicas como *yo*, *pensar* y *ser*, y el problema señalado por Deleuze consiste en que los filósofos suelen dar por sentado que todo el mundo sabe sin concepto lo que estas cosas significan. “Una actitud tal que con-

tal ni mucho menos un concebir lo así captado [...]. Por eso mismo, la comprensión del ser que todavía no ha llegado a concepto recibe el nombre de pre-ontológica o también ontológica en sentido amplio.” Heidegger, Martin, “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2018, p. 116 (GA 9, 132).

¹⁵ Heidegger, Martin, *Sery tiempo*, op. cit., p. 28 (GA 2, 7 [§2]).

¹⁶ DR 201 (169).

siste en recusar los presupuestos objetivos, pero a condición de darse otros tantos presupuestos subjetivos (que son quizás, por otra parte, los mismos bajo otra forma), es aun la de Heidegger cuando invoca una comprensión preontológica del Ser.¹⁷

El problema, sin embargo, es según Deleuze que lo que se hace de este modo es bendecir filosóficamente lo que se encontraba allí desde el principio —llevar lo oscuro a lo claro, lo implícito del sentimiento a lo explícito del concepto—, lo cual implica una imposibilidad de comenzar verdaderamente —que equivale para Deleuze, en este caso al igual que para Heidegger, a repetir verdaderamente—. La imagen aquí es la del círculo, imagen propuesta por Heidegger como la estructura de la comprensión (el llamado “círculo hermenéutico”): “El «círculo» en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del Dasein, en el comprender interpretante.”¹⁸ Para Deleuze, por el contrario, este círculo “no es lo suficientemente tortuoso”.¹⁹ De hecho, la contraposición entre Heidegger y Deleuze puede ilustrarse con sus respectivas concepciones de dicha figura, puesto que allí se juega la concepción del eterno retorno nietzscheano, que para Heidegger es el de lo Mismo y para Deleuze el de la Diferencia, por lo cual propone una extraña figura en movimiento en la cual las puntas no coinciden sino en el extremo de su desajuste, y el círculo no se cierra sino luego de una suerte de espiral. El eterno retorno, para Deleuze, “no supone ninguna identidad”,²⁰ siendo él, por el contrario, la única identidad en tanto repetición de la diferencia. Y como el concepto de imagen del pensamiento implica entre otras cosas que la imagen del orden de las cosas es la misma que la del orden del pensamiento, el círculo ontológico y el círculo “hermenéutico” son uno y el mismo. Cabe aclarar que no estamos diciendo que la interpretación hei-

¹⁷ DR 201 (169).

¹⁸ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 156 (GA 2, 153 [§32]).

¹⁹ DR 202 (170).

²⁰ DR 360 (311).

deggeriana del eterno retorno nietzscheano como retorno de lo Mismo implique que Heidegger es un filósofo de la identidad, sino tan sólo que éste es el parecer de Deleuze.²¹ Según él, la imagen del círculo en filosofía daría cuenta “de una impotencia para comenzar verdaderamente”, y por ello mismo “de repetir auténticamente”.²²

Ahora bien, decíamos que se trata de un comentario ambiguo porque la aclaración final —y el subrayado del autor— parecen borrar con una mano lo que se acababa de escribir con la otra: “hay en efecto una comprensión pre-ontológica o implícita del ser, *por más que [...] el concepto explícito no deba desprenderse de ella*”.²³ En efecto, el hecho de que el concepto explícito del ser no deba desprenderse de la comprensión pre-ontológica no es para nada menor. ¿No anularía acaso la crítica deleuziana de acuerdo con la cual dicha comprensión constituiría el punto de partida al cual se volvería circularmente luego del proceso hermenéutico? ¿Cómo podríamos, recurriendo al texto de Heidegger, justificar el *dictum* deleuziano más allá de lo que escribe explícitamente?

Una opción sería pensar que la comprensión pre-ontológica retrotrae una y otra vez, como un legítimo origen, a lo que Heidegger llama el estado de caído (*Verfallenheit*) del Dasein, el estado en el que inmediata y regularmente nos encontramos siempre ya. Escribe Heidegger con respecto al Dasein que “el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente [zunächst und zumeist]*, en su *cotidianidad media [durchschnittliche Alltäglichkeit]*”.²⁴ Este estado de “medianía” equivaldría en Deleuze

²¹ “Si es cierto que algunos comentaristas han podido encontrar ecos tomistas en Husserl, Heidegger está, al contrario, del lado de Duns Scoto, y le da un nuevo esplendor a la Univocidad del ser. ¿Pero opera la conversión según la cual el ser unívoco debe decirse solamente de la diferencia, y, en ese sentido, girar alrededor del ente? ¿Concibe *el ente* de manera tal que esté verdaderamente sustraído a toda subordinación de cara a la identidad de la representación? No lo parece, viendo su crítica al eterno retorno nietzscheano.” DR 114 (91).

²² DR 202 (170).

²³ DR 223 (188).

²⁴ Heidegger, Martin, *Sery tiempo*, *op. cit.*, pp. 40-41 (GA 2, 23 [§5]).

al “uso empírico” de las facultades bajo el régimen del sentido común, que unifica los objetos de las mismas y postula un foco ideal como punto de concordancia: es la misma cera la que toco, concibo, imagino, recuerdo. A ello Deleuze opone un “uso trascendente” de las facultades en el cual las mismas se ejercen de modo divergente y, si se encuentra una armonía, es solo porque cada facultad llega hasta su propio límite y da con el objeto que le concierne exclusivamente: el pensamiento, con aquello que es al mismo tiempo impensable y que sólo puede ser pensado (es decir, que no puede ser, por ejemplo, sentido o recordado); la sensibilidad, con aquello que sólo puede ser sentido (y no concebido o imaginado), etc.

La crítica a la comprensión pre-ontológica heideggeriana, entonces, se reduce al hecho de que la misma presupone que la idea que tenemos del ser inmediata y regularmente tiene algún tipo de legitimidad salvaje que debe ser coronada con el sello de la verdad filosófica al ser desarrollada conceptualmente. Ello supone, a su vez, una buena naturaleza del pensamiento, postulado que solo se encuentra fundado en una concepción moral, teológica y naturalista de acuerdo con la cual el pensamiento sería recto y bueno “por naturaleza”. Para Deleuze, en cambio, nuestra concepción del ser está sujeta a las condiciones de la representación, por lo cual partir de este estado para rastrear a partir de allí la pregunta por el ser implica contrabandear la no-filosofía en el corazón de la filosofía. En una palabra, no podemos tomar como hilo conductor de la investigación ontológica nuestra comprensión pre-ontológica, porque ella ya está determinada de manera irrevocable por una cierta “imagen”.

