

MATÍAS SOICH Y JULIÁN FERREYRA (EDS.)

**INTRODUCCIÓN
EN DIFERENCIA
Y REPETICIÓN**

DELEUZE:
ONTOLOGÍA
PRACTICA 2

RAGIF EDICIONES

MATÍAS SOICH es Doctor en Lingüística y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario posdoctoral del CONICET. Desde 2015, es docente en el Departamento de Letras de la misma universidad. Es Secretario de Redacción de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* e integra el Grupo Editor de RAGIF Ediciones. Desde 2008, es miembro del grupo de investigación *Deleuze: ontología práctica (La Deleuziana)*.

JULIÁN FERREYRA es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de París 10, Investigador Independiente del CONICET y Jefe de Trabajos Prácticos de Antropología Filosófica en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Es Director General de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* e integra el Grupo Editor de RAGIF Ediciones. Conduce el grupo de investigación *Deleuze: ontología práctica (La Deleuziana)*.

PABLO PACHILLA

GONZALO SANTAYA

RAFAEL MC NAMARA

MATÍAS SOICH

ANDRÉS OSSWALD

JULIÁN FERREYRA

VERÓNICA KRETSCHER

GEORGINA BERTAZZO

FACUNDO LÓPEZ

SANTIAGO LO VUOLO

SEBASTIÁN AMARILLA

SOLANGE HEFFESSE

GERMAN DI IORIO

DIEGO ABADI

VIRGINIA EXPOSITO

ANABELLA SCHOENLE

MATÍAS SOICH Y JULIÁN FERREYRA (EDS.)

INTRODUCCIÓN EN DIFERENCIA Y REPETICIÓN

DELEUZE:
ONTOLOGÍA
PRÁCTICA 2

RAGIF EDICIONES

RAGIF EDICIONES

VOLUMEN 2 DE LA SERIE DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA
dirigida por Rafael Mc Namara.

Este libro fue realizado en el marco de los Proyectos de Investigación PIP-CONICET 2017-2019 “La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze a partir de sus fuentes” y UBACYT 2018-2020 “Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena”, dirigidos por Julián Ferreyra.

RAGIF EDICIONES

Dirección Postal: Paraguay 3745 3° B (1425) – CABA – Argentina

EDICIÓN

Matías Soich y Julián Ferreyra

DISEÑO DE COLECCIÓN

Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE TAPA

Buster Keaton y el director Edward F. Cline, 1920

IMÁGENES DE CARÁTULAS

The Love Nest (1923) cortometraje dirigido por Buster Keaton y Edward F. Cline, escrito por Buster Keaton y Jeffrey Vance y protagonizado por Buster Keaton.

ILUSTRACIONES DEL CAPÍTULO “HUEVO”

Agustina Queijeiro

Introducción en diferencia y repetición / Pablo Pachilla... [et al.] ; editado por Matías Soich ; Julián Ferreyra ; ilustrado por Agustina Queijeiro. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2020.
281 p. : il. ; 20 x 14 cm. - (Deleuze, ontología práctica / 2)

ISBN 978-987-47425-6-8

I. Filosofía. I. Pachilla, Pablo. II. Soich, Matías, ed. III. Ferreyra, Julián, ed. IV. Queijeiro, Agustina, illus.

CDD 199.82

Sólo escribimos en el límite de nuestro saber, en ese punto límite que separa nuestro saber y nuestra ignorancia, y que nos hace pasar de uno a la otra. Es la única manera de que nos determinemos a escribir. Colmar la ignorancia significa posponer la escritura para mañana, o mejor hacerla imposible. Quizás la escritura establezca allí una relación todavía más amenazadora que la que se dice que tiene con la muerte, o el silencio.



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 9	PREFACIO
Página 18	SOBRE LAS EDICIONES DE <i>DIFERENCIA Y REPETICIÓN</i> CITADAS EN ESTE LIBRO
Página 19	ONTOLOGÍA
Página 21	1 Univocidad. PABLO PACHILLA
Página 33	2 Idea. GONZALO SANTAYA
Página 49	3 Intensidad. RAFAEL MC NAMARA
Página 63	4 Representación. MATÍAS SOICH
Página 83	5 Síntesis pasiva. ANDRÉS OSSWALD
Página 97	FRONTERAS
Página 99	6 Individuación. JULIÁN FERREYRA
Página 115	7 Eterno retorno. VERÓNICA KRETSCHER
Página 133	8 Problema. GEORGINA BERTAZZO
Página 147	9 Pensamiento. FACUNDO LÓPEZ
Página 161	10 Estructura. SANTIAGO LO VUOLO
Página 179	11 Huevo. SEBASTIÁN AMARILLA
Página 191	VIVIR EN LA INMANENCIA
Página 193	12 Autrui. SOLANGE HEFFESSE
Página 213	13 Aprendizaje. GERMAN DI IORIO
Página 233	14 Ilusión. DIEGO ABADI
Página 247	15 Pequeñas percepciones. VIRGINIA EXPOSITO
Página 257	16 Inmanencia. ANABELLA SCHOENLE
Página 271	ACERCA DE LXS AUTORXS



PREFACIO

De pocos libros de filosofía puede decirse que ya los estábamos leyendo cuando los abrimos por la primera página. La lectura de *Diferencia y repetición* siempre nos sorprende en el medio. Y allí también nos fatiga. Trabajosa, críptica, de una densidad a menudo frustrante, plagada de referencias explícitas y alusiones implícitas a múltiples autorxs y campos del saber, la tesis doctoral principal defendida y publicada por Gilles Deleuze en 1968 parece sembrarnos gustosamente el camino de obstáculos. Desesperamos. Añoramos un esquema o un cuadro salvadores, un resumen limpio o una explicación definitiva que vengan a rescatarnos de tanto caos. Vana esperanza: el libro fue construido hábilmente para que esa límpida representación sea imposible. Sin embargo, junto con la confusión de nuestro entendimiento, algo latía desde la primera página: un registro diferente de los sentidos, un orden nuevo y fascinante después del cual –lo aprehendemos casi inmediatamente– nada será lo mismo. El libro salta hacia el mundo, el mundo hierve en el libro. La oscuridad del texto vibra ricamente con un sinfín de diferencias conceptuales implicadas. Por obstinación, por azar, por ensayo y error, en algún momento rozamos con la punta de los dedos una de esas diferencias y comenzamos a tirar afanosamente del ovillo. Ya estamos en camino.

¿En qué sentido este libro es una introducción a *Diferencia y repetición*? ¿De qué clase de *introducción* podría tratarse, si la obra de Deleuze siempre nos encuentra empezando por el medio? Precisamente, se trata de introducirnos, de meternos, de zambullirnos en una obra que, por la naturaleza de su contenido y su expresión, exige de nosotrxs una lectura atenta, continuamente retomada. ¿Por dónde comenzar? El problema del punto de partida en la lec-

tura no tiene una solución concluyente; la comprensión no pasa por acertarle al camino correcto, sino por lograr entrar en relación, en algún momento, con algo que nos fuerce a pensar. Para este libro-introducción, hemos partido de la siguiente premisa: cada unx de lxs autorxs eligió un concepto (central en algunos casos, aparentemente menor o menos afamado en otros) y se propuso “tirar” de él, para averiguar por dónde y hasta dónde lx llevaba en el sinuoso laberinto de *Diferencia y repetición*. Cada capítulo de este libro es pues el resultado de un viaje particular, guiado por un concepto-hilo específico que le da su título. No podríamos –ni queremos– escribir una guía lineal de lectura, un resumen o una explicación sumaria, empresas que forzosamente terminarían por producir una representación simplificada de un libro que, justamente, rompe con el predominio de la representación en el ejercicio de la filosofía. Lo que ofrecemos aquí es, en cambio, un conjunto de propuestas de lectura: diferentes entradas para múltiples recorridos posibles. No introducir a Deleuze, sino introducirnos en él. Cada lectorx hará su entrada y sus recorridos, trazando sus propias conexiones con el afuera. El laberinto es uno y el mismo, pero cambia incesantemente y nada lo agota.

* * *

Los capítulos que componen este libro fueron agrupados en tres secciones que, en conjunto, pintan una suerte de degradé. La primera de ellas, “Ontología”, reúne los trabajos que entran a *Diferencia y repetición* por la puerta de los grandes conceptos sistémicos: la *univocidad*, primer y último grito de una filosofía de la diferencia que construye su ontología desde la multiplicidad de una sola voz; la *Idea*, motor inmóvil a velocidad infinita, fuente inacabable de las tipologías y topologías trascendentales que animan el mundo; la *intensidad*, razón de lo sensible que nos fuerza a pensar y santo y seña –mejor dicho, signo y señal– de las síntesis trascendentales del espacio y la producción de fenómenos en lo empírico; la *representación*, el enemigo declarado, la forma dominante de organización del pensamiento y la vida, a la vez sostén y traición de nuestras existencias; y la *síntesis pasiva*, piedra de toque tanto de la teoría (y la crítica) deleuziana de la subjetividad como de las síntesis temporales en las que ésta se teje y se desteje.

Este último concepto, que en el ejercicio filosófico implica un desmontaje de lo que entendemos por experiencia subjetiva, prepara ya el terreno de la segunda sección, “Fronteras”. Allí, los trabajos abordan conceptos más decididamente liminares: para rastrear su construcción en el texto deleuziano es preciso pasar por los tecnicismos ontológicos, pero estos, a su vez, nos hacen gravitar irresistiblemente hacia sus implicancias prácticas. La *individuación*, por ejemplo, nos conduce a través de recónditos parajes –lo envolvente y lo envuelto, los movimientos del pliegue, el campo y la distancia– para desembocar en la génesis de la experiencia real, aquello que más íntimamente *somos*. El *eterno retorno*, extraño y poderoso híbrido, revela el movimiento tortuoso de la repetición como hilo (des)conductor de la ontología y, a la vez, como clave de composición de la obra filosófica. La noción de *problema* nos permite encarar la relación entre los grandes planos ontológicos de lo actual y lo virtual, no sin volverse también planteamiento del problema práctico y político. El *pensamiento*, viejo y eximio compañero del ser humano, se despoja de sus títulos abstractos para convertirse en la clave de arco de la relación entre la individuación y la creación. La noción de *estructura*, con sus conexiones técnicas con la Idea y la génesis, adquiere rápidamente matices existenciales ligados a “la tarea de la vida”, que abarcan desde los modos de producción hasta lo que frustradamente apodamos mala suerte. Finalmente, el *huevo*, simpático y significativo que nos saluda desde la cotidianidad, surge en todo su esplendor como concepto fronterizo, modelo del orden de las razones y rey indiscutido de la individuación.

La tercera y última sección, “Vivir en la inmanencia”, nos sumerge de lleno en la practicidad de la ontología. Los conceptos que dan su nombre a estos capítulos diseñan recorridos en los que el orden casi parece invertirse: en lugar de partir de los grandes temas ontológicos para arribar a consideraciones prácticas, se instalan desde el vamos en algunos de nuestros problemas más actuales para mostrar cómo estos confluyen en la ontología sin perder nada de su carácter acuciante. Sucede de modo ejemplar en el caso de *autrui*, donde el Otro es ya una estructura que expresa múltiples mundos posibles, el representante apocalíptico de lo trascendental en lo empírico. Y otro tanto ocurrirá con los demás conceptos. La noción de *aprendizaje*, ligada en el sen-

tido común a la experiencia subjetiva de reparar una carencia de nuestro conocimiento, será la portezuela de un callejón lateral tras el cual se oculta la vía regia del empirismo trascendental. Abordar la *ilusión* nos lleva prontamente a replantearnos la relación entre la identidad y la diferencia, y entre lo virtual y lo actual, en el seno de todas nuestras experiencias cotidianas. Las *pequeñas percepciones* que subyacen a nuestros momentos ordinarios y a nuestros quiebres extraordinarios nos emplazan en la inminencia terrible de las Ideas. Y por supuesto, la *inmanencia*, esa palabra esquiva que siempre está *haciendo* algo, que abre el espacio de coexistencia sin indiferencia en el cual somos hijos de nuestras propias distancias afirmadas.

Pero esta distribución no podía ser más que una mentira. El mentado degradé entre la ontología y la práctica “puras” supone una separación artificial, como una paleta cromática que pretendiese ordenar todos los colores de la naturaleza. Con diferente énfasis, todos los capítulos de este libro experimentan, en verdad, un mismo movimiento: volcados hacia una lectura profunda y explicativa de la ontología de *Diferencia y repetición*, no dejan de hacer esa lectura sin mostrar que la ontología, en su despliegue, es en sí misma (una) práctica. Muchos de los capítulos, por ejemplo, abordan el concepto deleuziano de Idea exponiendo la relevancia concreta de su proceso de actualización. Así, los dilemas políticos, las relaciones económicas, el aprendizaje y la enseñanza, el surgimiento de nuevos seres vivientes, el amor y lxs Otrxs –cuestiones todas en las que se nos va la vida– se asoman permanentemente, en estas páginas, por entre los pliegues de la Idea y la intensidad. Incluso en los capítulos sobre conceptos aparentemente más teóricos o abstractos, el devenir de la exposición muestra cómo una decisión filosófica sobre la ontología está siempre presente, puesta en juego en cada desarrollo conceptual; y que esa decisión es todo menos inocente. Afirmar la síntesis pasiva pone a prueba nuestra prudencia para no morir, afirmar la Idea hace emerger una nueva sensibilidad, afirmar la intensidad es apostar a lo que persiste para arrancarnos del sopor stupidizante. La ontología *está aquí*, en esto que estamos haciendo, pensando, sintiendo y viviendo. Lo práctico no es un ejemplo de la ontología, sino parte de su despliegue.

Por eso mismo, la ontología no está exenta de profundos y apasionantes debates. Producto de un sostenido trabajo colectivo, este libro refleja algunos

de los inflamados intercambios al calor de los cuales se cocinaron lentamente sus premisas interpretativas básicas. Sin duda, el debate por antonomasia, en esta etapa de nuestro trabajo, fue acerca del estatuto ontológico de la intensidad en la ontología deleuziana: ¿la intensidad es actual o es virtual? ¿Es las dos cosas? ¿De qué modo? Preguntas cuyas diferentes respuestas posibles influyen fuertemente, a su vez, sobre nuestra posición en otro debate del deleuzianismo: el de la relación entre lo virtual y lo actual. En este sentido, si bien se trata de una cuestión que recorre todo el libro, algunxs autorxs sacan a relucir sus posiciones –y sus dientes– con mayor explicitud. Para Diego Abadi (“Ilusión”), por ejemplo, el plano de lo actual se define por la cualidad y la extensión en las que la intensidad se explica y muere. Lo actual es pues ilusorio, y el deleuziano un pensamiento netamente anti-empírico. Rafael Mc Namara (“Intensidad”), por su parte, no duda en sostener que la intensidad es actual y que la degradación de lo empírico surge de un “prejuicio platonizante”. Para él, lo actual debe distinguirse de lo extensivo, que representa solamente uno de sus planos; mientras que la intensidad, habitando otro plano de lo actual, lo anima y lo hace partícipe del campo de lo trascendental. En “Univocidad”, Pablo Pachilla se planta: “no puedo estar de acuerdo con la postura que sostiene un carácter ilusorio de lo actual”. Y afirma que la intensidad es al mismo tiempo virtual y actual, en tanto estos son conceptos relativos, puntos de vista que constantemente se intercambian en función de la dinámica de lo real y sus problemas. Solange Heffesse (“Autrui”) comparte la posición de que la intensidad forma parte de lo actual y mantiene que, sin la estructura-Otro, nuestra experiencia de lo actual se aplanaría, reduciéndose a su costado extensivo y cualitativo, sin nada que remonte la ilusión trascendental de la entropía. Finalmente, Georgina Bertazzo (“Problema”) sostiene que la intensidad es un proceso propio del ámbito actual, pero que lleva el potencial estructural de la Idea hacia lo extensivo. Los dos planos, actual y virtual, son coexistentes; y la dinámica de los problemas y las soluciones nos muestra que, en la actualización de la estructura virtual, esta recibe sus propias modificaciones.

Este entrecruzarse de diversas posiciones forma parte de un movimiento más amplio por el cual los capítulos de este libro remiten constantemente los unos a los otros. Se trata de la consecuencia deseable de un trabajo colectivo.

Cada autorx tira de un hilo, desarrollando un recorrido particular por el laberinto; pero la madeja ha sido urdida conjuntamente, con los acuerdos y las arrebatadas diferencias que surgen del pensar juntxs. Por eso, cuando lo consideramos oportuno, en cada capítulo hemos reenviado, a pie de página, a otros capítulos en los que se retoman, se contrastan o se amplían los conceptos en cuestión.

Las diferentes plumas que aquí escriben expresan otros tantos caracteres. Cada una trasmite sus afectos singulares, más desaparegados en un texto, más expresivos en otro. Sin embargo sentimos que, como una finísima niebla, algo de lo poético se cuela indefectiblemente por todos los intersticios del libro. En algunos capítulos, la poesía aparece como ejemplo; en otros, se integra a la forma de expresión. Es a la vez caso y atmósfera táctil. Creemos que este fenómeno va más allá de la preocupación por el estilo. Se trata del desafío de escribir caminando por la maroma de “aquello” que siempre esperamos que continúe; eso que vivimos como absolutamente real y que tanto la filosofía como la poesía intentan expresar sin caer en el doble abismo del cliché o la disolución. Asoladas por este precario equilibrio, ambas comparten un mismo problema que las arrastra y a menudo las confunde, fomentando múltiples y pequeños incestos entre sus materias y sus fuerzas. Es el problema de las condiciones y las potencias del pensamiento. ¿Cuáles son, cómo podemos vivirlas y afirmarlas para hacer de ellas un acto de creación? En la exploración de esta pregunta, tras la poblada soledad del concepto y del verso, la filosofía y la poesía van pisándose las huellas.

* * *

Como ya dijimos, este libro es fruto de un proceso sostenido de trabajo colectivo. El grupo *Deleuze: ontología práctica* (afectuosamente apodado *La Deleuziana*) nació informalmente en la ciudad de Buenos Aires a fines de 2006, con dos objetivos: en primer lugar, leer y estudiar a Deleuze, pero también generar un espacio de contención ante un escenario académico que sentíamos inhóspito. Rápidamente, las reuniones quincenales en casa del conductor del grupo, Julián Ferreyra, se centraron en la lectura pormenorizada de *Diferencia y repetición*. La metodología básica de trabajo comenzaba a delinearse: tras un

distendido momento de charla y la preparación del imprescindible mate con facturas, se procedía a leer en voz alta un párrafo del libro (empezando, desde luego, por el primerísimo primer párrafo) y luego se lo discutía. Durante un buen tiempo, la discusión sólo podía ser, en rigor, una confesión de perplejidad ante la oscuridad del texto. Pero poco a poco, a medida que avanzábamos en la lectura, los debates fueron tomando cuerpo en torno a las primeras interpretaciones que logramos construir.

Reunión tras reunión y párrafo a párrafo, nos fuimos animando a más. Lo que comenzó como un grupo informal dio un primer paso hacia su institucionalización en 2008, al inscribirnos en el Programa de Reconocimiento Institucional de Equipos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Simultáneamente, organizamos nuestras primeras presentaciones de trabajos grupales, en mesas redondas en congresos de filosofía. En 2011, la sede permanente de nuestras reuniones se trasladó desde la casa del director al cuarto piso de la Facultad de Filosofía y Letras, lugar de formación y trabajo para muchxs de nosotrxs y donde continuamos reuniéndonos hasta el presente (si bien, al momento de escribir estas líneas, seguimos pensando juntxs gracias a las videoconferencias). Con la institucionalización, el grupo devino a su vez equipo de investigación, gracias al reconocimiento formal y la financiación de los organismos públicos de educación, ciencia y tecnología: la Universidad de Buenos Aires, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

La institucionalización del grupo y el traslado de las reuniones al edificio de la Facultad coincidieron, aproximadamente, con la adopción de una metodología de trabajo más precisa, que resultó fundamental para nuestras investigaciones: el trabajo con las *fuentes* de *Diferencia y repetición*. A lo largo de este libro, Deleuze se refiere a obras muy variadas: filosóficas, científicas, lingüísticas, literarias, etc., muchas veces citándolas; otras, aludiendo elípticamente a ellas sin ofrecer mayores explicaciones. Rastrear esas fuentes, estudiarlas y explicitar sus puntos de articulación con el texto principal se convirtió rápidamente en una herramienta fundamental y muy productiva, no sólo para organizar el trabajo grupal sino también para intentar echar luz sobre el complejo entramado de la ontología deleuziana. Tal es así que el año 2013 nos encontró

organizando nuestra primera jornada de difusión a partir de esa metodología: la Jornada “Deleuze y las fuentes de su filosofía”, llevada a cabo en la misma Facultad de Filosofía y Letras. Los trabajos presentados en ella fueron publicados en el libro digital *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (Ediciones La Almohada, 2014), que se convirtió en el primero de una colección homónima. Así, junto con las jornadas, se fueron sucediendo más títulos: *Deleuze y las fuentes de su filosofía II* (RAJGIF Ediciones, 2015), *Intensidades deleuzianas: Deleuze y las fuentes de su filosofía III* (La Cebra, 2016, disponible también en papel), *Deleuze y las fuentes de su filosofía IV. El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia* (RAGIF Ediciones, 2017) y *Deleuze y las fuentes de su filosofía V* (RAGIF Ediciones, 2017). Además de las jornadas dedicadas a la difusión del estudio de las fuentes deleuzianas, desde 2017 organizamos las Jornadas “Deleuze: ontología práctica”, que ya llevan tres ediciones (2017, 2018 y 2019, esta última de carácter internacional) y han dado lugar a una nueva colección de libros, también homónima, dirigida por Rafael Mc Namara, cuyo primer volumen es *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica I* (RAGIF Ediciones, 2019) y cuyo segundo volumen no es otro que este. Jornadas, todas ellas, abiertas al público y de acceso libre; y libros, todos ellos, disponibles gratuitamente en nuestra página web.¹

Así pues, en este derrotero, los objetivos originales del grupo fueron mutando y ampliándose: leer a Deleuze, producir conocimiento en el ámbito académico, generar eventos y publicaciones propias, consolidar un espacio colectivo en el que puedan proliferar y crecer diversas trayectorias, hacer actividades de divulgación, conectar con otros grupos y otras latitudes. Sobre este último punto, la articulación, en proyectos acreditados conjuntos, con el *Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo* y el *Grupo de investigación sobre Idealismo*, desembocó en la creación, junto a los Grupos *Husserl* y *El enlace*, de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF), de la cual *La Deleuziana* es miembro fundador y que hoy abarca a muchos otros equipos de otras partes del país.² Desde 2015, RAGIF edita *Ideas*, revista

de filosofía moderna y contemporánea, un espacio de producción y difusión filosófica donde se enlazan las tradiciones de las revistas académicas y culturales.³

Paralelamente, la llegada de nuevos miembros fue aportando una mayor heterogeneidad a *La Deleuziana*, integrando diferentes edades, diferentes etapas de formación e inserción académica, diferentes frecuencias y modalidades de participación e incluso distribuciones geográficas: de las reuniones exclusivamente presenciales en la ciudad de Buenos Aires pasamos, tecnología mediante, a incorporar miembros estables en Santa Fe, Río Negro y Salvador de Bahía, Brasil. En el camino, hemos ido encontrando nuestros propios desafíos y dinámicas de trabajo, con sus repeticiones, sus hábitos y sus reglas: por ejemplo, priorizar la consistencia del trabajo grupal por sobre las cuestiones personales y las jerarquías institucionales; preservar las preguntas por sobre las respuestas; afirmar el sentido del humor como dinamizador; valorar la escucha grupal y, también, la productividad del silencio.

La publicación de este libro nos encuentra cerrando el extenso ciclo de lectura, estudio y debate que comenzó a fines de 2006 por el primer párrafo del Prefacio de *Diferencia y repetición* y que hoy se acerca a los últimos párrafos de la Conclusión. Efectivamente, llevamos más de trece años leyendo “el mismo” libro; pero, como decíamos al comienzo, se trata de una obra que siempre se está re-leyendo, en una repetición que continuamente produce nuevas diferencias. De algún modo, esta *Introducción en Diferencia y repetición* condensa los resultados parciales de una etapa y nos deja en el umbral de la siguiente, donde abordaremos la otra obra que entendemos fundamental de Deleuze: *Mil mesetas*, escrita a cuatro manos con Félix Guattari y publicada en 1980. El ovillo nos conducirá así a nuevos laberintos, plagado de hebras y rebosante de fuentes. No sabemos cómo se dispondrán las manos para tirar de este nuevo ovillo. Sabemos, eso sí, que seguirán siendo muchas manos y que lo harán juntas.

MATÍAS SOICH Y JULIÁN FERREYRA
Buenos Aires, junio de 2020

¹ www.deleuziana.com.ar. En el más reciente canal de YouTube *La Deleuziana*, se encuentran disponibles también muchas de nuestras presentaciones y talleres.

² www.ragif.com.ar.

³ www.revistaideas.com.ar.

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 indican en cada caso los datos correspondientes.

ONTOLOGÍA



1

UNIVOCIDAD

PABLO PACHILLA

Existe un punto un tanto técnico sin el cual nada de esto tendría sentido, por lo cual conviene comenzar por este trago amargo. Todo parte del argumento aristotélico según el cual no es posible que el ser sea un género, es decir, que sea *común*, sino que su modo de ser es *distributivo*.¹ Mientras que el género “animal”, por ejemplo, se predica de especies como hombre o pájaro, no se predica de las diferencias específicas mismas: se dice “el pájaro es un animal alado”, pero no “alado es un animal”. Como explica Widder, “esto se debe a que el género denota lo que es común entre sus miembros, no lo que los diferencia”; “pero el ser y la unidad son predicados de las diferencias específicas”.² Ello otorga un estatuto curioso al ser y a la unidad, y de allí la peculiaridad de la ontología y la henología: se trata de lo más universal, pero que al mismo tiempo no puede venir de arriba hacia abajo, del género a las diferencias específicas y de ahí al individuo como en una cascada ontológica donde los géneros superiores emanarían el ser a las especies y los particulares.

En otras palabras, como las diferencias específicas *son*, el ser no puede ser un género ya que esto sería como decir que alado es animal. El problema que se plantea entonces es: ¿cuál es la relación del ser con los géneros supremos? Voy a saltar infinitas argumentaciones y siglos de debate para resumir en una palabra la postura preponderante, oficial: la relación es de *analogía*. “El ser se dice de muchas maneras”. Deleuze elige otra manera de lidiar con el problema que la aristotélica: en lugar de aceptar que las diferencias *son*, y por ende tener

¹ Aristóteles, *Metafísica*, III, 3, 998b, 20-27; *Tópicos*, VI, 6, 144a, 35-40.

² Widder, N., “The Rights of Simulacra. Deleuze and the Univocity of Being” en *Continental Philosophy Review*, Vol. 34, N° 4, 2001, p. 440.

que postular una relativa *equivocidad* del ser, se inclina por sostener que las diferencias *no son* y de ese modo poder llegar a un sentido único y común del ser. “Si es cierto que la analogía niega que el ser sea un género común porque las diferencias (específicas) «son», inversamente el ser unívoco es común, en la medida en que las diferencias (individuantes) «no son» y no tienen que ser”.³ Este no-ser de las diferencias no será para Deleuze, sin embargo, el no-ser de lo negativo, sino el de lo cuestionante o problemático, cuya mejor formulación es sin duda la genial ocurrencia “?-ser”. El ser puede entonces decirse de todas sus diferencias individuantes, ya que ellas “no son” (de modo *actual*).

La univocidad ontológica se distingue de tres nociones solidarias, provenientes de la tradición tomista que se proyecta aun sobre Descartes: la equivocidad, la eminencia y la analogía. Cito de *Spinoza y el problema de la expresión*, la tesis complementaria de Deleuze publicada el mismo año que *Diferencia y repetición*:

[La teoría del ser] reposa sobre tres nociones íntimamente ligadas: *la equivocidad* (Dios es causa de sí, pero en otro sentido en que es causa eficiente de las cosas que crea; desde entonces, el ser no se dice en un mismo sentido de todo lo que es, sustancia divina y sustancias creadas, sustancias y modos, etc.); *la eminencia* (Dios contiene pues toda la realidad, pero eminentemente, bajo otra forma que la de las cosas que crea); *la analogía* (Dios como causa de sí no es entonces alcanzado en sí mismo, sino por analogía: es por analogía con la causa eficiente que Dios puede ser llamado causa de sí, o por sí “como” por una causa).⁴

Por el contrario, Deleuze sostiene que, para Spinoza, Dios es causa de sí y causa de las cosas (los modos) en el mismo sentido. Y más allá de Spinoza, va a decir finalmente que no hay Dios o substancia o Naturaleza sino *en* los modos. Hay una *desubstancialización* de Spinoza que tal vez no tenga gran sentido explorar en términos filológicos, pero que constituye un momento clave en la construcción de una ontología pluralista. La sustancia spinoziana deviene una voz sin boca, una voz que no proviene de ningún ente y que sin embargo resuena en todos.

³ DR 76 (57).

⁴ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 148 (la traducción es mía).

Univocidad y filosofía de la diferencia. ¿Para qué queremos la univocidad?

La adopción por parte de Deleuze de la tesis medieval de la univocidad del ser es sin lugar a dudas uno de los gestos más osados de su filosofía. Más aún que su apropiación del uso del concepto de Idea, con mayúscula, y que cualquiera de sus hijos monstruosos. Lleva la postura según la cual el ser se dice *de una sola manera* a una filosofía de la diferencia. Ahora bien, una filosofía de la diferencia ¿no debería abogar por una equivocidad del ser, es decir, una postura según la cual el ser se dice de muchas maneras? Pero ¿qué significa “filosofía de la diferencia”? Ante todo significa invertir la relación clásica entre lo uno y lo múltiple, entre la identidad y la diferencia, entre el ser y el devenir. Una filosofía de la identidad sería, en este sentido, aquella que pretenda dar cuenta de lo múltiple a partir de lo uno, de lo diferente a partir de lo idéntico, o del devenir a partir del ser. Pueden ser las múltiples encarnaciones sensibles de una Idea, los múltiples escorzos o notas de un objeto, las múltiples representaciones de un sujeto o los múltiples atributos de Dios; en este punto, esas diferencias son secundarias en tanto que todas esas concepciones subordinan lo diferente a lo mismo, piensan lo múltiple por relación a lo uno. Hacer una filosofía de la diferencia implicaría entonces dar cuenta de lo uno a partir de lo múltiple, dar cuenta de la identidad a partir de la diferencia.

Quisiera traer a colación la respuesta pero, ante todo, la pregunta que plantea Zourabichvili en sus observaciones sobre el concepto de univocidad: “¿Qué sentido tiene conservar la noción de unidad, así fuera en el modo no-englobante de una multiplicidad (inmanencia de lo uno a lo múltiple, síntesis inmediata de lo múltiple)?”⁵ Hasta ahí la pregunta, cuya pertinencia es ya por sí misma un acierto filosófico. Es la pregunta que hay que hacer a este respecto: si queremos una filosofía de la diferencia, ¿por qué no eliminamos simplemente la unidad? Su respuesta es la siguiente: “Ocurre que un pluralismo que no fuera al mismo tiempo un monismo conduciría a la fragmentación de términos dispersos, indiferentes y trascendentes los unos a los otros”.⁶ A ello se agrega que dicha fragmentación no solo no podría dar cuenta de la creación de lo nuevo, sino que, más aun, no podría dar cuenta de sí misma, de su propio surgimiento. ¿De qué potencia saldría la pura dispersión?

⁵ Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007, p. 105.

⁶ *Ibidem*.

Deleuze comienza el Capítulo 1, denominado “La diferencia en sí misma”, determinando dos modos de la *indiferencia*: lo indeterminado y las determinaciones flotantes; “el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indiferenciado en el cual todo está disuelto”, y “la nada blanca, la superficie vuelta calma donde flotan determinaciones no-ligadas, como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazo sin espalda, ojos sin frente”.⁷ La pura dispersión de lo múltiple sin uno sería esta nada blanca, donde las determinaciones aisladas gravitarían sin relación. Para pensar la relación, ahí sí, deberíamos recurrir al lenguaje de la diferencia: cada una de esas cosas es diferente de las otras en determinados aspectos. Sin embargo, estas diferencias serían extrínsecas, empíricas, vendrían después de la existencia de la cosa. Una especie de atomismo cuya traducción política es el liberalismo, donde el individuo es primero y la relación es segunda. Paradójicamente, una filosofía de la diferencia “pura”, es decir, de la diferencia sin unidad, nos devolvería entonces a un modo de la indiferencia. “Lo indeterminado es totalmente indiferente”, señala Deleuze –nada negra–, “pero las determinaciones flotantes” –nada blanca– “no lo son menos las unas en relación a las otras”.⁸ En cuanto a la ontología, el problema es que con ello no se explica nada. Lo que se quiere es saber cómo la cosa llega a ser lo que es, no tomar la cosa como un hecho bruto cuya razón de ser es inextricable. El rol de la tesis de la univocidad del ser es entonces el de realizar una filosofía de la diferencia atravesando la paradoja de la nada blanca, de la indiferencia de las determinaciones flotantes, y al mismo tiempo evitando el otro polo de la indiferencia, el de la disolución o la indeterminación (para este caso, los ejemplos son esquivos ya que, si el pensamiento solo piensa la determinación, lo indeterminado sería lo impensable; en este sentido, sólo se puede señalarlo dibujando sus contornos, apuntando desde la determinación como aquello de lo que no se trata: la voluntad schopenhaueriana parece en ello el caso más logrado, aunque la teología negativa y ciertos momentos de la obra de Heidegger puedan ubicarse en esta estela).

Habida cuenta de esta primera conclusión parcial, a saber, que una filosofía de la diferencia requiere de algún uso de lo uno, se trata ahora de precisar en qué puede consistir éste. Hablábamos de una inversión de la operación clásica en re-

⁷ DR 61 (43).

⁸ *Ibidem*.

lación a lo uno y lo múltiple: habrá que pensar entonces de qué maneras puede lo uno subordinarse a lo múltiple; cómo puede lo mismo decirse *de* lo diferente, o cómo puede el ser predicarse *del* devenir. Deleuze inventa dos aspectos correlativos para llevar a cabo esta tarea, a los que llama *distribución nómada* y *anarquía coronada*. En cuanto al primer aspecto, es pensado en estrecha relación con la cuestión agraria, y se pueden vislumbrar allí los desarrollos posteriores en torno al nomadismo y las aventuras con el territorio. La representación efectúa una “repartición sedentaria” mediante la cual divide el ser en lotes, para lo cual es preciso que, en primer lugar, tome el ser como un espacio cerrado y disponible que puede ser parcelado y suministrado a propietarios o señores según secciones. “Un tipo de distribución tal”, dice Deleuze, “procede por determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a «propiedades» o a territorios limitados en la representación”.⁹ De los cuatro aspectos de la representación –identidad en el concepto, analogía en el juicio, semejanza en la percepción y oposición en los predicados–, es aquí la analogía en el juicio la que lleva a cabo la distribución sedentaria. A diferencia de ello, la univocidad opera una “distribución nómada”, “sin propiedad, cercado ni medida”.¹⁰ Es el mundo antes del primer hombre a quien se le ocurrió decir *esto es mío* y halló gente que le creyera; un plano de inmanencia en el cual todo se comunica transversalmente con todo, sin respetar los límites impuestos a posteriori por el individuo, la especie, el género o las categorías. De allí la potencia del “salto” propia de la univocidad, su cualidad “demoníaca”, “trascendental” en su sentido escolástico de *trans-categorial*. Es preciso subrayar que hay allí un poblamiento, una ocupación del espacio, aunque la lógica de su distribución sea de errancia o de delirio. La univocidad permite entonces pensar la *consistencia* de *multiplicidades* cuyas singularidades no pertenecen a un mismo lote, sino que se esparcen y se relacionan entre sí en una síntesis inmediata sin divisiones estancas.¹¹

En cuanto al segundo aspecto, no deja de haber una *jerarquía* en la univocidad, pero paradójicamente, ya no se trata de una jerarquía que mida a los entes “según su grado de proximidad o lejanía en relación a un principio”, sino

⁹ DR 73 (54).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ “La univocidad es la síntesis inmediata de lo múltiple: lo uno ya no se dice sino *de* lo múltiple, en lugar de que este último se subordine a lo uno como al género superior y común capaz de englobarlo”. Zourabichvili, F., *op. cit.*, p. 104.

“que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados de un modo absoluto, sino solamente de saber si un ser «salta» eventualmente, es decir, sobrepasa sus límites, yendo hasta al final de lo que puede, sea cual sea el grado”.¹² El límite ya no se concibe como una ley irrevocable, sino como el umbral pasado el cual un ente se abre más allá de sí mismo. El despliegue del ser unívoco solo se manifiesta en la desmesura, de allí la vindicación de la *hybris*, la coronación de la anarquía.

La proposición ontológica

“Nunca hubo sino una proposición ontológica: el Ser es unívoco”.¹³ Con esas palabras comienza Deleuze el apartado sobre la univocidad en *Diferencia y repetición*. Continúa: “Y nunca hubo sino una ontología, la de Duns Scoto, quien le da al ser una sola voz. Decimos Duns Escoto porque supo llevar el ser unívoco al más alto grado de sutileza, al precio de pagarlo en abstracción. Pero de Parménides a Heidegger es la misma voz la que es retomada, en un eco que hace por sí mismo todo el clamor del ser.”¹⁴ En cuanto a Heidegger, la proposición ontológica incluye la diferencia ontológica –si bien no se limita a ella–, en tanto que el ser no *es*, sino que *se dice*. Es importante recalcar algo evidente: “univocidad” quiere decir “una voz”, y “univocidad del ser”, que el ser tiene una voz, que *se dice* en un solo sentido. En otras palabras, la tesis de la univocidad del ser no tiene nada que ver con la postulación de un ente supremo, una sustancia o una primacía de lo Uno al modo neoplatónico. En *Lógica del sentido*, un libro cuya relación con *Diferencia y repetición* es de una intimidad tal que uno llega a preguntarse si son realmente dos libros distintos, leemos: “La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo que se dice”.¹⁵

Deleuze realiza allí una breve historia de lo que llama “la proposición

¹² DR 74 (55).

¹³ DR 71 (52).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 210 (la traducción es mía).

ontológica” y que resume en tres momentos: Duns Scoto, Spinoza y Nietzsche. Más precisamente, los rasgos rescatados son: en cuanto al primero, el *pensamiento* de un concepto neutro del ser que es “trascendental” en tanto atraviesa, al igual que los atributos *unum*, *verum* y *bonum*, todos los distintos géneros y categorías hasta ser coextensivos con lo ente independientemente de sus distinciones; en cuanto al segundo, la relación de *afirmación* o expresión entre la sustancia infinita y sus modos, donde los atributos se dicen en el mismo sentido de ambos; en cuanto al tercero, la *realización* del ser unívoco en el eterno retorno de la diferencia. La univocidad es *pensada* en Scoto, *afirmada* en Spinoza, *realizada* en Nietzsche. La respuesta a la pregunta “¿cuál es este único sentido en el cual el ser se dice de la diferencia?” es el eterno retorno. “La rueda en el eterno retorno es a la vez producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición”.¹⁶ Hay entonces dos procesos en juego: la diferencia produce repetición y la repetición selecciona la diferencia. Los modos en que esto sucede constituyen el desarrollo del libro.

¿Pero por qué la historia de la proposición ontológica comienza con Duns Scoto? Scoto fue el primero en pensar un concepto de ser absolutamente común, indiferente a lo finito y lo infinito, lo creado y lo increado, lo necesario y lo contingente. Todas estas son *distinciones modales*. Así como el blanco tiene diferentes grados de blanco, el ser tiene al menos dos grados distintos: cuando se dice de Dios (infinito) y cuando se dice de la mesa (finita); pero eso no significa que “ser” se diga en dos sentidos distintos en ambos casos, del mismo modo que “blanco” no se dice en dos sentidos distintos cuando se dice de cosas que son más o menos blancas. Que el ser sea finito o infinito no cambia la esencia del ser, del mismo modo que no varía la esencia de la temperatura si digo que hace calor o hace frío. Para Scoto, el ser es un concepto neutro en este sentido de ser indiferente a las distinciones modales. Ahora bien, Deleuze introduce en ese punto una invención propia por la cual se distingue del ser neutro escotista, a saber: para Deleuze, estas diferencias de intensidad van a ser *productivas*. Las intensidades del ser, en tanto distinciones modales, *se dife-*

¹⁶ DR 80 (61).

rencian. La *diferenciación* no tiene ahora el sentido de distinción entre cosas ya existentes, sino el de *producción* o *generación*: lo real llega a ser diferenciándose, no de otras cosas, sino en sí mismo. En este modo de producción ontológico, la intensidad (grados) es pensada como un campo de individuación. La individuación, para Deleuze, no se hace ni por la forma, ni por la materia, ni por la cualidad ni por la extensión, sino por el grado.