Y sin embargo, como Deleuze aclara, el concepto explícito del ser no debe, para Heidegger, desprenderse de la comprensión pre-ontológica. Para el filósofo alemán, por el contrario, el estado de caída del Dasein es sólo un punto de partida, y es en aquello de lo que huye –la angustia– donde se encontrará un acceso a lo ente en cuanto tal. Existen, pues, dos opciones interpretativas llegados a este punto. La primera consiste en insistir, con Deleuze, en que el mero hecho de tomar nuestra noción cotidiana del ser

como punto de partida de la investigación filosófica implica no poder sino volver a ella. No obstante, una consecuencia necesaria de esta posición —que quizás no se esté dispuesto a admitir— es que el concepto explícito de ser no tiene absolutamente nada que ver con su comprensión pre-conceptual; en otras palabras, que “ser” se dice allí en dos sentidos radicalmente distintos, es decir, que el ser es *equivoco*. La segunda opción consiste en tomar la reivindicación deleuziana de Heidegger obviando su crítica en ese punto, y explorar de qué modo el concepto de ser a mitad del recorrido —puesto que no hay un final— se distingue de la comprensión pre-ontológica, pero sin introducir una inconmensurabilidad. Pero, en la medida en que la discontinuidad parcial entre ambos momentos está dada en lo más íntimo por una posición temporal, esta opción debería llevarnos a investigar la temporalidad del Dasein y a explicitar su conexión con el sentido del ser, en un estudio comparativo con la dinámica de las facultades en Deleuze y su relación con la univocidad del ser. Puesto que se trata de un trabajo de largo aliento, nos limitaremos en las palabras siguientes a delinear los aspectos principales que debería seguir el mismo.

La temporalidad

La cuestión de la temporalidad implica a su vez varios centros. En primer lugar, (a) la cuestión de la *muerte* en tanto aquello que desposee y simultáneamente individualiza; en segundo lugar, (b) la relación de co-pertenencia entre *tiempo y ser* —es decir, el hecho de erigir la teoría del tiempo como núcleo de la ontología—; por último, (c) la *triplicidad de la estructura temporal* con su primacía en el futuro y su crítica del tiempo como “sucesión de horas”. En cuanto a la cuestión de la muerte (a), no es de Heidegger de quien Deleuze toma los conceptos, sino de Maurice Blanchot en su discusión con Heidegger.²⁵ Hay empero definitivamente una idea heideggeriana en juego

²⁵ Este tema, por otra parte, ya ha sido trabajado por Adkins (2007), Brassier (2007) y Heffesse (2019), entre otros. En el capítulo de *Nihil Unbound* “The Pure and Empty Form of Death”, Brassier se dedica a relacionar la muerte heideggeriana con la deleuziana, no a través de la lectura deleuziana

allí, que es la de que la muerte, entendida en un sentido no-material sino relativa a un “precurar” (la *erlaufende Entschlossenheit* en *Sein und Zeit* y la muerte impersonal de la tercera síntesis del tiempo en *Différence et répétition*), produce una individuación, que en Deleuze es intensiva.²⁶

En cuanto al segundo punto (b), tal vez la tesis principal de *Ser y tiempo* sea que “aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*”.²⁷ Como sostiene Dastur, “[t]oda la originalidad del pensamiento de Heidegger tiende en efecto a la elucidación del *sentido temporal* de lo que la tradición occidental desde su comienzo (con Parménides, Platón y Aristóteles) ha nombrado «ser».”²⁸ El tiempo no es un carácter de lo que es, sino que la idea misma de ser es pensada bajo el horizonte de la temporalidad, y determinada en relación a uno de sus modos: el presente. Mientras que la metafísica comprendió entonces la *ὄνσεία* como presencia permanente (*Anwesenheit*), Heidegger se propone –en *Ser y tiempo*– elucidar el sentido del ser a partir de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del ente al cual en su ser le va su ser, el Dasein; y

de Heidegger sino mediante un análisis comparativo propio del autor. No concordamos, sin embargo, con su interpretación del sistema ontológico de *Diferencia y repetición*, de acuerdo con la cual el pensamiento humano, a través de su relación con la muerte en la tercera síntesis del tiempo, sería el motor de toda individuación. Creemos, por el contrario, que la síntesis estática del tiempo no debe ser pensada antropológica ni antropocéntricamente. Cf. Brassier, Ray, *Nilhil Unbound. Enlightenment and Extinction*, London, Palgrave McMillan, 2007, pp. 153-204; Adkins, Brent, *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007. Sobre la muerte en la lectura deleuziana de Blanchot, cf. Heffesse, Solange, “El Afuera y la violencia del pensamiento. Dolor y subjetivación en la filosofía de Deleuze a partir de Blanchot”, en Solange Heffesse, Pablo Pachilla y Anabella Schoenle (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica 1*, Buenos Aires, RAGIF, 2019, pp. 163-173.

²⁶ En este sentido, no coincidimos con la tan mentada oposición entre la muerte “exterior” spinoziana y la muerte “interior” heideggeriana: en efecto, ambas conviven en el pensamiento deleuziano, y es sólo si nos limitamos a sus textos sobre Spinoza que la primera prevalece. Cf., e.g., Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 194: “Esta exteriorización de la muerte, que sólo es un accidente según Spinoza, también es una convicción para Deleuze, que no dejará de defender y de oponer al «ser para la muerte» de Heidegger.”

²⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 41 (GA 2, 24).

²⁸ Dastur, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, trad. Lisabeth V. Ruiz Moreno, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, p. 11.

si al Dasein puede concernirle el ser, es precisamente en razón de la estructura temporal que lo *abre* al mismo. En otras palabras, la temporalidad es condición de posibilidad de la manifestación del ser. Ahora bien, esta estructura no se reduce a la presencia, sino que implica un triple éxtasis en el cual “pasado, presente y futuro no designan ya ahora que se suceden en la «línea» del tiempo sino modalidades co-originarias de la existencia”.²⁹ Más aún, la tradicional primacía del presente es sustituida por una primacía del futuro (*Zukunft*): en efecto, es a partir de él, mediante la “resolución precursora” (Rivera) o el “precursor estado de resuelto” (Gaos) con respecto a la muerte, que es posible desarrollar el sentido propio de la temporalidad del Dasein en su finitud, y de este modo obtener el horizonte desde el cual plantear la pregunta por el ser sin los obstáculos heredados de la metafísica de la presencia.³⁰ En Deleuze, por su parte, esta inseparabilidad entre ontología y teoría del tiempo es patente muy particularmente en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición* –al igual que en *Lógica del sentido*. En efecto, cada una de las tres síntesis del tiempo constituye un modo de repetición de la diferencia, que es para Deleuze el modo de producción de lo real.

En cuanto al tercer punto (c), ambos filósofos desarrollan sendas críticas a la noción vulgar del tiempo. Deleuze se refiere al “buen sentido” de la flecha del tiempo como una ilusión trascendental provocada por la tendencia empírica de la intensidad a desvanecerse en la extensión, ocasionando así el tiempo mensurable de la física. Asimismo, elabora tres síntesis pasivas temporales, de las cuales sólo la primera –constitutiva del presente– da cuenta de la temporalidad habitual. En cuanto a la segunda y la tercera –constitutivas del pasado y del futuro, respectivamente–, implican dimensiones de la temporalidad irreducibles al presente, aunque este las presuponga ontológicamente. Heidegger, por su parte, ha realizado

²⁹ Dastur, Françoise, *op. cit.*, p. 12.