El peligro a evitar a este respecto es pensar la intensidad de modo unidimensional, como si se pudieran poner todas las intensidades en una sola escala, de tal manera que haya cosas más arriba o más abajo de un modo absoluto y según una jerarquía vertical. A diferencia de ello, Deleuze piensa la intensidad como una pluralidad irreductible: es una multiplicidad —y como dirán Deleuze y Guattari de las multiplicidades como el rizoma, tiene “n dimensiones”. De hecho, decir “diferencia de intensidad” es una tautología,¹⁷ ya que toda intensidad es diferencial y remite a otras diferencias al infinito. En este sentido, la intensidad es *actual* en tanto que es fenómeno o “signo” que fulgura en un sistema, chispa entre dos espadas, pero al mismo tiempo es *virtual* en tanto que la “señal”, es decir, el sistema de diferencias intensivas, está a su vez compuesto de signos, de chispas, de fenómenos que remiten a otras señales o a otros noúmenos. Esta parece ser la idea que Deleuze presenta en las primeras páginas del Capítulo 5, donde la remisión infinita de la intensidad como fenómeno a un sistema diferencial *a su vez* compuesto de intensidades que constituyen los fulgores de *otros* sistemas significa que lo actual y lo virtual son conceptos relativos y constantemente entremezclados. La intensidad es, entonces, la *relación* entre lo virtual y lo actual, entre la señal y el signo, pero no es que haya un plano de lo real en términos absolutos que sea virtual y otro que sea actual. Se trata de términos relativos en el sentido de problemas y soluciones: algo es actual en tanto se lo considera como la solución a un problema (virtual), pero esto no quita *ni* que este problema esté constituido por elementos que pueden por su cuenta ser considerados como actuales en tanto soluciones a otros problemas, *ni* que esta solución actual constituya un elemento de un problema considerada en otro sentido o en otro momento —es

decir, que sea virtual desde otra perspectiva. Hay un *encadenamiento* de los problemas y las soluciones: un signo fulgura en una señal como una solución a un problema, pero ese problema o esa señal no son abstracciones metafísicas, sino sistemas diferenciales o estructuras que están a su vez constituidas por signos, por fenómenos, por cosas reales. La idea del “más cercano noúmeno del fenómeno” no quiere decir entonces que haya un noúmeno real, último y más lejano, el verdadero, sino que lo esencial de la frase está precisamente en la parte “más cercano”, en tanto que este “más cercano” nos habla de una relación, que a su vez se desdobra infinitamente según cambiemos el punto de vista. “Llamamos *disparidad*”, dice Deleuze, “a este estado de la diferencia infinitamente desdoblada”.¹⁸ Buscar en la Idea un noúmeno es una vía que no puede llevar a buen puerto en la filosofía deleuziana, ya que no se va a encontrar allí un origen, en tanto que las Ideas son ellas mismas problemas, pero problemas *inmanentes a sus soluciones*. Lo que Deleuze llama Ideas no son entidades inmateriales en un reino de lo eterno, sino las tensiones bien reales que producen movimientos, acciones, instituciones y disoluciones; la insistencia en lo real de las problemáticas actuales que llevaron a fabricar una silla como solución al problema de sentarse o a la creación de un Estado como solución al problema de la vida en común; en fin, a la existencia de algo. Pero esto no significa que sentarse o que vivir juntxs no sean cosas actuales consideradas en sí mismas. Solo son problemas virtuales en tanto relativos a la silla o al Estado. En este sentido, no puedo estar de acuerdo con la postura que sostiene un carácter ilusorio de lo actual,¹⁹ más allá de que efectivamente la letra de Deleuze cobre por momentos esos tintes metafísicos; lo actual es bien real: es lo que constituye nuestros problemas vitales.

Si el problema se modifica, la solución no va a perdurar demasiado; pero esta modificación del problema no depende de que Dios tire los dados de vuelta, sino de que las dinámicas concretas de la realidad lleven a atravesar umbrales en determinados aspectos. Si la evolución biotecnológica del homo sapiens conduce eventualmente a una modificación de nuestro cuerpo tal que

¹⁷ Cf. DR 334 (287).

¹⁸ *Ibidem*. “Toda intensidad es E-E’, donde E reenvía a e-e’, y e a e-ε’, etc.”.

¹⁹ Sobre este debate, cf. los capítulos “Ilusión”, de Diego Abadi, “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, “Problema”, de Georgina Bertazzo y “Autrui”, de Solange Heffesse, en este mismo libro.

ya no se haga necesario sentarse, va a dejar de haber sillas. Es por esta razón que no hay ninguna dualidad o dualismo ontológico entre lo virtual y lo actual, y que por ende Deleuze puede sostener la tesis de la univocidad del ser sin contradicción, lo cual no sería el caso si se tratara de dos ámbitos ontológicos numéricamente distintos. Para continuar con el lenguaje escolástico, se trata de una distinción formal, no de una distinción real.

Ahora bien, lo que Deleuze llama eterno retorno y le atribuye a un personaje conceptual llamado Nietzsche –más aún, que piensa como la doctrina *nunca enunciada* de un personaje conceptual *de* Nietzsche– no es sino este infinito desdoblamiento de la diferencia. Siempre diferencias de diferencias, y nunca se va a encontrar el rostro de la identidad bajo las máscaras de la diferencia. Por el contrario, van a ser las identidades las que se van a revelar como engendradas por diferencias. Esta “doctrina”, este concepto, este pensamiento que para Deleuze es el más alto pensamiento y que tiene sin duda un rasgo místico, ético, transformador de sí, es llevado a intervenir en diferentes ámbitos a lo largo del libro.²⁰ Me refiero a la declaración de principios del Prefacio, según la cual “los conceptos deben intervenir, con una zona de presencia, para resolver una situación local”,²¹ modificándose al mismo tiempo en esta intervención. El título mismo del libro, *Diferencia y repetición*, no significa otra cosa que eterno retorno, el retornar como ser del devenir, y a cada momento Deleuze va a intentar desenrollar ciertos nudos que se presentan bajo figuras de la Mismidad, dando cuenta de los procesos subterráneos que los construyen a partir de la repetición de la diferencia. Es un libro para leer por segunda o por enésima vez, notando en cada problema tratado cómo el hilo del eterno retorno va guiando el *desensamblaje* de las identidades, no para decir que las cosas no existen o que lo actual es ilusorio, sino para mostrar que la consistencia de lo real está hecha de repeticiones de la diferencia. El carácter “ilusorio” de las identidades consiste simplemente en ver solo la punta del iceberg; espero que la imagen sea lo suficientemente clara en este respecto: la punta de un iceberg es perfectamente real; simplemente, no es todo el fenómeno, y lo que sería una ilusión sería considerarla como tal. Una idea del

²⁰ Cf. el capítulo “Eterno retorno”, de Verónica Kretschel, en este mismo libro.

²¹ DR 17 (3).

iceberg que solo considere su punta sería una idea inadecuada, para decirlo con Spinoza, y el proceso de *aprendizaje* que Deleuze propone en el libro repite el del eximio despatriado: construir ideas adecuadas, componer nuestro cuerpo y nuestra lengua con las olas del mar o con lenguas extranjeras, lo cual implica siempre una percepción inconsciente de la profundidad de las cosas. La ilusión es meramente la impotencia frente a un encuentro triste, es decir, ver solo la punta del iceberg frente al que vamos a chocar, la ola que se nos viene encima o la frustración frente a un parloteo incomprensible. Y nuevamente, no es que estas cosas no existan. Simplemente, son el más bajo grado de la experiencia, el primer género de conocimiento. Esto no significa ni que todos los encuentros sean agradables, ni que todos los encuentros “alegres” en el sentido spinoziano sean necesariamente agradables o que excluyan un momento de desajuste subjetivo. Por el contrario, Deleuze piensa que los encuentros intensos, aquellos en los que se percibe la cosa en su profundidad y a partir de los cuales se pueden construir ideas adecuadas (*Spinoza y el problema de la expresión*) o constituir problemas (*Diferencia y repetición*) necesariamente descolocan, rompen algo –de ahí el tema de la muerte impersonal que libera singularidades atrapadas en determinadas formas.

En definitiva, no es tanto una cuestión de ontología como de punto de vista; o mejor, la ontología no se trata sino de puntos de vista. Aprender a nadar, comprender –no con la cabeza sino con todo el cuerpo– los vectores de una lengua, incorporar sus reglas para poder hablar, son casos de ese empirismo de lo trascendental que implica tener encuentros alegres, construir ideas adecuadas, e inclusive, dar el salto hacia la beatitud del nadador, que intuye que todo está hecho de relaciones diferenciales, él mismo incluido, que siente el mar en sus vibraciones. La beatitud de la revelación de la multiplicación incansable de la diferencia, de su desdoblamiento incesante, que conlleva esa extraña alegría activa que grita en silencio, que produce afectos y que suma un murmullo más al clamor del ser.



IDEA

GONZALO SANTAYA

¿Qué es una Idea, en sentido deleuziano? La pregunta carece de una respuesta simple, directa, y esto por dos motivos. Ante todo porque la Idea, propiamente hablando, *no es*: ella no pertenece al régimen de lo efectivamente existente, de lo existente en acto, de lo *actual*. Esto no significa, sin embargo, una cierta privación de existencia, o una oposición con ella, como cuando decimos que el minotauro o el círculo cuadrado no existen. El no-ser de la Idea es más bien, dice Deleuze, un (no)-ser, un ?-ser, un *extra-ser*,¹ que no existe pero *insiste* sobre el ser. En este sentido, la Idea es siempre el índice de una paradoja, un desacople, una cesura, una fisura, un punto ciego en la plenitud de “lo que es”. *Algo* que atraviesa y trastoca el orden del espacio y el tiempo, nos metamorfosea hasta la médula, y sólo queda preguntar “¿qué fue lo que pasó?”.

El segundo motivo por el cual la pregunta por el ser de la Idea carece de respuesta directa es que, según Deleuze, ninguna pregunta del tipo “¿qué es?” tiene interés filosófico. Y esto porque no hay una esencia última *detrás de* las cosas, esperando ser develada para conocerlas en su verdad (en este sentido, la Idea no tiene nada que ver con la esencia). Si –como Deleuze afirma– la verdad depende de la *producción* de sentido, y no de la adecuación del pensamiento a una cosa externa ni de la coherencia interna de un sistema de proposiciones, la Idea es la instancia que agencia y que permite pensar esa producción, sobre un fondo de inadecuación y de incoherencia extremas, donde lo interior no se distingue de lo exterior, ni las palabras de las cosas. (Pero, ¿qué es eso...?). La inutilidad de la pregunta “¿qué es?”

¹ Para estas caracterizaciones de la Idea, cf. por ejemplo DR 112 (89), 238 (202), 305 (261).

queda establecida al inicio de la conferencia “El método de dramatización”, que recoge y resume los puntos principales de la ontología de *Diferencia y repetición*, y en la cual Deleuze afirma que la filosofía debe trabajar como si “la Idea no fuera positivamente determinable más que en función de una tipología, una topología, una posología, una casuística trascendentales”.²

Quisiera hacer de esa tipología y topología trascendentales nuestra *entrada* al concepto de Idea en *Diferencia y repetición*. Esta elección no es (completamente) caprichosa:³ la cuestión de la tipología y la topología es la vía que, según Deleuze, el mismísimo Nietzsche sigue para desarrollar la *tarea realmente crítica*, que Kant no habría llegado sino a plantear.

El concepto de verdad no se determina sino en función de una tipología pluralista. Y la tipología comienza por una topología. Se trata de saber a qué *región* pertenecen tales errores y tales verdades, cuál es su *tipo*, *quién* las formula y concibe. Someter lo verdadero a la prueba de lo bajo, pero también someter lo falso a la prueba de lo alto: esa es la tarea realmente crítica.⁴

² Deleuze, G., “La méthode de dramatisation” en *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, París, Minuit, 2002, p. 133, traducción propia. La traducción española, a cargo de J. L. Pardo, omite el término “topología”, de fundamental importancia para nuestra interpretación (*La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 129).

³ Pero sí lo es relativamente, pues la Idea se dice de muchas maneras, en tanto es abordada desde distintas perspectivas –algunas de las cuales son objeto de otros capítulos de este libro. Desde un punto de vista gnoseológico, la Idea remite al elemento trascendental del ejercicio de las facultades. Daniela Voss sigue esta línea de entrada a la teoría deleuziana de la Idea: cf. Voss, D., *Conditions of Thought. Deleuze and Transcendental Ideas*, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2013, p. 1. Cf. asimismo el capítulo “Pensamiento”, de Facundo López, en este mismo libro. Desde un punto de vista epistemológico, la Idea remite a la categoría de *problema* –de gran importancia en la tradición epistemológica francesa (cf. Sauvagnargues, A., *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, París, PUF, 2009, p. 333)–, y motiva la constitución de *soluciones* (las cuales se articulan en campos discursivos o dominios de racionalidad de la más diversa índole). Al respecto, cf. el capítulo “Problema”, de Georgina Bertazzo, en este mismo libro. Todavía desde el punto de vista epistemológico, la Idea es también determinada como *estructura*, y en tanto tal, es el lugar de la génesis del *sentido* (cf. el capítulo “Estructura”, de Santiago Lo Vuolo, en este mismo libro). Luego, desde un punto de vista ontológico, la Idea se caracteriza como *razón suficiente*, como *universal concreto*, o como *esencia* (en un movimiento por el cual esta deja de oponerse al “accidente”). Estos “nombres” de la Idea, por un lado, territorializan el discurso deleuziano en la filosofía clásica (lo cual refuerza su emplazamiento en la tradición filosófica: la apropiación del término “Idea” es un gesto que nos lleva de Platón a Hegel, pasando por una extensa y compleja historia de la metafísica); pero, por otro lado, desterritorializa a la filosofía de esa tradición, en tanto el *sentido* de dichos términos se ve fuertemente trastocado. Desde un punto de vista más amplio, relativo al conjunto de la obra deleuziana, la Idea es la instancia de *emisión de singularidades pre-individuales*, o *acontecimientos virtuales*.

⁴ Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962, p. 120, traducción propia (trad. española de C. Artal: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1980, p. 149).

Antes que lo verdadero y lo falso, antes que el error o el acierto, está la Idea como instancia de una *génesis* trascendental. Si ella está más allá del ser, no es por eso ajena al ser; al contrario, la Idea sólo aparece *en* el ser, *expresada* por individuos que le dan carnadura, que la efectúan en el espacio y el tiempo, y conceptos que permiten (re)conocerlos. Precisando un poco la terminología, una Idea sólo es “positivamente determinable” en función de dinanismos espacio-temporales y de bloqueos conceptuales que ella determina, y a través de los cuales se *actualiza*. La Idea es la fuente de las determinaciones de esos dinanismos y de esos conceptos a través de los cuales sentimos y pensamos la realidad, pero ella misma no es determinable sino en función de ellos (pues estrictamente, fuera de ellos, *no es*). Esta determinación de la naturaleza de la Idea corresponde a la tarea crítica emprendida por Deleuze, en continuidad con el espíritu kantiano.⁵ La tipología remite a una suerte de analítica trascendental: ella explica cómo las determinaciones de la Idea se corresponden con una especificación de los conceptos de la representación. La topología de la Idea remite por su parte a una suerte de estética trascendental: ella indaga cómo las determinaciones ideales no pueden especificar conceptos sino remitiéndolos a ciertos movimientos espacio-temporales. Ambos aspectos nos conducirán a una dialéctica trascendental, la teoría deleuziana de la Idea propiamente dicha. Veamos.

Tipología y topología trascendentales

Una tipología es una división en tipos. La representación, en su afán clasificatorio, busca dar un concepto para cada cosa, en una red estática, ordenada, jerarquizada y completa.⁶ Los conceptos de la representación son máquinas de

⁵ La enorme afinidad de la empresa deleuziana con la kantiana y poskantiana ha sido señalada por Daniel Smith: “Desde el punto de vista de la teoría de las Ideas, *Diferencia y repetición* puede ser leída como la *Crítica de la razón pura* de Deleuze, así como *El Anti-Edipo* se puede leer como su *Crítica de la razón práctica* (teoría del deseo)”. Smith, D., *Essays on Deleuze*, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2012, p. 107, traducción propia. Cf. también Pachilla, P., *La teoría de la sensibilidad en la estética de Gilles Deleuze y su articulación con la filosofía trascendental*, Tesis de Doctorado por la Universidad de Buenos Aires y la Université de Vincennes/Saint Dennis (París 8), defendida el 27 de febrero de 2018, FFyL, UBA.

⁶ Cf. el capítulo “Representación”, de Matías Soich, en este mismo libro.

asignación de identidad que pueblan nuestra experiencia cotidiana. Una tipología consiste precisamente en una *división* de esos conceptos bajo distintos grados de generalidad (dada su proximidad o lejanía respecto al individuo determinado por ellos); se trata de una partición y especificación que permite cubrir cada vez una mayor cantidad de rasgos o notas comunes compartidas por diversos individuos (“animal” se divide en “vertebrado” e “invertebrado”, o bien en “mamífero” y “ovíparo”, o bien en “racional” e “irracional”... “perro” se divide en “caniche”, “ovejero”, “labrador”, “chihuahua”... “número” se divide en “natural”, “entero”, “fraccionario”, “irracional”, “complejo”...). Para que la clasificación sea posible, alguien –o *algo*– debe bloquear la comprensión de un concepto, determinar *hasta donde va* (“este concepto abarca hasta acá, a partir de acá, este otro”; “este concepto tolera hasta *esta* diferencia, más allá de ella, irá este otro”).

La operatoria de este bloqueo se vuelve manifiesta ante todo en la repetición: cuando aparecen distintas cosas que caen bajo el mismo concepto (mano izquierda y mano derecha, primera gota de agua, segunda gota de agua...), el concepto no alcanza por sí mismo para mostrar en qué difieren esos *casos* distintos; hay entonces algo de la cosa que no está contenido en el concepto, y este “no estar contenido” remite a una potencia extra o supra-conceptual que introduce diferencias en la experiencia por fuera del concepto. Kant recurría al espacio y al tiempo –como formas puras, ontológicamente previas a la materia de la sensación– para dar cuenta de estas diferencias no conceptuales; pero al hacer esto, se apoyaba en una concepción pobre del espacio como forma vacía de exterioridad, medio homogéneo indiferente esperando ser “llenado” por fenómenos cuya génesis queda en el misterio. Por lo tanto, el espacio kantiano no da cuenta de las individuaciones que ocurren en él –en este sentido, la Idea deleuziana constituirá una instancia pre-individual sobre la cual se monta un principio de individuación eminentemente diferencial.

La vía deleuziana lleva a complejizar el concepto de repetición para explicar ese fenómeno de bloqueo conceptual, poniéndolo como el resultado de un movimiento ontológico sub-representativo. Desde la perspectiva del concepto idéntico, la repetición es pensada como una diferencia no conceptual; pero esta repetición por la negativa encuentra su razón en una *diferencia* positiva,

dinámica y extra-conceptual, que se desplaza en la repetición. ¿Qué es lo que se repite *en* lo que se repite? Una diferencia, una *singularidad*. Y esta singularidad, veremos, remite a la Idea como principio estructurante de la experiencia real: es ella quien posibilita el bloqueo de los conceptos. ¿Cómo? Si, por un lado, la repetición de lo mismo implicaba un concepto idéntico y un espacio homogéneo, por otro lado, “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”.⁷ Esta es la primera aparición técnica del concepto deleuziano de “Idea” en *Diferencia y repetición*: indicando que la creación dinámica de un espacio (y un tiempo) correspondiente a una Idea está a la base de la génesis de los conceptos representativos, y no a la inversa. La repetición no es diferencia exterior dada entre objetos inmersos en un espacio-tiempo homogéneo, como la de la mano izquierda y derecha, o la de las gotas de agua, sino que en ella “la diferencia es interior a una Idea; ella se despliega como puro movimiento creador de un espacio y de un tiempo dinámicos que corresponden a la Idea”.⁸ Es decir que, si hay tipologías conceptuales, es porque hay, más profundamente, movimientos espacio-temporales originales, correspondientes a Ideas, que los conceptos –a través de sus divisiones– pretenden detener y “re-presentar”.

La tipología de los conceptos nos remite entonces a una topología de dinamos espacio-temporales, movimientos aberrantes que se agitan bajo los conceptos de la representación. “Un concepto es completamente incapaz de especificarse o dividirse por sí mismo; lo que actúa bajo él, como un arte oculto, como un agente de diferenciación, son los dinamos espacio-temporales”.⁹ Por todas partes hay plegamientos, estiramientos, invaginaciones, desplazamientos constitutivos de la experiencia, y de los cuales los conceptos apresan *ciertas variaciones* muy limitadas, las enfocan desde afuera, les imponen una métrica constante, les asignan una fijeza y una identidad que los sustraen de la riqueza de sus movimientos complejos. Aproximarnos a estos movimientos es el objeto del proyecto deleuziano de un “empirismo superior” o “trascenden-

⁷ DR 49 (32). En todos los casos, la traducción de las citas de esta obra es propia a partir del original.

⁸ DR 53 (36).

⁹ DR 328 (281).

tal”, basado en un espacio-tiempo *intensivo*,¹⁰ dinámico, que marca el ritmo y la cualificación de la división tipológica de los conceptos. Los conceptos se dividen en sub-conceptos en la red de la representación, “pero esas divisiones no tienen el mismo criterio que lo dividido, no son homogéneas con lo dividido, y se establecen en un dominio exterior al concepto, pero interior a las Ideas que presiden la división misma”.¹¹ Esa materia intensiva dinámica es el medio de los movimientos topológicos que preceden a las tipologías, en tanto contiene un principio interno de diferenciación que impide que su división dé por resultado partes homogéneas, como sucede en el espacio y el tiempo concebidos como formas extensivas. Ese principio interno de diferenciación es, precisamente, la Idea como fuente emisora de singularidades pre-individuales.

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. Esto le permite a Deleuze ir tan lejos como hasta atenuar la oposición entre Kant y Leibniz en relación a sus teorías del espacio:

Un espacio dinámico debe ser definido desde el punto de vista de un observador ligado a ese espacio, y no desde una posición exterior. Hay diferencias internas que dramatizan una Idea antes de representar un objeto. La diferencia, aquí, es interior a una Idea, aunque sea exterior al concepto como representación de objeto.¹²

No hay originalmente un espacio y tiempo como medios vacíos, homogéneos e indiferenciados que los fenómenos “llenan”, o donde ellos se sitúan extrínsecamente, ni hay tampoco conceptos preexistentes que subsuman las diferencias de un individuo; hay dinamismos espacio-temporales diversos, definidos desde una posición interna, y que dan cuenta de movimientos tanto morfogenéticos como disolutivos de individuaciones en permanente devenir. Diversos espacios que se pliegan y conectan de múltiples modos, tiempos diversos que definen múltiples ritmos y duraciones en interacción recíproca. Es-

¹⁰ Al respecto, cf: el capítulo “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, en este mismo libro.

¹¹ DR 328 (282).

¹² DR 57 (39-40).

tos plegamientos y pulsos se agitan bajo las formas estables de los conceptos representativos, y dan cuenta de una continuidad compleja en variación bajo las divisiones y fijaciones de aquellos. Todo lo actual está en el espacio y el tiempo en tanto medios extensivos, pero bajo –o junto a, o en torno a– ellos hay múltiples espacio-tiempos intensivos coexistentes, todos en devenir, a niveles y bajo ritmos heterogéneos, en interacción y modificación recíproca. Sin estar en el espacio-tiempo, la Idea subyace y determina esos movimientos que la expresan.

Dialéctica trascendental: estructura de la Idea

“Distinguimos la Idea, el concepto y el drama: el rol del drama es especificar el concepto, encarnando las relaciones diferenciales y las singularidades de la Idea”.¹³ ¿Qué son esas relaciones, esas singularidades? Ha llegado el momento de decir algo sobre la estructura interna de la Idea. Ella debe permitirnos comprender la génesis de esas variaciones *en* los dinamismos espacio-temporales que se correspondían con las divisiones conceptuales. Si los dinamismos crean espacios correspondientes a Ideas, esto es porque ellas producen determinaciones que los espacios intensivos expresan de cierta manera. Esas determinaciones de la Idea están caracterizadas en términos de relaciones diferenciales y singularidades, nociones que nos remiten al análisis matemático.

Deleuze llama a la Idea *dx*, signo matemático al que asigna el rol de “símbolo de la filosofía de la diferencia”, que se opone al símbolo “no-A”, propio de la dialéctica que procede por contradicción, “como la diferencia en sí misma [se opone] a la negatividad”.¹⁴ Este *símbolo* es elegido por Deleuze porque le permite enlazar tres momentos fundamentales.

El símbolo *dx* aparece *a la vez* como indeterminado, como determinable y como determinación. A estos tres aspectos corresponden tres principios que forman la razón suficiente: a lo indeterminado como tal (*dx, dy*) corresponde un principio de indeterminabilidad; a lo realmente determinable (*dy/dx*)

¹³ DR 328-329 (282).

¹⁴ DR 260 (221).

corresponde un principio de determinación recíproca; a lo efectivamente determinado (valores de dy/dx) corresponde un principio de determinación completa.¹⁵

La dialéctica de la Idea posee entonces tres momentos. Estos tres momentos anudan en un mismo proceso tres valores lógicos (indeterminado, determinable y determinación) con tres principios ontológicos (determinabilidad, determinación recíproca y determinación completa). Estos tres valores y principios se corresponden a su vez con tres “elementos puros”, de la cuantitabilidad, de la cualitabilidad y de la potencialidad. El carácter *puro* de estos elementos nos remite al carácter *trascendental* de la Idea, que exige una abstracción radical de las figuras de lo empírico (*puro*, en el sentido kantiano, implica precisamente la independencia con respecto a la sensación).¹⁶ Valores lógicos, principios ontológicos y elementos trascendentales se entrelazan en la teoría deleuziana de la Idea, vuelven difusas las fronteras entre estos ámbitos del pensamiento filosófico, y señalan una instancia donde los principios de lo pensable, lo existente y lo experimentable se reúnen en un mismo movimiento. Por eso, la analítica (tipología) y la estética (topología) que venimos de ver no remitían a dos fuentes radicalmente separadas de la experiencia, sino que la una se enlazaba necesariamente con la otra.

El primer momento de la Idea parte del elemento diferencial, dx , lo indeterminado como tal. Pero esta indeterminación tiene un rol preciso: ella no es *carencia* de determinación sin más, sino abstracción de toda generalidad y particularidad, de toda individualidad. En dx , las diferencias que podemos captar claramente en la experiencia o el pensamiento se funden, como

se funde el régimen de las cantidades finitas asignables a una variable matemática. No se trata entonces de una mera variable –cantidad general– ni de un número determinado –cantidad particular–, sino de una variable definida como variación continua con respecto a un *límite*, o un punto de *corte*. Por eso, no es una cantidad empírica o conceptual, sino un elemento *puro* de cuantitabilidad. Deleuze lo llama “causa ideal de la continuidad”, señalando que la manifestación de la Idea implica una puesta en variación continua (“La Idea de fuego subsume el fuego como una sola masa continua, susceptible de acrecentarse. La Idea de plata subsume la plata como una continuidad líquida de metal fino”).¹⁷ Pero esta continuidad no tiene nada que ver con la continuación homogénea (extensiva) de una variación empírica, sino con un *pasaje al límite*. El límite capta lo *universal* de un determinado régimen de variación individual. Universal, aquí, no implica el ascenso a un plano inteligible, eterno, incorporeal, sino el *pasaje* a un nuevo régimen de variación, vinculado con el precedente. Por eso, este elemento indeterminado es inseparable de un principio de *determinabilidad*. Lo universal, dx , en tanto causa ideal de la continuidad, es determinable, pero no por sí mismo, sino sólo en relación con otro elemento ideal (otra variación continua). Esto nos lleva al segundo momento.

La relación diferencial designa para Deleuze la forma de lo *determinable*, la forma en la que lo *indeterminado* del primer momento puede devenir determinación concreta. Pero la forma de lo determinable no determina elementos indeterminados *como tales*, no informa una materia informal, ni transforma lo indeterminado en determinado. Los elementos diferenciales no son nada (son no-ser o *extra-ser*) por fuera de la relación diferencial que los enlaza. Esta relación contiene un principio de determinación recíproca porque en ella se enlaza un régimen de variación con otro. “Es en una síntesis recíproca que la Idea pone y desarrolla su función efectivamente sintética. La pregunta es: ¿bajo qué forma la relación diferencial es determinable? Ante todo, lo es bajo forma cualitativa, y a este título expresa una función que difiere en naturaleza de la llamada primitiva”.¹⁸ La relación diferencial es determinable en tanto conecta una función con otra, una cualidad con otra, un régimen de variación

¹⁵ DR 261 (221-222) (las cursivas en “a la vez” son nuestras). Para un comentario pormenorizado de este pasaje, cf. Santaya, G., *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.

¹⁶ “Llamamos *puras* (en sentido trascendental) a todas las representaciones en las que no se encuentra nada que pertenezca a la sensación”. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 88 (A20/B34). Esto permite a Kant hablar de intuiciones y de conceptos *puros*, que serán las instancias constitutivas del sistema de la experiencia posible. Puesto que las Ideas trascendentales, según Kant, carecen en sí de todo contenido empírico (y sirven antes bien para regular a éste), es una redundancia referirse a ellas como “puras”. En el caso deleuziano, como veremos, esta caracterización de las Ideas es completamente kantiana, en tanto remite a lo que está más allá de la sensación –cuya lógica intrínseca está dada por la intensidad– y sin embargo permite estructurarla.

¹⁷ DR 261 (222).

¹⁸ DR 263 (224).

cuantitativo con otro. En eso reside la *pura* cualitabilidad. La relación enlaza cualidades diversas, funciones derivadas con funciones primitivas –las derivadas expresan la tasa de variación instantánea o puntual de las primitivas. Pero, a su vez, las derivadas son ellas mismas funciones o cualidades con pleno derecho, y remiten por su cuenta a un nuevo régimen de variabilidad o nueva derivada, “testimoniando la potencia de la Idea de dar origen a una Idea de la Idea”.¹⁹ Esto nos lleva al tercer momento.

La potencia de la relación diferencial de engendrar nuevas funciones es testimonio de un elemento puro de la potencialidad, que corresponde a la determinación *completa* de la Idea. Lo que la derivación sucesiva provee es una *serie* de funciones, diferentes regímenes de variación en dependencia recíproca.²⁰ Estas series son una herramienta matemática privilegiada para la construcción progresiva de las curvas a partir de un punto dado de ellas, y sobre todo, para el estudio del comportamiento de funciones en torno a *puntos singulares*: puntos en los cuales el régimen de variación determinado por la función se ve trastocado de algún modo y exige el pasaje a un nuevo régimen. La relación diferencial es correlativa con singularidades, puntos inexpresables en el dominio de la función, pero que la modulan silenciosamente. La singularidad es el punto de explosión de un acontecimiento matemático, que viene gestándose en la serie que la precede. No conocemos a las singularidades sino únicamente por lo que ocurre en torno a ellas, en el camino que va de una a la otra, en la repetición ordinaria que va de una a otra, hasta ese umbral de potencia que determina un cambio radical en su régimen de variación. Así, esa propiedad que vimos en el primer momento de la Idea, según la cual ella induce una variación continua que enlaza regímenes de variabilidad heterogéneos,

¹⁹ DR 264 (224).

²⁰ Una diferencia de potencia entre las variables de una función es condición de posibilidad de su derivación (por ejemplo, que x e y estén elevadas a distintas potencias para que tenga efectividad). Esta Idea, que Deleuze toma implícitamente del extenso análisis hegeliano sobre el cálculo infinitesimal (cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. A. Algranati y R. Mondolfo, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013, p. 319), pone de manifiesto un principio fundamental que aparece y reaparece a lo largo de toda la obra deleuziana: la necesidad de una *diferencia de potencial* como fundamento de una comunicación entre regímenes heterogéneos. Este principio será estructurante en la teoría de la intensidad, en tanto no hay comunicación intensiva posible sin diferencia de potencia. La singularidad es, en este sentido, el punto de concentración de esa diferencia.

encuentra en la singularidad su razón: la singularidad *corta* y enlaza espacios (curvas) o series heterogéneas. De este modo, la universalidad propia de la Idea no es la de una generalidad abstracta que abarca individuos preexistentes, sino una universalidad *concreta* que determina una individuación de manera interna: la universalidad del primer momento –que implicaba una *oscuridad* en cuanto a la posibilidad de captación de lo general y lo particular– es inseparable de una concreción –que supone una *distinción* por la cual esa oscuridad genera un punto estructurante de un proceso de individuación:

[La Idea] subsume la distribución de los puntos remarcables o singulares; toda su distinción, lo *distinto* como carácter de la Idea, consiste precisamente en repartir lo ordinario y lo remarcable, lo singular y lo regular, y en prolongar lo singular sobre los puntos regulares hasta la vecindad de otra singularidad. Más allá de lo individual, más allá de lo particular como de lo general, no hay un universal abstracto: lo que es “pre-individual” es la singularidad misma.²¹

Extensión de la dialéctica

¿Qué es, pues, la Idea? ¿Es el agente modulador de una curva matemática? La curva no es sino *un tipo* de espacio, sujeto a un tipo de dinamismo que lo produce –en lápiz y papel, en una computadora, en la imaginación prodigiosa de algún genio matemático. La topología de una curva dependerá de las relaciones, las series y las singularidades que la componen, pero su trazado mismo depende de otros factores. La Idea, como vimos, no es ni el espacio, ni la función o el concepto, ni el dinamismo que crea el espacio, sino el puro emisor de singularidades ideales que se corresponden con cambios en dinamismos espacio-temporales, que luego quedan apresados, codificados por funciones matemáticas –o por conceptos representativos. Esto no vale sólo para los espacios matemáticos, sino para espacios de todo tipo: físicos, geológicos, biológicos, astronómicos, psíquicos, lingüísticos, sociales, sonoros, poéticos, etc. Una singularidad determina un espacio mate-

²¹ DR 268-269 (228).

mático como un punto de ebullición determina un espacio físico, como una revolución determina un espacio socio-histórico, como una cesura determina un espacio poético, o un espacio trágico... De este modo, si bien la naturaleza diferencial de la Idea aparece explicada mediante caracteres matemáticos, el desarrollo del Capítulo 4 de *Diferencia y repetición* conduce a una extensión de la dialéctica, mostrando cómo la estructura de la Idea subyace a fenómenos y dominios de toda índole.

La Idea dialéctica, problemática, es un sistema de relaciones entre elementos diferenciales, un sistema de relaciones diferenciales entre elementos genéticos. Hay diferentes órdenes de Ideas, supuestos los unos por los otros, según la naturaleza ideal de las relaciones y los elementos considerados (Idea de la Idea, etc.). [...] Es así como, a partir de los problemas dialécticos y sus órdenes, se produce una génesis de dominios científicos diversos.²²

Es importante notar que, más allá de su carácter diferencial, problemático, *oscuro*, la Idea continúa presentándose –en afinidad con la tradición filosófica– como *principio de inteligibilidad*. Es ella quien, a través de su carácter problemático, *fuerza* a producir esquemas racionales o dominios científicos. Pero es también ella quien socava desde adentro esos esquemas y dominios, imposibilitando que se cierren sobre sí mismos y abriendo la necesidad de nuevas creaciones (según el célebre motivo deleuziano de los problemas como instancias que *persisten* en las soluciones). Por eso, la Idea es tanto una como múltiple, las diferenciales van en manadas, una multiplicidad de elementos, y una multiplicidad de órdenes de elementos diferenciales propios de cada tipo de espacio (fonemas en la lengua, genes en la vida, fuerzas en la física, etc.). En el fondo de lo real, más allá de lo que *es*, un insondable hormigueo de elementos diferenciales ideales. Todos esos elementos y sus relaciones coexisten –o mejor, puesto que propiamente no *existen*– *co-insisten* bajo la claridad de lo actual, en ese *extra-ser* que *perplica* todas las Ideas. Todas las Ideas, todos sus órdenes y relaciones componen un fondo caótico *absolutamente plegado* sobre sí mismo. El fondo de lo real es oscuro, porque los elementos diferenciales engullen toda forma distinguible, pero es distinto, porque las relaciones entre estos elementos emiten singularidades, que actúan como salientes, pivotes,

²² DR 275 (234-235).

nudos, puntos de apoyo o de corte, umbrales, catalizadores, acontecimientos, disparadores de un proceso morfogénico cualquiera.

Esta morfogénesis motivada por la Idea es lo que más arriba caracterizamos como “dinamismo espacio-temporal”, movimiento que Deleuze llama también “dramatización”, y que depende del concepto de *intensidad*, como el agente diferencial que opera la expresión o puesta en acto de la Idea en un determinado proceso de individuación.²³ “Una Idea se dramatiza en muchos niveles, pero también dramatizaciones de órdenes diferentes se hacen eco y atraviesan los niveles”.²⁴ Para cada orden ideal, diferentes relaciones; para cada relación, diferentes singularidades; para cada dramatización, diferentes niveles, cruces entre niveles, que implican cruces entre órdenes y relaciones ideales, y nuevas emisiones de singularidades asociadas a nuevos procesos de individuación. Esa es la ley de la composición de individuaciones en un mundo indefinidamente diferenciado y diferenciante. Diferentes niveles de regímenes de variación y, en cada nivel, diferentes regímenes en interacción recíproca. La topología de los dinamismos depende de las determinaciones de la Idea, pero los dinamismos se entrecruzan a su vez dando pie a nuevas topologías gracias a la pura e inagotable potencialidad de la Idea. Ella determina la diferencia de potencial que motoriza los dinamismos. La intensidad “se expresa [ella misma] *inmediatamente* en los dinamismos espacio-temporales de base”,²⁵ y al hacerlo, ella “expresa las relaciones diferenciales y los puntos remarcables correspondientes, introduciendo en estas relaciones, y entre las Ideas, un nuevo tipo de distinción”.²⁶ La Idea es la realidad pre-individual necesaria para re-plegar los dinamismos, cargando y conduciendo todo proceso de individuación; y la dialéctica ideal, el proceso por el cual pensamos el proceder de la Idea, sus órdenes, sus relaciones, sus productos.

²³ Cf. el capítulo “Individuación”, de Julián Ferreyra, en este mismo libro.

²⁴ DR 330 (283).

²⁵ DR 367 (316). Las cursivas son nuestras.

²⁶ DR 376 (325).

Palabras finales

Una Idea puede atravesarnos como un rayo; y si conservamos algo de nosotros mismos, luego del sacudón, sólo queda preguntarnos “¿qué fue lo que pasó?”. Pero puede también trabajarnos silenciosamente, desde la profundidad de los procesos morfogénéticos que nos subyacen, como larvas gestantes de nuevos mundos. En tanto pacientes de esos movimientos, somos nosotros mismos –lo queramos o no– acompañantes del fulgor de las Ideas, emisores de singularidades, productores de sentido, y moduladores de espacio-tiempos. Las Ideas nos comprometen en esta práctica compleja, disuelven nuestra identidad a la vez que nos hacen germen de otras. En tanto “Yoes” –sistemas psíquicos que somos– *la Idea es el otro* [*autrui*], está en el otro como el puro expresado por sus intensidades envueltas.²⁷ Uno de los objetivos manifiestos de *Diferencia y repetición* es el de presentar una filosofía que no hable desde un Yo –no porque pretenda establecer un punto de vista de sobrevuelo superior a la existencia, sino porque busca un *desplazamiento continuo en la inmanencia*, un punto de vista no fijado a conceptos representativos que la devolverían a una posición de trascendencia. En este sentido, el Yo como sujeto humano constituido, como *régimen de variación* psíquicamente delimitado, supone a la otredad como una estructura subyacente que la problematiza y desde la cual brota la virtualidad productiva. Política de la Idea: corresponde a nosotros estar abiertos a esa otredad, ese afuera que disuelve y gesta, a las intensidades impersonales que nos atraviesan y que hacen remontar la potencia de la diferencia, elevándonos a lo más alto, a la altura del acontecimiento –a la altura de la Idea– y, desde allí, afirmar hasta lo más bajo (pero sin explicarnos *demasiado* –sólo lo suficiente para poder volver a remontar, volver a plegar, volver a individuar).

Informal en sí misma, la Idea es sin embargo condición de la generación de formas. Estática en sí misma, ella es principio de la transformación del movimiento, y enlace entre regímenes de movimiento heterogéneos. Impensable en sí misma, es principio del pensamiento, génesis del pensar *en* el pensamiento. Como el *clinamen*, aparece en un tiempo menor que el mínimo de tiempo

continuo pensable; y en esa instantaneidad furtiva destella su poder genético. Motor inmóvil a velocidad infinita, está en el límite de todo movimiento, y en el rebasamiento de ese límite. Una sensación, un pensamiento o un movimiento llevados a su límite, al extremo de su potencia, a su forma extrema, he aquí el elemento fundamental que nos lleva a la Idea, y que nos expulsa inmediatamente de ella; emerge entonces una nueva forma, un nuevo régimen de movimiento, de pensamiento, una nueva sensibilidad.

²⁷ Al respecto, cf. el capítulo “*Autrui*”, de Solange Heffesse, en este mismo libro.

3

INTENSIDAD

RAFAEL MC NAMARA

Comienzo

“Hay algo en el mundo que fuerza a pensar”.¹ A pesar de que en la inmediatez de la vida diaria estemos siempre inmersos en el automatismo y la más idiota avidez de novedades. A pesar de que la sociedad de la información y el espectáculo en la que vivimos sea esencialmente coprófaga y ponga toda su empresa en perpetuar, con innegable éxito, un sistema de servidumbre voluntaria. A pesar de que la inercia social nos arrastre con peso implacable hacia una forma de vida decadente y cansada. A pesar de todas esas fuerzas que conspiran contra todo pensamiento posible, *Diferencia y repetición* insiste: hay algo en el mundo que obliga a pensar. Algo que nos saca del sopor habitual. Ese *algo*, dice también Deleuze en el Capítulo 3, no es objeto de reconocimiento sino de un *encuentro* que rompe con la unidad tranquila del sentido común. Hierde a la sensibilidad de tal modo que los esquemas de comportamiento, las frases hechas, las asociaciones habituales, quedan bloqueados. Es el encuentro con una *diferencia* irreductible, no en otro lado, sino en el corazón mismo de la vida concreta. No se trata de un objeto empírico, sino de algo *informe* que se esboza entre las formas conocidas como un elemento que solo puede ser sentido en el ejercicio trascendente de la sensibilidad. Ese elemento tiene en la filosofía deleuziana un nombre preciso: *intensidad*.

La intensidad está en *Diferencia y repetición* como en el mundo mismo: en todos lados. Aparece, por nombrar solo un par de ejemplos, en el Capítulo 1 para caracterizar las distinciones modales y el mundo de la voluntad

¹ DR 215 (182).

de poder en la historia de la *univocidad*, única ontología verdadera según la provocadora tesis deleuziana. En el Capítulo 2, la intensidad es un elemento fundamental de las síntesis en los sistemas biopsíquicos. En el Capítulo 3, sobre la imagen del pensamiento, tiene el rol de ser aquello sin lo cual algo así como el pensamiento es imposible. Es, allí, lo que da una respuesta al problema del *comienzo* del pensar. Para Deleuze, el pensamiento no empieza ni con el asombro ni con la duda. “Es verdad que, en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad”.² Si hay pensamiento es porque hay intensidades en el mundo que punzan nuestros sentidos. Infinitos tábanos que impiden que el sonambulismo generalizado se imponga como única opción de vida.³ Es siempre por la acción de una intensidad que adviene el pensamiento. Pero esto nos dice poco acerca de la naturaleza de la intensidad *en sí misma* en tanto dimensión esencial de la ontología deleuziana, más allá o más acá de su relación con el pensamiento. El Capítulo 3, más preocupado por articular una crítica a la imagen dogmática del pensamiento y determinar las características que un nuevo modo de hacer filosofía debería tener, no aborda ese problema.

Razón de lo diverso

El pasaje desde la intensidad como experiencia de un sujeto forzado a pensar a la intensidad como elemento genético de todo fenómeno es enunciado por Deleuze en el Capítulo 1 como condición esencial para fundar una nueva filosofía de la diferencia. Esta nueva filosofía recibe el nombre de *empirismo trascendental*. En palabras del filósofo: “el empirismo se vuelve trascendental [...] cuando aprehendemos directamente en lo sensible lo que no puede ser sino sentido, el ser mismo de lo sensible: la diferencia, la diferencia de poten-

² DR 223 (188).

³ Como dijo Gabriel Tarde, el sociólogo tan admirado y reivindicado por Deleuze: “El estado social, como el estado de sonambulismo, solo es una forma del sueño, un sueño de mando y un sueño de acción. Tener solamente ideas sugeridas y creerlas espontáneas: tal es la ilusión propia del sonámbulo tanto como del hombre social”. Tarde, G., *Creencias, deseos, sociedades*, trad. A. Sosa Varrotti, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 54. La tarea de la filosofía fue siempre despertar al sonámbulo. Todo el capítulo tercero de *Diferencia y repetición* está dedicado a mapear las condiciones de posibilidad e imposibilidad de ese “despertar”.

cial, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo”.⁴ Solo a partir de allí la filosofía podrá dar cuenta de las condiciones genéticas de la experiencia real, tarea que se anuncia a lo largo de todo el libro pero que recibe su forma definitiva recién en el Capítulo 4, con el concepto de Idea, y en el 5, con la teoría de la *intensidad*. De este modo, es recién en el Capítulo 5 donde la afirmación de lo intensivo como condición de lo diverso recibe su despliegue y fundamentación definitiva. Es, por lo tanto, a esas páginas que debemos dirigir la atención.

La intensidad es presentada allí como el “noúmeno más cercano del fenómeno”.⁵ El dominio de las diferencias intensivas aparece, en esas primeras líneas del Capítulo 5, como *razón* de la diversidad empírica. Todo lo que aparece bajo la forma de cambios, procesos o movimientos perceptibles –en suma, *fenómenos*– es efecto de diferencias intensivas. Deleuze distingue cuidadosamente lo *diverso empírico* (el mundo de los objetos) de la *diferencia trascendental*. Después de haber desarrollado una “síntesis ideal de la diferencia” en el Capítulo 4, el último capítulo del libro presenta una concepción de la diferencia como plano de intensidades constituyentes que, de acuerdo con la ley fundamental del trascendentalismo, no pueden tener la forma del objeto, ya que eso equivaldría a traficar ilegítimamente un aspecto de lo empírico al campo trascendental. Entre la condición y lo condicionado no puede haber semejanza sino diferencia de naturaleza.⁶

El Capítulo 5 deja sellada esta diferencia ontológica a partir de la distinción física entre dos tipos de cantidades: extensivas e intensivas. Una cantidad extensiva, como el volumen o la longitud, se caracteriza por ser homogénea. Esto implica que es tanto divisible como aditiva. Por ejemplo, si dividimos una barra metálica de seis metros por dos, tendremos dos segmentos iguales del mismo metal de tres metros cada uno. Ahora bien, si suponemos que la misma barra ha sido calentada

⁴ DR 102 (79-80).

⁵ DR 333 (286). Esto podría dar pie para preguntarse si no debería haber, también, un noúmeno “más lejano” (¿la Idea?).

⁶ Deleuze resume esta y otras características principales del pensamiento trascendental en la breve pero importante carta a Voeffray del 25 de enero de 1982 (cf. Deleuze, G., *Cartas y otros textos*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2016, pp. 97-99; también disponible en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 2, N° 3, 2016, pp. 26-28).

hasta llegar a 60 grados de temperatura, los dos segmentos resultantes de la división no tienen una temperatura de 30 grados cada uno. Ambos siguen estando a 60 grados. Es decir que la intensidad “temperatura” no es divisible. Su naturaleza es diferente. Deleuze utiliza esta simple distinción física como primer paso para comprender el ser de la intensidad como ser de lo sensible. Pero no se conforma con decir, junto a los físicos, que la intensidad es una magnitud indivisible y no aditiva. Agrega que es aquello que no se divide sin cambiar de naturaleza. Es por eso que la intensidad es razón del devenir.

Señal-signo

Un concepto clave para pensar la producción de fenómenos en el campo empírico es la noción de “sistema señal-signo”, que nombra a todo individuo existente –un motor, un ser vivo, pero también una institución, un tornado, un río, un planeta, una obra de arte, etc. Desde este punto de vista, un individuo es en primer lugar un sistema atravesado por series intensivas disimétricas que forman el aspecto “señal”. Estas series heterogéneas separadas se mantienen, sin embargo, relacionadas por la tensión energética que las vincula. Al entrar en comunicación estas series dispares se producen *fenómenos* en el sistema. Un fenómeno es aquello que fulgura en el choque de intensidades heterogéneas. Este es el aspecto “signo” del sistema. Ejemplo favorito de Deleuze: la formación de los rayos en una tormenta eléctrica. El sistema señal-signo aparece aquí bajo la forma de un cumulonimbo, es decir, una nube ionizada por cargas eléctricas heterogéneas, positivas en la parte superior, negativas en la parte inferior. Al acercarse a la tierra, cargada positivamente, se produce una suerte de túnel de aire –*precursor oscuro* del rayo– por el que pasarán corrientes energéticas dispares, positivas hacia arriba y negativas hacia abajo. El flujo de energía que se produce en el “túnel de aire” presenta intercambios eléctricos, calóricos y cinéticos, como así también rozamientos entre las partículas de agua y aire que fluyen a distintas velocidades. Toda una tempestad molecular que muestra de manera elocuente que el fenómeno es producido por múltiples órdenes de diferencias intensivas. En este caso, del choque entre esos flujos resultará el rayo eléctrico que se puede ver en cualquier tormenta. El rayo, como *signo* que fulgura, implica una multiplicidad *señalética* como razón de su aparición.

Para dar cuenta de la intensidad como razón de lo sensible, Deleuze recurre en primer lugar a la termodinámica clásica. Las investigaciones desarrolladas en ese campo durante el siglo XIX mostraron que para producir cualquier tipo de trabajo en una máquina dada es necesario que una diferencia intensiva atraviese el sistema. El principio básico es que el trabajo producido por un motor térmico –punto de partida de estas indagaciones– es resultado de la acción de dos fuentes energéticas diferentes, una fría y una caliente. Dado que las moléculas calientes tienden a desplazarse hacia las frías, es posible construir dispositivos que extraigan diversos trabajos de esos flujos energéticos, ya sea para mover un vehículo, un pistón, una cinta o cualquier otro tipo de máquina. El principal objeto de estudio de esta ciencia es, entonces, la extracción de movimiento extensivo a partir del desplazamiento de intensidades. Lo importante, para Deleuze, es que siempre se trata de una diferencia intensiva como causa del fenómeno, razón por la cual la termodinámica figura, en este punto preciso, como aliada de la filosofía de la diferencia.⁷

Si bien resulta esencial para dar cuenta de los procesos energéticos, la termodinámica no es sin embargo suficiente para hacer de la intensidad un principio trascendental. Solo puede mostrar la acción de intensidades empíricas, en el punto en que se encuentran ya en vías de anularse en los sistemas extensivos que animan, recubiertas por las cualidades que provocan y sometidas a la ley de la entropía, que dice que toda diferencia intensiva tiende a nivelarse. Por eso Deleuze afirma que la extensión es el proceso por el cual la intensidad es puesta fuera de sí misma.⁸ De este modo, resulta evidente que la extensión no puede dar cuenta de las individuaciones que se producen en ella. Para ello la filosofía trascendental debe sumergirse en la intensidad tal como es en sí misma, independientemente de su anulación en extensiones cualificadas.

⁷ No ahondaremos aquí en los múltiples problemas que surgen del diálogo deleuziano con la termodinámica para no repetir desarrollos que ya hemos presentado en trabajos anteriores, disponibles y de fácil acceso en <http://deleuziana.com.ar/deleuze-y-las-fuentes-de-su-filosofia/>. Cf. Kretschel, V. y Osswald, A. (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAGIF, 2015, pp. 53-94.

⁸ Cf. DR 349 (300).

Profundidad

Para pensar la dimensión intensiva en sí misma, Deleuze acuña el concepto de *profundidad*. Esta noción nombra el lugar donde se produce el encuentro de “una sensibilidad que hierve y un pensamiento que ruge en su cráter”.⁹ En ese punto extremo, límite de la doctrina de las facultades, la intensidad pone de manifiesto el alcance ontológico de la percepción en su ejercicio trascendente.

En el *fondo* de toda percepción hay una síntesis de la profundidad que dota a todo objeto de una suerte de sombra que lo rodea y que lo hace surgir de esa misma sombra. Diversas experiencias de distorsión de los sentidos dan cuenta del acceso confuso a esa *profundidad* como dimensión de la pura intensidad –por ejemplo, el vértigo o la ebriedad. Así, si todo espacio extensivo cuenta con ejes que le otorgan su típica tridimensionalidad –arriba-abajo, izquierda-derecha, forma-fondo–, Deleuze dice que estos vectores no son más que las marcas disimétricas de un origen intensivo. Muestran que la extensión no es más que una proyección de la profundidad original, matriz intensiva de todo espacio dado.

En tanto sombra que acompaña todo objeto, la *profundidad* es otro nombre para el *campo de individuación* presupuesto por todo individuo. Es como si toda extensión cualificada estuviera sumergida en una profundidad intensiva de la que no es más que la cara visible, pero sin la cual no sería más que una parada en un proceso de degradación irreversible. En efecto, si la síntesis de la profundidad supera y *funda* la síntesis de la explicación de la extensión, ello se debe a que permite pensar la intensidad en su momento “conservador”. Solo que la conservación que aquí acontece, lejos de ser una oda a lo idéntico, es la fuente de toda diferencia. Detengámonos por un instante en esta cuestión.

La *explicación* de la intensidad en la extensión da cuenta del proceso por el que lo intensivo produce fenómenos que lo niegan. Como vimos, un fenómeno es el signo que fulgura en el acoplamiento de las series intensivas heterogéneas que atraviesan un sistema dado. Luego de ese potente primer momento, el fenómeno da lugar a una anulación de la diferencia y al aumen-

⁹ DR 344 (296).

to de la entropía. Tarde o temprano, las tensiones tienden a relajarse. Ahora bien, lo que llamamos el momento “conservador” de la intensidad en la profundidad da cuenta de otro movimiento: en el mismo momento en que se anula en la extensión, la intensidad se conserva en sí misma, como reservorio para nuevas individuaciones. Estos dos movimientos dan cuenta de un carácter eminentemente paradójico de lo real: en la superficie extensiva, las cosas están sujetas a la degradación y el aumento de la entropía –ley de la naturaleza o principio empírico–; pero en la profundidad intensiva se encuentra una energía pura que *insiste* y nunca puede ser anulada del todo –principio trascendental. Esta insistencia, “«resto» natural como materia del cambio de naturaleza”,¹⁰ da cuenta de la intensidad como *ser implicado*, es decir, como materia propiamente “inexplicable”. “Se trata, por consiguiente, de oponer la repetición a las leyes de la Naturaleza”,¹¹ es decir, de mostrar que allí donde la Naturaleza se degrada con la entropía, el campo trascendental produce con la repetición de la diferencia.¹²

De la explicación de la extensión a la deducción de la profundidad, se produce un pasaje que espeja la articulación entre la primera y la segunda síntesis del tiempo¹³ bajo la forma de síntesis espaciales puras. La intensidad termodinámica funciona como una primera síntesis espacial que, al estar sometida a la ley del aumento de la entropía, requiere una espacialidad más profunda que le sirva de fundamento. Ese plano es presentado como una segunda síntesis del espacio que es “testimonio del más lejano pasado”.¹⁴ Así como el *pasado puro* aparecía, en el Capítulo 2, como *fundamento* del tiempo, elemento virtual que sirve de sustrato para el pasar de los presentes en la primera síntesis, aquí, la profundidad intensiva aparece como fondo sombrío del que emerge y sobre el que se apoya toda extensión cualificada.

¹⁰ DR 356 (306).

¹¹ DR 28 (13).

¹² Hemos explorado con mayor amplitud esta cuestión en el artículo “Degradación empírica y repetición trascendental”, en Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La cebra, 2016, pp. 67-84.

¹³ Sobre las síntesis del tiempo, cf. los capítulos “Síntesis pasiva”, de Andrés Osswald, y “Eterno retorno”, de Verónica Kretschel, en este mismo libro.

¹⁴ DR 344 (296).

Caos y distancia

El paralelo entre las síntesis temporales y las espaciales no termina ahí. En efecto, el párrafo donde Deleuze enuncia las síntesis espaciales afirma también que, en el seno de la profundidad, “es preciso presentir el hervor de la tercera síntesis”.¹⁵ Este hervor arrastra el *fundamento* hacia un *sin fondo*, aunque esas líneas no aclaran cómo se produce ese pasaje. Lo que sí es posible deducir de ese párrafo es lo siguiente: para que los campos de individuación lleven al caos del eterno retorno, es necesario que la profundidad misma porte en sí el aspecto que obliga a superarla.

La *implicación* es el ser de la intensidad –el ser de la extensión, en cambio, es la *explicación*. Ser implicada, o “embrionizada”, supone un movimiento específico: el envolvimiento. En páginas esenciales del Capítulo 5, Deleuze propone pensar la profundidad como una intensidad *envolvente*. Pero también hay un segundo tipo de intensidad, cuya función es la de ser *envuelta*. Deleuze llama *distancias* a esas intensidades de segundo orden. No se trata, evidentemente, de longitudes medibles de manera extensiva, sino de puras relaciones intensivas indivisibles. Las *distancias* que separan el frío del calor, la velocidad de la lentitud, la potencia de la fatiga, no son desplegadas en longitud, sino solo experimentables en intensidad.

Este entrelazamiento entre intensidades envolventes –*profundidades*– y envueltas –*distancias*– no solo es el lugar de una insistencia fundamental de la diferencia en su capacidad para producir individuaciones, sino también el espacio de una relación esencial entre el campo intensivo y lo virtual. Como muestra el Capítulo 4, el plano ideal se articula como una coexistencia estática, real pero no actual, entre elementos y relaciones diferenciales con las singularidades preindividuales por ellos determinadas. Estos tres aspectos remiten a los tres valores lógicos de la Idea: lo indeterminado, lo determinable y la determinación. Este estado de coexistencia de elementos, relaciones y singularidades en la Idea, que Deleuze llama “perplicación”, sufre una suerte de separación y un nuevo tipo de orden cuando recibe la acción de la inten-

sidad. Es así que, al atravesar esas estructuras virtuales que son las Ideas, las intensidades *envuelven* algunas en la profundidad, formando una zona de expresión *clara* de ciertas relaciones y singularidades. Estas quedan, a partir de allí, incluidas en la profundidad, expresadas en un campo de individuación intensivo. Pero ese movimiento de expresión clara tiene como correlato el estado de las distancias *envueltas*, cuya función consiste en expresar de manera *confusa* todas las Ideas restantes. A la Idea distinta-oscura, en su capacidad para la producción de lo virtual-problemático, corresponden las expresiones claras-confusas de la intensidad, en su potencia de resolución de problemas. “Solo la profundidad resuelve, porque solo la diferencia plantea problemas”.¹⁶ De modo que lo *implícito* de la intensidad introduce en el ser zonas al mismo tiempo claras y confusas, campos intensivos que *determinan* las individuaciones producidas en la extensión. Es quizá en este sentido que Deleuze dice que “de la intensidad a la profundidad se establece la más extraña alianza, la del Ser consigo mismo en la diferencia”.¹⁷ Extraña alianza del ser consigo mismo que, en el sistema deleuziano tal como es presentado en *Diferencia y repetición*, solo puede referirse al nudo entre Ideas e intensidades. La profundidad es, entonces, sede de uno de los modos en que se produce ese vínculo fundamental, el más misterioso.

Decíamos que en el seno de la profundidad, en tanto fundamento de la individuación y relación del ser consigo mismo en la diferencia, es necesario presentir el hervor del sin fondo universal. Acabamos de ver que, en tanto intensidad envolvente, la profundidad constituye la expresión clara de algunas Ideas. Pero si “la diferencia en profundidad se compone de distancias”¹⁸ que son la expresión confusa de relaciones diferenciales y singularidades preindividuales que van al infinito, ¿no es justamente allí donde hay que presentir el más radical “desfundamento”? Habría, entonces, más allá de la *implicación* intensiva, un elemento puro de *complicación* de todas las series intensivas en tanto *distancias*, un caos que no sería otra cosa que el eterno retorno como afirmación del azar. Desde este punto de vista, todo individuo tiene su fun-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ DR 353 (304)

¹⁷ DR 346 (297).

¹⁸ DR 355 (306).

damento, ambiguo y frágil, en una profundidad intensiva que se hunde, necesariamente, en la más absoluta confusión. Proponemos pensar este plano como un elemento de *distancias puras*, más allá de su involucramiento en la profundidad. Deleuze llama *spatium*, o tercera síntesis del espacio, a esta dimensión sin-fondo de la intensidad.¹⁹

¿Actual o virtual?

A pesar de ser un concepto medular en la filosofía deleuziana, entre los comentaristas existe un gran desacuerdo en torno del estatuto ontológico de la intensidad. Algunos autores la consideran virtual, otros actual, y otros, en fin, como un tercer dominio, al mismo tiempo independiente y nexa que une los otros dos.²⁰ Desde nuestra perspectiva no cabe dudar: la intensidad es actual. Quizá se pueda explicar la reticencia a aceptar esta tesis por un cierto prejuicio platonizante que hace de lo actual una dimensión degradada de la ontología deleuziana. Pero no hay tal cosa como un menosprecio de lo actual en Deleuze. Incluyendo todo el dominio de la intensidad en su seno, lo actual se aviva y enriquece, todo el plano en el que vivimos y morimos se dinamiza y potencia. Las series intensivas heterogéneas, la afirmación de la diferencia en el eterno retorno, el caos del que Deleuze dirá junto a Guattari, en *¿Qué es la filosofía?*, que es la fuente de toda creación, están presentes aquí y ahora, como aquella dimensión infinitamente confusa de las distancias intensivas. Toda individualidad, en la medida en que es intensiva, envuelve ese infinito actual.

¹⁹ Este concepto surge de Leibniz, a través de un comentario de Gueroult citado por Deleuze en el Capítulo 5, justamente al caracterizar el concepto de *distancia*. Cf. Gueroult, M., “Espacio, punto y vacío en Leibniz”, trad. V. Rusconi, en Mc Namara, R. y Santaya, G. (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF, 2017, pp. 251-281. Para un comentario de este importante artículo, se puede ver en el mismo libro: Ferreyra, J., “Un mapa del espacio intensivo-extensivo: extensum, extensio, qualitas, spatium según Martial Gueroult”, pp. 237-248.

²⁰ Cf. Clisby, D., “Deleuze’s secret dualism? Competing accounts of the relationship between the virtual and the actual” en *Parrhesia*, N° 24, pp. 127-149 (versión castellana: “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual”, trad. P. Pachilla, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 2, N° 4, 2016, pp. 120-148. Disponible en: <http://revistaideas.com.ar/ideas04nota05/>).

Algunos pasajes claves de *Diferencia y repetición* parecen lo suficientemente claros para sostener esta tesis. El primero de ellos ofrece una pista temprana que, aunque difusa, vale la pena considerar. Se encuentra en la Introducción, donde se expone el problema de la repetición y la generalidad en los distintos tipos de bloqueo conceptual. Deleuze trata de mostrar allí en qué medida el concepto representativo, en sus diversas versiones, resulta impotente para pensar la verdadera repetición, ya que la presenta como mera diferencia sin concepto —es decir, como repetición de objetos idénticos desde el punto de vista conceptual, pero distintos numéricamente. En el marco de una discusión en torno a conceptos definidos por una comprensión indefinida, Deleuze compara los usos que Kant y Leibniz hacen de la noción de lo *virtual*. En Kant, cuando se trata de pensar una especificación infinita del concepto, “virtual” solo significa “indefinido” (es decir que la especificación siempre se puede continuar, aunque nunca se llega a término). En Leibniz, en cambio, “*virtual* debe ser entendido [...], no como lo contrario de lo actual, sino como significando «envuelto», «implicado», «impreso», *lo que no excluye en absoluto la actualidad*”.²¹ Se podrá decir, con razón, que aquí Deleuze habla de Leibniz y lo virtual, sin referirse a lo intensivo. Pero lo relevante para nuestro propósito está en otro lado. Deleuze dice claramente que las nociones de “envuelto” e “implicado” —que como vimos son características de la intensidad— no excluyen *en absoluto* la actualidad. Encontramos allí una primera pista que apunta a considerar el dominio de la intensidad como actual. Ahora bien, si ese fuera el único texto en favor de nuestra tesis, la fundamentación sería aún endeble. Esas líneas no solo se refieren a Leibniz (con lo que cabría dudar que Deleuze esté hablando en nombre propio), sino que hacen indiscernibles los dominios de lo virtual y lo intensivo (en efecto, utiliza el concepto de “implicación”, ser en sí de la intensidad, para caracterizar el concepto leibniziano de lo virtual). Se trata sin duda de un texto que se aproxima a nuestra tesis, pero lo hace de manera demasiado oblicua como para ser determinante.

Suponiendo entonces que el texto citado fuera desestimado, hay por lo menos otros dos fragmentos que no dejan lugar a dudas. El primero se en-

²¹ DR 39 (23). Énfasis añadido.

cuentra en el apartado que aborda la relación entre lo intensivo y lo virtual, en el Capítulo 5. Inmediatamente después de explicar el orden de las razones que incluye el proceso intensivo de la individuación como efectuación de lo virtual, Deleuze intentará diferenciar los procesos de la *individuación* y la *diferenciación*. Ya vimos que la primera ocurre en el plano de la *profundidad*. La segunda, por su parte, está ligada al proceso de actualización de la Idea, y remite a la formación de extensiones cualificadas, de partes orgánicas y diferencias específicas. Pues bien, no solo Deleuze dice allí que toda “confusión entre los dos procesos [...] compromete el conjunto de la filosofía de la diferencia”, sino que de hacerlo estaríamos cometiendo, “*en lo actual*, un error análogo al que se cometía al confundir lo virtual con lo posible”.²² Si tomamos en cuenta que, en la página anterior, Deleuze había dicho que el “proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación”,²³ resulta evidente que, al decir que tanto la individuación como la diferenciación son procesos que se producen “en lo actual”, se nos está diciendo que la intensidad pertenece plenamente a este dominio. Deleuze refuerza esta conclusión cuando dice que “la individuación surge como el acto de solución de un problema [...], o lo que es igual, como la *actualización* del potencial y la puesta en comunicación de los elementos dispares”.²⁴

La Conclusión, que retoma y expone nuevamente todo el sistema, confirma una vez más esta tesis, cuando caracteriza la *complicatio* como “el estado del caos que retiene y comprende todas las *series intensivas actuales* que corresponden a las series ideales”.²⁵ Es decir que no solo la implicación y el envolvimiento deben ser pensados como actuales, sino incluso la *complicación* de la tercera síntesis, es decir, todo el dominio del *spatium* intensivo y el sin-fondo. El espacio puro, la energía en general que recorre el universo de manera caótica, deben ser considerados entonces como actuales.

De aquí se sigue una consecuencia cuya relevancia no podríamos exagerar: hay un plano de lo actual que forma parte del campo trascendental, en

tanto cantidad intensiva concebida como noúmeno más cercano al fenómeno. Existe una diferencia imposible de anular *en lo actual*, lo cual hace de la intensidad un extraño principio trascendental. Las consecuencias son de largo alcance, sobre todo a la hora de pensar el aspecto práctico de esta ontología. Las *distancias puras* que recorren el *spatium* intensivo están dadas en lo actual, en lo implicado y complicado que solo puede ser sentido, y que, como tal, incluye lo impensado en el corazón del pensamiento. Lo *virtual* está envuelto en campos de individuación actuales, y la *materia* deleuziana debe ser pensada como un *continuum energético* que atraviesa los cuerpos como espacios.

Por último, se impone una distinción entre los dominios de lo actual y lo extensivo, que muchas veces tienden a ser confundidos. Hay en lo actual todo un dominio irreductible a lo extensivo-cualitativo, que corresponde justamente al plano intensivo, ese *algo* que fuerza a pensar. La intensidad es aquello que solo puede ser sentido en la experiencia real. Lo que se puede sentir no puede ser sino actual. Es esta una herencia clara del empirismo al que Deleuze nunca quiso renunciar, y es justamente a través de la teoría de la intensidad que ese *empirismo* se transforma en *trascendental*.

²² DR 369 (318). Énfasis añadido y traducción modificada.

²³ DR 367 (317).

²⁴ DR 367-368 (317).

²⁵ DR 414 (359). Énfasis añadido.



REPRESENTACIÓN

MATÍAS SOICH

¡Ah, la marca en la pared! Era un caracol.¹

A lo largo de *Diferencia y repetición*, el mundo de la representación reaparece una y otra vez como El adversario, la contraparte, la amenaza que desnaturaliza el mundo de la diferencia. Al leer este libro, es difícil resistir la tentación de armar tablas de opuestos: de un lado, la representación, la identidad, el par posible/real, el saber del concepto; del otro, la diferencia, el par virtual/actual, el aprendizaje en la Idea. Todas esas oposiciones aparecen efectivamente desarrolladas en el texto deleuziano. Sin embargo, la *oposición* en sí misma es denunciada por Deleuze como una de las formas que desnaturalizan el mundo de la diferencia. La comprensión de una ontología de la diferencia y la univocidad del Ser implica abandonar las divisiones maniqueas, incluyendo la que opone el “mundo” de la diferencia al de la representación. Es preciso, entonces, poder ubicar a esta última en el marco de la ontología deleuziana y explicarla a partir de ella. Tal es el objetivo de este capítulo.

Para ello, nos serviremos de lo que Deleuze llama “el método de dramatización”,² cuya premisa es la recusación de la pregunta por el *qué* por considerarla una puerta inadecuada a la exploración de la Idea. El primado del *qué*, dice Deleuze, traiciona la dialéctica como arte de los problemas y de las pre-

¹ Woolf, V., “La marca en la pared” en *Cuentos y relatos completos*, trad. P. Ingberg, Buenos Aires, Losada, 2014, pp. 89-97, p. 97.

² Cf. Deleuze, G., “El método de dramatización” en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pretextos, 2005, pp. 127-153.

guntas, porque condiciona su respuesta a la forma de una identidad esencial.³ Mucho más interesantes y pertinentes para explorar la Idea son, en cambio, las preguntas propias de lo inesencial y del accidente: *quién, cómo, dónde, en qué caso...* La representación, como sistema que juzga sobre lo inesencial a partir de la esencia como principio, se distingue de la dramatización como casuística trascendental, es decir, como una indagación de lo inesencial, a partir de la cual lo esencial aparece como un *caso*. Así pues, mientras que la filosofía de la representación parte del *qué*, la filosofía de la diferencia se interesa por las preguntas del accidente.

En este capítulo, trazaremos un recorrido casuístico de la noción de *representación* en *Diferencia y repetición*, retomando algunas preguntas inesenciales que el propio Deleuze se hace y recreando otras que ayudan a presentar su tratamiento de este concepto. Con ello, apuntamos a mostrar la representación, no como “otro” mundo opuesto al de la diferencia, sino, precisamente, como un caso especial en el funcionamiento de la ontología deleuziana.

Qué

¿Qué es la representación? Podría objetarse que esa es justamente la pregunta por la esencia y que, por lo tanto, no es la más adecuada para comenzar un recorrido casuístico.⁴ En efecto, ello conduce a una cierta circularidad, ya que, cuando la pregunta por la esencia toma por objeto a la representación, pregunta por la forma de filosofar que parte de la pregunta por la esencia. De modo que, en cierto sentido, la forma y el contenido de esa pregunta coinciden. En virtud de esa circularidad, entonces, la pregunta “¿qué es la representación?” puede ser respondida mediante una inversión de sus componentes: la representación es, precisamente, la forma del *qué*.

³ Cf. DR 284-286 (242-245).

⁴ En “El método de dramatización” (*Ibid.*, pp. 140-142 y 149-151), Deleuze debate con Ferdinand Alquié y Stanislas Breton sobre la relación entre la pregunta por el *qué* y el resto de las preguntas.

Dónde. Cuánto

La representación se caracteriza por el primado del *qué*, como forma del pensamiento guiada por la búsqueda de esencias. Ahora bien, dicha forma no es, ella misma, una esencia estática, sino que tiene su propia inesencialidad constitutiva. Justamente por ello podemos abordarla desde el punto de vista de la casuística, para lo cual tomaremos, como primera pregunta del accidente, el *dónde*.

Esto puede hacerse en distintos sentidos. En primer lugar, podemos preguntarnos dónde *en el libro*, es decir, en qué partes de *Diferencia y repetición*, aparece el concepto de representación, y dónde tiene mayor protagonismo. Intuitivamente, podríamos apuntar al Capítulo 3, “La imagen del pensamiento”, ya que allí se describen los postulados básicos de la imagen representacional del pensamiento. Sin embargo, esto dista de ser el caso. Como puede observarse en el Gráfico 1, el concepto de *representación* aparece todo a lo largo de esta obra, con una presencia significativamente mayor en los dos primeros capítulos y en la Conclusión.⁵

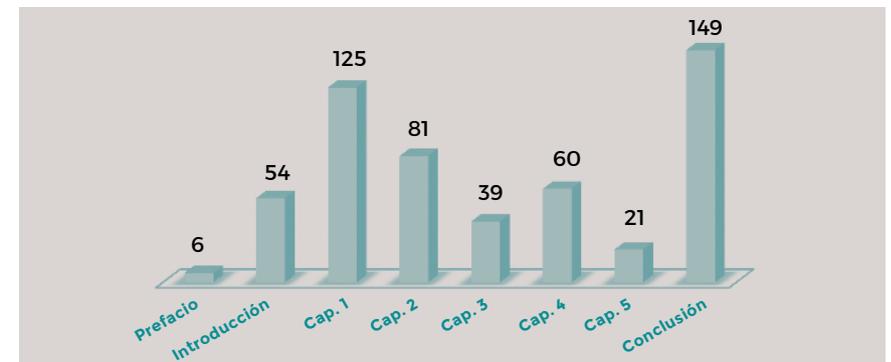


GRÁFICO 1. CANTIDAD DE APARICIONES DEL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN EN LAS DISTINTAS PARTES DE *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*⁶

⁵ Para quienes se interesen por este tipo de análisis, Cf. Loiseau, S. y Rastier, F., “Linguistique de corpus philosophique: l'exemple de Deleuze” en Maniglier, P. (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, París, PUF, 2011, pp. 73-93. Allí, los autorxs presentan algunos resultados del análisis de la obra deleuziana (con énfasis en los años 1960-1970) mediante métodos lexicométricos de la lingüística de corpus.

⁶ Para rastrear este concepto se tuvieron en cuenta sus distintas variantes léxicas, de manera que la búsqueda incluyó también palabras como “representar”, “representado”, “representante”, “representativo”, etc.

Por otra parte, un sencillo conteo de algunos de los principales conceptos de *Diferencia y repetición* muestra que, en términos absolutos, el de *representación* tiene una presencia nada despreciable. Con un total de 545 ocurrencias, se ubica exactamente en el sexto lugar, después de los conceptos de *diferencia*, *repetición*, *problema*, *pensamiento* e *Idea*. Esto puede apreciarse en el Gráfico 2.



GRÁFICO 2. TOTAL DE APARICIONES DE ALGUNOS DE LOS PRINCIPALES CONCEPTOS DE DIFERENCIA Y REPETICIÓN⁷

Finalmente, el Gráfico 3 permite comparar la distribución del concepto de *representación* en las distintas partes del libro con la de otros conceptos predominantes (*diferencia*, *repetición*, *problema*, *pensamiento*, *Idea*, *intensidad* e *individuación*). Observando este gráfico junto con el 2, podemos apreciar que la representación no sólo tiene una importante presencia cuantitativa en términos absolutos, sino que además, a diferencia de otros conceptos, mantiene un protagonismo significativo a lo largo del libro.

⁷ Lo dicho en la nota anterior sobre las variantes léxicas del concepto de *representación* vale para el resto de los conceptos relevados. De modo que el concepto de *diferencia* comprende aquí palabras como “diferencial”, “diferir”, “diferenciación” y “diferente”. Otro tanto ocurre con *repetición* (“repetición”, “repetir”), *problema* (“problema”, “problemático”, “problematizante”), *pensamiento* (“pensamiento”, “pensar”, “pensador”, “pensado”), *Idea* (“Idea”, “ideal”), *individuación* (“individuación”, “individuo”, “individuar”, “individuo”, “individual”), *intensidad* (“intensidad”, “intenso”, “intensivo”), *síntesis* (“síntesis”, “sintético”), *eterno retorno* (“eterno retorno”, “retornar”), *actual* (“actual”, “actualización”, “actualizado”) y *virtual* (“virtual”, “virtualidad”, “virtualizado”).

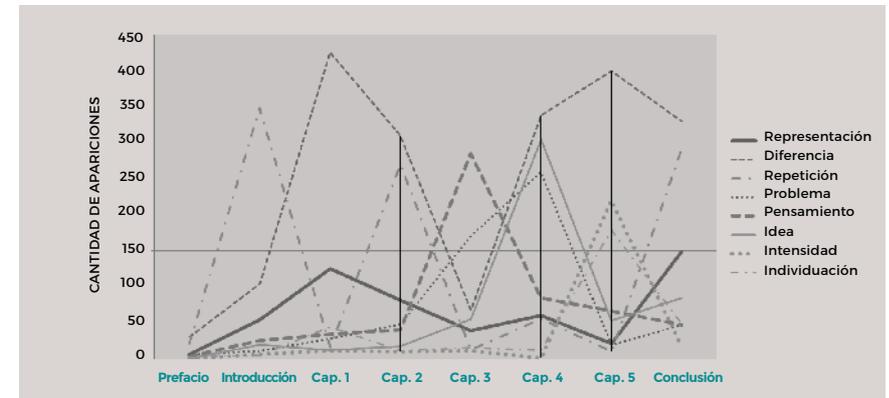


GRÁFICO 3. CANTIDAD DE APARICIONES DE LOS CONCEPTOS DE REPRESENTACIÓN, DIFERENCIA, REPETICIÓN, PROBLEMA, PENSAMIENTO, IDEA, INTENSIDAD E INDIVIDUACIÓN EN LAS DISTINTAS PARTES DE DIFERENCIA Y REPETICIÓN

El concepto de *representación* asume diferentes roles conceptuales a lo largo de esta obra. En el Prefacio, el mundo de la representación es definido por el primado de la identidad y por un movimiento característico: encauzar la diferencia hacia lo Mismo y hacerla pasar por lo negativo.⁸ La Introducción, por su parte, caracteriza ese mundo a partir de la mediación y del falso movimiento de lo negativo, contraponiéndolo al movimiento positivo de la repetición y su teatro de máscaras. Si observamos el Gráfico 3, veremos que, en efecto, el concepto más mencionado en la Introducción –cuyo título, “Repetición y diferencia”, invierte el título del libro y de la Conclusión– es precisamente el de *repetición*.

De los cinco capítulos, la representación aparece con mayor insistencia en los dos primeros, “La diferencia en sí misma” y “La repetición para sí misma”. En el primero, la representación es denunciada como una forma conservadora de conjurar la diferencia, ese fondo monstruoso que sube a la superficie y amenaza con disolverlo todo.⁹ Allí, se diseccionan meticulosamente los dispositivos y formas de la representación: por un lado, los cuatro brazos de la mediación –identidad, oposición, analogía y semejanza–, y por el otro, sus

⁸ Cf. DR 15-16 (1-3).

⁹ Cf. DR 61 (43) y ss.

dos formas –representación orgánica/finita y representación orgánica/infinita. Cuando queda subordinada a estos elementos, la diferencia deja de ser “en sí misma” para ser “en otra cosa” (por ejemplo, en la identidad del concepto). Como puede verse en el Gráfico 3, los conceptos de *diferencia* y *representación*, en su contraposición mutua, son los dos más prominentes de este capítulo.

En el Capítulo 2, “La repetición para sí misma”, la representación es abordada respecto de su funcionamiento en las síntesis que constituyen el sistema bio-psíquico. Ese funcionamiento genera, a nivel trascendental, una ambigüedad y una ilusión inevitables a través de las cuales la repetición puede quedar subordinada a la representación.¹⁰ Consecuentemente, como muestra el Gráfico 3, el concepto de *repetición* adquiere aquí una gran relevancia respecto del capítulo anterior.

Al contrario de lo que podía suponerse, el término “representación” tiene menos apariciones en el Capítulo 3, “La imagen del pensamiento”. Allí, Deleuze examina uno por uno los postulados de la imagen dogmática, que definen al pensamiento mediante operaciones y elementos al servicio de las formas representativas descritas en los dos primeros capítulos. Como se ve en el Gráfico 3, el concepto predominante en este capítulo es, precisamente, el de *pensamiento*.

En el Capítulo 4, “Síntesis ideal de la diferencia”, la representación aparece “por la negativa”. Ya no es caracterizada por su funcionamiento efectivo, sino más bien como aquello que no alcanza a captar, a recorrer ni a valorar los elementos y la dinámica de la Idea: lo virtual, las multiplicidades, las preguntas y los problemas, lo afirmativo y la actualización misma. En este capítulo, la representación es pues el convidado de piedra: no fue invitada pero allí está, incapaz de llegar al corazón del asunto y, aun así, siempre bordeándolo. Sin embargo, no por ello es un invitado insignificante, pues la “verdadera oposición” –dice aquí Deleuze– se da precisamente entre la representación y la Idea.¹¹ Yendo al Gráfico 3, podemos ver que, así como en el Capítulo 1 primaba el concepto de *diferencia*, en el segundo el de *repetición* y en el tercero el de *pensamiento*, en este capítulo sobresale el

¹⁰ Cf. DR 186-187 (156-157).

¹¹ DR 289 (247).

concepto de *Idea*, apenas por debajo del de *diferencia*. En cada uno de estos capítulos, la representación aparece como el antagonista de los respectivos conceptos centrales.