³⁰ El término utilizado por Heidegger es *erlaufende Entschlossenheit* (GA 2, 431). Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 343; Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007 [1951], p. 353.

tal vez la más contundente crítica de la temporalidad como “sucesión de horas” (*Jetztfolge*), señalando su carácter derivado de una temporalidad más originaria, consistente en tres éxtasis (*Ekstasen*) temporales: futuro o advenir (*Zukunft*), pasado o haber-sido (*Gewesenheit*) y presente (*Gegenwart*). El cuidado o cura (*Sorge*), como totalidad estructural del Dasein, es caracterizado por Heidegger en términos eminentemente temporales como “pre-ser-se ya-en (un mundo) como ser-cabe (entes que hacen frente dentro del mundo)”, según la traducción de José Gaos, o “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)”, siguiendo la traducción de Jorge Eduardo Rivera.³¹

En ambos autores se encuentra una primacía del futuro por sobre el pasado y el presente. Para Heidegger, la temporalidad es el fenómeno del “futuro siendo-sido presentificador” (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*), de tal manera que el sentido primario de la existencia es el futuro. Para Deleuze, es la tercera síntesis del tiempo, constitutiva del futuro, la que realiza el eterno retorno y en consecuencia la univocidad del ser. “Futuro”, según Heidegger, “no quiere decir aquí un ahora que todavía no ha devenido «actual» [*wirklich*], que recién luego llegará a ser, sino la venida [*Kunft*] en la que el Dasein adviene a sí en su más propio poder-ser”.³² Se podrían realizar varias preguntas con respecto al análisis comparativo de esta concepción de la futuridad: en primer lugar, así como el Dasein es para Heidegger adviniente (*zukünftig*), ¿son para Deleuze todos los entes advinientes o sólo cierto tipo de entes, i.e., los existentes humanos (como piensa Brassier)? Y en segundo lugar, puesto que cada una de las tres síntesis pasivas en Deleuze constituye su propio pasado, presente y futuro, ¿hay diferentes modos de ser adviniente de acuerdo con cada síntesis del tiempo?

³¹ “*Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*” (GA 2, 433).

³² GA 2, 431.

A modo de conclusión

Hay varias maneras de encarar la relación Idea-intensidad en un análisis comparativo entre Deleuze y Heidegger. En primer lugar, dado que, en Deleuze, la lógica de la intensidad es la implicación, podría trazarse un puente con el sentido del ser implicado en la comprensión pre-ontológica heideggeriana. En segundo lugar, puesto que es en ciertos estados de ánimo (*Stimmungen*) y en cierta disposición afectiva (*Befindlichkeit*) que se despierta en Heidegger una relación privilegiada con lo ente en cuanto tal, podría analizarse su dinámica en relación con la del despertar de las facultades que Deleuze piensa a partir de sensaciones que sobrevienen y exceden nuestras capacidades ordinarias. En tercer lugar, podría profundizarse en la cuestión de la univocidad del ser a partir de sus respectivas lecturas de Duns Scoto y de Nietzsche –o bien, como ya mencionamos, a partir de su concepción de la temporalidad. Limitémonos, sin embargo, a una pregunta abordable en el espacio que nos resta: ¿de qué modo usa Deleuze a Heidegger en *Diferencia y repetición*, y qué influencia tiene este uso para la relación entre Idea e intensidad?

Como hemos visto, el problema a raíz del cual Deleuze convoca al pensador alemán es el del comienzo del filosofar. Su crítica a la comprensión pre-ontológica, acertada o no, aboga por una discontinuidad radical entre filosofía y sentido común. Sin embargo, tal vez la clave radique en el *todavía* de “todavía no pensamos”, puesto que anuda el salto hacia afuera de la imagen del pensamiento con la estructura desde la cual se da dicho salto, esto es, la temporalidad. Es que el pensamiento, para ambos autores, *viene* desde el futuro –para usar el término heideggeriano, es *venidero* (*zukünftig*). Si la intensidad, sea a partir de la angustia o del encuentro con el ser de lo sensible, nos conduce a una aprehensión del ser del ente, es porque nos aleja del modo habitual de experimentar el tiempo como sucesión de presentes, llevándonos hacia una relación auténtica con el pasado puro como fundamento y con el

futuro como apertura primordial que lo desfonda. Tener Ideas, entonces, implica ante todo salir del anclaje en lo dado de un perpetuo presente para arrojar el fundamento al porvenir, haciendo nacer el pensamiento como algo imprevisible e incalculable, que no se sigue necesariamente de la realidad efectiva.

Nietzsche en Deleuze:

La Idea pura como nihilismo y la demora
en los caminos del sentido

Julián Ferreyra

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –
Universidad de Buenos Aires

Cos fear is like this fire
and it's burning deep inside.
Now, if you control it, Tommy,
it's gonna make you hot.
But, you see,
if this thing here controls you,
it's gonna burn you and everythin'
else around you up.

ROCKY BALBOA

La relación entre Idea e intensidad es un enigma. Un enigma medular de la ontología de Gilles Deleuze. Veremos en este capítulo de qué manera puede Nietzsche, considerado como *fuentes* de su filosofía, contribuir a captar la potencia de ese enigma. Pero antes, quisiera detenerme en por qué la relación entre Idea e intensidad es para mí un enigma *medular*, y proponer un modo de abordarlo. Se trata de dos de los conceptos centrales de *Diferencia y repetición*: la *Idea* protagoniza el capítulo 4, mientras la *intensidad* es la estrella del capítulo 5. Esos capítulos son por cierto las dos locaciones donde Deleuze habla con más distinción en nombre propio, sin recapitular posicionamientos de la historia de la filosofía (como en los capítulos 1 y 2), o desmontar una imagen dogmática del pensamiento (como en el 3). No es entonces exagerado decir que la clave del libro del '68 está en la articulación de los conceptos de Idea e intensidad.

En otros textos me he detenido en el análisis *intrínseco* del funcionamiento conjunto de estos conceptos en *Diferencia y repetición*,

donde la intensidad expresa el plexo virtual de Ideas, constituyendo un pliegue de ese océano oscuro.¹ Sin embargo, hay que evitar que esta explicación *parcial* sea acompañada por el sentimiento de lo absoluto. En estas páginas, me gustaría complementar la pareja Idea-intensidad con otra pareja, con la que se solapa: la de lo *virtual* y lo *actual*. También quiero incluir un tercer concepto que enturbia felizmente las aguas de cualquier consideración dogmática de esos dualismos: la *extensión*.

La interferencia entre estos cinco conceptos ha generado intensos debates, tanto dentro del grupo de investigación *Deleuze: ontología práctica (La deleuziana)* como en la bibliografía especializada, en torno a cómo alinear estos planetas conceptuales: la Idea parece ser sin duda virtual, y la extensión actual, pero no queda claro si la intensidad es actual o virtual (para todo este debate, remito una vez más al prolijo artículo de Clisby sobre la cuestión).² En mi caso, la posición de Rafael Mc Namara, indignante en la primera impresión, se fue imponiendo de a poco: la intensidad es actual, con lo que la actualidad es un doblez entre lo intensivo y lo extensivo.³

¹ “Si las Ideas son en sí mismas oscuras y distintas, encuentran su brillo en su expresión en el segundo plano fundamental de la ontología deleuziana: la intensidad. La claridad proviene del movimiento propio de la intensidad: el envolvimiento y plegado. La expresión no tiene forma de emanación o expansión (los tentáculos de las tinieblas extendiéndose indefinidamente) sino de envolvimiento, que da lugar a dos formas: una envuelta y la otra envolvente”, Ferreyra, Julián, “La doble vida de la luz: envolvimiento y creación en Fichte y Deleuze”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (3), 725-745, p. 738. “Los dos conceptos centrales de *Diferencia y repetición* (Idea e intensidad) se vinculan sin necesidad de un tercer concepto, es decir, sin mediación especulativa, a través del pliegue. La intensidad es el mismo campo virtual, sólo que plegado. La actualización es cinética, no trascendente. Por ese mismo motivo, no hay interioridad, sólo hay espesores y huecos (*creux*) producidos por ese mismo movimiento geológico”, Ferreyra, Julián, “Individuación”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián, *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, p. 104.

² Cf. Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020 y Clisby, Dale, “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual”, trad. Pablo Pachilla, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 4, 2016, pp. 120-147.

³ “Desde nuestra perspectiva no cabe dudar: la intensidad es actual”, Mc Namara, Rafael, “Intensidad” en *Introducción en Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 58.

Tenemos entonces: 1) un ámbito virtual-Ideal donde valores indeterminados (dy , dx) que en sí mismos no son nada, entran y salen sin cesar de relaciones diferenciales (dy/dx), produciendo a través de sus series *valores determinados* o singularidades;⁴ 2) un ámbito intensivo donde las magnitudes no pueden ser medidas sino sentidas, como grados que surgen de diferencias de potencial y encuentran en sus singularidades puntos de devenir, transformándose cualitativamente: lo sólido se torna líquido y también gaseoso;⁵ 3) un ámbito extensivo donde esas diferencias (ideales e intensivas) tienden a anularse, a devenir homogéneas, idénticas.

Si aceptamos, con Mc Namara, que lo intensivo es actual, entonces el problema de la *actualización* de lo virtual impacta directamente en la relación entre Idea e intensidad. Este movimiento coloca al enigma de esta relación dentro de una constelación de conceptos en torno a la relación entre lo actual y lo virtual, y que deben sopesarse para tener una comprensión más acabada del tejido conceptual de *Diferencia y repetición*. Actualización, encarnación, dramatización, diferenciación, sentido, dinamos espacio-temporales, precursor sombrío y forma pura del tiempo son algunos de ellos. Son conceptos problemáticos, desde mi punto de vista, ya que tienen –en mayor o menor medida– una carga semántica que los inclina hacia el *buen sentido*, como si la ontología de Deleuze fuera una flecha con una dirección irreversible *desde* lo virtual hacia su actualización, es decir, *desde* la Diferencia hacia su degradación en la identidad final: el agotamiento de todas las tensiones, la resolución de todas las diferencias en la muerte (del individuo o del universo todo). En ese esquema, la *intensidad* puede ocupar un rol de mediación relativamente clásico, *operando* la actualización de la Idea (con mayor o menor nivel de sofisticación, según las interpretaciones particulares). Por cierto, Deleuze da sin dudas elementos textuales para sostener una tal interpretación:

⁴ Para más precisiones, remito a Santaya, Gonzalo, "Idea", en *Introducción en Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 33-47.

⁵ Cf. Mc Namara, *op. cit.*

¿Qué es lo que efectúa el tercer aspecto de la razón suficiente, el elemento de potencialidad de la Idea? Sin duda la dramatización, pre-cuantitativa y pre-cualitativa. Es ella, en efecto, la que determina o desencadena, que diferencia la diferenciación de lo actual, en su correspondencia con la diferenciación de la Idea. Pero, ¿de dónde viene ese poder de la dramatización? ¿No es ella, bajo las especies y las partes, las cualidades y los números, el acto más intenso o el más individual?⁶

Con estas palabras *cierra* el capítulo 4 y se da pie al inicio del capítulo 5. No es raro intentar leer la intensidad (y el otro concepto protagónico del capítulo 5, la individuación) como el agente que opera la actualización de la Idea, como el teatro que permite que lo virtual se encarne en un mundo extensivo. Esta interpretación tiene muchos problemas teóricos: 1) el ya señalado *buen sentido*, que concibe a la ontología como un *Bildungsroman*, como la serie de avatares del pensamiento que lo llevan desde su inocencia a su maduración (o la oruga que se transforma en mariposa, como en *La oruga hambrienta*, el bello cuento infantil del recientemente fallecido Eric Carle); 2) concebir las instancias ontológicas en relativa autonomía y autosubsistencia (como si existiera *por un lado* la Idea, *por el otro* la extensión, *por el otro* la intensidad que viene a enlazarlos); 3) correlativamente, una ruptura de la inmanencia y la univocidad.

Incipit Nietzsche

Es difícil que un análisis intrínseco de *Diferencia y repetición* pueda fallar en favor de una u otra interpretación. Como muestra el artículo de Clisby, como se observa también en nuestra *Introducción en Diferencia y repetición*, cada cual atiende su juego, cada quién encuentra sus senderos de acuerdo a los problemas que lo acompañan. No hay una interpretación

⁶ DR 332 (285). Refiero a la edición en castellano de *Diferencia y repetición*, pero las traducciones son mías.

mejor, no hay modo ni interés en ponerse de acuerdo, en alcanzar una ortodoxia deleuziana. Son diversas entradas en una ontología laberíntica. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que *todo equivalga*. Hay interpretaciones más finas, más rigurosas y, sobre todo, más interesantes. Uno de los aportes del trabajo de *La deleuziana* en torno a *las fuentes de la filosofía* de Deleuze ha sido, sin duda, afinar nuestra lectura, hacerla más vigorosa. Ese nivel, vinculado a la comprensión, no es pese a todo la dimensión más importante de esa metodología. Más significativa es la dimensión problemática. En efecto, las fuentes han permitido iluminar problemas que permanecían en las penumbras, y han posibilitado conectar desarrollos difusos con *nuestros* problemas de maneras inesperadas. Ese ha sido el resultado más significativo de mi trabajo con Nietzsche como *fuentes de Diferencia y repetición* en torno a la relación entre los conceptos de Idea e intensidad. No tanto su influencia a nivel *comprensión* sino *problematización*.

Nietzsche fue mucho tiempo una de las fuentes “prohibidas” en *La deleuziana*. Esta restricción tenía una serie de objetivos metodológicos. Uno era de carácter general respecto al abordaje de las fuentes: buscábamos darle espacio a autores esotéricos o marginales, para cambiar el canon de fuentes que insistía en los estudios deleuzianos de aquel albor del siglo con el tridente Nietzsche – Bergson – Spinoza; convocando nuevos nombres, queríamos refrescar la perspectiva en la interpretación de Deleuze, y particularmente de *Diferencia y repetición* (gesto que se mostró fructífero, como los volúmenes de esta colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía* a mi entender acreditan). El segundo estaba vinculado específicamente a Nietzsche: la salvaje potencia de la interpretación que hace Deleuze del autor de *Así habló Zaratustra* condiciona en exceso (y diría inexorablemente) nuestra propia lectura cuando volvemos a él; es muy difícil “cruzar caminos”, trayendo agua fresca a partir de remontarse hasta la letra de Nietzsche, sin recaer en las fórmulas y tópicos que el mismo Deleuze reitera con más impacto en el afecto que en el concepto. Finalmente, un motivo personal: los motivos nietzscheanos en la obra de Deleuze nunca

fueron mis favoritos, siempre me sonaron como fórmulas muy atractivas pero con poca sustancia, gritos y aullidos estridentes pero que carecían de suficiente espesor filosófico.

En este volumen que cierra la etapa “*Diferencia y repetición*” del estudio colectivo de las fuentes de Deleuze, opté por poner en cuestión esos motivos, metodológicos y personales, para eludir el cruce con Nietzsche. Los motivos que durante años me llevaron a evitar esa fuente sagrada se transformaron ante este punto de inflexión en *imperativos* para abordarla. *No puede ser* que la presencia de Nietzsche en *Diferencia y repetición* se limite a fórmulas estridentes. *No puede ser* que la influencia de la obra de Nietzsche en Deleuze se limite a lo que el propio Deleuze interpretó *explícitamente*.⁷ Tiene que haber más. Tiene que haber algo esotérico en Nietzsche. Porque un gran autor excede siempre a la interpretación que lo gramos construir de él y con él.