El Capítulo 5, “Síntesis asimétrica de lo sensible”, es aquel donde menos se menciona a la representación. Como si allí donde se trata de la intensidad y su rol fundamental en la actualización de la Idea y la individuación (el Gráfico 3 muestra el predominio de los conceptos de *diferencia*, *intensidad* e *individuación* en esta parte), la representación tuviera aún menos que hacer. Cuando se la nombra, es sobre todo en relación con dos temas: por un lado, con la extensión y la cualidad en tanto elementos de lo actual de los que la representación se vale para relacionar lo diferente con lo idéntico;¹² y por otro lado, con las parejas claro/confuso y distinto/oscuras, a partir de las cuales la teoría de la representación genera su “vicio” propio, anudando lo claro y lo distinto en la imagen dogmática del pensamiento.¹³

Llegamos así a la Conclusión. Como muestra el Gráfico 1, esta es la parte de *Diferencia y repetición* en la que el concepto de *representación* aparece nombrado la mayor cantidad de veces. En efecto, Deleuze hace aquí una recapitulación general de su sistema en la que la cuestión de la representación reaparece constantemente, al punto de que casi tres cuartas partes de la Conclusión (21 páginas de 29 en la edición castellana) contienen referencias directas o indirectas al tema. Esta parte comienza, justamente, con una pregunta casuística: la diferencia “¿«siempre» estuvo sometida a las exigencias de la representación, y por qué razones?”¹⁴ A partir de esta pregunta, Deleuze pasará revista a la representación como lugar de la cuádruple ilusión trascendental, tanto respecto de la diferencia como de la repetición; a los componentes de la representación en contraposición con los del sistema del simulacro; y a las relaciones de la representación con el fundamento, la individualidad y el eterno retorno. El último párrafo de la Conclusión –y del libro– opone la representación, como analogía del Ser equívoco, a la repetición, como ontología realizada del Ser unívoco.

¹² Cf. DR 352 (303).

¹³ Cf. DR 376-377 (325-326).

¹⁴ DR 389 (337).

Este recorrido en extensión del concepto de *representación* sugiere distintas “zonas de influencia” a lo largo de los cinco capítulos de *Diferencia y repetición*. Los principios de la representación, encarnados en la imagen dogmática del pensamiento (Capítulo 3), atraviesan en mayor medida y con más insistencia los Capítulos 1 y 2, que describen cómo aquéllos pueden subordinar la diferencia y la repetición a lo Mismo y lo negativo. Por otra parte, la representación tiene una presencia menor en los Capítulos 4 y 5, en los que Deleuze se adentra en las profundidades virtuales e intensivas de la ontología. Así, ocurre como si la fuerza de la representación para “permear” el pensamiento fuera mayor en la exposición de los elementos y movimientos básicos del sistema, allí donde estos se explican “para nosotros” (historia de la filosofía de la diferencia y constitución del sistema bio-psíquico); y menor, por contraparte, en la exposición del núcleo ontológico del sistema, donde actúan las síntesis ideal y asimétrica, donde la intensidad dirige la actualización y los elementos diferenciales se relacionan entre sí inmediatamente, sin identidad ni semejanza.¹⁵

Hasta aquí, nos hemos preguntado dónde *en el libro* predominaba la representación como concepto, ubicando sus ocurrencias lingüísticas y los temas con los que estas se ligan explícitamente. Pero la pregunta casuística por el *dónde* va, por supuesto, más allá del libro-objeto. Podemos preguntarnos entonces *en qué ámbitos* opera la representación. La respuesta es múltiple. En primer lugar, para Deleuze, la representación se revela de modo bifronte en el ejercicio dogmático de dos formas de pensamiento tradicionalmente contrapuestas. Se trata de la filosofía como “alto pensamiento” guiado por la luz de la razón, y del pensamiento natural como pensar del no-filósofo, del hombre “hundido” en lo cotidiano. Sin embargo, tanto Epistemon, el sabio, como

¹⁵ Esto se ve claramente, además, en la presencia selectiva del concepto de *representación* en el índice general del libro, donde aparece indicado como tema en los Capítulos 1, 2 y 3 y la Conclusión, pero no, precisamente, en los Capítulos 4 y 5.

Eudoxo, el hombre común, comparten al pensar los mismos supuestos.¹⁶ Esos supuestos se expresan en los distintos postulados que sostienen la imagen dogmática del pensamiento y que Deleuze caracteriza de manera doble, como presupuestos objetivos y subjetivos, para mostrar precisamente la secreta hermandad dogmática del sabio y el ignorante. En efecto, tanto el uno como el otro piensan representacionalmente, en tanto subordinan el ejercicio del pensamiento a una serie de asunciones previas sobre su naturaleza (carácter innato y universalmente bien repartido del pensamiento, afinidad por derecho con lo verdadero, orientación que parte de la duda de los problemas y se encamina hacia la certeza de las soluciones).

Pero la representación no opera solamente en el ejercicio acabado del pensamiento filosófico y del natural. Interviene ya en las síntesis temporales-trascendentales del sistema bio-psíquico, más precisamente en las síntesis activas de la memoria y el entendimiento.¹⁷ Según Deleuze, estas re-presentan al pasado como un antiguo presente reproducido y, a la vez, como un presente actual que no puede representar al antiguo sin representarse también a sí mismo. A caballo de las síntesis pasivas trascendentales, que constituyen el pasado puro como fundamento (totalidad irrecuperable para el yo), las síntesis activas constituyen entonces “la representación reflejada de un «para-nosotros»”.¹⁸ Nuestra percepción consciente del tiempo, todos nuestros juegos rememorativos y reflexivos, implican a la representación como producto de las síntesis activas y, por lo tanto, como parte del mecanismo trascendental que anima la vida bio-psíquica. Hay pues una rememoración y una reflexión vitales del sistema bio-psíquico, que constituyen la representación como representación *de* lo viviente (con toda la ambigüedad del sentido objetivo y subjetivo del genitivo). Una representación en y sobre la vida, por la cual podemos decir “yo”, percibir y reconocer formas discretas, recordarlas y proyectarlas; gracias

¹⁶ Cf. DR 202 (170). Eudoxo y Epistemon son dos personajes del diálogo cartesiano “La búsqueda de la verdad mediante la luz natural”, que incluye un tercer personaje: Poliandro (“muchos hombres”), el hombre común que es guiado en el uso del buen sentido. Deleuze no menciona a Poliandro en *Diferencia y repetición*—donde el hombre común se identifica con Eudoxo—, pero sí en *¿Qué es la filosofía?* Cf. Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 64.

¹⁷ Cf. DR 121 (97) y ss., 136 (110) y ss.; y el capítulo “Síntesis pasiva”, de Andrés Osswald, en este mismo libro.

¹⁸ DR 121 (98).

a la cual, en suma, contamos con un básico y operativo “para-nosotrxs”. Sin la representación, no podríamos reconocernos en el espejo y a través del tiempo, ni a nuestros seres queridxs, ni a las cosas que nos rodean.

En este sentido, la representación es innegablemente necesaria para la vida entendida como subsistencia, como cuidado de nuestras partes extensivas. Sin embargo, la forma del reconocimiento cae fácilmente en una banalidad que obtura el pensamiento. En el cuento de Virginia Woolf “La marca en la pared”, alguien ve una extraña marca en la pared. A partir de esa marca y en torno a ella, sus pensamientos se arremolinan compulsivamente en una deriva que incluye antiguos propietarios, posesiones perdidas, la vida y el viento, los árboles, la Tabla de precedencia de Whitaker, huesos bajo el césped, una flor, peces. Entonces, justo cuando la voz narradora alcanza la satisfacción de rozar a través de esa deriva la impersonalidad del mundo, una súbita intervención trunca el pensamiento restableciendo el orden de la representación: la fascinante marca en la pared era, después de todo, un caracol. “Era un caracol” enuncia lo mismo que “buenos días, Teeteto”: un acto de reconocimiento. Nadie puede creer, dice Deleuze, que el destino del pensamiento pase por tales actos.¹⁹

Tal es la banalidad del sentido común, cuando las formas de la representación son tomadas como modelo del pensamiento. Sin embargo, la cosa no termina allí. De sus funciones vitales como instrumento de reconocimiento, la representación también extrae un nuevo sentido que puede volverse contra el dinamismo de la vida. Se trata de la representación como *imagen moral* del pensamiento,²⁰ es decir, como canonización práctica de lo que es estable y reconocible, de nuestra posibilidad de conservar, reproducir y prever. Se pasa entonces al discurso del representante,²¹ que dice cosas como “nadie puede negar que...” o “como todos sabemos...”. Estas no son sólo fórmulas epistémicas, sino también consignas políticas que ponen a la identidad como forma normativa del sujeto, y al saber como regla del pensamiento para cualquier sujeto

¹⁹ Cf. DR 209 (176).

²⁰ Cf. DR 205 (172).

²¹ Cf. DR 202 (170).

bien constituido. No más huesos, árboles y peces para una voz difusa; sólo un caracol, de hecho y también de derecho, para todo sujeto. La universalidad del discurso del representante se fabrica pues a costa de “la profunda conciencia sensible”,²² que debe sacrificar el sentimiento de lo diferente a la mismidad de la forma. Al salir de su modesto lugar en el esquema trascendental y fundar una imagen moral, la representación asume entonces sus propias formas políticas: por ejemplo, en la ideología de las clases medias que “se reconocen en la igualdad como producto abstracto” y que sueñan “menos con actuar que con prever”.²³ Un cálculo de conservación frente a la hedionda contingencia, “a la que se le hace, no obstante, pagar los platos rotos”.²⁴

Cuándo. Quién

La diferencia, “¿«siempre» estuvo sometida a las exigencias de la representación?”²⁵ Esta pregunta de Deleuze conduce al *cuándo* de la casuística. Su respuesta implica toda una concepción de la historia de la filosofía, desarrollada fundamentalmente en el Capítulo 1: la historia del “más largo error, tanto más largo cuanto que se produjo una sola vez”.²⁶ Para Deleuze, este error se dice de muchas maneras: creer que el sin-fondo es indiferenciado; confundir el concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en un concepto idéntico; creer que la afirmación nace de la negación; creer que la intensidad, al explicarse en la extensión, se anula *en sí misma*; tomar a lo Mismo por el sujeto del eterno retorno. El largo error tiene pues en la historia de la filosofía su propia repetición y, en los filósofos, otros tantos repetidores. Ellos son el *quién* de la representación. Platón es el precursor, el que utiliza la Idea para domar la fiera del devenir heracliteano, para seleccionar las buenas copias y recusar los simulacros. Él es quien grita “¡Tierra a la vista!”; pero es Aristóteles, fundador de la representación orgánica, el que hace pie efectivamente en esa nueva

²² DR 95 (74).

²³ DR 337 (290).

²⁴ DR 95 (74).

²⁵ DR 389 (337). Énfasis agregado.

²⁶ DR 444 (386).

tierra y construye la cruz de cuatro brazos que mediatiza la diferencia salvaje. Leibniz y Hegel serán quienes conviertan la representación orgánica en órgica: el primero, disgregándola hasta el vértigo de lo infinitamente pequeño en la vicedicción; el segundo, elevándola hasta el vértigo de lo infinitamente grande en la contradicción. De cualquier modo, ambos conservarán intacto el principio de la identidad del fundamento que permite llevar la representación al infinito. La borrachera orgiástica de lo infinito no es pura, está rebajada con el agua transparente. Descartes y Kant tendrán un rol diferente en esta historia. El primero, artífice del enlace entre lo claro y lo distinto que asegura al Yo su afinidad natural con lo verdadero, es el padre de Eudoxo, el hombre del buen sentido. El segundo es el juez del tribunal de la razón pura, que reparte a cada facultad lo suyo por derecho y resucita por la ventana la unidad del Yo fisurado por la forma pura del tiempo. El Precursor moral, el Fundador del organismo, los Falsos Borrachos, el Idiota biempensante, el Juez de la razón, son pues los personajes que componen el *quién* de la representación. Las figuras y sus procedimientos varían, pero el movimiento que realizan es el mismo: ya sea en la escala amigable de lo orgánico o en la inconmensurable de lo órgico, someten el juego de la diferencia y la repetición a las exigencias de la identidad.

Cómo

¿Cómo se realiza esa empresa? ¿Cómo esos filósofos domaron al monstruo, al fondo cargado de diferencias que sube a la superficie? Tanto la representación orgánica como la órgica mediatizan la diferencia interponiendo, entre ella y el pensamiento, los cuatro brazos de la identidad, la semejanza, la oposición y la analogía. Tomemos el caso de la representación orgánica. El primer y principal brazo de la mediación es la *identidad del concepto*, al cual la diferencia debe ser subordinada para poder ser pensada. Dice Aristóteles: “lo diferente es diferente de algo en tanto particular y, por tanto, es necesario que haya algo, *lo mismo*, en lo cual difieren”.²⁷ Esto se ve de modo ejemplar en la diferencia específica, que difiere al interior del género. Por ejemplo, *elefante* es un con-

cepto específico, determinado por su diferencia con otras especies en el género *animal*. La identidad del concepto remite a una ilusión trascendental, la de la *imagen del pensamiento*, según la cual este sólo es posible en y por la unidad conceptual que hace inteligibles las diferencias.

En segundo lugar, la diferencia es mediada por la *semejanza de la percepción*. Por ejemplo, a la identidad del concepto específico *elefante* le corresponde un grado de semejanza entre todos los individuos que caen bajo él: todos tienen trompa, cuatro patas, un cierto tamaño (más bien grande), colmillos blancos. Asimismo, en cada especie podemos diferenciar individuos sobre la base de sus semejanzas percibidas: este elefante se distingue de aquel porque tiene la trompa más larga, pero la trompa más larga y la más corta también se parecen. La ilusión trascendental correspondiente a la semejanza es la del *buen sentido*, según la cual todas las diferencias tienden a igualarse al desplegarse en lo sensible.

En tercer lugar, la diferencia es mediada por la *oposición de los predicados* que determinan al concepto idéntico. Para Aristóteles, la diferencia mayor y la más completa es la oposición de contrariedad. Esta se da entre cosas de un mismo género, es decir, se trata nuevamente de la diferencia específica. “Contrarias son las cosas que, dentro del mismo género, difieren en grado sumo. [...] En todos estos casos, la diferencia completa es la máxima”.²⁸ “Necesariamente es, pues, contrariedad la diferencia de las cosas que difieren en cuanto a la especie. Y tal diferencia se da solamente en las cosas que pertenecen al mismo género”.²⁹ Por ejemplo, la diferencia específica entre *elefante* y *caballo* se define por la contrariedad de los predicados (tener trompa y no tenerla, tener cascos y no tenerlos, etc.) que determinan sus conceptos respectivos. La ilusión trascendental correspondiente a la oposición es la de lo *negativo*, según la cual toda determinación del concepto se define por una limitación, una oposición o una privación primeras.

Por último, la diferencia es mediada por la *analogía del juicio*. Aquí pasamos de la diferencia específica a la genérica. Para Aristóteles, las cosas que

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Barcelona, Gredos, 2007, libro X, cap. 3, 1054b 25. Énfasis agregado.

²⁸ *Ibid.*, libro X, cap. 4, 1055a, 25-35.

²⁹ *Ibid.*, libro X, cap. 8, 1058a, 25-30.

difieren lo hacen a partir de otra cosa que es lo mismo y en la cual concuerdan: los individuos difieren a partir de la especie, las especies a partir del género... Pero, ¿qué pasa con los géneros últimos, más allá de los cuales no hay otros mayores? Aristóteles rechaza la posibilidad de que los géneros últimos difieran en relación con el Ser, tomado como género supremo de todos ellos. A diferencia del género, que no se predica de sus diferencias, el Ser se predica de todas sus diferencias, puesto que todas ellas *son*. Sin embargo, no *son* todas en el mismo sentido (por ejemplo, no es lo mismo ser en relación con la substancia que ser en relación con el accidente). De manera que los géneros últimos se relacionan con el Ser de modo analógico: el Ser se dice de cada uno en un sentido distinto, de acuerdo con la relación particular que mantiene con él. La diferencia genérica queda, pues, subordinada a la analogía. La ilusión trascendental correspondiente es, precisamente, la de la equivocidad del Ser, que no se dice en un mismo sentido para todas las cosas.

Además de la diferencia, los cuatro brazos de la mediación alcanzan también a la repetición.³⁰ Mientras que la diferencia se representa *en* el concepto idéntico, la repetición, a su vez, se representa *fuera* del concepto, es decir, como diferencia sin concepto. Según esto, dos cosas se repetirían cuando son *idénticas* (tienen el mismo concepto) y sólo difieren en algo exterior: el número. La repetición se representa además como una *semejanza* perfecta: las cosas que se repiten bajo un mismo concepto son exactamente iguales. Esa igualdad, a su vez, sólo puede explicarse por una deficiencia del concepto: las cosas se repiten como idénticas porque el concepto no alcanza a especificarse lo suficiente, por una limitación intrínseca o extrínseca que hace que sus determinaciones no lleguen hasta lo que se repite (bloqueo lógico y natural del concepto).³¹ Así pues, la representación sólo puede explicar la repetición por la negativa, a partir de una *oposición* al concepto. Finalmente, la representación asigna a la repetición, entendida como la multiplicación numérica de ejemplares bajo un concepto idéntico, un modelo último que es el de la materia. Bajo la representación, la repetición material “desnuda” es el modelo a partir del cual las demás repeticiones se entenderán por *analogía*.

³⁰ Sobre este punto, cf. DR 399 (346) y ss., junto con el capítulo “Idea”, de Gonzalo Santaya, en este mismo libro.

³¹ Cf. DR 36 (20) y ss.

La subordinación de la diferencia y la repetición a las formas de la representación es parte de la imagen dogmática, que condiciona el ejercicio –tanto filosófico como natural– del pensamiento a ciertas exigencias condensadas en ocho postulados: 1) Todo el mundo sabe, por naturaleza, lo que significa pensar. 2) El pensamiento es afín por derecho a lo verdadero. 3) El modelo del pensamiento es el reconocimiento, como concordia de las facultades del sujeto en torno a un objeto idéntico. 4) La diferencia sólo puede ser objeto de representación en relación con la identidad, la oposición, la analogía y la semejanza. 5) El único negativo del pensamiento es el error (tomar lo verdadero por falso). 6) La verdad o falsedad de una proposición están determinadas por su relación de designación con las cosas, y es independiente de su sentido. 7) Ante un problema, lo verdadero y lo falso se encuentran en el ámbito de las soluciones. 8) El aprendizaje sólo es una instancia de mediación entre el no-saber y el saber (lo que cuenta es el punto de llegada).

La respuesta a la pregunta “¿cómo se subordina la diferencia a la representación?” remite entonces a los cuatro brazos de la mediación y a los postulados de la imagen dogmática. Pero Deleuze da también otra respuesta, que pasa por la “«ley» sin fondo”³² de su sistema: el eterno retorno de lo diferente. De acuerdo con esto, el rol de la representación se juega en la relación del eterno retorno con lo Mismo, lo Idéntico y lo Semejante. Esta relación tiene varios sentidos.³³ En primer lugar, lo Mismo y lo Semejante tienen un *sentido ontológico*, según el cual ellos *son* el eterno retorno mismo. Esto significa que lo único realmente Mismo es el retornar de lo diferente, y lo único realmente Semejante es la disparidad de lo que retorna.³⁴ Según este primer sentido, entonces, sólo puede hablarse propiamente de lo Mismo, lo Idéntico y lo Semejante en referencia al movimiento ontológico del eterno retorno.

Ahora bien, de este primer sentido, el eterno retorno extrae un segundo sentido de lo Mismo y lo Semejante: el *sentido simulado*. Según este, el eterno retorno sólo produce lo Mismo y lo Semejante como efectos. Lo diferente

³² DR 194 (164).

³³ Cf. DR 195-196 (164-165), 442-443 (385-386).

³⁴ Cf. DR 442 (385).

produce la identidad como un efecto que lo recubre, así como la repetición vestida produce a la repetición desnuda como su envoltorio. La identidad y la semejanza son la “piel vaciada de la serpiente”,³⁵ consecuencias periféricas del funcionamiento del sistema. El sentido simulado consiste en que el eterno retorno no sólo produce lo Idéntico y lo Semejante como efectos, sino también *como si* fueran fines en sí mismos. Produce la identidad *como si* esta fuera el fin de la diferencia; pero se trata de una identidad simulada, de la que sólo se sirve para denunciar y descentrar toda pretensión última de identidad.³⁶ El eterno retorno *simula* que la identidad y la semejanza pueden existir por fuera del retornar siempre tortuoso de la diferencia.

Deleuze señala que a partir de estos dos sentidos –el ontológico y el simulado– se produce un deslizamiento hacia un tercero: el *sentido erróneo*. Este se da cuando “cada producto del funcionamiento adquiere autonomía”.³⁷ A partir de allí, la identidad y la semejanza, producidas como simulaciones en el eterno retorno, se retroyectan sobre la diferencia y se internalizan en el sistema. El orden de las razones queda entonces funestamente invertido:

Entonces se supone que la diferencia no vale, no existe y no es pensable sino en un Mismo preexistente [...] Se supone que la repetición no vale, no existe y no es pensable sino bajo un Idéntico [...] En vez de captar la repetición desnuda como el producto de la repetición vestida, y a esta, como la potencia de la diferencia, se hace de la diferencia un subproducto de lo mismo en el concepto; de la repetición vestida, un derivado de la desnuda, y de la repetición desnuda, un subproducto de lo idéntico fuera del concepto.³⁸

Esta inversión del orden trascendental, con la consecuente autonomización de sus efectos, constituye el “mundo” de la representación. En él, lo Mismo y lo Idéntico se plantean como el sujeto del eterno retorno: lo que retorna y lo que se repite es lo Mismo como principio. En este sentido, el prefijo *re-* de la palabra “representación” significa que lo Mismo y lo Idéntico se *presentan* como simulacros, y sólo como simulacros; pero se los *re-presenta*, se los hace

³⁵ DR 426 (370).

³⁶ Cf. DR 443 (385).

³⁷ DR 443 (386).

³⁸ *Ibidem*.

volver, no ya como simulacros, sino como principios pretendidamente últimos. Sin embargo, bajo la “ley sin fondo” del eterno retorno en la univocidad del Ser, lo Mismo y lo Semejante re-presentados “retornan, pero una vez, nada más que una vez, una vez por todas, eliminados para todas las veces”.³⁹

Por qué

Cuando Deleuze se pregunta si la diferencia siempre estuvo sometida a las exigencias de la representación, agrega: “¿y por qué razones?”.⁴⁰ Su respuesta es que fue la voluntad de exorcizar al simulacro, propia del platonismo, la que redujo la potencia diferencial de la Idea a la forma de un modelo idéntico, con el fin de separar las copias malas de las buenas.⁴¹ El mundo de la representación halla así en el platonismo una *motivación moral*, que se prolonga en el orden de la representación infinita como memoria que guarda los valores establecidos, en los falsos problemas de lo negativo, en la conciliación de los extremos, en la ideología de las clases medias, en fin, en el orden conservador de una vida que se aferra a la superficie y la afirma *contra* el fondo que amenaza con subir.⁴² La voluntad moral del platonismo inaugura el dilema de la elección entre la diferencia y la representación, como dos interpretaciones que coexisten. “Dos interpretaciones incompatibles y de valor desigual, una de las cuales es capaz de cambiarlo todo”.⁴³

Para quién. Para qué. En qué caso

Nos aproximamos al final. Hemos preguntado brevemente por el qué, el dónde y el cuánto, el cuándo y el quién, el cómo y el porqué de la representación. Preguntamos ahora *para quién*, esto es, *quién* quiere la representación y *para qué* la quiere. En primer lugar, podemos decir que la representación es querida

³⁹ DR 441 (384).

⁴⁰ DR 389 (337).

⁴¹ Cf. DR 393 (340-341).

⁴² Cf. DR 99 (76-77), 313 (268).

⁴³ DR 183 (154).

por el alma bella, esa delicada conciencia que sólo tolera las diferencias cuando son conciliables de hecho o de derecho.⁴⁴ El alma bella precisa la mediación para conjurar al monstruo o, al menos, para mantenerse a flote sobre la superficie. En este caso, la representación es querida *para la conservación*—conservación de una identidad, una estructura de reconocimiento, un mecanismo de defensa ante el caos siempre inminente.

Pero, según Deleuze, la representación también es querida por el eterno retorno.⁴⁵ Es querida por el eterno retorno en tanto este afirma lo Mismo y lo Idéntico en su sentido simulado, es decir, como simulacros, *para ser vueltos contra sí mismos* y denunciar toda pretensión de erigirlos como principios. Mientras que el platonismo ponía a lo Mismo como principio en la Idea y como sujeto del eterno retorno, seleccionando las buenas copias según su afinidad con dicho principio y descartando los simulacros, el sentido simulado de lo Mismo y lo Idéntico en el eterno retorno procede a la inversa: allí, la identidad y la mismidad se convierten en una simulación, cuyo único propósito es recusar la constancia de cualquier principio por fuera del retornar de lo diferente. Desde el fondo de la realidad, el eterno retorno, el monstruo de la diferencia, *juega* con lo Mismo y lo Idéntico “como la tempestad”:⁴⁶ los zarandea de acá para allá, los deshace y los hace, los exalta y los hunde, desbancándolos eternamente y para siempre. La conciencia de esta inversión del sentido es profundamente angustiada, ya que nos revela el carácter selectivo del eterno retorno con toda su crueldad, en tanto implica necesariamente la muerte del mundo de la representación sobre el que nos sostenemos:

Lo Negativo no vuelve. Lo Idéntico no vuelve. Lo Mismo y lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto, no vuelven. Sólo la afirmación retorna, es decir lo Diferente, lo Disímil. Cuánta angustia antes de extraer la alegría de semejante afirmación selectiva: no retorna nada de lo que niega el eterno retorno, ni el defecto, ni lo igual; sólo lo excesivo retorna. [...] [Es preciso] que perezcan la semejanza del Yo [*Moi*] y la identidad del Yo [*Je*], es preciso que Zaratustra

⁴⁴ Cf. DR 96 (74).

⁴⁵ Cf. DR 442-443 (385-386).

⁴⁶ DR 443 (385).

muera. [...] [El eterno retorno] no es un orden exterior impuesto al caos del mundo; el eterno retorno es, por el contrario, la identidad interna del mundo, y del caos, el Caosmos.⁴⁷

Ahora bien, entre el alma bella que quiere la representación para sobrevivir al monstruo, y el monstruo mismo, que la quiere como simulacro en el juego del eterno retorno, ¿qué hay de nosotrxs, modos finitos y actuales? ¿Podemos querer la representación de otra manera que la implicada por el orden conservador de lo Mismo y lo Idéntico, sin caer en la disolución del Yo que (aún) somos? ¿Es posible “salvar la representación” de su devenir reaccionario, y hacerlo *para nosotrxs*?⁴⁸ ¿O esta debe explotar irremediamente ante la revelación del Caosmos, quedando sólo la locura y la muerte?

Señalábamos antes que la representación está ya presente en lo orgánico, puesto que las síntesis activas son parte del sistema biopsíquico, sin el cual no podríamos vivir. Necesitamos la representación para no estallar en un infierno larvario con cada paso que damos. Lo que la ontología deleuziana señala como negativo no es, entonces, la representación *en sí misma* (como efecto de funcionamiento del sistema) ni tampoco la representación *para-nosotrxs* (como forma de constitución bio-psíquica); sino la representación *para sí misma*, autonomizada y convertida en un modelo para el pensamiento y la vida que separa lo virtual de sus actualizaciones, distorsionando completamente la dinámica trascendental que nos anima.

La apuesta práctica de la ontología deleuziana pasa, creo, por sostenernos en esa tensión entre las formas de la representación y la potencia genética de la diferencia, no en un imposible y sereno término medio, sino en una peligrosa inmersión que es, a la vez, una apertura de nuestras construcciones—personales, colectivas, artísticas, políticas— a lo que sube desde el fondo. El encuentro con la diferencia se produce *contra* la representación pero a la vez, paradójicamente, no puede darse *sin* ella. No es un encuentro feliz, sino vital. Exige todo un arte de la experimentación que resulta lo contrario de la cobardía.

⁴⁷ DR 439 (382).

⁴⁸ Retomamos aquí una pregunta que Deleuze se hace acerca del pasado puro, cf. DR 140 (115).

SÍNTESIS PASIVA

ANDRÉS M. OSSWALD

En conformidad con los lineamientos generales de su ontología, los conceptos deleuzianos carecen de una identidad cerrada que permita asignarles un sentido unívoco, indiferente al contexto en el que son empleados.¹ Por esta razón, una aproximación a cualquiera de los grandes conceptos que se despliegan a lo largo de *Diferencia y repetición* supone establecer, en primer lugar, el entorno en el que anidan. Deleuze desarrolla su doctrina de la síntesis pasiva centralmente en el Capítulo 2 de la obra, que trata, conforme a lo expresado en su título, de la repetición para sí misma. De manera que una primera pregunta que podemos formular es si, en efecto, la repetición requiere de una subjetividad para darse. El propio Deleuze plantea este interrogante como sigue:

*La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que contempla [...] ¿Es ese el para-sí de la repetición, como una subjetividad originaria que debe entrar necesariamente en su constitución? La paradoja de la repetición, ¿no consiste en que no puede hablarse de repetición más que por las diferencias o el cambio que introduce en el espíritu que contempla? ¿Por una diferencia que el espíritu sonsaca a la repetición?*²

Como veremos, la respuesta a esta pregunta es ambivalente. Por un lado, se puede pensar que la subjetividad es la repetición para sí misma pero, por otro, que la repetición constituye un más allá de la subjetividad. Sin embargo, no

¹ Para un análisis pormenorizado sobre este asunto, cf. Santaya, G., “De la topología conceptual como práctica de la ontología” en Heffesse, S., Pachilla, P. y Schoenle, A. (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica I*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 45-55.

² DR 119 (96).

deja de ser cierto que los desarrollos sobre la síntesis pasiva constituyen la más profunda aproximación deleuziana a una teoría de la subjetividad en *Diferencia y repetición* pues, en efecto, la repetición en su operar produce un “para sí”, una subjetividad germinal y pasiva (*moi*), pero este sujeto es efecto y no agente de la síntesis. Sobre esa idea —que la subjetividad es efecto y no agente— gira la crítica a la subjetividad desarrollada en *Lógica del sentido*, la cual puede leerse como el reverso de la aproximación positiva que desarrollaremos aquí. En su crítica al sujeto, Deleuze denuncia la identificación moderna entre sujeto, conciencia y *cogito*,³ así como entre subjetividad, ego,⁴ persona⁵ y humanidad.⁶ La teoría positiva de la subjetividad, por tanto, intentará dar cuenta del fundamento pasivo sobre el que se asienta la doctrina del sujeto, buscando describir los procesos sintéticos que ocurren a espaldas de la conciencia despierta, voluntaria y activa. De manera que no tendrá lugar, en este contexto, un análisis sobre el entendimiento, la memoria o la imaginación como ejercicios voluntarios, sino sobre las condiciones de posibilidad de esas dimensiones superiores. El aspecto activo, con todo, podría rastrearse en el sujeto experienciante que lleva a cabo la tarea de desmontar los niveles superiores para adentrarse en el fondo asubjetivo e impersonal sobre el que se asienta cada subjetividad individual. Esto es, en el sujeto que encara radicalmente la tarea de pensar.

Kantismo y pasividad: la síntesis pasiva como oxímoron y el lugar del tiempo

El propio Deleuze reconoce que la doctrina de la imaginación productiva kantiana constituye un antecedente de su noción de síntesis pasiva.⁷ Como se sabe, en términos kantianos las nociones de síntesis y pasividad son mutua-

mente excluyentes. En efecto, la distinción entre sensibilidad y entendimiento que vertebra a la *Crítica de la razón pura* asocia la primera con la pasividad y el segundo con la actividad. Por un lado, la pasividad señala la disposición del sujeto a ser afectado por algo ya dado: el múltiple sensible que, como tal, no proviene del sujeto ni está constituido por él, sino que reconoce su origen en el más allá del fenómeno que es la cosa en sí. Por otro lado, la síntesis aparece vinculada a la actividad del entendimiento que sintetiza conforme a las reglas prescriptas por las categorías. En el caso de Kant, entonces, reunir la actividad sintética con la pasividad pondría en cuestión la diferencia entre conocer y pensar, crucial en la arquitectónica de la *Crítica*. Esto es, conocer se predica de un contenido que no tiene su origen en el propio sujeto sino que implica la donación sensible, la cual, por definición, pone al sujeto en relación con algo más allá de sí mismo. De manera que, si Kant concibiese que la sensibilidad fuera capaz de sintetizar, entonces esta se daría su propio objeto y, con ello, pondría en entredicho la separación entre lo que se puede pensar y lo que se puede conocer. De aquí que la pasividad, entendida como mera receptividad, responde en el caso kantiano al intento de poner un límite a la pretensión del conocimiento.

En el contexto de la recepción kantiana, tampoco es Deleuze el primero en proponer este cruce entre síntesis y pasividad. Muy probablemente, el primero en hacerlo haya sido Salomon Maimon, quien ya en 1789 señala en su *Versuch über die Transcendentalphilosophie* que es preciso distender la separación tajante entre sensibilidad y entendimiento y, con ello, entre pasividad y síntesis. En esa obra puede leerse: “si bien en nosotros deben ser representadas como dos facultades completamente distintas, ellas [sensibilidad y entendimiento], sin embargo, deben ser pensadas por un ser pensante infinito como una y la misma fuerza”.⁸ Varios siglos más tarde, Edmund Husserl desarrolla su teoría de la síntesis pasiva en las lecciones impartidas en la Universidad de Freiburg durante el semestre de invierno de 1920/21, editadas en 1966 como *Analysen zur passiven Synthesis*. Allí, Kant aparece también como una refe-

³ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 137.

⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁷ Cf. Deleuze, G., *Kant y el tiempo*, trad. Equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 79-80. Sobre la lectura deleuziana de la imaginación productiva, asunto sobre el que no me detendré aquí, puede consultarse mi trabajo “Sujeto y pasividad en Husserl y Deleuze” en Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, 2016, pp. 33-50.

⁸ Maimon, S., *Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen* (edición digital), Tübingen, Andreas Berger Ed., 2003, p. 91.

rencia insoslayable.⁹ Otros fenomenólogos, con Maurice Merleau-Ponty a la cabeza, también han hecho una apropiación de la noción.¹⁰

Ahora bien, la recepción kantiana opera como base de la teoría deleuziana del sujeto en otro sentido crucial; a saber, en la vinculación entre el tiempo y la subjetividad. Esto es, la concepción según la cual el tiempo es el modo en que la subjetividad se organiza de manera inmanente debe reconducirse también a la doctrina kantiana del sentido interno. Aunque, en rigor, la síntesis subjetiva dependa, en el caso de Kant, de una apercepción trascendental que no puede ser concebida como temporal porque, si lo fuera, implicaría el devenir fenómeno del sujeto trascendental y, con ello, la pérdida de su potencia sintética y constituyente. En esta incompatibilidad entre el tiempo y la síntesis trascendental, a su vez, Deleuze encuentra los indicios para pensar la escisión de la subjetividad que alcanzará su consumación en la noción freudiana de inconsciente. En cualquier caso, en Kant se encontraría la clave para fundar el solapamiento entre síntesis pasiva, temporalidad y subjetividad. Deleuze afirma: “El tiempo es subjetivo, pero es la subjetividad de un sujeto pasivo”.¹¹ A la luz de lo que sigue, veremos que esta afirmación debe ser matizada, puesto que sólo de las dos primeras síntesis del tiempo puede afirmarse que son subjetivas en sentido propio; mientras que la tercera, la del futuro o eterno retorno, señala un campo que se extiende más allá del sujeto. Veamos, entonces, los niveles de la pasividad asociada a la estratificación de las síntesis temporales.

El presente viviente y el sujeto larvario

Una consideración general sobre las síntesis del tiempo permite advertir que no se trata tanto de identificar, de manera irrestricta, las dimensiones del tiempo (presente, pasado y futuro) con una operación sintética (hábito, memoria trascendental y eterno retorno), sino más bien de señalar el privilegio que cada una de las dimensiones temporales adquiere en las distintas síntesis. Los

hábitos, por caso, son disposiciones actuales del sujeto: no pasan ni se hunden en el pasado como lo hacen los contenidos temporales y, por ello, para reactualizarlos no cabe recordarlos sino ejercitarlos nuevamente en el presente. Pero ello no significa que no pongan en juego una repetición que hilvana un evento presente con otro pasado, o que no proyecten un futuro en función de la experiencia pasada. Afirmar que el hábito es una síntesis del presente no significa que carezca de pasado o de futuro, sino que futuro y pasado serán definidos aquí a partir del presente. Esto mismo vale, a su vez, para el resto de las síntesis temporales.

La síntesis del presente reconoce, por su parte, una estratificación interior. El nivel más elemental es llamado por Deleuze “síntesis orgánica” y la describe así: “Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no solo 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 iteraciones y de esperas”.¹² Esto es, antes de la síntesis de la sensación, vale decir, de aquello que nos afecta y puede ser percibido, opera una síntesis que reúne al organismo que, eventualmente, puede ser afectado por la sensación, de aquí que: “El yo [*moi*] pasivo no se define simplemente por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar sensaciones, sino por la contemplación constituyente que constituye el organismo antes de constituir sus sensaciones”.¹³ Según esto, un ser vivo está constituido por una multiplicidad de hábitos que conforman una totalidad integrada u organismo, y en cada nivel hay que reconocer un alma asociada al hábito que constituye su función. En este sentido, Deleuze señala: “Es preciso atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a la célula, pero un alma contemplativa cuyo ser se limita a contraer el hábito”.¹⁴

El vínculo indisoluble entre el alma y el hábito responde a la idea de que el hábito es aquello que sonsaca una diferencia a la repetición.¹⁵ Esto es, no es relevante el contenido material de los elementos sintetizados por el hábito sino el

⁹ Cf. Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana XI*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 126.

¹⁰ Cf. García, E. y Osswald, A., “Husserl, Merleau-Ponty y la dimensión pasiva de la experiencia: asociación, afectación y correlación” en *Éndoxa: series filosóficas*, N° 40, 2017, pp. 135-158.

¹¹ DR 120 (97).

¹² DR 123 (99).

¹³ DR 131 (107).

¹⁴ DR 124 (101).

¹⁵ Cf. DR 124 (101).

hecho de que ocurra una repetición que es contemplada por un alma. Podemos recurrir aquí a un ejemplo propuesto por Husserl en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*: en una sucesión de sonidos exactamente iguales, el mismo *do* ahora y más tarde es idéntico desde el punto de vista de la sensación, pero para el sujeto que contempla existe una diferencia entre ellos.¹⁶ Lo que otorga individualidad a cada nota *do*, entonces, no es su contenido sino la diferencia temporal contemplada por el alma. Si desde el punto de vista del contenido hay una repetición de lo mismo, desde la perspectiva del alma que contempla esa repetición implica una diferencia. La repetición del hábito, por tanto, reúne lo que se da y, al hacerlo, introduce un primer principio de individuación (temporal) para el contenido, porque produce una diferencia en el alma que contempla. De manera que, en su repetición, el hábito instancia una subjetividad local y efímera, un pequeño yo, que dura en el presente y desaparece junto con él. El conjunto de todas las almas contemplativas conforma un “sistema de yos”, un sujeto larvario y múltiple que se disuelve a cada momento.

La duración del presente, y de la subjetividad germinal que le está asociada, varía, a su vez, en virtud de la capacidad de contracción de *habitus*, de manera que cada organismo “dispone de una duración presente, de diversas duraciones de presente según el alcance natural de contracción de sus almas contemplativas”.¹⁷ Sostener, por su parte, que el presente viviente está distendido temporalmente supone afirmar no sólo que contiene una dimensión de pasado, como hemos visto hasta aquí, sino que está también en relación con el futuro. Deleuze recurre a la noción humeana de imaginación para explicar cómo el pasado sedimentado en el hábito pre-delinea la experiencia futura. A diferencia de las operaciones del entendimiento y la memoria, que son activas, la imaginación humeana es presentada aquí como una síntesis pasiva en la medida en que proyecta la experiencia pasada en el futuro, según el esquema clásico de la inducción: espero que los eventos por venir se presenten tal como lo han hecho en el pasado. Por esta preeminencia del pasado respecto al futuro, Deleuze llama “asimétrica” a la síntesis del futuro que anida en el presente viviente.

Ahora bien, si la síntesis del presente está a la base de las operaciones que constituyen el organismo, *habitus* debe dar cuenta también del complejo de excitaciones y cumplimientos que caracterizan a la vida en su forma más elemental y que conforman, en términos freudianos, el campo del Ello. Según Freud, la excitación presente conduce a un aumento de la tensión que se experimenta como displacer. En consecuencia, la excitación se abre a una descarga futura que puede seguir dos caminos: o se produce un encuentro exitoso con el objeto que colma la excitación, y ello es vivido como placentero, o ese encuentro no se produce, la tensión aumenta y, con ella, el displacer. Por su parte, el principio que brega por mantener a raya el displacer recibe el nombre de “principio del placer”. El problema del hábito, entonces, estará mal planteado en la medida en que se lo subordine al placer —como si se sostuviese que se repite meramente porque hay placer en la repetición— sino que, más bien, la repetición del hábito hace posible el placer al sintetizar las excitaciones dispersas con los objetos que las colman y distienden la tensión. Esta idea puede encontrarse ya en Freud, quien en *Más allá del principio del placer* sostiene que “la ligazón es un acto preparatorio que introduce y asegura el imperio del principio del placer”.¹⁸ En el mismo sentido, señala Deleuze que *habitus* se encuentra más allá del principio del placer.¹⁹

De aquí que las máquinas de contraer que constituyen al “corazón, a los músculos, a los nervios o a la célula”²⁰ sintetizan excitaciones locales y, en su conjunto, constituyen un sistema de yos que nacen y mueren con cada presente. Es decir, si en esta primera síntesis los *moi* pasivos están atados al presente viviente y este se caracteriza por su momentaneidad, la subjetividad instanciada por la síntesis del hábito será efímera por necesidad y esencialmente incapaz de recuperarse a sí misma en un encadenamiento temporal. Un sujeto que se extienda más allá del presente requiere de una estructura temporal más compleja, en la cual el pasado no se reduzca a ser pensado meramente como un antiguo presente, sino que adquiera un carácter positivo y permita, así, que el tiempo pase y se recupere, sin disolverse a cada instante.

¹⁶ Cf. Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p. 87.

¹⁷ DR 129 (105).

¹⁸ Freud, S., “Más allá del principio del placer” en *Obras completas, Volumen XVIII (1920-1922)*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, p. 60.

¹⁹ Cf. DR 156 (130).

²⁰ DR 124 (101).

El pasado puro y el *cogito* fisurado

La segunda síntesis del tiempo o Mnemosine (en griego, la Memoria) será la responsable de explicar el encadenamiento temporal y, con ello, de constituir el fundamento del tiempo. Deleuze escribe: “Si el pasado esperase un nuevo presente para constituirse como pasado, el antiguo presente no podría pasar nunca ni el nuevo llegar”.²¹ En este contexto, la síntesis del presente es descrita como empírica y la del pasado como trascendental; y aunque la distinción pueda resultar sorprendente –puesto que *habitus* constituye el presente–, aquí Deleuze parece poner el énfasis en que, para que el tiempo transcurra, el pasado debe existir por sí mismo y no como una mera modificación del presente. En este sentido, Mnemosine nombra un pasado puro que no se identifica con un antiguo presente empírico, sino que es la condición de posibilidad para que el presente mismo devenga pasado. Esto es, si definíamos al presente viviente por su instantaneidad –por su condición de ser pasajero–, es porque ya allí estaba operando subrepticamente la segunda síntesis del tiempo. De aquí que el presente no anteceda al pasado sino que el pasado *a priori* preexiste al presente, y ambas dimensiones del tiempo coexistan de manera paradójica.²²

De esta consideración sobre el tiempo, Deleuze extrae una profunda consecuencia para su teoría del sujeto. El filósofo escribe:

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. Una falla o una fisura en el Yo [*je*], una pasividad en el yo [*moi*], he ahí lo que significa el tiempo; y la correlación entre el yo [*moi*] pasivo y el Yo [*je*] fisurado constituye el descubrimiento de lo trascendental o el elemento de la revolución copernicana.²³

Ya Kant había señalado que el sujeto trascendental no puede darse a sí mismo sin desnaturalizarse, es decir, sin volverse un objeto. La paradoja del sentido interno señala, justamente, que es imposible la simultaneidad entre el sujeto-agente constituyente (*je*) y el sujeto-objeto constituido (*moi*); objeto

que se revela en la inmanencia bajo la mirada reflexiva. Vale decir, si el sujeto se da es porque se ha vuelto un fenómeno, y si es fenómeno es porque ha sido constituido por un sujeto operante pero invisible. Entre uno y otro existe una distancia temporal infranqueable: en el presente el sujeto-agente y en el pasado el sujeto-objeto. En este sentido, el tiempo divide al sujeto y lo fisura: “Si la mayor iniciativa de la filosofía trascendental –comenta Deleuze– consiste en introducir la forma del tiempo en el pensamiento como tal, esta forma a su vez, como forma pura y vacía significa indisolublemente el Dios muerto, el Yo [*je*] fisurado y el yo [*moi*] pasivo”.²⁴

Decíamos que el pasado puro es el fundamento del tiempo, pero ¿significa ello que no puede ser experimentado, de igual manera que el sujeto trascendental kantiano es inaccesible para la reflexión? Esto es, ¿podemos vivir el ser-en-sí del pasado como vivimos la síntesis empírica del hábito? Deleuze responde a esta pregunta distinguiendo entre dos vertientes de la memoria. Por un lado, la memoria activa que se solapa con la reproducción del pasado, la reflexión y el reconocimiento, y nos pone frente a una representación del pasado –el recuerdo en sentido corriente. Por otro, la memoria involuntaria que trae a la presencia un fragmento del pasado en virtud de una síntesis pasiva que conecta un dato presente con una experiencia pasada: Combray que despierta por el sabor de la magdalena sumergida en el té. Esta última operación, que Deleuze identifica con la figura mediadora de Eros, revela a Mnemosine como un pasado que coexiste, inadvertido, con el presente. La memoria involuntaria, con todo, muestra cómo es posible experimentar al pasado puro, pero ello no significa que la operación pasiva que vincula al presente con el pasado se limite a operar en los casos en los que un recuerdo “despierta” por fuera del volverse voluntario del yo activo. Por el contrario, la síntesis del pasado hace posible el recuerdo en sentido corriente al poner a disposición del presente el pasado como tal. Dicho en otros términos, el pasado no existe para nosotros únicamente por obra del recuerdo sino que su simultaneidad con el presente hace posible al recuerdo. En este sentido, las síntesis pasivas son condición de posibilidad de las activas. Deleuze señala: “Resulta evidente que

²¹ DR 135 (111).

²² Cf. DR 135 (111).

²³ DR 142 (116).

²⁴ DR 143 (117).

la síntesis activa no podría jamás constituirse 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”.²⁵

Ahora bien, el montaje de las síntesis activas sobre las pasivas implica, para una teoría del sujeto, que el yo activo pretenda alcanzar una consistencia sustancial por medio de la búsqueda de una integración global de las síntesis locales y efímeras que conforman el sistema de los yos pasivos. En idéntico sentido, sobre la base de los objetos parciales –correlato de los sujetos larvarios de la primera síntesis–²⁶ se conforman los objetos reales que pueblan la realidad que hace frente al yo activo. Esta articulación entre pasividad y actividad remite, en términos freudianos, al pasaje del “principio del placer” –que regía las operaciones de *habitus*– al “principio de realidad” de manera que estos dos principios, más que ordenarse entre sí según un régimen de oposición, establecen una relación de “superación”.²⁷ Esto es, el principio de realidad se funda en el del placer pero ello no significa que este sea completamente subsumido por aquel, sino que ambos continúan operando, conformando así dos series complementarias. En paralelo con esta distinción, se encuentra la separación entre las dos vertientes pulsionales que definen la primera tópica freudiana: mientras que las “pulsiones sexuales” se asocian con las síntesis pasivas, el principio del placer, los yos locales y los objetos virtuales, las “pulsiones de conservación” se articulan con el principio de realidad, el yo global y los objetos reales. De manera que el yo activo y el objeto real, por un lado, y los yos pasivos y los objetos virtuales, por el otro, se articulan por obra de una síntesis asimétrica que reúne el pasado y el presente, lo parcial y lo global. Deleuze escribe: “los dos presentes, el antiguo y el actual, forman dos series coexistentes en función del objeto virtual que se desplaza en ellas y con respecto a sí mismo, ninguna de estas dos series puede ser ya designada como la original o como la derivada”.²⁸

²⁵ DR 158 (131).

²⁶ Cf. DR 157-161 (130-134).

²⁷ Cf. DR 158 (131).

²⁸ DR 166 (139).

La escisión al interior del sujeto que el tiempo produce en el *cogito* constituye el punto de partida de un derrotero conceptual que alcanzará su consumación en la noción psicoanalítica de inconsciente. Sin embargo, Deleuze rechaza el esquema oposicional, interpretado como un conflicto de fuerzas opuestas, que define al inconsciente freudiano:

Ni límite ni oposición –ni inconsciente de la degradación ni inconsciente de la contradicción–, el inconsciente involucra los problemas y las preguntas en su diferencia de naturaleza con las soluciones-respuestas: (no)-ser de lo problemático, que recusa igualmente las dos formas de no-ser negativo, que no siguen más que las proposiciones de la conciencia. Hay que tomar al pie de la letra la frase célebre que afirma que el inconsciente ignora el no.²⁹

Si el inconsciente del psicoanálisis es un campo de conflictos entre fuerzas pulsionales y representaciones contrapuestas, Deleuze propone un inconsciente diferencial compuesto por pequeñas percepciones donde no hay lugar para lo negativo y la falta. En este sentido, la insistencia de las preguntas/problemas que están a la base de la repetición inconsciente no debe ser comprendida como una carencia que encontraría en la respuesta el objeto que las colme, sino como un diferir que adquiere con cada repetición un nuevo disfraz. Pero desentrañar la naturaleza de esta repetición sin falta ni identidad implica adentrarse en el tratamiento de la muerte, esto es, hablar del más allá del sujeto.

La muerte y el pensamiento

Si bien la tercera síntesis del tiempo no es caracterizada como una síntesis pasiva –muy probablemente, porque no constituye una dimensión de la subjetividad en sentido estricto–, es preciso dar cuenta de ella, cuanto más no sea someramente,³⁰ para comprender el lugar que el sujeto ocupa en la ontología deleuziana. Así, si la primera y la segunda síntesis ponían en juego, respectiv-

²⁹ DR 171 (148).

³⁰ Para un tratamiento exhaustivo sobre la tercera síntesis, cf. el capítulo “Eterno retorno”, de Verónica Kretschel, en este mismo libro.

amente, al principio del placer y al principio de realidad, Deleuze presentará a la tercera síntesis como el fondo asubjetivo y eminentemente ontológico sobre el que se asienta todo sujeto. Deleuze sintetiza así la cuestión:

La primera síntesis expresa la fundación del tiempo sobre un presente viviente, fundación que confiere al placer su valor de principio empírico en general, al cual se ha sometido el contenido de la vida psíquica en el ello. La segunda síntesis expresa el fundamento del tiempo por un pasado puro, fundamento que condiciona la aplicación del principio del placer a los contenidos del yo [*moi*]. Pero la tercera síntesis designa el abismo al que el fundamento mismo nos precipita: Tánatos es descubierto en tercer término como ese abismo más allá del fundamento de Eros y la fundación de habitus.³¹

En *Más allá del principio del placer* (1920), Freud advierte que ciertos fenómenos clínicos, como el retorno incesante de experiencias displacenteras observadas en las “neurosis traumáticas” o la repetición que caracteriza a ciertos juegos infantiles, no pueden ser explicados apelando al principio del placer porque, sencillamente, no hay nada placentero en su repetición.³² Esta constatación lleva a Freud a reformular radicalmente su teoría pulsional y a proponer que el origen de tal repetición debe buscarse en última instancia en la tendencia, inmanente a todo ser vivo, a regresar al estado inanimado del que alguna vez emergió. En este sentido, el pensador vienés escribe: “Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas*, no podemos decir otra cosa que esto: *la meta de toda vida es la muerte*; y, retrospectivamente: *lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*”.³³ La pulsión de muerte o Tánatos designa la tendencia radical de la vida a eliminar la tensión —el displacer— y regresar a la distensión absoluta de la materia.

Si bien Deleuze concuerda con Freud en el reconocimiento de un fundamento ontológico para la repetición, el instinto de muerte psicoanalítico subordina la repetición al principio de identidad. En este sentido, se trata de una repetición de lo mismo: el regreso desnudo del fondo material sobre el

que se asienta la vida. Frente a ello, Deleuze señala: “La muerte no aparece en el modelo objetivo de una materia indiferente inanimada, hacia la cual el viviente «retornaría»; está presente en el viviente, como experiencia subjetiva y diferenciante provista de un prototipo”.³⁴ Si la repetición de Tánatos no trae lo mismo sino lo diferente es, justamente, porque esta tercera síntesis produce en su operar la diferencia en sí misma. El filósofo escribe:

Expulsar al agente de la condición en nombre de la obra o el producto; hacer de la repetición no aquello de lo cual “se sonsaca” una diferencia, ni lo que comprende la diferencia como variante, sino hacer de ella el pensamiento y la producción de lo “absolutamente diferente”; hacer que, por sí misma, la repetición sea la diferencia en sí misma.³⁵

En el carácter asubjetivo de la tercera síntesis reside, seguramente, su condición de productora de diferencias porque, más que una síntesis, Tánatos es una potencia disgregante que desarma los lazos que conforman al organismo vivo, sus hábitos y su historia pasiva. Pero, a la vez, ¿qué sintetizaría el sujeto sin esos elementos diferenciales, lo radicalmente nuevo que trae el futuro y que se resiste a la captura representativa en la proyección del pasado sobre el porvenir? Y en un sentido semejante: ¿qué debería pensar el pensamiento si lo que pretende es desembarazarse del yugo de lo mismo para pensar algo diferente? Deleuze parece responder así:

No hay modo de adquirir el pensamiento, ni ejercitarlo como un innatismo, sino de engendrar el acto de pensar en el pensamiento mismo, tal vez bajo el efecto de una violencia que hace refluir la libido sobre el yo [*moi*] narcisista, y paralelamente extraer Tánatos de Eros, abstraer el tiempo de todo contenido para desprender de él la forma pura. Hay una experiencia de la muerte que corresponde a esta tercera síntesis.³⁶

La muerte como potencia disgregante que trae a la diferencia en sí misma como tema del pensamiento requiere, para ser tematizada, de una experiencia subjetiva del fondo asubjetivo. Esto es, el propio sujeto debe desestratificar su

³¹ DR 180 (151).

³² Cf. Freud, S., “Más allá del principio del placer”, *op. cit.*, pp. 12-17.

³³ *Ibid.*, p. 38.

³⁴ DR 176-177 (148).

³⁵ DR 152 (126).

³⁶ DR 179 (150).

propia experiencia y llevarla hasta el límite si lo que busca es pensar radicalmente. La filosofía, en este sentido, alberga un peligro de muerte porque el pensamiento llevado a su extremo es un ejercicio sobre uno mismo que consiste, en esencia, en un ensayo de desmontaje de la propia experiencia. Y si esto es así: ¿dónde trazar el límite, el umbral más allá del cual la desestratificación es irreversible y el sujeto se disgrega inexorablemente? Deleuze y Guattari han insistido, en este punto, en la prudencia requerida por una empresa de este tipo; en *Mil mesetas* puede leerse:

Pero, una vez más, cuánta prudencia es necesaria para que el plan de consistencia no devenga en puro plan de abolición, o de muerte. Para que la involución no se transforme en regresión en lo indiferenciado. ¿No habrá que conservar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer de él materiales, afectos, agenciamientos?³⁷

Este sujeto mínimo, necesario para que la experimentación no termine en catástrofe, no sólo debe ser dueño de una racionalidad práctica sino que debe encarar voluntariamente la tarea de desobjetivación y actuar conforme a un plan. Esto es, la subjetividad experimentadora parece conformar una nueva dimensión de la subjetividad activa de la que depende el pensamiento en su sentido más radical y, por extensión, también la filosofía.

³⁷ Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 272.

INDIVIDUACIÓN

JULIÁN FERREYRA

Cuando el fondo sube a la superficie, cuando el sin-fondo arrasa con todas las formas con las que la representación *creía dar cuenta* de los individuos que pueblan el mundo y nuestra experiencia, se despliega un mundo de individualidades *perfectas* y *evanescentes*, hermosas y aterradoras, ante nuestros sentidos que son embestidos por el punto más extremo de nuestra sensibilidad. Forma y materia, género y especie, Yo y objeto se revelan impotentes ante este paisaje del pensamiento, que no tiene nada de *nuevo* ya que forma parte de nuestra experiencia cotidiana, como descubrimos en cuanto nos detenemos a caer en cuenta de ello.

Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto [...] En Charlotte Brontë, todo se expresa en términos de viento, las cosas, las personas, los rostros, los amores, las palabras. Las “cinco de la tarde” de Lorca, cuando el amor acaba y surge el fascismo. ¡Qué terribles cinco de la tarde! Se dice: ¡qué historia! ¡qué calor! ¡qué vida!, para designar una individuación muy particular. Las horas del día en Lawrence, en Faulkner. Un grado de calor, una intensidad de blanco son individualidades perfectas.¹

Estas bellas palabras de *Mil mesetas* encuentran, como siempre, su fundamentación metafísica en *Diferencia y repetición*, y explicitan uno de los problemas que recorren el libro del '68. En efecto, la tarea del concepto de “individuación” es pensar estas individuaciones evanescentes, dar

¹ Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 264-265.

cuenta de ellas. Cargar a la filosofía de todo lo que, bajo las viejas formas, había sido sepultado como imperceptible, impensable, inservible.

Para construir este concepto, Deleuze pone en su caja de herramientas a Gilbert Simondon, pero no sin hacerle aberrantes hijos en la espalda. Muchos han afirmado que Deleuze usa el *mismo* concepto que su apreciado colega, pero lo que ha hecho en realidad es construir un concepto totalmente nuevo con los materiales de *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. En estas páginas, voy a poner totalmente entre paréntesis a Simondon y el trabajo en torno a las fuentes –que el grupo de investigación que edita este libro sabe valorar y emprende sin cesar– para pensar la individuación *en sí misma* en Deleuze y, siguiendo la hipótesis de trabajo de esta *Introducción en Diferencia y Repetición*, ver *hasta dónde nos lleva* en la ontología que esta obra construye.

Para esta tarea, el concepto de individuación es un candidato bien atractivo ya que, por una parte, recorre todo el libro y, por otra parte, su exposición “propia” tiene lugar en un momento clave: de alguna manera cierra el libro, lo concluye. En efecto, ocupa el último tramo del Capítulo 5, aquel dedicado a una de las dos dimensiones fundamentales de la ontología de *Diferencia y repetición*: la intensidad. La aparición de la individuación es repentina y parece establecer una cesura en ese capítulo, como si de pronto éste se volcara hacia un segundo concepto central en el cual se desdoblaría la “síntesis asimétrica de lo sensible”. Primero, entonces, la intensidad; luego la individuación. Sin embargo, esta apariencia es ilusoria. El concepto de individuación solamente *precisa* cuál es el rol de la intensidad, mostrando cómo las profundidades y las distancias del pliegue intensivo pueden llevar a los seres, en un instante, a esa forma precaria que constituye su existencia evanescente, es decir, su individuación. La individuación, así, es la máxima expresión de una de las definiciones más precisas que Deleuze da de su propia 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”.²

Se trata de dar cuenta de las condiciones genéticas bajo las cuales se engendra la *experiencia real* de las individuaciones que pueblan el mundo: una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, el viento, las cosas, las personas, los rostros, los amores, las palabras, una historia, un grado de calor, una vida, una intensidad de blanco, las “cinco de la tarde” de Lorca:

La muerte puso huevos en la herida
 a las cinco de la tarde.
 A las cinco de la tarde.
 A las cinco en punto de la tarde.
 Un ataúd con ruedas es la cama
 a las cinco de la tarde.
 Las heridas quemaban como soles
 a las cinco de la tarde,
 y el gentío rompía las ventanas
 a las cinco de la tarde.

² “Sólo hay seres porque hay vida y en ese movimiento fundamental que los consagra a la muerte, los seres dispersos y estables en un instante se forman, se detienen, se congelan. La experiencia de la vida se da como la ley más general de los seres... Pero esta ontología, desde entonces, devela menos lo que funda a los seres». [Deleuze está citando un pasaje de *Las palabras y las cosas* donde Foucault habla de Cuvier, y aclara, en ese sentido, que:] para Cuvier la ontología no funda a los seres. Es una expresión sumaria de la filosofía de Heidegger: la ontología devela lo que funda a los seres. «Pero esta ontología, así, no devela lo que funda a los seres, sino aquello que los lleva por un instante a su forma precaria». La cuestión no es aquí Cuvier, sino que se trata del propio pensamiento de Foucault, a saber: 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”, clase de Deleuze sobre Foucault del 18 de marzo de 1986. Deleuze habla, ciertamente, de la ontología de Foucault, pero decimos, como dice él: no se trata aquí de Foucault, sino de su propio pensamiento, a saber: hay, *en Deleuze*, 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. Este pasaje está en la edición del segundo tomo de esas clases (Deleuze, G., *El poder: cursos sobre Foucault*, tomo II, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2014, pp. 287-288), pero lo he modificado bastante, ya que la transcripción no marca con suficiente claridad la discusión que Deleuze encuentra en esos pasajes de *Las palabras y las cosas* entre Foucault y Heidegger.

A las cinco de la tarde.

¡Ay, qué terribles cinco de la tarde!

¡Eran las cinco en todos los relojes!

¡Eran las cinco en sombra de la tarde!³

Los esquemas tradicionales de la filosofía no sirven para dar cuenta de una cama que es de pronto un ataúd con ruedas o de heridas que queman como soles –ni siquiera de un gentío rompiendo las ventanas. Y sin embargo, ¿quién puede negar que García Lorca está describiendo, al pie de la letra, nuestra experiencia *real*, en su más elevada y precaria forma? La experiencia no se constituye de contracciones banales sino de constantes afecciones que llevan nuestra sensibilidad hasta aquello que sólo puede ser sentido y es, al mismo tiempo, insensible. Simplemente, nuestro sentido común las filtra constantemente, haciéndonos creer que vivimos en un mundo regular y previsible, de identidades y reconocimientos. Los poetas no han hecho otra cosa que poner de relieve el aspecto de la experiencia que desborda sin cesar ese filtro del sentido común, *el único que realmente vale la pena explicar*.

Esa cotidiana experiencia trascendental es imposible de explicar en términos de forma y materia, o de género y especie, o de Yo y objeto. Absolutamente imposible. Hace falta una dupla de conceptos totalmente novedosos. *Dupla* de conceptos, digo, porque la individuación es un concepto doble, como el doble pupitre de Bouvard y Pécuchet: campo de individuación y factores individuantes están ligados por la misma extraña roldana. Estos dos aspectos de la individuación se tienden a confundir en la exposición deleuziana, pero tienen funciones ontológicas bien distintas, como lo mostrará prístinamente su vinculación con las dos funciones de la intensidad: envolvente y envuelta.

³ Lorca, F. G., “La cogida y la muerte”, en *Obras completas I. Poesía*, Barcelona, Galaxia Gutemberg – Círculo de lectores, 1996, pp. 617-618.

Doble pupitre de la individuación, entonces: campo de individuación y factores individuantes. Empecemos por el “campo de individuación”, siguiendo la indicación de Deleuze mismo: “la diferencia individuante debe ser pensada, *en primer lugar*, en su campo de individuación”.⁴ La denominación “campo de individuación” no es muy familiar. Sin embargo, el concepto tiene otro nombre, mucho más cotidiano: “el huevo”. En efecto: Deleuze vincula el campo de individuación con el huevo tan pronto lo introduce: “la diferencia individuante deber ser pensada, en primer lugar, en su campo de individuación [...] –*en el huevo*, de cierta manera”.⁵ El campo de individuación debe ser pensado, entonces, de cierta manera, en *el huevo*. El cual, por cierto, en *Mil mesetas* se equipara al celeberrimo cuerpo sin órganos⁶ –y también a la Tierra.⁷ Es decir, todo lo que escribo aquí se aplica al cuerpo sin órganos, ayuda a precisar el sentido de un concepto cuya fama no ha ido acompañada necesariamente de comprensión. Y también, quizás, contribuya a saber quién se cree que es, después de todo, la Tierra.⁸

Si Deleuze nos dice que la individuación debe ser pensada *en primer lugar* como campo de individuación es por su vecindad extrema con el concepto de Idea, que ya ha sido expuesto por él en el capítulo precedente de *Diferencia y repetición* (Capítulo 4).⁹ Allí, en la Idea, está el motor de la máquina de la diferencia, a través del juego de los tres valores lógicos, lo indeterminado, lo determinable y la determinación, que produce relaciones diferenciales y singularidades. Desde el punto de vista de la individuación, la cuestión es: las Ideas son determinadas y perfectamente reales en lo virtual que constituyen, pero carecen de individualidad o capacidad de individuación (de allí el mantra “singularidades pre-individuales”).¹⁰

⁴ DR 373 (322).

⁵ *Ibidem*. Cf. el capítulo “Huevo”, de Sebastián Amarilla, en este mismo libro.

⁶ Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas*, op. cit., p. 290.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 47.

⁹ Cf. el capítulo “Idea”, de Gonzalo Santaya, en este mismo libro.

¹⁰ DR 409 (355).

Las Ideas también son un *campo*, pero un campo *virtual*, es decir, un campo pre-individual. Como no carecen de nada, requieren de la acción de un concepto distinto de ellas para *actualizarse*. Tal es el rol del campo de individuación: “Bajo la acción de un *campo de individuación*, tales relaciones diferenciales y tales puntos notables (campo pre-individual) se actualizan”.¹¹ Hay que ser muy cautos aquí, muy cautos, ya que no se trata de un campo virtual que está allí, indiferente, y de una individuación que *vendría como de afuera* a actualizarlo. Claramente, la individuación no es exterior o trascendente al campo virtual que merced a su *acción* actualiza. Y no lo es, justamente, en virtud de la implicación, del *pliegue*, es decir, de la intensidad. El campo virtual se pliega y, al plegarse, se actualiza en un campo de individuación.

La individuación no es entonces, como se la puede sin duda pensar, un *tercer* concepto que vendría a articular Idea e intensidad, sino un *aspecto* de la intensidad misma. 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 (literalmente, ya que, como señalamos más arriba, el campo de individuación es también la Tierra). Y ese mismo movimiento de plegado permite dar cuenta del surgimiento del campo de individuación. 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. Nada extrínseco. La individuación no es el demiurgo que viene a plegar lo virtual para hacer surgir la intensidad, ni una bisagra entre Idea e intensidad, sino la intensidad misma considerada como pliegue de la Idea. Esta misma interpretación debe contagiarse, *tan rápido como se pueda*, al resto de los conceptos *aparentemente bisagra* del libro: dramatización, diferenciación, dinamisimos espacio-temporales, precursor sombrío, forma pura del tiempo, etc. No son bisagras, sino topologías.

¹¹ DR 369 (318).

Pero concentrémonos en la individuación. En *primer lugar* (primer pliegue), bajo la *acción* del campo de individuación los *productos* de la máquina virtual *se actualizan*, pasan a formar parte del plano actual, *encarnándose* en especies y partes, cualidades y cantidades, Yoes y *mois*.¹² Es decir, la actualización de la Idea bajo la acción del *campo de individuación* permite dar cuenta de las generalidades de la experiencia empírica (que no son meras quimeras, meros brotes psicóticos colectivos, sino que tienen una fundamentación ontológica): una especie animal y sus partes características (por ejemplo, su sistema reproductivo) encuentran su razón en determinadas relaciones diferenciales y singularidades *encarnadas* en un campo de individuación.

Tal encarnación, actualización, como ya señalé más arriba, es efectuada por el movimiento de la implicación, el pliegue, el *envolvimiento*. Deleuze señala, en mi párrafo favorito (el que a mi entender encierra todos los secretos de *Diferencia y repetición*, y que precisamente Deleuze coloca justo a continuación de las páginas sobre la embriología, siempre en el cierre del Capítulo 5), que la implicación intensiva tiene dos funciones: la *envolvente* y la *envuelta*.

Las intensidades están implicadas unas en otras, de manera que cada una es al mismo tiempo envolvente y envuelta. Así, cada una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales. Pero sólo expresa *claramente* algunas, o ciertos grados de variación. Expresa claramente precisamente aquellos a los que apunta directamente cuando tiene la función *envolvente*. Sin embargo, también expresa todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero *confusamente*, en su función *envuelta* [...] Lo claro y lo confuso no son separables, como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir en el individuo que la piensa, de la misma manera en que lo distinto y lo oscuro no son separables en la Idea misma.¹³

¹² “Retomemos el movimiento de la Idea, inseparable de un proceso de actualización. Una Idea, una multiplicidad como la de color, por ejemplo, está constituida por la coexistencia virtual de relaciones entre elementos genéticos o diferenciales de cierto orden. Estas relaciones se actualizan en los colores cualitativamente distintos, al mismo tiempo que sus puntos notables [singularidades] se encarnan en extensiones distinguidas que corresponden con estas cualidades. Las cualidades son entonces diferenciadas [con “c”] y también las extensiones, en la medida en que representan líneas divergentes de acuerdo con las cuales se actualizan las relaciones diferenciales que sólo coexisten en la Idea”, DR 366 (315-316). “El Yo forma la especificación propiamente psíquica y el Moi, la organización psíquica”, DR 382 (330).

¹³ DR 376 (325).

La función envolvente y la envuelta son aspectos, dice Deleuze, de la forma en la cual la intensidad *expresa* la Idea. ¿Cómo la expresa? ¡Plegándola, evidentemente! En efecto, el campo de individuación remite explícitamente a la función *envolvente* de la intensidad: “*las intensidades envolventes (la profundidad) constituyen el campo de individuación*”.¹⁴ Más explícito, imposible. La profundidad (o segunda síntesis del espacio)¹⁵ constituye el campo de individuación mediante su función *envolvente*. Función envolvente que tiene un rol explícitamente asignado por Deleuze: “Expresa[r] *claramente* ciertas [relaciones diferenciales], o ciertos grados de variación. Expresa claramente precisamente a aquellos que apunta directamente cuando tiene la función *envolvente*”.¹⁶ Esta claridad de *ciertas* relaciones diferenciales o grados de variación en la intensidad envolvente contrasta con la *oscuridad* característica de las Ideas, que va acompañada por su máximo grado de distinción (es decir, de Diferencia).¹⁷

El paquete está entonces atado, y bien atado: en el campo de individuación, los elementos ideal-virtuales ceden parte de su distinción o diferenciación absoluta en favor de la actualización. Esto ocurre merced al pliegue que constituye el campo de individuación como huevo, donde *ciertas* relaciones adquieren claridad, en desmedro de otras que permanecen oscuras y confusas. Las relaciones y las singularidades dejan de *coexistir* cuando se actualizan, y se ordenan en líneas divergentes que seleccionan “*ciertos grados de variación*”.¹⁸ Sin embargo, los campos de individuación no tienen el nivel de abstracción de los géneros y las especies, donde el proceso de degradación característico de lo actual va progresivamente anulando las diferencias de origen. Para *hacerse* géneros y especies, tienen que *desplegarse, explicarse* (perdiendo así todas las diferencias que envuelven, desligándose, asemejándose, degradándose, enfriándose, en suma: muriendo).

¹⁴ DR 377 (326), énfasis agregado.

¹⁵ Cf. el capítulo “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, en este mismo libro.

¹⁶ DR 376 (325).

¹⁷ Respecto a estas cuestiones, cf. mi contribución en el primer tomo de la colección “Deleuze: ontología práctica”: “Resplandores en la caída: sobre los pliegues intensivos del océano ideal deleuziano”, en Heffesse, S., Pachilla, P. y Schoenle, A. (eds.), *Lo que fuerza a pensar*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 387-396.

¹⁸ DR 376 (325).

El campo de individuación es entonces esa tierra media donde las Ideas se actualizan pero mantienen, al mismo tiempo, un profundo lazo con lo virtual. El nivel de actualización del campo de individuación-huevo es extremadamente bajo. El campo de individuación es ya una intensidad (es un “campo intensivo”),¹⁹ pero una intensidad mínima, una intensidad cero, o infinitamente próxima a cero, y por lo tanto un “espacio agitado”²⁰ que sólo puede ser habitado por larvas, es decir, individuaciones mínimas, pobres formas precarias: “las larvas llevan las Ideas en la carne [...] Están extremadamente cerca de lo virtual del cual llevan, como elección propia, las primeras actualizaciones”.²¹

Ahora bien, en sus clases sobre cine, Deleuze dice que el grado cero es “la vulgaridad de la intensidad”.²² ¿En qué sentido es *vulgar*? En que se da el *lujo* de traicionar las ambiciones del concepto de individuación: dar cuenta de las diferencias individuales, es decir, la individuación característica de un verano, una hora, el viento, los amores, las “cinco de la tarde”, un grado de calor, una intensidad de blanco, una vida. Así lo reconoce explícitamente Deleuze en *Diferencia y repetición*:

Sin embargo, no hemos avanzado en la dificultad principal. Invocamos un campo de individuación, una diferencia individuante, como condición de la especificación y de la organización. Pero ese campo de individuación no se plantea más que en general y formalmente; parece ser “el mismo” para una especie dada, y variar en intensidad de una especie a otra. Parece entonces depender de la especie y de la especificación, remitirnos una vez más a diferencias llevadas [*portées*] por el individuo, y no a las diferencias individuales. Para que esta dificultad desaparezca, sería necesario que la diferencia individuante no esté pensada solamente en un campo de individuación en general, sino que sea ella misma pensada como diferencia individual [...] Creemos que estas condiciones están plenamente satisfechas por el orden de implicación de las intensidades

¹⁹ DR 374 (323).

²⁰ DR 329 (282).

²¹ DR 330 (283).

²² Deleuze, G., *Cine II: los signos del movimiento y el tiempo*, trad. S. Puente y P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 471.

[...] Se trata de saber lo que ocurre cuando las Ideas son expresadas por las intensidades o los individuos, en esta nueva dimensión que es la de la implicación.²³

El campo de individuación parece ser *el mismo* para una especie dada, y parece remitir lo individual a diferencias específicas que, como Deleuze se esmera en mostrar, no pueden dar cuenta de él. Exactamente lo mismo, en coherencia con la interpretación que propongo, dice en torno a las intensidades envolventes: “dos intensidades individuantes pueden ser las mismas abstractamente, por su expresión clara”.²⁴ Creo que este es el motivo por el cual, en un momento desconcertante de la Conclusión, donde está recorriendo los sentidos del *fundamento*, del cual la ontología deleuziana no cesa de intentar desligarse, Deleuze remite el tercer sentido del fundar al pliegue: “Fundar, en efecto, es siempre plegar, curvar, y re-curvar —organizar el *orden* de las estaciones, de los años y de los días”.²⁵ Aquí está refiriéndose al primer pliegue, al del campo de individuación, que como estamos viendo es aún demasiado general. Por eso organiza “las estaciones, los años y los días” y no la individuación de “una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha”.

¿Cómo dar cuenta de las individuaciones entonces, y su extrema individualidad, su ser radicalmente “concreto”? A través de una “nueva dimensión” de la *implicación*, el otro *pupitre*: los *factores individuantes* y la función de la intensidad que les corresponde: la función envuelta.

¿Debemos decir al menos que todos los individuos de la misma especie tienen el mismo campo de individuación, dado que apuntan directamente a la misma relación? Claro que no, puesto que dos intensidades individuantes pueden ser las mismas abstractamente, por su expresión clara, pero no son jamás las mismas por el orden de las intensidades que envuelven o de las relaciones que expresan confusamente.²⁶

²³ DR 375-376 (324-325).

²⁴ DR 378 (326).

²⁵ DR 404 (350).

²⁶ DR 378 (326).

Los campos de individuación son pliegues, pero demasiado claros, demasiado lisos, como la superficie del huevo. Si el campo de intensidad es el primer pliegue, hace falta un segundo pliegue para que la individuación alcance sus más altas aspiraciones. Y eso es lo que efectúa la función *envuelta*. El *grado cero* de la superficie envolvente se re-plega mediante su función *envuelta*, y alcanza así su determinación, que no es otra cosa que los distintos *grados de intensidad*. El grado no es un ascenso vertical desde un suelo = 0, no es una progresión en línea recta sobre un eje, sino el resultado del curvo movimiento del pliegue y la implicación: los espesores y los ahuecamientos que van constituyendo, en el movimiento progresivo de plegado, en la *profundidad* intensiva —es decir, los campos de individuación—, las *distancias* (“la profundidad envuelve ella misma las distancias”). Por eso, si lo *envolvente* no era una exterioridad, lo *envuelto* no es tampoco una interioridad, sino una variación topológica, el resultado de un movimiento, de un ondular del campo de individuación.

Los factores individuantes arrancan a los campos de individuación del grado cero, los arrancan de la vulgaridad llevándolos *hacia* los infinitos *grados* de intensidad que pueblan el mundo. La profundidad no es un espacio vacío a ser llenado, sino que está constituida por los espesores y ahuecamientos que, en el plegado de los campos virtuales, *pueblan* los campos de individuación (tan indeterminados aún) de diferencias individuales: las distancias. La cuestión es ahora, ¿cómo los pueblan? ¿Cómo dar cuenta de la génesis del poblamiento?

De acuerdo a su alianza con la función *envuelta* de la intensidad, los factores individuantes implican una confusión, es decir, una fusión de las distinciones características de la Idea (*confusión* no es pérdida de esas diferencias, como sí lo es la explicación, ya que “expresa *todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos*”,²⁷ es decir, todas las Ideas). Es muy curioso, extremadamente curioso, que el hecho de expresar *todas* las ideas sea la diferencia individual que resuelve el déficit del campo de individuación (ser demasiado general y formal), cuando el campo de individuación parecería más particular, en tanto expresa sólo *algunas* relaciones y algunas

²⁷ DR 376 (325), énfasis agregado.

singularidades en forma clara. Es decir, el campo de individuación es más selectivo respecto a las Ideas, y sin embargo más general, mientras que el factor individual logra ser más individual, a pesar de ser más abarcativo y expresar *todas* las Ideas.

La solución a esta paradoja es la noción de *orden*. Dice Deleuze: “creemos que estas condiciones están plenamente satisfechas por el orden de implicación de las intensidades”;²⁸ y también, apenas dos páginas más adelante: “[dos intensidades individuantes] no son nunca las mismas por el orden de intensidades que envuelven”.²⁹ Lo individual es cierto *orden* determinado de Ideas, transforma la pura diferencia en “diferencias ordenadas” (lo que equivale a “distancias implicadas”).³⁰ La confusión característica de lo envuelto *ordena* las Ideas y, al ordenarlas, las hace individuales (todo esto está vinculado con la prioridad de los números *ordinales* sobre los cardinales, que serían el número de la unidad idéntica).³¹ Siempre *dentro* de cierto campo de individuación, sin escindirse de su aspecto envolvente y de las Ideas que expresa claramente en tanto tal. Evidentemente, no es el orden extensivo (el buen sentido, la entropía).³² Tampoco es el orden del primer pliegue, del campo de individuación, que organizaba el orden general de las estaciones, los años y los días y, al hacerlo, remitía al tercer sentido del fundamento, de acuerdo a la clasificación de los sentidos del *fundar* en la Conclusión.³³ Es un orden intensivo que determina el grado de intensidad característico de cada individuación de acuerdo a la forma de su pliegue.

²⁸ DR 375 (324).

²⁹ DR 378 (326).

³⁰ “Las distancias implicadas en la profundidad de un *spatium* intensivo (diferencias ordenadas)”, DR 348 (300).

³¹ *Ibidem*.

³² Cf. DR 378 (326).

³³ Cf. DR 402 (350).

Había señalado, al principio de estas páginas, que el sentido de la ontología deleuziana “no es en absoluto el de fundar los seres, sino el de determinar la forma precaria a la cual son elevados por un instante”. El orden intensivo es esa forma que, más allá del primer pliegue que es aún fundamento, eleva por un instante a los seres a las formas precarias de los segundos pliegues y, al hacerlo, les da su individualidad, y es por tanto en sentido estricto *individuación*. Por ello los factores individuantes (la función envuelta de la intensidad) son “el principio transcendental, como principio plástico, anárquico y nómada”.³⁴ Anárquico porque no *fundar*, porque no pretende fundar los seres, pero principio transcendental porque *los engendra* (los arrastra, los lleva [*les porte*]) hacia la forma precaria que los caracterizará por un instante.

Las reflexiones sobre el fundamento que Deleuze realiza en la Conclusión, donde la cuestión de los tres modos de *fundar* la representación se resuelve en el sin-fondo, no impugnan la función envuelta de la intensidad y el rol genético de los factores individuantes. Después de todo, el sin-fondo nos lleva a la tercera síntesis del tiempo y el eterno retorno nietzscheano que deshace aquellos órdenes del fundamento pero nos introduce en el *orden del tiempo*, que no es otra cosa que el orden que la función envuelta de la intensidad introduce en las Ideas que envuelve.

La referencia a Nietzsche nos permite encuadrar, para concluir, los movimientos que hemos recorrido en estas páginas en el esquema de despliegue, pliegue y sobre-pliegue que Deleuze plantea para pensar *Las palabras y las cosas* de Foucault en sus clases del año ‘86. La representación orgánica se caracteriza por la exigencia de *desplegarlo y explicarlo todo*, característica de la época clásica foucaultiana y el reinado de la forma-Dios.³⁵ El campo de individuación o primer pliegue remite por su parte a la hegemonía de la forma-Hombre. Si hay algo terrible de la forma-Hombre, es su plegado sobre la finitud y la muerte: “la forma-hombre sólo se delimitaba en la medida en que en ella estaba la muerte”.³⁶ Su

³⁴ DR 76 (56).

³⁵ Deleuze, G., *El poder...*, op. cit., p. 279. En *Diferencia y repetición*, la representación orgánica está explícitamente vinculada con la *episteme* clásica de Foucault (DR 389 [337]).