Sólo hay que tensar un poco la cuerda, forzar la asimetría para que la diferencia emerja. Para ello, elegí delimitar la base textual de este trabajo a la parte de la obra de Nietzsche que explícitamente Deleuze excluye: sus fragmentos póstumos (“No podemos utilizar los fragmentos póstumos, salvo en las direcciones confirmadas por las obras publicadas de Nietzsche, ya que estas notas son como una materia reservada, dejada de lado para una elaboración futura”).⁸ Los excluye explícitamente, lo cual no quiere decir que no los haya leído y trabajado. De hecho, el texto que tomaré específicamente (el tomo cuatro de la edición en español) incluye el tomo 10 de la edición francesa, que es la que De-

⁷ De hecho, la interpretación de la voluntad de potencia que presento en estas páginas es muy distinta a la que aparece en *Diferencia y repetición*, donde está ligada a la pura diferencia del ámbito ideal-virtual, pegada al eterno retorno del que intento despegarla, y sin el aspecto creador de sentido y constructivo que aquí presento, en consonancia con mi interpretación de los póstumos de Nietzsche. “Voluntad de potencia no significa en absoluto «querer la potencia», sino al contrario, lo que queramos, llevar lo que queremos a la «enésima» potencia, es decir, desprender la forma superior, gracias a la operación selectiva de la repetición en el eterno retorno”, DR 30-31(16).

⁸ DR 437 (380).

leuze editó a principios de la década del '70 (lo cual no confirma que los hubiera leído antes del '68, pero lo hace plausible).

Los dinamismos espacio-temporales como voluntad de poder

Actualización, encarnación, dramatización, diferenciación, sentido, dinamismos espacio-temporales, precursor sombrío y forma pura del tiempo son algunos de los conceptos-bisagra para pensar la relación entre lo actual y lo virtual y, *mutatis mutandis*, la de la Idea con la intensidad (y la extensión), amén de la *expresión* o los matices de la luz-oscuridad para pensar directamente la relación entre Idea e intensidad, según señalé más arriba. Me detendré en estas páginas en los *dinamismos espacio-temporales*. En un lugar quizás inesperado, Deleuze nos dice que éstos pueden ser pensados como la *voluntad de potencia* de Nietzsche:

Sus esquemas son el dinamismo espacio-temporal que les corresponde. [...] Ya lo decía el gran Nietzsche, hay dulzuras, hay timideces que ocultan una voluntad de potencia desenfundada, voluntades de potencia espantosas, catastróficas, que destruirán todo. ¿Qué han captado cuando captan algo así en alguien? Han captado el esquema.⁹

Corre el año 1983, y Deleuze está sumergido a cuerpo entero en sus investigaciones en torno la capacidad del cine de *suscitar* conceptos.¹⁰ Puntualmente, está pensando en la articulación entre la imagen-acción y la imagen-mental (dos variedades de imágenes, entre la miriada que pulula por su taxonomía cinematográfica) y, como parte de un argumento más amplio, se detiene de pronto en los *esquemas* de Kant como forma *directa* de presentar un concepto. Deleuze, forzando la letra del filósofo alemán, distingue *dos* tipos de esquema. Por un lado, los más ajustados a la letra de

⁹ Deleuze, Gilles, *Cine II, los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 323.

¹⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Cinema 2, L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 365.

la *Crítica de la razón pura*, los esquemas como regla de construcción en el espacio y el tiempo, a los que considera como una manera de presentar directamente los conceptos matemáticos;¹¹ por el otro lado, los que interesan aquí, los hijos monstruosos: los esquemas como *dinamismos espacio-temporales* para los conceptos empíricos: “los conceptos empíricos, como el león, el águila, etc. Y sus esquemas son el dinamismo espacio-temporal que les corresponde”.¹²

¿Qué es el esquema de un águila, el esquema del león? [...] No es el concepto, tampoco la imagen. Si se me dice “león”, lo que pido es algo que no es lo que comprendo ni lo que veo. Lo que comprendo es el concepto. Lo que veo, o aquello que recuerdo, lo que veo mediante el ojo visual o el ojo de la mente es un león. Pero el esquema va a ser, si me atrevo a decirlo, lo que intenciono, lo que enfoco, aquello en lo cual reconozco qué es para mí el águila. Es un dinamismo espacio-temporal. No es una forma, no pertenece al dominio de la forma, es como un acto por el cual el león se produce y se afirma como león. Por ejemplo, no estoy mirando, estoy allí tranquilo y algo atraviesa el muro y raya el espacio, tengo la impresión confusa de que una pata con garras se abate sobre mí. Pero todo en dinamismo, no puedo decir si quiera que es una pata, no es un “algo”. [...] Es un gesto de león. [...] Es un paso de león, un andar de león.¹³

A través de los conceptos empíricos, Deleuze volverá así, quince años más tarde, a uno de los conceptos con los cuales piensa la relación entre lo actual y lo virtual (y por lo tanto entre la Idea y la intensidad) en *Diferencia y repetición*: los dinamismos espacio-temporales. En el libro del '68, dice Deleuze, “los dinamismos espacio-temporales son actualizantes, diferenciadores (con “c”)”.¹⁴ Les asigna así un rol crucial en la actuali-

¹¹ Deleuze, *Cine II*, op. cit., p. 321.

¹² *Ibíd.*, p. 322.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ DR 322 (276).

zación de lo virtual, pero lamentablemente ofrece un desarrollo vago e indirecto. En las dos ocasiones en las cuales se detiene en este concepto, desvía rápidamente hacia la embriología, un sendero potente donde las larvas experimentan torsiones que sólo ellas pueden soportar, y los movimientos morfogénicos van determinando la formación de las especies y las partes del individuo en gestación, pero que sin embargo evita profundizar en el carácter propio del concepto de dinamismos espacio-temporales.¹⁵

Además de la remisión a los dinamismos embrionarios, *Diferencia y repetición* vincula, como lo hará en las clases sobre cine, a los dinamismos espacio-temporales con los esquemas kantianos: “Estas determinaciones dinámicas espacio-temporales, ¿no son los que Kant llama esquemas?”¹⁶ Esta remisión acarrea uno de los principales peligros a la hora de pensar la *relación* entre Idea e intensidad, es decir, el modo en el que hay que *evitar a toda costa* pensarla: en términos de “mediación”, y mediación en su sentido más vulgar: como un puente entre esferas autónomas y auto-subsistentes. En efecto, Deleuze dice que el problema de Kant es que el *esquema* es exterior al concepto, y por lo tanto no tiene manera “salvo por un milagro” de asegurar su propia armonía con éste, y tampoco en consecuencia la del entendimiento y la sensibilidad.¹⁷ Sin embargo, justo en ese punto es en el cual Deleuze, apuntalando la lectura inmanente de la relación entre lo actual y lo virtual, marca su distinción respecto a Kant, y la diferencia entre los esquemas y los dinamismos. Mientras los esquemas son exteriores al concepto, los *dinamismos* son “interiores a la Idea” y así podrían garantizar su armonía con lo actual sin recurrir a una mediación extrínseca.¹⁸ Esa es la cuestión *de derecho*, pero cuesta comprender cómo

¹⁵ DR 185 (155), 322 (276). Respecto a la embriología deleuziana, cf. Amarilla, Sebastián, “Huevo”, en *Introducción en Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 179-189.