³⁶ Deleuze, G., *El poder...*, op. cit., p. 273.

vinculación con el campo de la intensidad puede observarse en las continuas referencias al carácter tanático del cuerpo sin órganos. Esa muerte sobre la que se pliega el primer pliegue es la muerte que no cesa de llegar: en otros términos, la segunda muerte de Blanchot, la muerte impersonal – estando la primera muerte reservada a la representación clásica y el despliegue, la muerte como límite–. Esta interpretación derriba toda concepción romántica de esa segunda muerte. La forma-Hombre identifica el sin-fondo y la muerte. Hace así de la muerte y del sin-fondo un fundamento. Tal es su estupidez más radical. La estupidez propiamente humana.

El auténtico sin fondo, el eterno retorno, muestra, en cambio, que el sin-fondo es la clave de un hombre que ya no encuentra su verdad en alguna forma de la muerte, sino en la comunicación, en la alianza con lo que lo excede: “cargado de la humanidad, de los animales y las rocas”.³⁷ El ultrahombre. Ya no despliegue ni pliegue, sino sobre-pliegue.

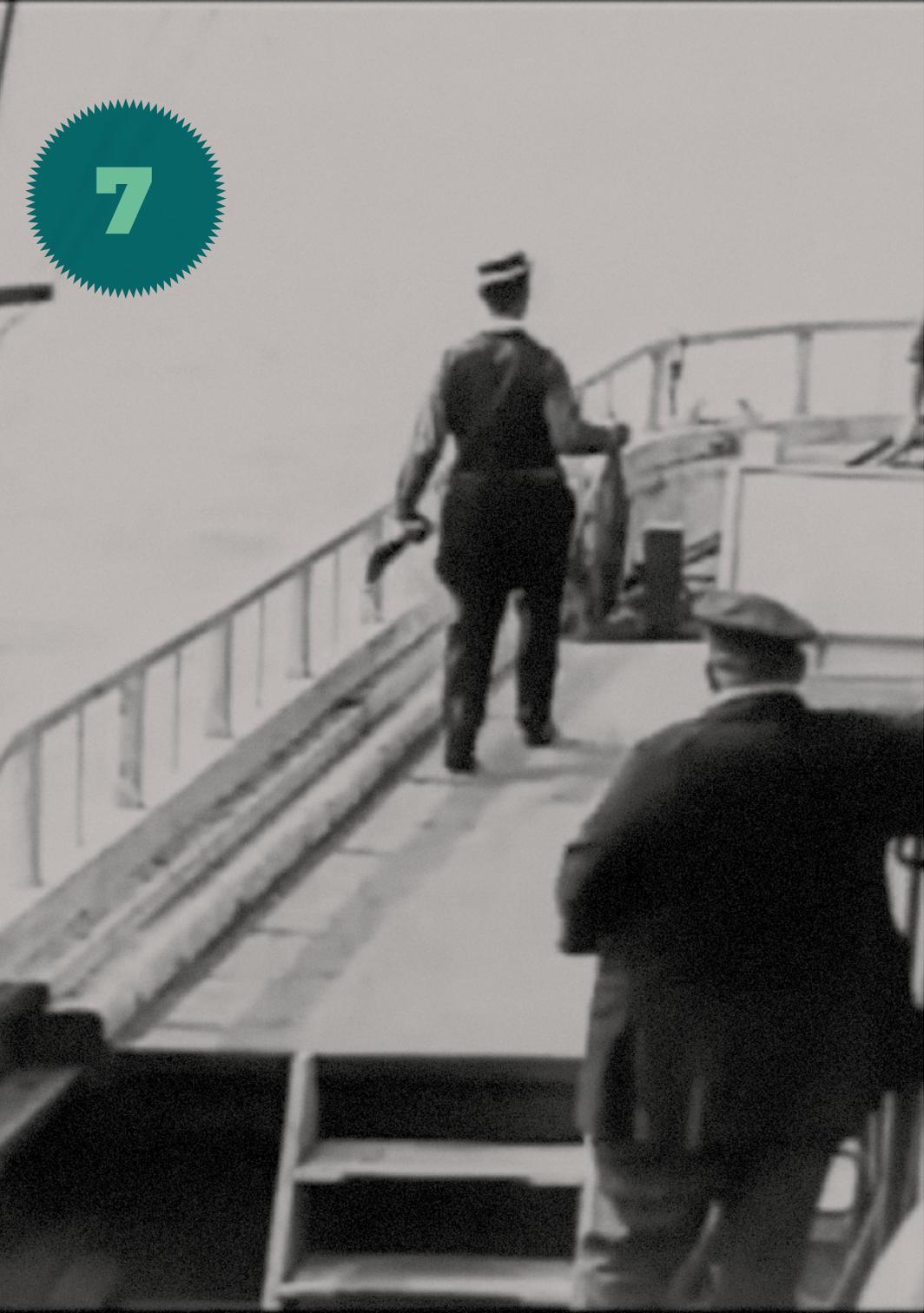
Estamos hechos de todas estas profundidades y distancias, de estas almas intensivas que se desenvuelven y se re-envuelven. Llamamos factores individuantes al conjunto de esas intensidades envolventes y envueltas, de estas diferencias individuantes e individuales, que no dejan de penetrar unas en otras a través de los campos de individuación.³⁸

Estamos hechos de las distancias envueltas que producen los factores individuantes y que son las “diferencias individuales” que llenan el campo de individuación, pero también de las profundidades, de los campos intensivos que esas distancias recorren. El pliegue no es un círculo, ni una esfera. No cierra sobre sí mismo, en la medida en que los factores individuantes atraviesan los campos de individuación, *haciendo penetrar las intensidades unas en otras*. Asegurar la comunicación universal: tal es el rol de los factores individuantes, y de todos sus conceptos

correlativos en *Diferencia y repetición*, es decir, los que están ligados al eterno retorno: la tercera síntesis del tiempo, la forma pura del tiempo, lo determinable, etc. En esa comunicación universal, en el *orden* precario que esa comunicación adquiere en este instante, está la clave de nuestra individuación, del viento, las cosas, las personas, los rostros, los amores, las palabras, las “cinco de la tarde” que somos.

³⁷ Rimbaud, A., “Cartas del vidente”, en *Iluminaciones: seguidas de Cartas al vidente*, Madrid, Hipérior, 1995, p. 120. Citado en DR 116 (93).

³⁸ DR 379 (327).



ETERNO RETORNO

VERÓNICA KRETSCHEL

La noción de eterno retorno atraviesa por completo *Diferencia y repetición* desde, al menos, dos puntos de vista. Desde un abordaje que podríamos llamar material, la noción aparece en todos los capítulos, incluidas la Introducción y la Conclusión, y en relación con el resto de los conceptos centrales de la ontología deleuziana. Pero, por debajo de esto, creemos, el sentido general del eterno retorno subyace en el modo en que Deleuze compone *Diferencia y repetición*. El eterno retorno funciona, así, como una figura que pretende hacer patente la propuesta ontológica de este libro que, a su vez, se construye adoptando la forma del círculo tortuoso de la repetición y la diferencia, según el cual los conceptos van ganando en profundidad y complejidad conforme avanza el desarrollo de la obra. En este sentido, el eterno retorno en tanto concepto se somete a la dinámica del eterno retorno como clave expositiva de *Diferencia y repetición*. Para justificar esta lectura, recorreremos las apariciones del eterno retorno en este libro, buscando poner en evidencia las dimensiones de sentido que gana la noción a medida que se explicita el entramado ontológico deleuziano.

Eterno retorno: repetición y ley

Diferencia y repetición constituye una crítica a la filosofía de la representación cuya propuesta busca desafiar el formato clásico de la literatura filosófica y que se presenta a sí misma como siguiendo los criterios de una novela de ciencia

ficción o policial.¹ Entendemos que esto implica que la propuesta ontológica desarrollada en esta obra podría ser leída según algunos de los criterios que se le aplican a estos mismos géneros literarios: el criterio de verosimilitud, por ejemplo, que apuntaría a la intención de comprender los conceptos dentro del plano que instala el proyecto deleuziano en cada caso. Y, en particular, mientras que la ciencia ficción nos remite a la construcción de universos que sin perder su consistencia interna desafían el sentido común, la novela policial plantea una trama en la que se producen desplazamientos en el interés del lector, en función de escenarios que van modificándose de forma permanente. El objetivo de descubrir al asesino se hace patente en la lectura de este libro, en el que las series de conceptos se conforman una y otra vez, con nuevos matices e integrantes. En este marco, el eterno retorno pareciera funcionar como el asesino que mueve la trama de *Diferencia y repetición* a través de sus capítulos. A su vez, él mismo en tanto concepto se redefine una y otra vez a partir de las nuevas relaciones que se instalan en las instancias sucesivas.

El eterno retorno comienza a delinearse ya desde la Introducción. En primer lugar, a partir de la caracterización de la noción de repetición en sentido ontológico. Allí se insinúa por primera vez la relación intrínseca entre la repetición y la diferencia, al poner de manifiesto el carácter radicalmente excepcional de la repetición de lo Mismo. En relación con este sentido de repetición, y en oposición al uso del término en el marco de la representación, aparecen la ley y la generalidad. La ley constituye el modo de representar la repetición empleado por la ciencia, en donde la generalidad disfraza la diferencia a través de la semejanza. Afirma Deleuze:

Si la repetición es posible, pertenece más al campo del milagro que al de la ley. Está contra la ley: contra la forma semejante y el contenido equivalente de la ley. Si la repetición puede ser hallada, aun en la naturaleza, lo es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley, que trabaja por debajo de las leyes, que puede ser superior a ellas. Si la repetición existe, expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. Desde todo punto

¹ Cf. DR 17 (3).

de vista, la repetición es la transgresión. Pone la ley en tela de juicio, denuncia su carácter nominal o general, en favor de una realidad más profunda y más artista.²

Se perfila aquí una distinción entre dos dimensiones de la ontología: una primera dimensión en la que se impone la ley, pero que se descubre fundada en otra “más profunda” en la que rige la repetición. El fundamento de la ley resulta, entonces, la transgresión propia de la repetición. Transgresión, en efecto, es el último de los conceptos de la serie atribuible a la repetición en contraposición a la ley. El anteúltimo, eternidad, nos sirve para conectar la repetición con el eterno retorno.

La genealogía de este concepto comienza en la Antigüedad, donde el eterno retorno aparece, justamente, como ley de la naturaleza. Se anticipa con esto un tema que es desplegado en el Capítulo 5 de *Diferencia y repetición*. Se afirma, en ese capítulo, que los antiguos solo creían en el eterno retorno “aproximada y parcialmente”.³ La historia sigue con una caracterización del concepto a través de ciertas coincidencias entre Nietzsche y Kierkegaard. Pensar que hay una ley de la naturaleza implica atribuirle un carácter general a lo que deviene, dado que *fácticamente* nunca se repite lo mismo. Entonces, hay algo que *debe* repetirse para seguir la ley. La ley de la naturaleza adquiere así una dimensión moral. Por eso la verdadera repetición es transgresión —se entiende como transgresión—, en relación con la libertad y con una acción —selección— artista. Se contrapone a toda moral y suspende la ética. En la medida en que no tiene nada que ver con la generalidad, condena el hábito pero también la memoria. En este sentido, es un pensamiento del porvenir que puede ir más allá de los ciclos del presente y el pasado. La relación del eterno retorno con el porvenir anticipa una dimensión central del concepto en el desarrollo de *Diferencia y repetición*: la tercera síntesis del tiempo, o el eterno retorno como síntesis del futuro. Esto se analiza con mucho detalle en el Capítulo 2 del libro, pero resulta interesante conectarlo ya con estas caracterizaciones introductorias para poder resaltar la importancia del concepto en el marco general de la propuesta deleuziana.

² DR 23 (9).

³ DR 362 (312).

Ahora bien, continuando con la complementación entre Nietzsche y Kierkegaard, y más allá del encuentro en lo conceptual en relación con la repetición, en ambos autores se muestra una idea clave para Deleuze: para los dos se trata de “poner la metafísica en movimiento”.⁴ Esto da cuenta de una ruptura con el modelo representacional de la filosofía y permite contraponerlo a un *teatro del porvenir*. En esta concepción de la tarea filosófica se anula la dicotomía entre tragedia y comedia, en la medida en que el objetivo no es más representar conceptos, sino dramatizar Ideas. Ya en Nietzsche, este teatro del porvenir había sido definido en términos de una dramatización, de un cierto juego entre las Ideas, en el que el olvido ocupaba un rol positivo, en tanto fuerza inconsciente que se une a la voluntad de poder en el eterno retorno. Deleuze describe una *fundamentación práctica del teatro del porvenir en El nacimiento de la tragedia* y creemos que esa es la intención que tiene también para *Diferencia y repetición*. Allí, sostiene:

En el teatro de la repetición se experimentan fuerzas puras, trazos dinámicos en el espacio que actúan sobre el espíritu sin intermediarios, y que lo unen directamente a la naturaleza y a la historia, un lenguaje que habla antes de las palabras, gestos que se elaboran antes de los cuerpos organizados, máscaras previas a los cuerpos, espectros y fantasmas anteriores a los personajes –todo el aparato de la repetición como “potencia terrible”.⁵

Y agrega:

¿Y qué sería el eterno retorno, si olvidásemos que es un movimiento vertiginoso, que está dotado de una fuerza capaz tanto de seleccionar, de expulsar, como de crear, de destruir como de producir y no de suscitar la vuelta de lo Mismo en general? La gran idea de Nietzsche es fundar la repetición del eterno retorno a la vez sobre la muerte de Dios y sobre la disolución del Yo.⁶

La ontología y la ética se conjugan en la recepción deleuziana de Nietzsche y destacan una impronta que Deleuze buscará plasmar, creemos, en su propia propuesta. La idea de una ontología práctica se hace palpable en la relación entre

⁴ DR 31 (16).

⁵ DR 34-35 (19).

⁶ DR 35 (20).

la repetición, el eterno retorno y la muerte de Dios. Cuando nos referimos a la relación entre ley y repetición, destacamos la moralidad de la ley por sobre el carácter de transgresión de la repetición. Pero pensar la repetición como “mera” transgresión puede conducir a un malentendido. La repetición no transgrede la ley como se desafía algo que ya está dado previamente, no está en contra de la ley, sino que su misma existencia es la de no ser la ley. En este sentido, es más bien la ley la que se instala como oposición a la transgresión. Recordemos que la repetición no sólo se enfrenta a la ley, sino que también subyace a ella y la supera.

Eterno retorno: diferencia, ser y sujeto

Luego de la presentación del concepto de eterno retorno en la Introducción, la noción se ramifica en el marco de los estudios de cada uno de los capítulos de *Diferencia y repetición*. Encontramos al eterno retorno inmerso en el entramado conceptual que en cada caso se plantea, buscando explicitar las distintas nociones básicas de la ontología deleuziana. Dado que no es el objeto de este texto explicar cada una de estas nociones, haremos mención a ellas solo con el propósito de complejizar la caracterización de aquella a la que nos dedicamos. Comenzamos, entonces, por el Capítulo 1: “La diferencia en sí misma”. Si en la Introducción el eterno retorno se presentaba en relación con la repetición, veremos aquí en qué medida se articula, a su vez, con la diferencia.

El eterno retorno resulta ser una pieza clave para entender la afirmación que sostiene el carácter unívoco del Ser, en la medida en que ello implica reconocer que el Ser es devenir y, justamente, este devenir tiene la forma del eterno retorno:

Retornar es el ser, pero sólo el ser del devenir. El eterno retorno no hace volver “lo mismo”, pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente, que gira en torno de lo diferente. Semejante identidad, producida por la diferencia, es determinada como “repetición”.⁷

⁷ DR 79 (59).

La selección como modo de operar del eterno retorno consiste en la determinación de qué es lo que vuelve. Afirma Deleuze –nietzscheanamente– que lo único que retorna son las formas extremas. Dándole cuerpo a la idea del teatro del porvenir, se refiere al mundo teatral de las metamorfosis de la voluntad de poder que se disfraza una y otra vez. Y aparece entonces la *hybris* como la potencia singular que hace que cada uno retorne; fuerza de la libertad, de la acción libre que no se adecua ni a los ciclos de las generalidades ni a la ley moral; que derrumba las jerarquías, corona la anarquía y asegura la diferencia. Entonces, la selección es la herramienta para pensar la relación entre la repetición y la diferencia, que tiene su contrapartida en el hecho de que es la diferencia la que produce la repetición.

La selección del eterno retorno se contrapone, a su vez, a un tipo de selección que se presenta en el círculo dialéctico. El círculo de la dialéctica aparece aquí como el que conserva todo, subsume todas las diferencias y sólo da cuenta de una repetición que no es más que una memoria total, una memoria gigantesca. Es el círculo de la representación infinita. Mientras que en el círculo dialéctico tenemos negación, conservación y memoria, en el eterno retorno hay afirmación, eliminación y olvido activo (derroche). Argumenta Deleuze que la negación no puede tener un rol fundamental para el pensamiento porque no es más que una consecuencia de la afirmación. Todo lo que puede ser negado, debe antes poder ser afirmado y las formas medias eliminadas, en la medida en que el eterno retorno no tiene la capacidad de conservar. Se sostiene, en este sentido, que “lo negativo no es el motor. Hay, más bien, elementos diferenciales positivos que determinan a la vez la génesis de la afirmación y de la diferencia afirmada”.⁸ Y vemos que el eterno retorno es el modo de pensar la génesis ontológica, la metafísica en movimiento, en tanto teatro sin representación que pone en escena la relación entre diferencia y repetición:

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

⁸ DR 100 (78).

abandona el campo de la representación para convertirse en “experiencia”, empirismo trascendental o ciencia de lo sensible.⁹

La diferencia es el ser mismo de lo sensible: la diferencia como diferencia de intensidad, como razón misma de lo diverso cualitativo. En esta caracterización de la diferencia, aparece la relación entre eterno retorno e intensidad que será profundizada en el Capítulo 5. El eterno retorno es el pensamiento más intenso porque no se somete a la jerarquía de la sensibilidad y el entendimiento, no traduce lo sensible en lo categorial, sino que pone de manifiesto el ser mismo de lo sensible.

Ahora bien, si el ser es unívoco y se dice siempre como devenir, entonces el ente es paródico, no es más que simulacro, una copia sin origen. Es el teatro de la desfundamentación: “El conjunto de los círculos y de las series es, pues, un caos informal, desfundamentado, que no tiene otra «ley» que su propia repetición, su reproducción en el desarrollo de lo que diverge y descentra”.¹⁰

El tema de la desfundamentación y el movimiento de la ontología nos conectan con el Capítulo 2: “La repetición para sí misma”. Allí la repetición se despliega a partir del operar de tres síntesis temporales, de presente, de pasado y de futuro: el modelo primordial para pensar la tercera es el eterno retorno. El futuro como eterno retorno es la superación del tiempo pensado según la forma cíclica –natural– del presente y el pasado. Si nos mantenemos en las dos primeras síntesis, el tiempo es mera anticipación calculada en función de lo que ya pasó. La memoria como pasado inmemorial permite pensar relaciones temporales, pero nos deja en el marco de la representación. La tercera síntesis desnuda el carácter ilusorio de ese en-sí del tiempo en tanto pasado puro, y nos conduce a la forma del tiempo donde es el tiempo mismo el que se desenvuelve y no solo lo que se da en él. Mientras que el presente es la fundación pasiva del tiempo (la contracción que da lugar al presente como *Habitus*), el pasado es el fundamento del tiempo (*Mnemosine*, la memoria como pasado inmemorial). Pero más allá –o a través– de estas dimensiones del tiempo, el futuro como eterno retorno es la forma pura del tiempo. El sin fondo que implica el

⁹ DR 101 (79).

¹⁰ DR 118 (94).

eterno retorno es la única manera de concebir un futuro como lo radicalmente nuevo. Y, paradójicamente, rompe el círculo para llevar el tiempo a la forma de la línea que, en su devenir más radical, cuando cada extremo “tira” para el lado contrario, vuelve a curvarse, transformándose en un círculo descentrado, círculo tortuoso del eterno retorno. Desde esta manera de concebir el tiempo, presente y pasado no son, por tanto, más que dimensiones del futuro: el pasado como condición y el presente como el agente.

Las síntesis temporales se enriquecen cuando se plantean en relación con el aparato psíquico concebido en términos freudianos. Este recurso le permite a Deleuze cruzar el análisis del tiempo con una teoría del sujeto que ya se presentaba como más allá del centramiento en el Cogito. En relación con el pensamiento de Nietzsche, Deleuze ya había propuesto en la Introducción un paralelo entre la muerte de Dios y la disolución del Yo. En efecto, el punto de partida deleuziano a la hora de pensar una concepción propia de la temporalidad será la caracterización de un sujeto fisurado por la forma del tiempo, caracterización que encuentra implícita en la filosofía kantiana. La división es ya clásica en la filosofía contemporánea: un Yo (*Je*), la conciencia racional-activa; y un yo (*moi*), corporal y pasivo. El psicoanálisis freudiano es la fuente predilecta para dar cuenta de cómo esta distinción opera para dar lugar al pensamiento de la representación.¹¹

El sujeto fisurado se desarrolla a partir de la noción psicoanalítica de inconsciente, y los impulsos que atraviesan la vida psíquica permiten poner de manifiesto, en otros términos, el operar del eterno retorno. Así, la teoría psicoanalítica muestra, en la relación entre el presente y el pasado, el modo en que el pasado es despertado como vínculo erótico. El eterno retorno aparece, en este contexto, bajo la figura de Tánatos, el instinto de muerte, según el cual las remisiones entre el pasado y el futuro ya no pueden explicarse sólo a partir de la búsqueda del placer, sino también a través de otras motivaciones subyacentes, más oscuras y profundas. Afirma Deleuze:

El tiempo vacío, fuera de sus goznes, con su orden formal y estático riguroso, su conjunto aplastante, su serie irreversible, es exactamente el instinto de

¹¹ Acerca de este tema, cf. el capítulo “Síntesis pasiva”, de Andrés Osswald, en este mismo libro.

muerte [...] La correlación entre Eros y Mnemosine es sustituida por la de un yo narcisista sin memoria, gran amnésico, y un instinto de muerte sin amor, desexualizado.¹²

Se pone de manifiesto aquí una visión del inconsciente que supera la estructura conflictual y se muestra como cuestionante y problematizante. La muerte no es el fin de la vida, la contracara de lo viviente, sino que pertenece esencialmente a lo vivo, es la propia forma pura y vacía del tiempo. En este sentido, “la muerte es más bien la forma última de lo problemático, la fuente de los problemas y de las preguntas, la marca de su permanencia por encima de toda respuesta”.¹³ Este carácter de la muerte, junto con su energía desexualizada, funciona como origen del pensamiento. El pensamiento es engendrado por Tánatos. Así:

No hay modo de adquirir el pensamiento, ni ejercitarlo como un innatismo, sino de engendrar el acto de pensar en el pensamiento mismo, tal vez bajo el efecto de una violencia que hace refluir la libido sobre el yo [*moi*] narcisista y paralelamente extraer Tánatos de Eros, abstraer el tiempo de todo contenido para desprender de él la forma pura. Hay una forma de la muerte que corresponde a esta tercera síntesis.¹⁴

Finalmente, Deleuze se pregunta en este capítulo cuáles son los sistemas afectados por el eterno retorno. A lo que debemos responder: todos. Si bien el análisis se centra aquí en el sistema psíquico –y creemos que esto tiene que ver con pensar el para-sí de la repetición, la conciencia de la repetición o cómo esta se da en relación con el yo–, todos los sistemas que abordará en adelante *Diferencia y repetición* estarán dominados por el eterno retorno. El eterno retorno, como clave central de la ontología, constituye el modo de dramatizar propio de la Idea que está puesta en juego en cada sistema.

¹² DR 175 (147).

¹³ DR 177 (148).

¹⁴ DR 179 (150).

Eterno retorno: filosofía y génesis del pensamiento

Previamente a la complejización de la ontología a partir de la conexión con otros sistemas, en el Capítulo 3, “La imagen del pensamiento”, Deleuze explicita su crítica a un modo clásico de hacer filosofía. Allí aparece la pregunta por el comienzo en filosofía. Esta pregunta por el origen deriva en la afirmación del eterno retorno como contracara del origen. Lo que se pone de manifiesto es que el comienzo es la propia diferencia y que la diferencia ya es en sí misma repetición. En este marco, se expresa que “la imagen del círculo sería más bien un testimonio de la impotencia de la filosofía para comenzar verdaderamente, pero también para repetir auténticamente”.¹⁵ A su vez, la pregunta por el comienzo de la filosofía deriva en el problema del pensamiento: ¿qué es pensar? ¿Cuál es la propuesta deleuziana para la filosofía? Desnudada la mala conciencia de la imagen del pensamiento como modo de operar de la representación, lo que queda por caracterizar es el pensamiento más allá del modelo representacional: “Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo”.¹⁶ La pregunta por el origen nos conduce ahora a “lo que fuerza a pensar”. Y lo que fuerza a pensar, sólo puede ser sentido. Volvemos con ello al empirismo trascendental, a la relación entre el pensamiento (o el entendimiento, como aparecía en el capítulo anterior) y la sensibilidad, en este caso desarrollada a partir de una teoría de las facultades. Lo que se busca es un forzamiento de las facultades. Sostiene Deleuze: “No es la oposición cualitativa en lo sensible, sino un elemento que es en sí mismo diferencia y que es a la vez la cualidad en lo sensible y el ejercicio trascendente en la sensibilidad: ese elemento es la intensidad como pura diferencia en sí”.¹⁷ Es lo impensable o la impotencia para pensar en el uso empírico de las facultades.

Establecida la crítica a la forma clásica de hacer filosofía y delineados algunos conceptos fundamentales de su propia propuesta, en el Capítulo 4,

¹⁵ DR 202 (170).

¹⁶ DR 215 (182).

¹⁷ DR 222 (187).

“Síntesis ideal de la diferencia”, Deleuze continúa con la caracterización de su proyecto filosófico, a partir del complejo pregunta-problema como modo de filosofar. Se caracteriza la Idea a partir de la noción de problema –la Idea es problemática– y la génesis del problema que se pone de manifiesto en el cálculo diferencial.¹⁸ Por su parte, el origen de la pregunta nos conduce de nuevo al círculo de la repetición en sus dos modalidades: desnuda y vestida. La actualización de la Idea se plantea en términos de dramatización: “el huevo es él mismo un teatro”.¹⁹ Ahora bien, aunque el eterno retorno no es un concepto explícito en este capítulo, creemos, con todo, que late en la dramatización de la Idea, la cual no se entiende sin tener en cuenta las consideraciones anteriores en torno a la filosofía nietzscheana. Junto con esto, se expresa aquí el lugar que se le otorga al eterno retorno no sólo como principio ontológico, sino también como motor del pensamiento y del quehacer filosófico.

Eterno retorno: tiempo, espacio e intensidad

Y llegamos así al Capítulo 5, “Síntesis asimétrica de lo sensible”, donde se recapitulan las síntesis del tiempo a partir de su relación con la diferencia y en comparación con las síntesis del espacio.²⁰ La primera síntesis es la que caracteriza el buen sentido, la del espacio en tanto *explicación*. Mientras que, desde el punto de vista de las síntesis temporales, tenemos la flecha del tiempo donde la diferencia se anula porque lo que predomina es el cálculo que presupone la uniformización e igualación; en el marco de la espacialidad, esta síntesis define un espacio entendido en función de la medida igualadora. En la medida en que esta dimensión se ve sobrepasada, se muestra el delirio que está en el fondo del buen sentido, lo inmemorial que habla ya de la segunda síntesis del tiempo. En el espacio, aparece la *implicación* como primera dimensión de la profundidad. Y, finalmente, se presenta la tercera síntesis. El desfundamento universal, que había caracterizado en el comienzo al eterno retorno, consti-

¹⁸ Acerca de la noción de Idea, *cf.* el capítulo homónimo de Gonzalo Santaya, en este mismo libro.

¹⁹ DR 326 (279).

²⁰ Sobre el tema de la espacialidad, *cf.* el capítulo “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, en este mismo libro.

tuye otro modo de referirse a la profundidad original que muestra al espacio como cantidad intensiva (*spatium*). A través del problema de la intensidad, el análisis del espacio conduce al tema de la sensibilidad. Esto permite retomar la cuestión del ejercicio trascendental de las facultades, en este caso de la sensibilidad:

Es la intensidad, la diferencia en la intensidad, la que constituye el límite propio de la sensibilidad. Por ello, tiene el carácter paradójico de ese límite: es lo insensible, lo que no puede ser sentido porque siempre está recubierto por una cualidad que lo aliena o lo “contraría”, distribuido en una extensión que lo invierte y lo anula. Pero también, es lo que no puede ser sino sentido, lo que define el ejercicio trascendente de la sensibilidad, ya que da que sentir, y por eso despierta la memoria y fuerza el pensamiento.²¹

El *spatium* se define como el teatro de todas las metamorfosis y retumba aquí la caracterización del eterno retorno. Estamos hablando de una energía pura –intensidad– en tanto principio trascendental que se configura como un espacio intensivo, en el que no tiene lugar la noción de identidad. En este sentido, sirve para explicitar caracterizaciones anteriores de nuestro concepto:

Cuando decimos que el eterno retorno no es el retorno de lo Mismo, de lo Semejante o de lo Igual, queremos decir que no presupone ninguna identidad. Por el contrario, se dice de un mundo sin *identidad*, sin semejanza y sin igualdad. Se dice de un mundo cuyo mismo fondo es la diferencia, donde todo reposa sobre disparidades, diferencias de diferencias que repercuten al infinito (el mundo de la intensidad). Él mismo, el eterno retorno, es lo Idéntico, lo semejante y lo igual. Pero justamente, no presupone nada de lo que es en aquello de lo que se dice [...] Es preciso que las cosas sean descuartizadas en la diferencia, y su identidad disuelta, para que se conviertan en la presa del eterno retorno, y de la identidad en el eterno retorno.²²

Otro asunto que aparece nuevamente aquí es la interpretación del eterno retorno tal como lo entendían los antiguos. Nos habíamos referido a la comprensión del eterno retorno como ley de la naturaleza y señalado que este uso del término “ley” no debía hacernos pensar en un retorno de lo Mismo. De-

²¹ DR 354 (305).

²² DR 360-361 (311). Traducción modificada.

leuze compara el eterno retorno antiguo y el moderno y marca los problemas de la interpretación clásica del pensamiento de los antiguos. El argumento principal es que la oposición entre un tiempo cíclico y un tiempo lineal es pobre y que lo que habría que considerar es una complementación entre ambas representaciones del tiempo, tal como él mismo lo plantea. Finalmente, la filosofía del eterno retorno en su carácter ontológico más radical nos conduce, una vez más, a Nietzsche. Lo que retorna no es una mismidad; a no ser que se considere al propio eterno retorno como la única mismidad:

La profundidad, la distancia, los bajos fondos, lo tortuoso, las cavernas, lo desigual en sí, forman el único paisaje del eterno retorno [...] El eterno retorno se elabora en un fondo, en un sin fondo donde la Naturaleza original reside en su caos, por encima de los reinos y de las leyes que constituyen solo la segunda naturaleza.²³

Siguiendo con esta caracterización, Deleuze propone hacer del caos un objeto de afirmación: “A través de la cadena rota o del anillo tortuoso, somos conducidos violentamente del límite de los sentidos al límite del pensamiento, de lo que solo puede ser sentido a lo que solo puede ser pensado”.²⁴

Eterno retorno: fundamentación, caos y azar

Con la idea de afirmar el caos conectamos con la Conclusión de *Diferencia y repetición*, donde el eterno retorno aparece, en primer lugar, en relación con el análisis del carácter derivado de la negación, en el marco de la determinación de la representación como lugar de la ilusión trascendental. Lo negativo es presuposición del límite y la oposición se contrapone a una ontología de la diferencia que define toda singularidad por su positividad. El complejo pregunta-problema, en tanto origen de la filosofía, responde también a esta estructura. En relación con la negación, se sostiene:

Solo las sombras de la historia viven de la negación; los justos, en cambio, entran en ella con toda la potencia de un diferencial planteado, de una

²³ DR 362-363 (312). Traducción modificada.

²⁴ DR 363 (313).

diferencia afirmada; remiten la sombra a la sombra, y solo niegan como consecuencia de una positividad y de una afirmación primeras. Como dice Nietzsche, en ellos, la afirmación es lo primero; la afirmación afirma la diferencia; y lo negativo no es sino una consecuencia, un reflejo en el cual la afirmación se duplica.²⁵

Ahora bien, junto con la prioridad de la afirmación, el eterno retorno vuelve a presentarse en el tratamiento del tema de la fundamentación que se retoma, en este caso, en relación con las síntesis temporales. Se caracterizan distintas nociones de fundamento y se refiere a una tercera, la Memoria inmemorial o Pasado puro (segunda síntesis del tiempo), según la cual fundar es representar el presente, i. e.: fundar la representación.²⁶ Hay una circularidad de la relación presente-pasado que se revela, a la vez, insuficiente y necesaria, en la medida en que sus mismas limitaciones permiten vislumbrar otro tipo de circularidad. En otras palabras, si la relación presente-pasado distribuye *demasiado simplemente la diferencia y la repetición*,²⁷ la posibilidad de captar la disolución de esta circularidad anticipa una fundamentación de otro orden. Cuando la síntesis de pasado opera en este sentido, late en ella la tercera síntesis: el sin fondo o lo que no se deja representar.²⁸ En este marco, el sin fondo resulta el origen del fundamento, siempre y cuando entendamos ese origen en términos del eterno retorno.

Un origen radical, el círculo desplazado del eterno retorno, se asemeja a un juego divino. La afirmación del caos con la que comenzamos esta sección se reconfigura como afirmación del azar y de ese juego solitario del que los adultos (esclavos de la representación, del cálculo, de lo reglado y del pronóstico) son incapaces. Pensar al eterno retorno como origen es sostener una repetición ontológica que se encuentra más allá de las máscaras de la repetición desnuda y vestida, fundada y fundadora, física y psíquica:

Esta no tendría por función suprimir las otras dos; sino, por una parte, distribuirles la diferencia (como diferencia sonsacada o comprendida); por

²⁵ DR 397 (344).

²⁶ DR 404 (350).

²⁷ DR 405 (351).

²⁸ DR 406 (352).

otra parte, producir ella misma la ilusión que las afecta, impidiéndoles, sin embargo, desarrollar el error consecuente en el que caen. Por ello, la última repetición, el último teatro, recoge todo, en cierta manera; y en cierta manera, destruye todo; y en una tercera manera, selecciona todo.²⁹

Finalmente, quisiéramos cerrar esta sección con una reflexión en torno al impacto subjetivo de concebir la ontología bajo el dominio de este eterno retorno. El tercer tiempo es el pensamiento del porvenir que posibilita una acción libre, pero es también “la más alta prueba”: “Cuánta angustia antes de extraer la alegría de semejante afirmación selectiva: no retorna nada de lo que niega el eterno retorno, ni el defecto ni lo igual; solo lo excesivo retorna”.³⁰ Es que no hay aparato psíquico que pueda conjurar o subsumir el poder de lo excesivo. Queremos decir con esto que se puede repetir desnuda, inconsciente o mecánicamente; podemos, también, repetir vestidos, haciéndonos uno con nuestros disfraces, con los condicionamientos que nuestro pasado nos impone, pero el futuro radical se nos impone de otra manera. Ahí está el drama, porque somos completamente pasivos, pero al mismo tiempo, totalmente libres.

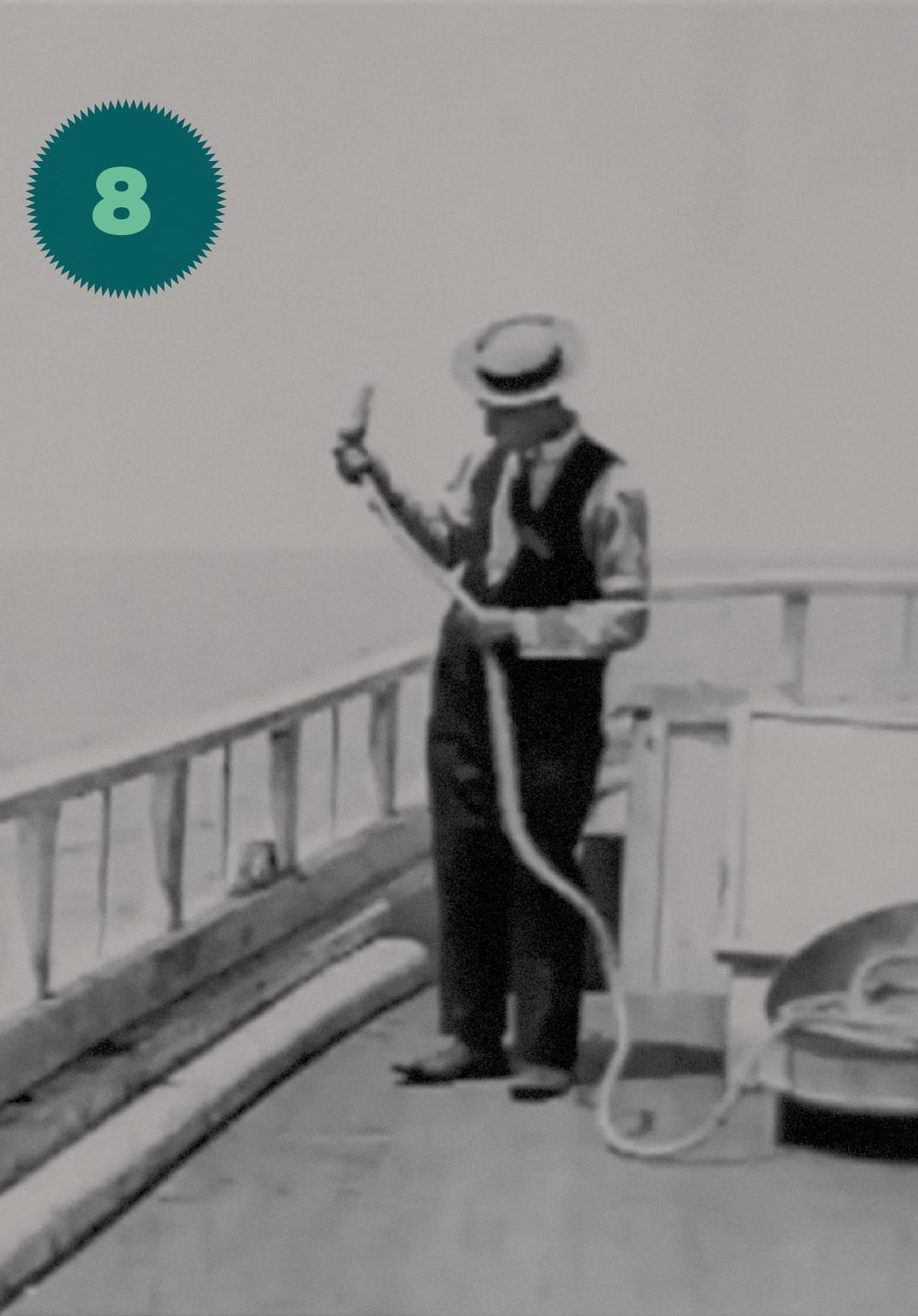
Conclusión: *Diferencia y repetición*, el teatro del Eterno retorno

A través de estas páginas intentamos, a la vez, precisar el sentido de la noción de eterno retorno en *Diferencia y repetición*, a partir de las relaciones que establece con el resto de los conceptos que articulan la ontología deleuziana en esta obra; y junto con esto, mostrar cómo la propuesta ontológica misma es construida según la figura del eterno retorno. Entendemos que el primer objetivo se encuentra cumplido con el recorrido hecho en las secciones anteriores. En relación con el segundo, nos gustaría, en esta conclusión, poner el énfasis en el sentido dramático de la composición de *Diferencia y repetición*. Nos referimos ya a la búsqueda deleuziana por reconfigurar el modo tradicional de hacer filosofía y, en particular, al formato en el que esta se pone verdaderamente en juego. La reivindicación de la novela como modo de presentar

²⁹ DR 431 (374).

³⁰ DR 439 (382).

una propuesta ontológica va de la mano de una indagación sobre la relación entre filosofía y producción filosófica. Junto con esto, resulta central destacar el lugar del teatro y la dramatización en la ontología deleuziana de *Diferencia y repetición*. Desde el comienzo, la introducción del eterno retorno en relación con el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* apunta a explicitar una imbricación entre un modo de filosofar y un posicionamiento metafísico. La crítica a la filosofía de la representación adopta, así, la forma de un cierto tipo de teatro en el que *la metafísica está puesta en movimiento*. Nos parece plausible sostener que el mismo tipo de fenómeno tiene lugar en *Diferencia y repetición*. El eterno retorno parece ser, en este marco, un concepto clave para analizar este posicionamiento filosófico, por la presencia que tiene a lo largo de toda la obra y por la centralidad que adquiere para la ontología. Si esto es así, si el eterno retorno configura la construcción de *Diferencia y repetición*, la lectura del libro debería poner de manifiesto el carácter, al mismo tiempo, asombroso y tortuoso de la ontología deleuziana.