¹⁶ DR 327 (281).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ “Exterior al concepto, sin embargo, no observamos cómo puede [el esquematismo] asegurar la armonía del entendimiento y la sensibilidad, porque no tiene manera de asegurar su propia armonía con el concepto del entendimiento, sin apelar al milagro. [...] Un concepto es incapaz de

pueden los dinamismos espacio-temporales realizar *de hecho* esta armonía, sin apelar a un milagro, o, peor aún, a una emanación en cascada desde la Idea hacia la extensión, pasando por las intensidades. La hipótesis que propongo explorar aquí es que la voluntad de potencia de Nietzsche puede servir para pensar ese vínculo interno, esa presencia de la Idea en lo actual y de lo actual en la Idea, aún con sus determinaciones específicas.

La catástrofe

En el pasaje de las clases sobre cine que cité más arriba, el dinamismo espacio-temporal aparece como la presencia en la extensión de una fuerza catastrófica: “voluntades de potencia desenfrenadas, catastróficas”, dice.¹⁹ Ante los dinamismos espacio-temporales, sentimos la ira de Dios. Sólo las larvas pueden soportar tal desenfreno, tal violencia. Es demasiado grande para nosotros. Nos aplasta. Nos aniquila. Nos arrastra a *zero*, a la vulgaridad de la intensidad.²⁰ Al “fondo de las cosas”. Y nuestra vida nos aparece, súbitamente, como una farsa. En sus clases del ‘83 Deleuze ilustra este movimiento con los relatos de alcoholismo de Jack London:

¿Saben lo que hacen cuando son verdaderos alcohólicos?
 ¿Saben cuál es su desesperación? Haber penetrado el secreto de las cosas. ¡Eso es el alcoholismo! [...] El alcohólico ha visto el fondo de las cosas. ¿Y qué es el fondo de las cosas? El fondo de las cosas es una farsa, la farsa universal. [...] “El alcohol no deja soñar al soñador”. [...] [El alcohólico perfecto] responde riendo a cualquier cosa que le digan. Pero es una risa que no tiene nada de humana. Es una especie de carcajada para nada hostil, para nada agresiva. No es agresividad. Es una risa tan extraña, tan

especificarse o dividirse por sí mismo; lo que actúa bajo él, como un arte oculto, como un agente de diferenciación, son los dinamismos espacio-temporales. [...] El esquema no da cuenta de esta potencia *con la cual* actúa, todo cambia cuando ponemos los dinamismos, ya no como esquemas de conceptos, sino como dramas de Ideas”, *ibídem*.

¹⁹ Deleuze, *Cine II*, op. cit., p. 323.

²⁰ *Ibíd.*, p. 471.

extraña: “detrás de lo que decís, de aquello de lo que hablás, veo algo”. [...] Le digo “lindo día”, y él dice: “já, já [...] Pobre tonto, creés que es un lindo día, pero no lo es” [...] De acuerdo, está lindo, pero, ¿y después? ¿Que veo detrás de ese “está lindo”? ¿Qué es esa farsa? [...] London, cada vez más inspirado, decía: “el alcohol es la razón pura”.²¹

El alcohólico ve el fondo de las cosas. ¡El fondo sube a la superficie!²² El alcoholismo es así una forma de la *bêtise*. Lo virtual emerge destrozando las categorías y las formas en el estupor de la *bestialidad propiamente humana*. ¡“Todas las determinaciones se hacen crueles y malvadas”!²³ Y, *cada vez más inspirado*, London descubre la identidad entre la *bêtise* y “la razón pura”. Se trata de la razón *pura* en tanto el fondo (el “fondo *puro*”)²⁴ de las cosas no es otra cosa que el plano virtual, el plano de las Ideas en sentido kantiano, pero también deleuziano: “La Idea del fuego subsume al fuego como un única masa continua”.²⁵ Ocurre que, desde nuestra perspectiva, el emerger de la Idea tiene una fuerza apocalíptica. Lo virtual-ideal y su pura diferencia puede resultar muy romántico, pero también es un volcán que nos puede quemar vivos, y destruirnos, y consumir todo alrededor nuestro. Es apocalíptico asomarse a ese fondo oscuro y furioso, a ese océano embravecido de *pura distinción*.

Sobre ese volcán, ese fondo, esa razón pura nos habla un concepto de Nietzsche carísimo a Deleuze: el eterno retorno. En páginas a mi entender muy mal comprendidas, Deleuze distingue tres tiempos del eterno retorno. El *primero*, la pesadilla de un eterno retorno que implique

²¹ *Ibid.*, p. 265. Leyendo el original en inglés, no queda claro en qué frase de London se apoya Deleuze para afirmar “el alcohol es la razón pura”. La candidata más probable es “*The ripest fruit of reason the stultification of reason*”, London, Jack, *John Barleycorn or alcoholic memories*, Londres, Mills & Boon, 1914, p. 291.

²² “La *bêtise* no es el fondo ni el individuo, sino esa relación donde la individuación hace subir el fondo sin poder darle forma”, DR 233 (197).

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ DR 261 (222).

el retorno de lo Mismo. El *segundo*, donde Zaratustra se vuelve capaz de la acción formidable que, sin embargo, lo lleva a una identidad originaria, natural. El *tercero*, como tiempo fuera de su goznes, “tiempo puesto en línea recta que elimina sin piedad a los que entran en él, [...] *sólo repite una vez por todas* [...] y] hace perecer a los que no soportan la prueba”.²⁶

El eterno retorno es la tercera síntesis del tiempo, y por lo tanto nos remite a la perspectiva de las Ideas. Es terrible y abismal pensar la tercera síntesis del tiempo, pero más catastrófico es *no* pensarla, resignarnos a los espejismos del sentido común donde el tiempo *puro* se confunde con sus formas empíricas que, según Deleuze, son el primer y el segundo momento del eterno retorno. Según el *primer tiempo* del eterno retorno, nuestra vida repetiría, inevitablemente, las mismas figuras una y otra vez. *Como si* lo mismo fuera a retornar por sí mismo (“se desearía *eludir* la voluntad [...] se desearía abandonar la responsabilidad (–se aceptaría el *fatalismo*)”).²⁷ En este primer tiempo *todo equivale*: el Nihilismo puro, la cara más oscura de la *bêtise*, ¡qué estúpida la estupidez!²⁸ Según el *segundo tiempo* del eterno retorno, el ciclo puede quebrarse de acuerdo con nuestra acción formidable, heroica, un momento individual o colectivo suficientemente *intenso* como para quebrar la rueda de los nacimientos. *Como si* nuestra acción formidable pudiera hacer retornar lo mismo. El pensamiento auténtico del eterno retorno (*tercer tiempo*) rompe con los

²⁶ DR 437-439 (381-382).

²⁷ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos, Volumen IV (1885-1889)*, trad. J. L. Vermaal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006, p. 244.