PROBLEMA

GEORGINA BERTAZZO

Nos convoca *Diferencia y Repetición*, obra en la que Deleuze despliega su ontología y pone de manifiesto la preponderancia del concepto de *problema*.¹ Esta noción expone el vínculo entre lo virtual –el plano de la Idea– y lo actual –la realidad espacio-temporal. El problema aparece en cada rincón del libro. Y en virtud de esta repetición, podríamos analizar múltiples aspectos del concepto, como el carácter problemático del inconsciente, su conexión con las tres síntesis del tiempo, la relación con el concepto de aprendizaje, el vínculo de lo problemático con las ciencias o con el cálculo diferencial. Si bien estas perspectivas son sumamente interesantes, consideramos que es sustancial destacar la relación del problema con el enfoque político de la ontología. Esta se encuentra tan ligada al aspecto político que, al reflexionar sobre dicha conexión, surgen los siguientes interrogantes: ¿cómo funciona esta trama virtual y su conexión con lo actual? ¿Cómo se relaciona la Idea con el problema? ¿Cuál es el alcance ontológico de este concepto? ¿Es posible vincular este proyecto teórico con nuestro contexto político y social? En el presente capítulo, intentaremos mostrar que el complejo pregunta-problema-solución sienta las bases de la teoría política deleuziana.

¹ Tiempo después de las II Jornadas “*Deleuze: ontología práctica*” (noviembre de 2018), donde expuse una versión preliminar de este texto, descubrí un gran trabajo de Anabella Schoenle titulado “¿Metafísica del Estado deleuziano? Sobre la facultad de sociabilidad y la potencia de transformación en las sociedades” incluido en Gaudio, M., Solé, J. y Ferreyra, J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 63-75. En dicho texto encontré algunas resonancias con este trabajo. Schoenle analiza el concepto de Estado en Deleuze, a la luz de la Idea social y de la noción de estructura. Indudablemente sus agudas intervenciones y charlas inspiraron mis pensamientos sobre el problema-solución; por lo tanto, le agradezco a ella y a lxs compañerxs de *La Deleuziana* con lxs que construimos este pensamiento colectivo. Cf. también su capítulo “Inmanencia”, en este mismo libro.

El mundo moral de Platón y sus consecuencias

¿Qué tipo de hechos estamos tratando de explicar con una construcción teórica? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del pensamiento? ¿Cuáles son los problemas prácticos que intentamos solucionar? Según Deleuze, debemos acorralar la motivación para determinar el problema que se intenta resolver. Para ilustrar esta modalidad podemos tomar el análisis que este autor hace de Platón. En este caso, la motivación platónica gira en torno a la selección de pretendientes. Conforme a esta necesidad, el fin último del platonismo es autenticar y seleccionar al mejor candidato. Este problema lo encontramos principalmente en tres diálogos: el *Político*, el *Fedro* y el *Sofista*. En el primero, se busca al candidato que satisfaga la definición de político; en el *Fedro*, se intenta acceder al exponente de la verdadera locura y, a partir de allí, al verdadero amante; finalmente, en el *Sofista*, se define a la sofística como técnica, se tematiza el Ser y el No Ser asociado al problema de lo falso. En este último diálogo encontramos la distinción entre las imágenes legítimas - los íconos - y las imágenes discursivas e ilegítimas que son utilizadas por los sofistas. Siguiendo esta idea, Deleuze sostiene que es importante distinguir la motivación de Platón de la de Aristóteles, pues este último establece definiciones dividiendo géneros y especies:

Nuestro error reside en tratar de comprender la división platónica a partir de las exigencias de Aristóteles. Siguiendo a Aristóteles, se trata de dividir un género en especies opuestas [...] La división platónica opera en un campo muy distinto, que es el de las pequeñas especies o linajes.²

El método dialéctico tiene un propósito que no es definir sino seleccionar a los pretendientes legítimos, como hace efectivamente Platón en esos diálogos. La dialéctica platónica, entonces, está atravesada por cuatro figuras: la selección de la diferencia, el mito, el establecimiento de un fundamento y el planteamiento del complejo pregunta-problema.³ Los problemas expresados en las preguntas permiten alcanzar el puro principio fundante, que opera como paradigma y establece un criterio de selección. La Idea es el fundamento

desde el cual se establece un segundo término –la copia– que participa de la instancia superior. Por lo tanto, la copia y el modelo poseen una relación de semejanza que se sostiene sobre la noción de participación. De este modo, puede afirmarse que Platón duplica el mundo, estableciendo un mundo inteligible que explica lo sensible. En último lugar, el mito se integra a la dialéctica para reforzar este criterio fundante.⁴ Ahora bien, según Deleuze, lo que verdaderamente interpela al platonismo es la distinción entre buenas y malas copias. La división central se da entre las copias-íconos y los simulacros-fantasmas. El problema se establece en base a los simuladores, aquellos falsos pretendientes que se disfrazan y aparentan ser buenas copias para acceder a lugares de poder. Las copias-íconos, en cambio, son los candidatos bien fundados que poseen una semejanza con la Idea. Como afirmamos anteriormente, Platón caracteriza a los simulacros-fantasmas como imágenes desviadas, aquellas que deben quedar encadenadas en el fondo de la caverna. A la luz de esta distinción, podemos advertir que la auténtica pregunta platónica es: ¿quién tiene derecho, en el ámbito sensible, a llamarse a sí mismo buena copia? Por ejemplo, en el diálogo *El Político*, ¿quién puede considerarse legítimo candidato a *pastor de los hombres* entre los panaderos, maestros y médicos que se adjudican el título de cuidadores?⁵ La legítima designación del político en la ciudad griega es el problema que lleva a este célebre filósofo, que se posiciona en contra de la democracia, a crear su ontología. Alcanzamos, entonces, un punto central para el pensamiento deleuziano: lo que motiva un sistema de pensamiento es un problema que nos fuerza a pensar, algo que nos atraviesa cotidianamente, que nos aterra y nos moviliza. Las fuerzas, los síntomas, los problemas son lo que nos lleva a escribir, a sentir, a pensar, en contraposición a aquellas cosas que dejan al pensamiento tranquilo. El pensamiento es involuntario, nos toma y va en contra del modelo del reconocimiento. Lo que aterroriza a Platón son los problemas políticos, es la democracia griega, la contienda contra los sofistas y, en ese sentido, la necesidad de legitimar y seleccionar.

² DR 106 (83).

³ Cf. DR 114 (91).

⁴ El mito se encuentra presente en el *Fedro* y en el *Político*, pero no en el *Sofista*, pues en este diálogo Platón hace una utilización paradójica del método e intenta preservar a ese falso pretendiente que le da título al texto. Cf. Sonna, Valeria, “Deleuze lector de Platón” en *Praxis Filosófica*, N° 38, enero-junio 2014, pp. 201-223.

⁵ Cf. Platón, *Político*, 275a.

Deleuze se opone a la duplicación ontológica; por lo tanto, asegura que para derrocar el platonismo es menester dejar de lado la primacía del original sobre la copia y glorificar el reino de los simulacros.⁶ La Idea platónica no se rige por las exigencias de la representación; hasta este momento, la diferencia no se ha dejado domar completamente por la identidad; y una prueba de ello es el método dialéctico que apela a la posibilidad de encontrar un concepto puro recurriendo a las intuiciones. La diferencia no está demonizada y aún “el mundo heracliteano gruñe en el platonismo”.⁷ Pero Platón inicia la tradición de la imagen del pensamiento, pues en el intento de resolver este problema opta por seleccionar linajes puros entre rivales, estableciendo una distinción entre lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro, e inaugura la visión moral del mundo. Deleuze nos propone reivindicar la desfundamentación y nos anima a retomar la idea de simulacro que pone en cuestión el modelo privilegiado.

Entre lo virtual y lo actual

Las Ideas son los problemas; por tal razón, se encuentran muy lejos de las Ideas platónicas situadas en el mundo inteligible. En la ontología deleuziana no existe una primacía de lo virtual sobre lo actual o una jerarquización de Ideas. Ellas son las estructuras que constituyen lo virtual, que son reales sin ser actuales. Son “trascendentes e inmanentes a la vez”.⁸ Señalar que son “trascendentes” resulta sumamente controvertido, pero no significa de ningún modo, tal como afirma Deleuze, que las Ideas estén fuera del mundo. Por el contrario, son un sistema de elementos genéticos que crean el entramado de relaciones diferenciales. Entre los problemas y las soluciones, elemento clave de lo actual, hay una diferencia de naturaleza. Por esta diferencia de naturaleza y por la capacidad de los problemas de prestarle universalidad a esos casos de solución, es que pertenecen a distintos planos y esas respuestas no resuelven o agotan el problema. Los problemas siguen ahí, forzándonos a pensar y persistiendo en las soluciones. Las relaciones diferenciales creadas tienen una

⁶ Cf. DR 115 (92).

⁷ DR 105 (82).

⁸ DR 250 (212).

encarnación en el plano actual; por eso Deleuze afirma que son, al mismo tiempo, inmanentes puesto que se expresan en el ámbito de las soluciones. Atendiendo a las consideraciones anteriores, sostenemos que los dos ámbitos, lo actual y lo virtual, coexisten. La Idea, como elemento propio de lo virtual, establece un vínculo indisoluble con tres valores lógicos: lo indeterminado, lo determinable y la determinación. Estos tres aspectos se corresponden con tres principios que forman la razón suficiente: el principio de determinabilidad, el de determinación recíproca y el de determinación completa. Y finalmente, se prolongan tres momentos o “elementos puros” como la cuantitabilidad, la cualitabilidad y la potencialidad. La Idea, entonces, está atravesada por esta triple triplicidad de aspectos lógicos, ontológicos y trascendentales.⁹

El fondo oscuro es el continuo de la Idea, el elemento puro de la cuantitabilidad que se distingue de las cantidades determinadas de la intuición (*quanta*) y de las variables generales (*quantitas*). Es un continuo que no pierde propiedades sino que, más bien, tiene un exceso de determinaciones. Es decir, hay un elemento indeterminado pero este es inseparable del principio de determinabilidad. El foco se encuentra en las relaciones porque no se le puede asignar un valor a lo indeterminado: “ dx no es estrictamente nada en relación con x ; ni dy , en relación con y ”.¹⁰ Cada término se determina cuando entra en relación con otro elemento, y no existe por fuera de esa relación. La continuidad ideal, la variación misma llevada al extremo, impone un corte y engloba todas las variaciones posibles a partir de lo invariable. El corte muestra el pasaje de lo individual a lo universal o un cambio de cualidad, y esto ocurre porque “es sólo a partir de un límite que la continuidad se vuelve determinable, y obtiene un poder genético”.¹¹ El fondo indeterminado se define en relación con los cortes o límites que producen lo real. La relación diferencial, por otra parte, es determinable gracias a la determinación recíproca que produce la génesis y el enlace de variables cualitativamente diferentes. Los distintos regímenes de variación gestan un corte singular en el continuo y producen un

⁹ Cf. Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, p. 156. Cf. también su capítulo “Idea”, en este mismo libro.

¹⁰ DR 262 (222).

¹¹ Santaya, Gonzalo, *op. cit.*, p. 173.

punto de inflexión. Para ser más específicos, se origina un umbral a partir del cual el ser difiere y acontece, lo que Deleuze llama determinación completa.

Entonces, en esta misma línea, el autor afirma que hay tres condiciones para la emergencia de la Idea. En primer lugar, es indispensable lo indeterminado, los elementos sin funciones asignables, sin formas sensibles ni significación conceptual. Luego, es preciso que este continuo indeterminado entre en interacción, se determine en relaciones recíprocas no localizables y se sintetice bajo la forma cualitativa. Por último, la relación diferencial debe actualizarse en relaciones espacio-temporales y en términos actuales. De aquí surge la posibilidad de reconciliar génesis y estructura: la génesis va de la estructura a la encarnación, de los problemas a los casos de solución.¹² No obstante, la génesis no es una flecha que va sólo en un sentido. La multiplicidad de la Idea permite que algunas condiciones no sean actualizadas y que configuren posteriormente otras relaciones diferenciales en base a nuevas configuraciones en lo actual. En la ontología deleuziana, el proceso de producción de lo real no se agota en el aspecto virtual. En esta instancia, se establecen las determinaciones virtuales, las relaciones del continuo y las singularidades, que serán actualizadas en base a esta estructura de la Idea. En virtud de lo anteriormente expuesto, el autor asegura:

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.¹³

A partir del plano virtual acontece un movimiento dinámico y simultáneo de determinación. Sostenemos entonces que, gracias a la determinación-diferenciación, en el desarrollo de la actualización hay modificaciones de esa primera estructura virtual. Una vez más, es imprescindible destacar

¹² Cf. DR 279 (238).

¹³ DR 319 (273).

que los procesos que estamos caracterizando son simultáneos por la coexistencia de ambos planos. Este es un punto fundamental, porque aquí se pone en evidencia la no jerarquización y la interacción de los dos ámbitos en la ontología deleuziana.¹⁴ Es en este sentido que Deleuze denomina diferenciación (*différenciation*) a la determinación del contenido virtual de la Idea y diferenciación (*différenciation*) a la actualización de esa virtualidad. En el esquema deleuziano, los problemas están del lado de lo virtual, mientras que las soluciones constituyen el plano actual. Y es en virtud del vínculo entre las nociones de problema y solución que se esclarece la relación entre lo virtual y lo actual:

Toda solución supone un problema, es decir, la constitución de un campo sistemático unitario que orienta y subsume las investigaciones o las interrogaciones, de tal modo que la respuestas, a su vez, forman precisamente casos de solución [...] los verdaderos problemas son Ideas, y [...] esas Ideas no son suprimidas por “sus” soluciones, ya que son la condición indispensable sin la cual no existiría nunca ninguna solución.¹⁵

Ahora bien, otra tarea prioritaria para entender la relación entre los dos ámbitos es reflexionar acerca del lugar de la intensidad, que expresa las Ideas y engendra la extensión.

Las Ideas son multiplicidades virtuales, problemáticas o “perplejos”, hechas de relaciones entre elementos diferenciales. Las intensidades son multiplicidades implicadas, “implejos”, hechos de relaciones entre elementos asimétri-

¹⁴ Dale Clisby detalla las diferentes posturas en torno a la pareja conceptual virtual-actual, y muestra cómo la relación entre estos dos ámbitos presupone un campo intensivo. Hay dos interpretaciones predominantes en cuanto a la relación ontológica de lo virtual y lo actual: la reciprocidad y la prioridad de lo virtual. En cuanto al rol de la intensidad, Clisby encuentra tres orientaciones: la intensidad del lado de lo virtual, de lo actual o como un intermediario. Cf. Clisby, Dale, “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 4, 2017, pp. 120-148. Es importante para nosotros sostener en primer lugar la coexistencia sin prioridad de los dos ámbitos, puesto que esta es la base de una ontología que supera la jerarquización y la lógica de la representación (como modelo-copia) de la imagen del pensamiento. Finalmente, en cuanto a la intensidad, podemos afirmar que es un proceso propio del ámbito actual, pero lleva el potencial de la Idea, el potencial estructural hacia lo extensivo por medio de la actualización e individuación. Para otras posiciones que conforman un debate sobre la relación entre lo virtual, lo actual y la intensidad, cf. los capítulos “Ilusión”, de Diego Abadi, “Univocidad”, de Pablo Pachilla, “Intensidad”, de Rafael Mc Namara y “Autrui”, de Solange Heffesse, en este mismo libro.

¹⁵ DR 258 (219).

cos que dirigen el curso de actualización de las Ideas, y determinan los casos de solución para los problemas.¹⁶

Las intensidades ponen en comunicación la disparidad de las series heterogéneas, creadas en el acoplamiento de los dos planos. El proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación, y este proceso surge para resolver un problema.¹⁷ Se producen centros de involucramiento, a partir de las series intensivas que entran en relación, se comunican y resuenan. Los centros, que son expresivos o revelan el sentido, junto con el carácter perplejado de la Idea, explican la persistencia de los problemas. Al mismo tiempo, Deleuze afirma que, en el involucramiento, algunas Ideas se expresan claramente y son aquellas que envuelven, mientras que todas las demás se encuentran confusamente envueltas.¹⁸ Entonces, los centros de involucramiento manifiestan la persistencia de los factores individuantes en el mundo. Así se revela la potencia estructural de la Idea: algunos puntos singulares son expresados más claramente, pero encontramos envueltas todas las Ideas perplejadas. Los puntos notables son virtualidades envueltas que fulguran en esta conexión entre series dispares.

El problema práctico

Ahora bien, los cuerpos, los fenómenos o los hechos sociales se re-envuelven o se re-implican para entrar en otros campos de individuación que expresan otros puntos notables y revelan otros sentidos. Así, las singularidades se van reconfigurando y redistribuyendo para crear las condiciones del problema que determinarán el orden de las soluciones. Dice Deleuze:

Es lo que significan las fórmulas célebres del tipo de “los verdaderos grandes problemas sólo son planteados cuando están resueltos”, o “la humanidad no plantea sino los problemas que es capaz de resolver”: eso no ocurre en lo más mínimo porque los problemas prácticos o especulativos sean como la sombra de soluciones preexistentes; sino, por el contrario, porque la solución

se desprende necesariamente de las condiciones completas bajo las cuales se determina el problema en tanto problema, de los medios y de los términos de los que se dispone para plantearlo.¹⁹

Los problemas no son la sombra de las soluciones que están ya elaboradas esperando que alguien reconstruya sus condiciones. El problema se constituye simultáneamente con las soluciones, pero ambos, como afirmamos anteriormente, mantienen una diferencia de naturaleza. El sistema de lazos ideales determina las respuestas que se encarnan en el plano actual. Los problemas no se encuentran aislados, se articulan unos con otros, estableciendo relaciones diferenciales. Todas las variedades de relaciones diferenciales ya están en la Idea coexistiendo y en constante relación. En efecto, Deleuze dice que las Ideas son oscuras y distintas.²⁰ Es posible captar las singularidades, pero en este estadio del proceso aún no se encuentran distinguidas. Luego, en la actualización, las intensidades expresarán claramente algunos puntos relevantes y confusamente todas las variedades que coexisten perplejadas en la Idea.

Como decíamos anteriormente, los problemas se expresan en las preguntas. ¿Pero específicamente qué lugar ocupan las preguntas? Deleuze comparte este cuestionamiento y afirma: “Debemos investigar cómo las preguntas se desarrollan en problemas en una Idea, cómo los problemas se envuelven en preguntas en el pensamiento.”²¹ Como las intensidades, las preguntas ponen en relación elementos asimétricos que dirigen la actualización de las Ideas y determinan los casos de solución. El movimiento va de lo problemático a la pregunta y este es el horizonte trascendental de los seres, las cosas y los acontecimientos. “Las preguntas son imperativos, o más bien, las preguntas expresan la relación de los problemas con los imperativos de los que proceden.”²² Esta relación de expresión entre los problemas y las preguntas-imperativos da cuenta de una estrecha conexión con el aspecto intensivo de la ontología deleuziana. No obstante, es importante destacar que sólo el yo fisurado puede

¹⁶ DR 365 (315).

¹⁷ Cf. DR 367 (317).

¹⁸ Sobre este punto, cf. el capítulo “Individuación”, de Julián Ferreyra, en este mismo libro.

¹⁹ DR 243 (206).

²⁰ Cf. DR 225 (191).

²¹ DR 296 (253).

²² DR 298 (255).

elaborar estas preguntas, pues se realizan desde el ejercicio trascendente de las facultades.²³ Las preguntas son las que ponen en marcha este ejercicio y manifiestan la verdadera potencia del pensamiento; frente a la imagen clásica que, desde Platón a los poskantianos, ha definido el movimiento del pensar de lo hipotético a lo apodíctico. Deleuze propone que este pasaje es ilegítimo porque reduce la Idea a proposiciones de la conciencia o a representaciones del saber. Existe una relación de expresión entre la pregunta y el problema. Y dicha expresión es del acontecimiento, de aventuras y no posee un carácter moral. Mientras que lo apodíctico es inseparable del imperativo moral pues debe existir, en la imagen del pensamiento, un punto de llegada cerrado y total luego del planteamiento de una hipótesis. En cada tirada –el imperativo– los dados, que son identificados con las preguntas, afirman las singulares combinaciones problemáticas que resultan en cada jugada. En la repetición de las mismas se afirma todo el azar cada vez, sin reglas, en un espacio abierto y emanando las Ideas de ese punto aleatorio.

El concepto de problema revela la positividad del planteo deleuziano. Y de acuerdo con esto, el autor afirma que efectivamente hay un no-ser, pero no es el ser de lo negativo, sino de lo problemático. La negatividad es sólo una sombra, una ilusión, aquella que crea los falsos problemas. Para explicar estas nociones, Deleuze retoma de Marx el ejemplo del fetichismo y afirma que es una ilusión, pero trascendental. La ilusión surge a partir de las condiciones de la conciencia social en el proceso de actualización. “La Idea ignora la negación”,²⁴ y esta sombra no se produce en el ámbito virtual, ni aparece en la diferenciación. Los verdaderos problemas, que escapan a la conciencia, se captan en un ejercicio trascendente de la facultad de la sociabilidad, que quiebra el sentido común o la idea del valor intrínseco de la mercancía. Deleuze

²³ El modelo del reconocimiento, propio de la imagen del pensamiento, se define como el ejercicio concordante de las facultades sobre un objeto que se supone es el mismo. Gracias a la concordancia entre las facultades es el mismo objeto, visto, recordado, imaginado, tocado. Cada una de ellas tiene un aporte específico, mas se requiere de una colaboración simultánea de todas las facultades para reconocer lo dado. En contraposición, Deleuze afirma que el verdadero pensamiento no acontece cuando se produce esa concordancia entre las facultades. La Idea recorre todas las facultades, pero en un uso trascendente; por ello se produce un “acuerdo discordante”. Se transmite entre las facultades la violencia que esta Idea genera, es decir, se transmite la diferencia. Cf. DR 206 (174) y ss.

²⁴ DR 312 (267).

relaciona la negatividad con el no-sentido, con la confusión entre lo notable y lo ordinario. En cambio, la imagen de la representación o sentido común es aquella que potencia la negatividad, la reacción de la conciencia, con el objetivo de que los conservadores sigan decidiendo sobre los problemas.

La lucha práctica no pasa por lo negativo, sino por la diferencia y su poder de afirmar; y la guerra de los justos es la conquista del más alto poder, el de decidir los problemas restituyéndolos a su verdad, evaluando esa verdad más allá de las representaciones de la conciencia y las formas de lo negativo, accediendo finalmente a los imperativos de los que dependen.²⁵

La historia pasa por la toma de decisiones ante la delimitación de los problemas y la afirmación de la diferencia. En Argentina, en las elecciones presidenciales de 2019, se discutió la conformación de alianzas o frentes para contrarrestar la avanzada del neoliberalismo, y ante esta crítica, Deleuze tiene una respuesta: a la supuesta contradicción se la disipa, no se la resuelve.²⁶ Es preciso apoderarse del problema. Como ya se ha dicho, el problema del pensamiento no está relacionado con el error o con la contradicción, más bien debemos reflexionar en conexión con la evaluación de lo que tiene importancia y lo que no. Si las discusiones políticas giran en torno a si las resoluciones son correctas o incorrectas, apelando a un purismo ideológico que no transforma la realidad, caemos en la imagen dogmática del pensamiento, en el mundo moralizado de Platón.

Se infiere de todo lo expuesto hasta aquí que hay una objetividad de la Idea. Siguiendo la teoría kantiana, entendemos a la Idea como una estructura objetiva que actúa de horizonte o foco para poder representar otros objetos. Sin embargo, Kant no logra atravesar la indeterminación. En Deleuze, el objeto de la Idea es determinable gracias a la determinación recíproca y completa

²⁵ DR 314 (269).

²⁶ Cf. DR 397 (345).

de las relaciones diferenciales, junto con su actualización. Los problemas no están sólo en nuestra cabeza, sino aquí y allá, en la producción de un mundo histórico actual.

Es un error ver en los problemas un estado provisorio y subjetivo, por el que nuestro conocimiento debería pasar a causa de sus limitaciones de hecho. Es ese error el que libera la negación y desnaturaliza la dialéctica al sustituir el (no)-ser del problema por el no-ser de lo negativo. Lo “problemático” es un estado del mundo, una dimensión del sistema, y hasta su horizonte, su foco: designa exactamente la objetividad de la Idea, la realidad de lo virtual.²⁷

Para mostrar el carácter múltiple de la Idea y su relación con lo actual, Deleuze expone diferentes dominios: el físico, el biológico, el lingüístico, el social, etc. En cuanto a la Idea social, se pregunta si puede haberla en un sentido marxista y concluye que la Idea, en tanto estructura, expresa relaciones de producción y de propiedad entre portadores de fuerza de trabajo.²⁸ Las variedades de relaciones con sus puntos notables son aquellas que se actualizan como trabajo concreto. En este sentido es que el autor rescata la idea de estructura, una estructura que se transforma y dinamiza no sólo en el plano virtual, sino que modifica las condiciones de encarnación de las soluciones. Lo económico designa una virtualidad diferencial a interpretar que está siempre cubierta por sus casos de solución, por sus actualizaciones. Las condiciones de la estructura, de la Idea, determinan las soluciones como las relaciones reales en una sociedad. Y es porque Deleuze entiende la estructura como algo dinámico en constante interacción, que podemos pensar en la vinculación con otras Ideas con el fin de encontrar otras soluciones posibles.

²⁷ DR 413 (359).

²⁸ Encontramos en algunos textos de Anabella Schoenle un desarrollo muy esclarecedor acerca de la Idea social. Particularmente en el texto “Para leer la historia: lógica estructural de la Idea social”, en Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades Deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, 2016, pp. 123-136.

Conclusiones

No siempre las soluciones son las que esperamos, y esto es lo que anima a muchas interpretaciones liberales de la teoría deleuziana. Frente a las condiciones del problema, a partir de esta estructura y su actualización, las respuestas que se suscitan pueden ser las más temidas. Pero si nuestra motivación no es seleccionar o establecer un criterio de verdad, no podemos ser optimistas:

Esas “soluciones” pueden tener la estupidez y la crueldad, el horror de la guerra o de “la solución del problema judío”. Más precisamente, la solución siempre es la que una sociedad merece, genera en función de la manera en que ha sabido plantear, en sus relaciones reales, los problemas que se plantean en ella y a ella en las relaciones diferenciales que encarna.²⁹

El avance del fascismo, la aceleración del neoliberalismo, la disolución del entramado social, la crisis de la democracia, el hambre y la miseria son las soluciones que supimos conseguir. Cuando el fondo sube a la superficie, es primordial que sepamos interpretar las variaciones virtuales que se encarnan en estas respuestas y que podamos realizar las preguntas adecuadas para hacer foco en lo importante. Leer estas transformaciones y tomar decisiones. No desde la oposición, o desde la negatividad. La Idea, dice Deleuze, tiene dos caras: el amor y la cólera.³⁰ La primera hace referencia al vínculo, al encadenamiento, a la determinación progresiva; la cólera es esa situación revolucionaria que hace estallar la Idea en lo actual. Adjunción y condensación. Romper con el ejercicio empírico de las facultades, experimentar lo indeterminado y extraer otras singularidades que determinarán nuevas condiciones del problema. Los acontecimientos producen transformaciones, ponen en marcha la facultad de la sociabilidad que se eleva en su ejercicio trascendente y condensan esta potencia para que emerjan otras individuaciones.

²⁹ DR 283 (241).

³⁰ Cf. DR 288 (246).



PENSAMIENTO

FACUNDO LÓPEZ

El concepto *pensamiento* tiene un lugar muy concreto de tratamiento específico en *Diferencia y repetición*. Nuestro análisis deberá partir, entonces, por poner una lupa en ese emplazamiento. Hay capítulos de libros que toleran una lectura autónoma o aislada, como el Capítulo 5 de *La voluntad de saber*¹ o el Capítulo 3 de *Diferencia y repetición*; como si allí se indicara, además de algo que concluye o media en torno a una argumentación más amplia, algo, precursor sombrío o tren fantasma, que lo desborda o trasvasa, denodada insistencia o inusitada persistencia. Así como *La voluntad de saber* tiene una estructura muy precisa de ensayo breve, *Diferencia y repetición* tiene una muy trabajada estructura de tesis de doctorado. Así como la tesis biopolítica de *La voluntad de saber* es algo que supera y expande la temática allí tratada de la historia de la sexualidad, así también lo hace en *Diferencia y repetición* la idea de una imagen del pensamiento en relación con la creación de una filosofía de la diferencia. ¿En qué sentido? En que a través del concepto de pensamiento podemos, no solo singlar la compleja estructura conceptual de *Diferencia y repetición* desde el corazón o la bisagra, el gozne mismo de su composición; sino que tirando de ese hilo (como una Alicia Mnemosyne) podemos aventurarnos en la exploración de otros nudos que componen esa serie genética, y con ese impulso también, en tercera instancia, animar una lectura de la aparición de ese concepto en obras posteriores a *Diferencia y repetición*. El fin es poder dar cuenta de la peculiar riqueza del concepto en cuestión.

¹ Cf. Foucault, M., *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976.

Con ese fin, estructuramos este trabajo en cuatro partes. Primero nos preguntaremos qué dice el Capítulo 3 de *Diferencia y repetición*; en segundo lugar, nos retrotraeremos a dos estaciones previas del pensamiento deleuziano: *Proust y los signos* y *Nietzsche y la filosofía*; en tercer lugar, volveremos a *Diferencia y repetición* para indicar las resonancias del concepto analizado en el resto de la obra y, finalmente, nos referiremos a ciertas apariciones en *Lógica del sentido* y *¿Qué es la filosofía?*

¿Qué dice el Capítulo 3?

El Capítulo 3 de *Diferencia y repetición* se plantea como el comienzo del libro (como buena tragedia empieza in *media res*), no podía ser de otra manera pues el verdadero comienzo es siempre ya una repetición. El problema del comienzo nos retrotrae inmediatamente incluso más allá de los dos primeros capítulos que podríamos, arduamente, haber ya transitado. Deleuze retoma el tema de los bloqueos de la Introducción y empieza a mostrarnos, pero también a hacer con nosotros, eso que es pensar, como un verdadero maestro que nunca superó el aprendizaje. Pues pensar es eso que creamos en el pensamiento mismo.

El primer paso del Capítulo 3 es denunciar los intentos de postular un comienzo, del discurso filosófico o del pensamiento mismo, sin presupuestos. Sin embargo, afirma Deleuze, ninguna filosofía escapa al presupuesto implícito del pensamiento natural, más concretamente, a concebir el pensamiento como el ejercicio natural de una facultad. Esta idea adosada a la de una íntima afinidad del pensamiento con lo verdadero conforma lo que da nombre al título del capítulo, una “imagen del pensamiento”. Segundo paso: esta imagen es una imagen dogmática del pensamiento, pues así como el pensamiento tendría una buena naturaleza, el pensador tendría una buena voluntad. Esta alianza de buen sentido y sentido común aboga en el postulado del reconocimiento que es fruto del modelo más general de la representación.²

El tercer paso (quizás el verdadero comienzo del Capítulo 3) se da a continuación. Aparece, luego del tratamiento de los primeros cuatro de los ocho postulados

² Cf. el capítulo “Representación”, de Matías Soich, en este mismo libro.

que hacen a la Imagen del pensamiento (el principio de la *cogitatio natura universalis*, el ideal del sentido común, el modelo del reconocimiento y el elemento de la representación), un apartado sobre la teoría diferencial de las facultades.

Dicha teoría es la exposición esquemática del acto genético del pensamiento, y afirma que todo en el pensamiento empieza desde afuera (como las preguntas que vienen “del extranjero”):

Lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo; y nada supone la filosofía, todo parte de una misosofía. No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar [...] Hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un *encuentro* fundamental, y no de un reconocimiento.³

Ese acto es el devenir desbordante de ese encuentro a través de la cadena de violencia que desquicia una a una todas las facultades, poniendo a cada una a vivir su propio límite; ese juego discordante es el desarrollo del elemento de lo paradójico en el ejercicio trascendental de cada una de las facultades. De la contingencia del encuentro hasta el desquicie trascendental, lo que se transmite sin mediación, negación o representación, es la intensidad como pura diferencia en sí; que de la sensibilidad, a través de la memoria, termina por hendir una fractura y constreñir al Yo atravesado por la forma del tiempo a pensar lo impensado o impensable. La diferencial del pensamiento, eso que hormiguea en la hendidura del Yo son las Ideas:

La restitución de la Idea en la doctrina de las facultades implica el estallido de lo claro y distinto, o el descubrimiento de un valor dionisiaco según el cual *la Idea es necesariamente oscura en tanto es distinta*; tanto más oscura cuanto más distinta. Lo distinto-oscuro llega a ser aquí la verdadera tonalidad de la filosofía, la sinfonía de la Idea discordante.⁴

Deleuze opone a una imagen no filosófica del pensamiento la genitalidad de éste. Mientras el pensamiento natural solo podría funcionar bajo el modelo

³ DR 215 (181-182).

⁴ DR 225-226 (191).

del reconocimiento y el cuádruple grillete de la representación, el pensamiento *genital*, con su estructura de problemas/preguntas, debe ser engendrado en el hundimiento de un pensamiento natural, para darnos a vivir intensidades que nos fueren a pensar las Ideas.

Antecedentes

Lo que un hipotético lector en serie cronológica de la obra de Deleuze podría notar es que la noción de una imagen del pensamiento no es nueva o, más bien, resuena con varios desarrollos deleuzianos previos. Tomaremos dos de ellos: el Capítulo 15 de la tercera parte de *Nietzsche y la filosofía* (1962) y la conclusión de *Proust y los signos* (1964). Detengámonos brevemente allí.

Lo que encontramos ni bien empezamos la lectura de *Proust y los signos* es que hay mencionadas dos ideas muy a tono con la teoría diferencial de las facultades: la aseveración de que la esencia de *En busca del tiempo perdido* es un “aprendizaje” (recordemos que el octavo postulado opone el aprendizaje al saber) y el acento en las tres síntesis del tiempo, con particular énfasis en la del futuro. Aquí el signo es ese encuentro que nos fuerza a pensar; pensar, en este caso, la esencia, cuyos poderes, nos dice Deleuze al pasar, son la diferencia y la repetición.

No se trata de una exposición de la memoria involuntaria, sino de la narración de un aprendizaje [...] Aprender concierne esencialmente a los signos. Los signos son el objeto de un aprendizaje temporal y no de un saber abstracto [...] Todo aquello que nos enseña algo emite signos, todo acto de aprender es una interpretación de signos o jeroglíficos [...] No hay aprendizaje que no sea egiptólogo de algo.⁵

La conclusión de *Proust y los signos* se titula “La imagen del pensamiento” y allí podríamos encontrar casi todas las notas del Capítulo 3 de *Diferencia y repetición*. Por ejemplo, Proust como denunciante de una “imagen no-filosófica” del pensamiento cuyo supuesto fundamental es la afinidad natural entre el pensador y lo verdadero. Sin embargo, las verdades permanecerían

⁵ Deleuze, G., *Proust y los signos*, trad. F. Monge, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 12.

abstractas y arbitrarias si se ignoran las fuerzas de zonas oscuras que actúan sobre el pensamiento. La verdad es involuntaria, se traiciona, se interpreta, no es comunicación espiritual de lo convencional.

Cada facultad, incluido el pensamiento, no pasa por otra aventura que la de lo involuntario; el uso voluntario permanece hundido en lo empírico. El Logos se quiebra en jeroglíficos, cada uno de los cuales habla el lenguaje trascendente de una facultad.⁶

Lo esencial es lo que fuerza a pensar, es decir, el signo, objeto de un encuentro contingente, violento y contranatural. En el signo están implicados los sentidos y envuelta la Idea: “Implicación y explicación, involucramiento y desinvolucramiento, tales son las categorías de la *Recherche*”.⁷ Las aventuras involuntarias de la fuerza y las facultades inducen la creación del pensamiento puro. Esta sería la finalidad del arte, lograr pensar las esencias para crear pensamiento. Sin embargo, Deleuze considera esta actividad algo filosófico, demasiado filosófico:

Más allá de la repetición física y de la repetición psíquica o metafísica, ¿hay una *repetición ontológica*? [...] Quizás el objeto más alto del arte es hacer actuar simultáneamente todas esas repeticiones [...] Cada arte tiene sus técnicas, cuyo poder crítico y revolucionario puede alcanzar el más alto punto, para conducirnos de las taciturnas repeticiones de la costumbre a las repeticiones profundas de la memoria, y después a las repeticiones últimas de la muerte donde se juega nuestra libertad.⁸

Las desventuras del pensamiento adquieren cada vez más una tonalidad práctica, que pone en juego nuestra libertad. Quizás sea ese nudo práctico el que nos permita llegar a la segunda estación de estos antecedentes: *Nietzsche y la filosofía*.⁹ Estamos aquí en la parte central de la más frondosa obra de Deleuze sobre Nietzsche, que, como *Diferencia y repetición*, también tiene cinco partes y es en la tercera (titulada “La crítica”) donde encontramos el Capítulo

⁶ DR 224 (189).

⁷ Deleuze, G., *Proust y los signos*, op. cit., p. 105.

⁸ DR 431-432 (374-375).

⁹ Esta obra, debe advertirse, presenta una suerte de error metodológico: estar basada en *La voluntad de poder*, que es un libro apócrifo de Nietzsche. Sin embargo, en el capítulo que nos compete solo hay dos referencias inocuas al respecto.

15, titulado “Nueva imagen del pensamiento”. Según esta formulación de la “imagen dogmática del pensamiento” (sin duda la primera formulación que hace Deleuze), ésta consta de tres tesis:

- 1) El pensamiento es el ejercicio natural de una facultad y tiene una afinidad con la verdad.
- 2) Hemos sido desviados de la verdad por fuerzas exteriores al pensamiento que provocan el error.
- 3) El método conjura el error para pensar bien y verdaderamente, en contacto con lo que vale en todo tiempo y lugar.

Deleuze denuncia lo verdadero como universal abstracto. La verdad no es, en cambio, sino la realización de un sentido o valor. La verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas que lo determinan. El pensamiento no es solo sentido y valor antes que verdad, sino que cuenta con un enemigo fundamental que no es el error sino la estupidez. En *Diferencia y repetición* retomará esta idea:

¿Cómo es posible la necesidad (y no el error)? Es posible gracias al lazo que une al pensamiento con la individuación [...] Al operar sobre todas las formas, la individuación como tal es inseparable de un fondo puro que hace surgir y arrastra consigo [...] La necesidad no es el fondo ni el individuo, sino esa relación en que la individuación hace ascender al fondo sin poder darle forma (penetrando en lo más profundo de la posibilidad del conocimiento, constituyendo lo no-reconocido de todo reconocimiento) [...] también se convierte en la facultad regia cuando anima a la filosofía como filosofía del espíritu [...] Entonces los factores de individuación intensiva se toman por objetos [...] y de facultad en facultad, el fondo es llevado al pensamiento, siempre como no-pensado y no-pensante.¹⁰

La verdad es una cuestión de tipología (de fuerzas) y de topología (todo acto de pensar es una génesis local de pensamiento). Por ello la libertad y la cultura tienen como meta suprema la lucha contra el resentimiento de los poderes fácticos. La imagen del filósofo no sobrevive a la época y la labor crítica debe renovarse ante nuevas alianzas (como esa extraña alianza que se denuncia

¹⁰ DR 232-234 (197-198).

en *Diferencia y repetición* entre “la ciencia, el buen sentido y la filosofía” a fines del siglo XIX para reducir la diferencia). Pensar es siempre romper la inacción y lo reactivo en el mismo pensamiento. La verdad no es de ninguna manera lo que vale en todo tiempo y lugar, sino que hay que ir a su encuentro, en un lugar y un tiempo muy precisos, allí y cuando somos violentados y forzados a pensar.

El Capítulo 3 en el contexto de *Diferencia y repetición*

La gran mayoría de las menciones que podemos encontrar de los conceptos *pensamiento* o *pensador* en *Diferencia y repetición* se hallan en el ya analizado Capítulo 3. Pero hay otros centros de distribución de aquéllos que deberíamos considerar. Sin embargo, hay otras relaciones menos evidentes y tan fundamentales que también nos gustaría señalar.

El apartado de la teoría diferencial de las facultades, que consideramos nuclear, tiene una resonancia particular con dos apartados también pseudo-autónomos o parentéticos. Nos referimos al tercer apartado del Capítulo 1 sobre “la univocidad del ser” y al cuarto apartado del Capítulo 2, aquel sobre “el sistema de la vida biopsíquica”. Uno podría ensayar una lectura transversal, quizás una suerte de otra lectura como la que sugiere Deleuze sobre los escolios de la *Ética* de Spinoza, en la que se enlazaran esos tres apartados de los tres primeros capítulos de *Diferencia y repetición*. Tendríamos allí una ontología, una antropología filosófica y una gnoseología puestas en relación.