²⁸ “Grandeza de Warhol con sus latas de conserva, sus accidentes estúpidos y sus series de sonrisas publicitarias: equivalencia oral y nutritiva de estos labios entreabiertos, de estos dientes, de estas salsas de tomate, de esta higiene de detergente; equivalencia de una muerte en el hueco de un coche reventado, en el final de un hilo telefónico en lo alto de un poste, entre los brazos centelleantes y azulados de la silla eléctrica. «Todo equivale», dice la *bêtise*, zozobrando en sí misma, y prolongando hasta el infinito lo que ella es mediante lo que ella dice de sí misma; «Aquí o en cualquier otro lugar, siempre lo mismo; qué importan algunos colores variados, y claridades más o menos grandes; ¡qué estúpida [*bête*] es la vida, la mujer, la muerte! ¡Qué estúpida [*bête*] es la *bêtise*!» Foucault, Michel, *Theatrum Philosophicum*, en *Dits et écrits, I (1954-1975)*, Paris, Gallimard, 2001, p. 961.

dos primeros tiempos, rompe con el amor por lo dado y la resignación al ciclo inevitable del acontecer (“después del gobierno nacional y popular *retornará* el modelo neo-liberal”) y rompe *también* con el romanticismo de los gestos heroicos (“*mi* sacrificio permitirá el *retorno* de la revolución”). En ese sentido el eterno retorno es “fiesta” y “danza sagrada”.²⁹

El nihilismo

Crear que la eternidad es la única vara del valor, que la permanencia es la única fuente de sentido, que la duración es la única métrica de lo que hay, es el *nihilismo* que tanto combatió Nietzsche. Por eso es nihilista el círculo de lo mismo del primer tiempo del eterno retorno; y lo es la búsqueda de la eternidad heroica, de lo Mismo originario, en el segundo tiempo. Pero también es nihilista *quedarse* en el eterno retorno, aún el del tercer tiempo, aún el auténtico. Es nihilista quedarse en la tercera síntesis y el mundo de las Ideas, en una vida de pura inmanencia, en la beatitud.³⁰ En el plano de las Ideas, como en el tercer género de conocimiento de Spinoza, todo compone con todo, hasta el infinito. En el magma del volcán, en la exposición exclusiva a las potencias del fondo, es imposible vivir nuestra vida concreta, finita. “¡Qué importa mi vida!”.³¹ El pensamiento del eterno retorno, lejos de ser un canto romántico, muestra que la “eternidad” es una fuerza de destrucción y devastación. Señala que nada permanece desde la perspectiva del absoluto, que nada finito vale. *Quedarse en ese momento es el nihilismo.*

²⁹ “El eterno retorno. Libro de nuevas fiestas y adivinaciones, *El eterno retorno*. Danzas sagradas y promesas. *Mediodía y eternidad*. Danzas sagradas de los que retornan”, Nietzsche, *op. cit.*, p. 97.

³⁰ “Diremos que la pura inmanencia es UNA VIDA, y nada más [...]: Es potencia, beatitud completas”, Deleuze, Gilles, “La inmanencia: una vida...”, en *Dos regímenes de locos y otros textos*, París, Minuit, 2003, p. 360.

³¹ Deleuze, *Cine II*, *op. cit.*, p. 524.

Esto queda claro en los póstumos de Nietzsche, donde el nihilismo es uno de los temas recurrentes: el nihilista es el que no puede crear (no importa en qué tiempo del eterno retorno se encuentre):

La misma especie de hombre, un estadio *más pobre*, que *ya no está en posesión de la fuerza* de interpretar, de crear ficciones, constituye el *nihilista*. Un nihilista es el hombre que, respecto del mundo tal como es, juzga que *no debería ser* y, respecto del mundo tal como debería ser, juzga que *no existe*. En consecuencia, existir (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido: el *pathos* del “en vano” es el *pathos* del nihilista.³²

Nietzsche anuncia y denuncia el nihilismo, pero no es él mismo nihilista, *no se queda en el nihilismo*.³³ No se trata de un “en vano en general”.³⁴ Se trata de crear un mundo de sentido sobre el volcán. Cragolini decía: “vivir en el desierto sin transformar en desierto la propia vida”.³⁵ Yo diría: vivir en el volcán, sin que ese volcán nos incinere. Rocky Balboa decía: que el fuego que vive en vos no te queme a vos y a todo lo que hay alrededor tuyo.

Sentido y voluntad de poder

¿De qué manera Nietzsche supera, contrapesa, enfrenta al nihilismo? Justamente, a partir de lo que el nihilismo rechaza: “[El nihilismo es] la creencia en la absoluta falta de *valor*, es decir, de *sentido*”.³⁶ La tarea, es en-

³² Nietzsche, *op. cit.*, p. 250.

³³ La denuncia, profecía y superación del nihilismo en Nietzsche es, después de todo, piedra angular de uno de los más grandes libros de la filosofía: “Los profetas han tenido siempre una misión doble: anunciar y denunciar. [...] Como «profeta» del nihilismo, Nietzsche también parte de una situación dada que debe denunciar: el nihilismo no es sólo algo que va a acontecer, sino que para el filósofo ya era parte de una historia que se estaba desarrollando en Europa”, Cragolini, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 15.

³⁴ Nietzsche, *op. cit.*, p. 210.

³⁵ Cragolini, *op. cit.*, p. 7.

³⁶ Nietzsche, *op. cit.*, p. 221.

tonces: “INTRODUCIR UN SENTIDO –esta tarea sigue absolutamente *pendiente*; puesto que *no hay allí ningún sentido*”.³⁷ El sentido *no está allí*. Tampoco el valor. Pero si el nihilismo postula la *falta radical* de sentido y valor, la filosofía emprende la tarea de *crearlos*, de construir sentido y valor. Ese es, después de todo, el proyecto general de Nietzsche, según Deleuze en las primeras líneas de su libro de 1962.³⁸

Esa concepción del *sentido* es el aporte que los póstumos como fuentes pueden ofrecer a la relación entre Idea e intensidad en *Diferencia y repetición*. En efecto, allí vemos de qué manera el sentido deleuziano (que se distingue obviamente del “buen” sentido y el sentido “común”) enlaza Idea e intensidad en tanto “está ligado a las Ideas que se encarnan y a las individuaciones que determinan esta *encarnación*”.³⁹ Pero no vemos de qué manera el sentido es también un *acto de creación*. Para ello, hay que pensarlo como voluntad de poder.⁴⁰

En efecto, para Nietzsche el sentido no es otra cosa que voluntad de poder: “todo sentido es voluntad de poder”.⁴¹ Sin embargo,

³⁷ *Ibid.*, p. 246.

³⁸ “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor”, Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 1.

³⁹ DR 381 (329), yo subrayo.

⁴⁰ Otro elemento para apoyar la hipótesis de que la voluntad de potencia es la relación entre Idea e intensidad, es su relación con la interpretación. “La voluntad de poder interpreta” (Nietzsche, *op. cit.*, p. 122) y “¿Quién interpreta? Nuestros afectos” (*ibid.*, p. 134). Se puede, a partir de esta cita, tejer la línea entre *affectus*, tal como Deleuze lo presenta en las clases sobre Spinoza en distinción de la *affectio*, con la relación entre intensidad y extensión como envolvimiento: “La *affectio* envuelve, implica un *affectus* [...] En el seno de la afección hay un afecto” (Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 226).

⁴¹ Nietzsche, *op. cit.*, p. 98. En un fragmento del cuaderno 9, Nietzsche introduce una distinción entre “sentido” y “voluntad” (una voluntad que *podría* ser de poder): “Quien no es capaz de poner su voluntad en las cosas, el que carece de voluntad y de fuerza, introduce por lo menos un *sentido*”, *ibid.*, p. 250. La “interpretación” nietzscheana es un aspecto clave de la lectura de Cragnolini: “Para evitar a la vez el conflicto del peligro de la caída infinita, en un extremo, y del aseguramiento de un fundamento más sólido que los anteriores, se hace necesaria la *creación de sentidos* desde una postura perspectivística [...] Precisamente lo propio de la voluntad de poder como voluntad interpretante consistirá en la posibilidad del perspectivismo”, *op. cit.*, pp. 123-125.

esta es una verdad *parcial* que, como siempre, no debe confundirse con el absoluto. En realidad, la voluntad de poder tiene dos caras: la que mira hacia el sentido y las determinaciones con las que el sentido puebla el mundo (se “encarna”), y la que mira hacia el sin-sentido, el abismo y el fuego que todo lo devora. Esta segunda cara es la que mira hacia la Idea pura, y allí aparece, como vimos, el nihilismo: “todo idealismo de la humanidad está a punto de convertirse en nihilismo”.⁴² Ese es el aspecto de sin-sentido de la Idea,⁴³ la carga de indeterminación que forma parte inescindible de esa máquina de determinación, en juego con lo determinable (recordemos que lo indeterminado, lo determinable y la determinación son los tres valores de la Idea deleuziana). Sobre esa cara que mira hacia el sin-sentido ya nos hemos detenido, en torno al eterno retorno, el fondo y el volcán.⁴⁴

Detengámonos ahora en la *cara* de la voluntad de poder que mira hacia el sentido, la interpretación y la génesis de valor. Dice Nietzsche: “No hay un «hecho» en sí, sino que siempre tiene que introducirse un sentido para que pueda haber un hecho”.⁴⁵ Y también: “Imprimir al devenir el carácter del ser – ésta es la suprema voluntad de poder [...] el devenir como inventar, querer, negarse a sí mismo, superarse a sí mismo: no un sujeto, sino un hacer, un poner, creativos”.⁴⁶ Se prende aquí una señal de alarma: imprimir “el carácter de ser al devenir”, ¿no quiere decir imponer la violencia de lo Mismo sobre la diferencia? ¿Es volver a la mala comprensión del eterno retorno (“que todo retorne es la más ex-

⁴² Nietzsche, *op. cit.*, p. 221.

⁴³ “La Idea, que recorre todas las facultades, no se reduce al sentido. A su vez, es también sin-sentido”, DR 237 (201).

⁴⁴ Esta cara que mira hacia el eterno retorno de la voluntad de potencia es a la que se refiere Deleuze cuando dice: “¿De qué se dice la repetición en el eterno retorno, salvo de la voluntad de potencia, del mundo de la voluntad de potencia, de sus imperativos, de sus golpes de dados?”, DR 304 (260).

⁴⁵ Nietzsche, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 221.

trema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser”)?⁴⁷ No nos precipitemos, no dejemos que la verba de Nietzsche nos infatúe. No dejemos de tener presente que la voluntad de poder tiene dos caras, necesariamente dos caras. La cara de la voluntad de poder que mira hacia la catástrofe y el sin-sentido impide que las formas que esa misma voluntad crea en tanto cara que mira hacia el sentido aspiren a la eternidad y la identidad. Pero no se trata sólo de eso. No se trata únicamente de evitar que lo que creamos se anquilose. Se trata de un vínculo intrínseco e indisoluble de la creación con el devenir, del ser con la aberración. Solamente en relación inmanente con la cara *destruktiva* puede la cara *productiva* realizar su tarea creadora. Por eso en otro fragmento Nietzsche pone en serie “ser”, “vida” y “devenir”.⁴⁸

La identidad de ser y devenir señala que la voluntad de poder, “imprimiendo el ser *en el devenir*”, crea pequeños seres, seres precarios, pequeñas casas sobre tremendos maremotos. Y si, como vimos al principio, los dinamismos espacio-temporales son las voluntades de poder ocultas en las cosas, el rol de los dinamismos espacio-temporales de *Diferencia y repetición* también es el de crear sentidos, imprimir el ser en el devenir, en el océano volcánico de las Ideas. La relación entre Idea e intensidad no es una relación ontológica en el sentido de producción de esencias eternas y formas fijas, sino que tiene que ser concebida como un acto de creación. Construyendo sentidos, interpretando, las Ideas se van encarnando, actualizando, plagándose de olas o grados intensivos. Cada figura es un grado de intensidad, mientras que la extensión es la forma en que esas construcciones se van viendo horadadas por esa potencia que late en ellas, y que las destruye, mientras evita que se queden para siempre entre nosotros en forma fatal, encadenándonos eternamente a lo que ya fue.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 252.

Liberadas de la vara de la eternidad, las síntesis del tiempo adquieren el valor de lo efímero, de lo singular, de lo que debemos abrazar cuando aparecen, que es el mismo instante de su desaparición. El sentido mira así hacia el mundo que vivimos y experimentamos, con sus intensidades y extensiones que ya no son las de un falso eterno retorno, que no niegan el fuego que lo consume todo, donde sabemos que nada vuelve, que todas nuestras construcciones son precarias y evanescentes, rostros en la arena esperando la subida del mar, que no tienen su sentido en su eternidad sino en la manera en que nos acompañan en ese breve suspiro que es nuestra existencia.

**Otros títulos de
RAGIF Ediciones**

*La ontología del espacio
de Gilles Deleuze*
Rafael Mc Namara

*Introducción en
Diferencia y repetición.
Deleuze: ontología práctica 2*
Matías Soich y Julián Ferreyra
(Eds.)

Introducción a Spinoza
María Jimena Solé (Dir.)

Fichte en las Américas
Mariano Gaudio, Sandra Palermo
y María Jimena Solé (Eds.)

Rafael Mc Namara
Andrés M. Osswald (eds.)

El enigma de lo
trascendental:
la relación Idea-intensidad

En esta entrega, la última de la serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía* dedicada enteramente a *Diferencia y repetición*, nos proponemos pensar la problemática relación entre lo empírico y lo trascendental a partir del análisis de la relación Idea-intensidad, donde creemos encontrar la clave de la filosofía trascendental deleuziana desplegada en esa obra. No buscamos, sin embargo, presentar una imagen del pensamiento del filósofo –por más potente que ella sea– sino, más bien, pensar en su inmanencia: redescubrir el gesto creativo con que Deleuze lee a sus fuentes, tomando como excusa, por última vez, a la gran obra de 1968. Así, el texto deleuziano y sus fuentes se ensamblan en nuevas lecturas –algunas, incluso, a contrapelo de la propuesta por el propio Deleuze–, pero siempre bordeando lo que hemos llamado *el enigma de lo trascendental*: la relación Idea-intensidad. Podría decirse, entonces, que esta relación es el *precursor sombrío* que motiva no solo el ejercicio colectivo del pensamiento (que este volumen sintetiza) sino que opera también como el elemento diferencial que reúne la serie de los capítulos entre sí, sin nunca agotarse en una palabra final y definitiva. Este libro constituye, en ese sentido, sólo un momento de detención del pensamiento, tan parcial y precario como se juzgue, pero que habrá cumplido su propósito si sirve para motivar otros nuevos; para recomenzar, una vez más, el ejercicio de pensar. Así también, creemos, la ontología se vuelve práctica.

ISBN 978-987-481499-9



9 789874 814999

Deleuze y las fuentes
de su filosofía VIII