En el apartado sobre la univocidad, Deleuze advierte:

Sin duda hay todavía en el ser unívoco una jerarquía y una distribución que conciernen a los factores individuantes y a su sentido [...] Llenar un espacio, repartirse en él, no es lo mismo que distribuir el espacio. Es una distribución de errancia y aun de “delirio” en la que las cosas se despliegan sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido.¹¹

Reencontramos aquí la necesidad de hacer foco en esos factores indivi-

¹¹ DR 72-73 (53-54).

duantes que son los que fuerzan a pensar, a partir de un espacio que les es propio. La univocidad del ser y el sistema de la vida biopsíquica son la clave para entender el espacio y el tiempo de la génesis local del pensamiento. Incluso podríamos aventurar que los dos primeros capítulos de *Diferencia y repetición* son el tratamiento de la diferencia como ser y la repetición como tiempo (40 años después de *Sein und Zeit*).

En el apartado sobre la univocidad hay tres figuras filosóficas rescatadas: Duns Scotto, Spinoza y Nietzsche. Del primero ya se ocupó Heidegger (quizás el interlocutor más preciso y más solapado de todo *Diferencia y repetición*), a Spinoza dedica Deleuze toda la tesis secundaria;¹² Nietzsche, en cambio, es omnipresente en la obra. De Nietzsche toma Deleuze el concepto clave para configurar su concepción de la temporalidad. Hablamos del lugar y la función privilegiados de la tercera síntesis del tiempo, tema que se desarrolla explícita y largamente en el apartado sobre “la vida biopsíquica”.¹³

De la ontología unívoca emergen la subjetividad y la objetividad al ritmo de las tres síntesis del tiempo: Habitus, Eros-Mnemosyne y Tánatos. Si solo podemos comprender la teoría diferencial de las facultades en relación con esa fractura del Yo y la violencia transformadora ejercida sobre él en la manera de estar atravesado por la forma pura del tiempo (lo que revela el desfondamiento del eterno retorno); no menos comprensible sería esa aventura de creación de pensamiento si no insistimos en su carácter eminentemente práctico:

En cuanto al tercer tiempo, que descubre el porvenir, significa que el acontecimiento, la acción, tienen una coherencia secreta que excluye la del yo, que se vuelven contra el yo convertido en su igual y lo proyectan en mil pedazos como si el gestador del nuevo mundo fuera llevado y disipado por el brillo de lo que hace nacer a lo múltiple: el yo se ha igualado con lo desigual en sí. De este modo el Yo [Je] fisurado según el orden del tiempo y el Yo [Moi] dividido según la serie del tiempo se corresponden y encuentran una salida común: el hombre sin nombre [...] que detenta un secreto, ya superhombre,

¹² Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Barcelona, Muchnik, 1996 (1ª ed. 1968).

¹³ Cf. el capítulo “Eterno retorno”, de Verónica Kretschel, en este mismo libro.

cuyos miembros dispersos gravitan en torno de la imagen sublime.¹⁴

Más allá de este lazo que une al Capítulo 3 con los precedentes, debemos mencionar otros mojones de resonancias que atraviesan la obra. En primer lugar, el quinto apartado del Capítulo 4, donde se conectan dos teorías deleuzianas: la teoría de las Ideas y la teoría diferencial de las facultades:

La Idea y “el aprender” expresan esa instancia problemática, extraproposicional o subrepresentativa: la presentación del inconsciente, no la representación de la conciencia [...] Lo que nos parecía corresponder a la Diferencia, que articula o reúne por sí misma, era esa Discordancia concordante [...] Se trata, por lo tanto, no de un sentido común, sino por el contrario, de un “para-sentido” [...] Ese para-sentido tiene por elementos las Ideas.¹⁵

En definitiva, el Capítulo 4 propone un plan de acción:

Debemos investigar cómo las preguntas se desarrollan en problemas en una Idea, cómo los problemas se envuelven en preguntas en el pensamiento. Y, también en ese caso, es necesario confrontar la imagen clásica del pensamiento con otra imagen, la que sugiere hoy ese renacimiento de la ontología [moderna].¹⁶

Sin embargo, creemos mucho más decisiva la manera en que es retomada la cuestión del pensamiento en el final de la obra. Específicamente en el quinto apartado del Capítulo 5, donde la figura del pensador encuentra una comparación poco usual pero no tan extraña:

Todo cuerpo, toda cosa piensa y es un pensamiento, siempre que, reducida a sus razones intensivas, exprese una Idea cuya actualización determina. Pero el mismo pensador hace de todas las cosas sus diferencias individuales; es en ese sentido que está cargado de piedras y diamantes, de plantas “y hasta de animales”. El pensador, sin duda el pensador del eterno retorno, es el individuo, el universal individuo.¹⁷

¹⁴ DR 147 (121).

¹⁵ DR 290-293 (248-251).

¹⁶ DR 296 (253).

¹⁷ DR 378-379 (327).

Así es como el proceso complejo de diferent/ciación y la dinámica de la actualización se relacionan con la noción deleuziana de pensamiento. La diferencia individuante debe ser pensada en su campo de individuación, en el huevo;¹⁸ este, dice nuestro filósofo, nos da el modelo del orden de las razones: diferenciación-individuación-dramatización-diferenciación. La individuación rige la actualización expresando en una sucesión intensiva el campo pre-individual de las relaciones diferenciales que coexisten virtualmente.

Los individuos no suponen otra cosa que las Ideas. Las Ideas “perplicadas” se expresan por las intensidades o los individuos en esa otra dimensión que es la de la “implicación”. Esta dimensión impone a la intensidad un doblez: en tanto envolvente, expresa con claridad ciertas relaciones virtuales y puntos singulares; en tanto envuelta, expresa confusamente la totalidad ideal. En tanto envolvente, tiene una profundidad y constituye un campo con sus factores de individuación; en tanto envuelta, configura distancias y constituye las diferencias individuales. A lo distinto-oscuro de la Idea le corresponde lo claro-confuso del pensador.¹⁹

Consecuentes

No vamos a detenernos en el inmenso influjo que *Diferencia y repetición* ha tenido sobre la obra deleuziana posterior, ni haremos un *racconto* de todas las relaciones del concepto *pensamiento* tal y como lo vemos formulado en *Diferencia y repetición* con todas las apariciones y tratamientos posteriores (deberíamos allí, por ejemplo, incluir un largo apartado sobre la subjetividad y el pensamiento del libro sobre Foucault). Pero sí intentaremos mencionar brevemente la continuidad inmediata que hallamos en *Lógica del sentido* y su insistencia allá por el fin del quehacer deleuziano en *¿Qué es la filosofía?*

La serie paradójica “del pensamiento” en *Lógica del sentido* pareciera retomar en principio el Capítulo 3 de *Diferencia y repetición*: “El comienzo es *with-out*. La situación paradójica del comienzo, es que en sí mismo es un resultado, por

¹⁸ Cf. el capítulo “Huevo”, de Sebastián Amarilla, en este mismo libro.

¹⁹ Cf. el capítulo “Individuación”, de Julián Ferreyra, en este mismo libro.

una parte, y por otra, permanece exterior a lo que hace comenzar”.²⁰

Sin embargo, todo ese capítulo solo puede leerse y entenderse en tándem con el Capítulo 2 de *Diferencia y repetición* y más específicamente con el apartado de “la vida biopsíquica”, a la cual *Lógica del sentido* hace explícita referencia:

Toda la superficie sexual es intermedia entre la profundidad física y la superficie metafísica [...] Toda la vida biopsíquica es una cuestión de dimensiones, proyecciones, ejes, rotaciones, pliegues [...] ella misma es el lugar de paso de un combate más vasto, a la escala de las especies y de la humanidad entera: el de la boca y el cerebro.²¹

Perrier, Saint-Hilaire, Freud, Simondon, todos ellos son convocados en esta serie de *Lógica del sentido*, todos ellos viejos aliados-fuente de *Diferencia y repetición*, para echar luz sobre este combate; y no se trata de afirmar, como Bertrand Russell (o no solamente), que un intelectual es alguien que descubrió algo mejor que el sexo; sino de pensar el profundo nexo que une la energía del pensamiento con la sexualidad, para poder finalmente sostener otra vez la genitalidad de aquel. Es el mismo nexo que une a la individuación con el pensamiento, haciendo del ser un juego ideal y del pensador un soñador.

Las ideas hay que vivirlas, de la boca al cerebro, pero también del caos al cerebro, como especificará Deleuze junto a Guattari más de veinte años después en *¿Qué es la filosofía?*:

¿Y qué sería pensar si el pensamiento no se midiera incesantemente con el caos? La Razón solo nos muestra su verdadero rostro cuando “trueno dentro de su cráter”. Hasta el cogito no es más que una opinión, una Urdoxa en el mejor de los casos, mientras no se [...] renuncie a buscar en él un paraguas o un refugio, se deje de suponer una inmanencia que se haría *a sí mismo*, para plantearlo él mismo por el contrario en un plano de inmanencia al que pertenece y que le devuelve al mar abierto.²²

²⁰ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 2011, p. 222.

²¹ *Ibid.*, p. 225.

²² Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 209.

El *dictum* deleuziano de *¿Qué es la filosofía?*: la identificación del plano de inmanencia, como lo que fuerza a pensar, como el Afuera que permanece impensado en el pensamiento y que impone la necesidad de renovación de toda crítica como tarea filosófica por excelencia, nos parece una consecuencia más del concepto de *pensamiento* tal y como Deleuze lo formula en *Diferencia y repetición*.

Conclusión

Es tentador pensar que *Diferencia y repetición* es como un reloj de arena. En su más angosto relieve, en su centro, se concentra la reflexión performática de un pensamiento filosófico. Quizás tengan razón Hardt y Ramey cuando hablan de una prueba iniciática o de un aprendizaje fundamental que serían necesarios para lograr pensar, pues es allí justamente donde la ontología se vuelve práctica, en la génesis del acto de pensar, al engendrar el pensamiento en el pensamiento, haciendo vida de las ideas.²³ Deleuze es coherente con su teoría, pues su pensamiento, la “filosofía de la diferencia”, solo adviene como creación dentro de un pensamiento (el tematizado en los dos primeros capítulos de *Diferencia y repetición*) que es violentado, para poder comenzar verdaderamente, repitiendo en serio. Por eso creemos que el Capítulo 3 es el verdadero comienzo de *Diferencia y repetición* y el verdadero comienzo de la filosofía deleuziana. Intentamos esclarecer un poco cómo esa génesis tuvo su lugar y su tiempo, su localización y su devenir, mostrando no solo las resonancias del concepto *pensamiento* en *Diferencia y repetición*, sino también cómo fue gestándose en obras previas y cómo deviene en obras futuras. Ello nos pareció necesario para insistir en lo que parece más propio en el pensamiento, su carácter de ser siempre recobrado y, a la vez, siempre porvenir.

²³ Cf. Ramey, J., *Deleuze Hermético*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2016, pp. 52-54; y Hardt, M., *An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota, 1993, pp. 53-55.

ESTRUCTURA

SANTIAGO LO VUOLO

En el Capítulo 4 de *Diferencia y repetición*, Deleuze da una definición de la Idea como estructura: “sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales que se encarna en relaciones reales y términos actuales”.¹ Pero nuestro recorrido no va a comenzar por allí. Porque antes de esa intervención técnica, donde se conjugan los caracteres de la Idea con el problema de la estructura y la génesis, la noción de estructura aparece en el libro con un sentido más amplio. Ciertamente, en el Prefacio, esta noción surge desde un esbozo de definición del estructuralismo y desde un esbozo no menos extraño de lo que Deleuze nombra “la tarea de la vida”.² Antes, pues, de la definición de la Idea como estructura, la noción de estructura es usada con un sentido más situado en la coyuntura teórica y con un matiz más intuitivo o existencial. Ese será nuestro hilo conductor.

En primer lugar, Deleuze define el *ejercicio del estructuralismo* como “basado en una distribución de caracteres diferenciales en un espacio de coexistencia”.³ Luego, define la *tarea de la vida*: “hacer coexistir todas las repeticiones en un espacio donde se distribuye la diferencia”.⁴ Y finalmente, señala que las repeticiones mecánicas “encontrarían su razón en las estructuras más profundas de una repetición oculta en la que se disfraza y se desplaza un «diferencial»”.⁵ De esos tres momentos del Prefacio podemos obtener ya un primer

¹ DR 278 (237).

² DR 16 (2).

³ DR 15 (1).

⁴ DR 16 (2).

⁵ *Ibidem*.

concepto –no explícito– de estructura: *espacio de coexistencia donde se desplaza un diferencial*.

Intentaremos seguir el hilo de esa definición inicial comenzando por el carácter existencial o intuitivo desde el que parte: su sentido clínico y hasta épico, dado el carácter heroico de la tarea de la vida en el mundo moderno que Deleuze señala en el Prefacio. Ese hilo nos llevará, más allá del camino del héroe, al *sistema caótico* y a la *síntesis ideal de la diferencia*, en donde abordaremos la determinación teórica de la noción de estructura específica de *Diferencia y repetición*.

Tarea de la vida y ejercicio del estructuralismo

1

Para entrar en la cuestión, reconstruyamos una observación que Deleuze hace en ese mismo Prefacio.

Ante una repetición banal, cotidiana (digamos: productos de consumo en una góndola de supermercado), se puede introducir una mirada artística, un rasgo estético, que denuncia esa vida y que, al hacerlo, obtiene una diferencia y construye una diferencia en esa secuencia. Dar forma a una mirada singular en medio de ese ambiente mecánico toma el sentido de no resignar la vida a la industria de las banalidades. (Retratos de la vida moderna en Warhol, en Chaplin). Pero también es un carácter moderno la negación de lo secreto, su reducción a la estadística: ante repeticiones simbólicas, del orden de lo afectivo, de lo subjetivo, repeticiones que están animadas por el desplazamiento de una diferencia, es decir de un elemento inaprehensible en tanto va cambiando de forma y en sus nuevas formas siempre vuelve a aparecer, ante ese tipo de repeticiones del orden de lo inconsciente, tendemos a restaurar la argumentación mecánica: “¡qué mala suerte! Otra vez la persona equivocada –otra vez la frustración; cada dos o tres meses: lo mismo, una variación de la misma mala suerte...”. La pregunta terapéutica sería: ¿qué diferencia se repite en ese dato anecdótico?

La tarea de la vida, dice Deleuze, es hacer coexistir esas repeticiones en un espacio donde se desplaza un diferencial. Se trataría, pues, de quitarles sus datos estadísticos, sus circunstancias anecdóticas y poner sus singularidades una al lado de la otra, para llegar a intuir qué se desplaza de una a otra repetición, qué se repite cada vez con un nuevo vestido, con una nueva apariencia.

Ese espacio donde se desplaza y se disfraza una diferencia es un espacio en el que coexisten las repeticiones: coexisten sus elementos, las series de sus contingencias, desde el punto de vista del desplazamiento de un carácter diferencial. Lo que se debe conquistar, entonces, es ese punto de vista del elemento diferencial para poder poner en series coexistentes las diferentes repeticiones. Entonces, las repeticiones mecánicas, estereotipadas, encontrarían su razón en una repetición secreta: en el transportarse de una diferencia.

2

Deleuze identifica al *estructuralismo* con ese ejercicio: el de situarnos en un espacio de coexistencia donde se distribuyen caracteres diferenciales.

Sabemos que definir la noción de estructura no desveló a los propios estructuralistas –y les valió el reproche de sus contemporáneos. Deleuze no es una excepción: dará criterios, condiciones, aproximaciones, y fundamentalmente hará uso de la palabra “estructura” y del ejercicio en el que aparece, pero no dará una definición precisa. Ciertamente, en *Diferencia y repetición* una estructura puede ser tanto la del mundo de la representación, con sus cuatro principios, como la del sistema del simulacro. Pero la palabra remite a diferentes sentidos, que son diferentes *niveles del pensamiento*. El ejercicio del estructuralismo invita a dar lugar a eso “estructural” que nos remite a lo oculto, a lo secreto, a lo inaprehensible para la representación. Aunque suene místico, se trata de un ejercicio filosófico, que busca pensar un orden no empírico, un orden que no vale por las sucesiones temporales sino por lo que acontece dentro del tiempo (el para-sí), como orden de coexistencias.

La estructural es, en Deleuze, una dimensión paradójica. Ciertamente, en el mundo empírico las cosas diferentes *sucedan*, aparecen *una después de la otra*,

nunca coexisten. Lo estructural es lo no empírico, pero no porque, frente a las variaciones sucesivas de los términos empíricos, se pretenda un orden de “constantes”, sino porque en la estructura coexisten los términos y las relaciones entre los términos entre las que se producen las variaciones más profundas: las distribuciones de los caracteres diferenciales, los desplazamientos y disfraces de las diferencias.

3

La tarea de la vida que el estructuralismo ejerce es, pues, detener el tiempo empírico para construir un espacio donde tenga lugar la diferencia; posar la mirada sobre las repeticiones cotidianas para inscribir en ellas una diferencia y permitirnos intuir una diferencia oculta que se repite en esas banalidades: lo que nos da, a la vez, una razón secreta de nuestra vuelta una y otra vez al mundo del consumo, a nuestros comportamientos estereotipados. La tarea es, entonces, dejar de imprimirle un orden de sucesiones mecánicas (“¡otra vez esta mala suerte!”), a lo que se repite cuando se repite desde una dimensión diferente, una dimensión que exige un espacio propio. Más aún: la exigencia de un espacio propio es inagotable porque el espacio mismo de esa coexistencia diferencial nunca está dado, siempre está construyéndose. Como veremos a continuación.

Dramatización: la repetición vestida de múltiples vestidos

El problema teatral que Deleuze propone en la Introducción⁶ viene a dar algunas indicaciones sobre la construcción de ese espacio: primero, la repetición pasa por el cuerpo, no por la reflexión; segundo, la repetición se construye en cada nuevo disfraz, el espacio escénico se determina en cada nueva máscara. Lo cual suscita, como tercera particularidad, el problema de la interpretación de esos papeles superpuestos.

⁶ Extraemos las siguientes indicaciones del apartado sobre las relaciones entre Nietzsche y Kierkegaard y su búsqueda de una expresión estética acorde al movimiento real, donde la pauta esté dada por las diferencias inmediatas. Cf. DR 30-36 (12-20).

Ahora bien, estas indicaciones nos muestran que la estructura no es un espacio preexistente. No es un espacio en el que se representa una figura. Porque la estructura es el orden dinámico que *crea* el espacio correspondiente. ¿Cómo? De un punto notable a otro, de un disfraz a otro disfraz. La estructura se crea en ese desplazamiento donde coexisten las repeticiones porque no hay orden preexistente a esa coexistencia. Como dice Deleuze: “la repetición no es ocultada por otra cosa [...], no preexiste a sus propios disfraces”.⁷ En esta repetición, la diferencia “se despliega como puro movimiento creador de un espacio y de un tiempo dinámicos”.⁸ Y agrega un aspecto más, acaso más misterioso que aclaratorio: esta repetición, en tanto que es un *acto*, y no un objeto repetido, da testimonio de la *singularidad* como *potencia de la Idea*.⁹

He allí el problema que *Diferencia y repetición* se propone abordar. Podemos intentar expresarlo:

Estando en el elemento del estructuralismo, en el de la vida moderna y sus tareas –sus *taras* y sus tareas–, vamos a consolidar ese ejercicio estructuralista en la medida en que podamos sostener la dinámica genética de la estructura: el proceso de construcción de ese espacio a través de las singularidades en la Idea. Así se adecua, o se *adecuaría*, la repetición a la diferencia, cuando la diferencia es la producción de las singularidades entre las que se teje la repetición.

Para volver a la cuestión teatral, se trataría de alcanzar la instancia de dirección sin manual, que señala puntos notables, gestos contingentes –y sin embargo precisos– para que surja lo nuevo.

El orden dinámico de las síntesis pasivas

1. Síntesis = Producción

La esencia de la repetición, que reside en la producción del espacio de despla-

⁷ DR 54 (37).

⁸ DR 53 (36).

⁹ DR 59 (41).

zamamiento a través de singularidades, supone síntesis del tiempo. Es decir, el primer sentido de esa *construcción* del espacio de la repetición es la síntesis del tiempo.

Deleuze lo decía en el final de la Introducción, y con ello comenzará el Capítulo 2. La repetición objetiva, la repetición de los objetos simétricos por bloqueo del concepto, es decir, por impotencia del concepto para dar cuenta de la repetición de objetos idénticos que caen bajo un mismo concepto, supone una instancia *subjetiva*: la del *espíritu* que la contempla, la del espíritu para el cual esa repetición produce algo nuevo. Esa es la repetición de la diferencia cuyo movimiento crea su propio espacio-tiempo.

Volvamos a nuestro ejemplo de la vida moderna: la repetición estereotipada (“otra vez lo mismo: ¡qué mala suerte!”), es una repetición *pura*, objetiva, es una repetición mecánica de dos objetos —en este caso, los objetos son los momentos sucesivos cuya diferencia parece escapar al concepto. Y se diría que es justamente por eso que sólo admite un asombro o una queja. Ahora bien, esa repetición supone algo que se repite *a sí mismo*, es decir, que se repite *entre* esos elementos idénticos. Ciertamente, en ese movimiento que va de un elemento al otro como repetición idéntica (mecánica, estereotipada), hay un elemento que se desplaza y que no se confunde con ninguno de los momentos objetivos. Es el elemento puramente subjetivo, el para sí de la repetición: el factor que construye internamente la repetición que reconocemos en la objetividad de dos momentos sucesivos. Ese elemento se repite a sí mismo. Escapa de todo reconocimiento empírico porque no tiene identidad: existe disfrazándose, sólo existe repitiéndose. Ahora bien, ese “algo” se caracteriza por construir los espacios de su aparición: porque no existe fuera de los disfraces con los que ocupa el espacio-tiempo de sus apariciones. En efecto, lo característico de esta repetición es que su génesis está en el despliegue de una diferencia interna. En el primer caso, en cambio, la condición de la repetición está en la comprobación de una diferencia extrínseca al propio acto de la repetición: los dos objetos, los dos momentos iguales. La instancia interior de la repetición nos acerca a las condiciones de su génesis, y por eso es necesario indagar en las síntesis del tiempo.

El primer carácter genético de las síntesis es que son *actos*, un poco como la construcción del espacio escénico al que Deleuze hacía referencia en la In-

roducción: la construcción del espacio de un signo a otro. O podemos pensar también en el acto como la elaboración de un síntoma que se hace de una repetición a otra repetición. Se trata siempre de actos *inconscientes*, es decir de síntesis *pasivas*.

2. Síntesis del hábito y de la memoria

En el Capítulo 2, Deleuze desarrolla tres síntesis del tiempo: presente, pasado y futuro. La repetición mecánica supone, como condición fundacional, la *contracción* y la *contemplación* del hábito como síntesis del presente. Y ese presente, en tanto que presente que pasa, supone, como fundamento, la conservación del pasado que constituye la memoria. Es decir, la primera síntesis supone una segunda síntesis en la que —y esto es lo que nos importa para la cuestión de la estructura— se constituye un espacio puramente virtual, que es efectivamente un espacio de coexistencia. Por lo demás, es ese el espacio donde se elabora la repetición profunda, es decir, el fundamento o razón oculta de la repetición estereotipada.

Así, la co-existencia de las dos repeticiones de la diferencia sin concepto, que surgía de las bases de la vida moderna misma, aparece ahora —ya en el terreno del ejercicio filosófico necesario para no apresurar la adecuación de la repetición y la diferencia—¹⁰ como coexistencia entre una repetición sintética del presente y una repetición sintética del pasado. La coexistencia de las dos repeticiones es ahora la co-existencia del presente con el pasado. Es decir que esa puesta en coexistencia de las repeticiones nos lleva al fundamento de la repetición del presente en el interior de la repetición del propio pasado, en la insistencia del pasado.

La co-existencia de las dos repeticiones se funda en la coexistencia característica del pasado: en las relaciones de coexistencia virtual entre niveles de un pasado puro. Como dice Deleuze con Bergson y con Freud, para hacer la

¹⁰ Deleuze cerraba la Introducción con esa advertencia: “El encuentro de las dos nociones, diferencia y repetición, ya no puede ser planteado desde el principio, sino que debe volverse evidente merced a interferencias y entrecruzamientos de dos líneas: una, relativa a la esencia de la repetición; la otra, a la idea de la diferencia”. DR 59 (41).

tarea de la vida, encontrar la razón secreta de las repeticiones mecánicas, hay que instalarse de golpe en el pasado, instalarse en la coexistencia del pasado con el presente, en la coexistencia del pasado consigo mismo.

Por otra parte, esta instancia es una nueva muestra del orden dinámico de la repetición. El pasado puro nunca fue presente, por tanto la tarea de la vida aparece como una búsqueda erótica: guiada por un deseo que circula y se desplaza.¹¹ No es una operación de asociaciones de la memoria activa, no es una asociación de términos sucesivos en una línea de tiempo.

3. Síntesis del porvenir

Ahora bien, el ejercicio de ir tras los objetos virtuales siempre perdidos, desplazados, y tras los objetos reales siempre disfrazados, motiva, dice Deleuze, el narcisismo: enfoca la libido en una búsqueda nostálgica y obsesiva.¹² En ese sentido, el ejercicio se vuelve poco vital, y no necesariamente porque se vuelva estereotipado, sino en tanto confunde la coexistencia de las series con una melancolía (*toda mi vida es el ayer, que me detiene en el pasado*). El asunto se vuelve interesante cuando el narcisismo deviene absoluto: el yo pasivo se experimenta *a sí mismo* perpetuamente desplazado en la serie de los objetos virtuales y perpetuamente disfrazado en la serie de los objetos reales. Allí alcanza su pura temporalidad, más allá de sus contenidos temporales. Hace abstracción de los contenidos y alcanza la pura forma del tiempo. La humilde tarea de la vida que se anunciaba en el comienzo alcanza una enunciación implacable como *ley práctica*: hacer morir todo lo que es uno; afirmar lo múltiple “por todas las veces” (*al fin, andar...*).

El sentido creativo de la repetición, esa dinámica de la estructura, aparece entonces plenamente en la constitución del tiempo del porvenir, en la tercera síntesis del tiempo. La coexistencia de las repeticiones mecánicas y diferenciales, la coexistencia del presente viviente y el pasado puro, se revela

¹¹ Sobre la relación entre Eros y Mnemosine y el desplazamiento del objeto parcial: cf. DR 163-169 (136-141).

¹² Sobre la ambigüedad de la relación Eros-Mnemosine: cf. DR 173-175 (145-146).

en la plenitud de la creación que deja atrás tanto la condición del pasado como el agente presente en el que se realiza la transformación. Esa creación, dice extrañamente Deleuze, consiste en una de-sexualización: porque forma una energía neutra *desplazable*.¹³ Se vive, así, el puro desplazamiento.

Ahora bien, Deleuze se encarga de aclarar que este extraño destino no es un “retorno a la materia inanimada”, porque no se trata de un retorno a algo que preexiste. Estamos en el orden dinámico que crea el tiempo-espacio en sus repeticiones: la muerte como pulsión creada en la propia transformación. Es el sentido de porvenir –sentido genético– del eterno retorno: cuando se hace morir todo lo que es uno, se afirma el advenimiento de todo lo diferente, lo fortuito, lo múltiple.¹⁴

4. El sistema de lo “asistemático”

Como vemos, la invitación a buscar una razón oculta en las excusas mecanicistas se vuelve, a lo largo del libro, algo cada vez más profundo y absoluto, más radical. La búsqueda por los caminos del Yo y del Ello termina más allá de los asuntos que conciernen al sistema bio-psíquico, porque no sólo este sistema en particular está afectado por el puro desplazamiento: en última instancia, todos los sistemas están afectados por el eterno retorno, es decir, por lo múltiple, lo fortuito, lo diferente.¹⁵ Todo sistema, mecánico, físico, biológico, social, etcétera, está construido en base a una diferenciación de la diferencia; esto es, a una organización en series, donde cada serie está constituida por caracteres diferenciales, por términos que valen o existen en razón de sus diferencias. Todo sistema está construido en base a una puesta en comunicación de esas diferencias de las series del propio sistema. Esto trae como consecuencia necesaria que en todo sistema se generen nuevas diferencias, se produzca un desborde de las series de base,

¹³ Cf. DR 175 (147).

¹⁴ Cf. DR 180-181 (151-152).

¹⁵ Extraemos algunas de las condiciones de los sistemas intensivos de la quinta sección del Capítulo 2. Especialmente: DR 182-184 (153-155). Sobre el concepto de *eterno retorno*, cf. el capítulo homónimo de Verónica Kretschel en este mismo libro.

de las diferencias entre los términos de cada serie y de las series internas al sistema, en nuevas diferencias ajenas al sistema interno.

Si todo sistema está afectado por una distribución, un desplazamiento de caracteres diferenciales, también podemos decir que todo desplazamiento de caracteres diferenciales conforma un sistema: un espacio de coexistencia.

Así, entonces, el desplazamiento de caracteres diferenciales es lo que hace al sistema: lo que reúne, lo que conforma un conjunto, lo que articula. La diferencia entre los términos, las diferencias entre las series y más allá de esa resonancia interna, la diferencia que da lugar a un nuevo sistema, es siempre la condición para que se generen estructuras. Luego, la diferencia no es una mera contingencia en una estructura definida desde la unidad de un concepto.

Ese papel articulador de la diferencia se define como un acto de diferenciación: lo diferente no se articula más que diferenciándose. Uno podría pensar que articular es poner en relación dos cosas que se diferencian a partir de algo que comparten, pero Deleuze muestra que lo que ejerce esa puesta en comunicación es de otra naturaleza. Lo diferente entra en relación con lo diferente sin mediación de una identidad. La relación de lo diferente con lo diferente es inmediata. Esto no anula la heterogeneidad entre las series que se ponen en comunicación: entre ellas se desplaza y se disfraza un diferencial, y ese diferencial no es un mediador porque es un dispar, una disparidad que dispara, una diferencia interna.

Para ejemplificar esto, Deleuze nos remite a la poesía de Raymond Roussel.¹⁶ Entre la primera serie verbal: “Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard”, y la segunda: “Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard”, no hay semejanza. La homonimia es un efecto que no explica la intensidad en cuestión. (Se puede intentar emular el juego de lenguaje con la siguiente versión castellana: *las cartas del blanco sobre las bandas del viejo bar – las cartas del blanco sobre las bandas del viejo par*).¹⁷ Las historias que las conectan, que

¹⁶ Cf. DR 188-189 (159).

¹⁷ Hermes Salceda es el autor de esta traducción que busca emular el juego de lenguaje del relato de Roussel “Parmi les noirs”. La introducción y la traducción de Salceda se encuentran disponibles en: <http://www.saltana.org/2/pros/41.html#.XllyN25FzIU>.

Roussel inventa para llevarnos de una frase a la otra, no anulan la radical heterogeneidad entre ellas. Lo que las conecta no es esa historia sino el elemento estructural: *es el lenguaje mismo*, dice Deleuze –por su poder sintáctico y semántico más positivo– el que, hablando de cosas distintas, diferencia esas diferencias relacionándolas de inmediato.

Ahora bien, el sentido de esa diferencia diferenciante, la forma que el lenguaje inventa para desempeñar esta puesta en relación, permanece oculto: no puede ser dicho con palabras, con significados. Se desplaza y se disfraza en las series que pone en comunicación.

Ese secreto, ese ocultamiento, es el que afecta también a la experiencia psíquica. La experiencia de las repeticiones inconscientes, que excusamos con el mecanicismo y que analizamos en la profundidad de un elemento simbólico, se presenta estructurada como un lenguaje en la medida en que el sentido siempre se desplaza: no se deja decir.¹⁸

Con este nuevo ejemplo referido al sistema psíquico, Deleuze está haciendo justicia con Lacan. El inconsciente no está *estructurado como un lenguaje* en tanto configurado a partir de un principio de clasificación de los fenómenos lingüísticos, a la manera de Saussure. La experiencia psíquica está atravesada por el ocultamiento del sentido en las significaciones, por el ocultamiento de la diferencia que pone en relación a lo diferente, es decir, por el ocultamiento de lo que moviliza al propio inconsciente, el secreto de su pulsión, de su fuerza. Si el lenguaje es determinante de la experiencia psíquica, lo es en tanto *desfondamiento del sentido*. Se podría decir que si el lenguaje fuera un código binario, no afectaría al sistema psíquico. Esto implica, evidentemente, que el sistema lingüístico no tiene ningún privilegio: todo sistema está afectado por esta diferenciación que nunca es identificable, que siempre se desplaza y que, en ese desplazamiento, articula lo diferente.

En fin, si lo que articula es un diferenciante, si la articulación que conforma sistema es una diferenciación –es decir un desplazamiento–, el conjunto de las series, la convergencia de las series está ella misma desplazada. Es decir

¹⁸ Cf. DR 190-191 (160-161).

que apuntamos a un horizonte cada vez más amplio para dar cuenta de lo sistemático, ya que incluimos el quiebre de un sistema y la formación de uno nuevo (*movimiento forzado*). Pero la totalidad en la que se reúnen las series, o los sistemas, nunca está dada: la única objetividad es la del *problema*.

Esto puede ser interesante como elemento del ejercicio estructuralista, ya que afirma una objetividad en un campo diferente al de la subjetividad fenomenológica o existencialista, y al de la pretensión absolutista de la verdad característica del historicismo. Pero esa objetividad es la del problema. Esto quiere decir que lo que se perdería, tanto en un relativismo de las particularidades como en un absolutismo de las generalidades, es la posibilidad de plantear un problema con sus condiciones objetivas.

En esta filosofía de la diferencia, las condiciones del problema son las del sistema: es decir, las condiciones de la articulación a partir de la diferencia, la coexistencia de todas las series divergentes juntas, que se genera por el diferenciante que las recorre.

5. *Idea*

Se diría que la cuestión es tan objetiva, tan poco “particular”, tan poco “general”, que Deleuze llama *Idea* a esa articulación diferenciante (la diferencia en sí que reúne lo diferente sin mediación). Los elementos estructurales, los elementos simbólicos, in-asignables (sean los caracteres diferenciales de una serie o las series de base) adquieren sentido en la relación diferencial en la que entran, en el elemento de una Idea. La estructura da el sentido a los elementos estructurales. La génesis del sentido está en esa puesta en relación, en ese espacio de coexistencia de lo divergente.

Ahora bien, la potencia genética de la Idea, de la estructura, del sistema como puesta en relación de elementos indeterminados, se termina de presentar en la *actualización*: en la encarnación de esos elementos estructurales en relaciones reales y términos actuales.

En la Introducción, hablando de las repeticiones y la peculiaridad de la

repetición secreta, y también en el Capítulo 2, sobre las síntesis pasivas, veíamos el orden dinámico como creación del espacio-tiempo de coexistencia. (A través de las singularidades que surgen en el sistema, en la estructura, se desplazan y disfrazan los elementos de las repeticiones, se construyen los roles a través de los cuales elaboramos lo que repetimos). Ahora parece precisarse este panorama: las singularidades aparecen como *determinación completa* en el interior de la Idea, de la estructura, del sistema, a partir de la puesta en relación recíproca de los elementos estructurales. Hay una *potencia genética* de la Idea en cuanto *donación del sentido*, que surge sólo en esa articulación diferencial. Hay una potencia genética de la Idea en las singularidades, que marcan los *puntos notables* a través de los cuales se teje la repetición. Y hay finalmente una potencia genética en la *encarnación* del sentido en lo actual.

Esta génesis no supone un orden de sucesiones, sino que se engendra en el elemento de la Idea (del sistema, de la estructura). Entonces, ¿cómo conciliar el orden dinámico de la repetición con el orden estático de génesis? ¿Cómo serían *ambos* testimonio de la potencia de la Idea? La pregunta no sería testimonio de un verdadero problema: el orden dinámico no es sucesivo, es un orden de coexistencia. La dinámica de la repetición era un engendramiento interior del espacio conforme a la Idea, donde *interior* quiere decir: propio de la determinación completa que otorgan las singularidades.

Un nuevo ejemplo, acaso especialmente pertinente para la cuestión de la estructura, debería aclarar el asunto: el ejemplo de la Idea social.¹⁹ Deleuze dice, siguiendo la lectura de *El capital* hecha por Althusser y sus colaboradores (en este caso, particularmente a Balibar), que la estructura no actúa “de manera transitiva y según el orden de las sucesiones en el tiempo”.²⁰ La estructura es, aquí, la de las relaciones sociales de producción, y Deleuze apunta al problema de pensar los modos de producción según la lógica de sus sucesiones y transiciones, a la manera del historicismo. Habría una evolución de un modo presente a otro modo presente: desde una relación primitiva de producción, a una compleja y contradictoria en

¹⁹ Cf. DR 281-283 (240-241).

²⁰ DR 282 (241).

sí misma, en razón de su propia complejidad evolucionada. Pero según la lectura estructuralista, la estructura encarna sus variedades, los grados de variación de la relación misma, en sociedades diversas. Lo “dado” son esas diversas sociedades, que conforman la actualidad de la estructura y que están constituidas por relaciones y términos donde sí rige la lógica de las sucesiones y las simultaneidades entre los presentes que las componen, es decir: asociaciones según la causalidad, la contigüidad, la semejanza y la oposición. Veamos. Lo dado, lo actual, las diversas sociedades son las diversas formas de división del trabajo: ellas sí están conformadas por asociaciones según la simultaneidad y la sucesión. Las divisiones del trabajo social son formas de subsunción del trabajo al capital, formas reales de subsunción. Por ejemplo: la forma maquina de la producción industrial, donde el trabajo ya no tiene el carácter de “oficio”, de trabajo especializado, sino que opera regido por el automatismo imperante. Ahora bien, de esa subsunción real damos cuenta con el orden de la estructura, por los valores que toman las relaciones de producción, es decir, las relaciones entre el capital, los medios y la fuerza de trabajo. Así, el problema económico subsiste, el problema de la puesta en relación y la determinación singular de esa relación subsiste como expresión del modo de producción. Y en ese problema se encuentra la estructura de lo que, en las diversas formas históricas de división social del trabajo, encontramos como contigüidades, semejanzas, oposiciones, causalidades. Hay una relación histórica entre las divisiones sociales del trabajo: allí caben las comparaciones, las consideraciones sobre las relaciones causales que llevan de una a la otra. Pero la estructura económica del modo de producción no se rige por ese carácter empírico. Los elementos de la estructura, sus relaciones diferenciales y los valores que éstas toman dan cuenta de lo que sucede al nivel de esas diversidades empíricas. Confundir ambos órdenes, el virtual y el actual, lleva a postulados historicistas absurdos (“ideológicos”, según la terminología de la época): como el de la necesidad de una evolución que va del modo de producción feudal al burgués, llegando por fin al socialismo a través de la lucha de clases creciente.

A modo de conclusión

Haciendo uso de una distinción del escritor santafesino Juan José Saer, se diría que la instancia que comenzamos a recorrer en la tercera síntesis del tiempo, y que continuamos en la teoría de sistemas, *no estimula el afecto* —más ligado a la erótica del pasado—, *sino la extrañeza*.²¹ Muertos el Yo y el Ello, se afirma inmediatamente todo lo posible: la Idea, lo indeterminado que se diferencia progresivamente en relaciones virtuales de reciprocidad y de las que emergen rasgos notables, singularidades. Se afirma la potencia de la Idea. En una experiencia del inconsciente, por ejemplo, no afirmo solamente que, como sujeto del inconsciente, repito un elemento simbólico que me atraviesa y que se desplaza en nuevas ocasiones y que se disfraza en nuevos personajes, sino el hecho mismo de estar atravesado por un elemento simbólico: el hecho de estar estructurado como un lenguaje, de estar atravesado por un precursor sombrío que pone en comunicación series divergentes, como las de la niñez y las de la adultez. Afirmo el hecho de estar atravesado por un precursor sombrío que me es extraño y que determina también la actualización. Que estoy organizado como un sistema caótico. Que la verdad última de ser lo que soy es impensable salvo como sistema de lo fortuito y sin fondo.

Esa coexistencia de lo verdadero y lo falso, lo posible y lo imposible, lo actual y lo no actual, lo que se da y lo que no se da, se parece mucho a la locura, pero es la razón secreta, oculta, de las repeticiones mecánicas, que acontecen en la materia, y que tomamos en nuestro discurso para recubrir el sistema no-mecánico, diferencial, del que surgen los acontecimientos que vivimos.

Elevarse hasta esa abstracción es *remontar la entropía* con el pensamiento: ir contra los hechos empíricos (aunque en última instancia se pretenda dar cuenta de sus razones ocultas). Y es algo así como elevarse hasta un modelo teórico, hasta el conjunto en el que las partes son mutuamente determinantes (caracteres diferenciales), hasta los desplazamientos a través de los cuales entran en relación. Vuelo máximo del estructuralismo: no sólo comprender la reciprocidad de los elementos sino que esa reciprocidad es disimétrica, des-

²¹ Cf. Saer, J. J., *La pesquisa*, Buenos Aires, Seix Barral, 2004 (1ª ed. 1994), p. 78.

equilibrada, siempre desplazada, y que por eso siempre puede surgir lo nuevo. Ciertamente, aquí el corte sincrónico no ve relaciones invariantes en las relaciones entre los elementos, ve las variaciones en las que lo invariante, es decir, el propio estar-en-relación, se moviliza.

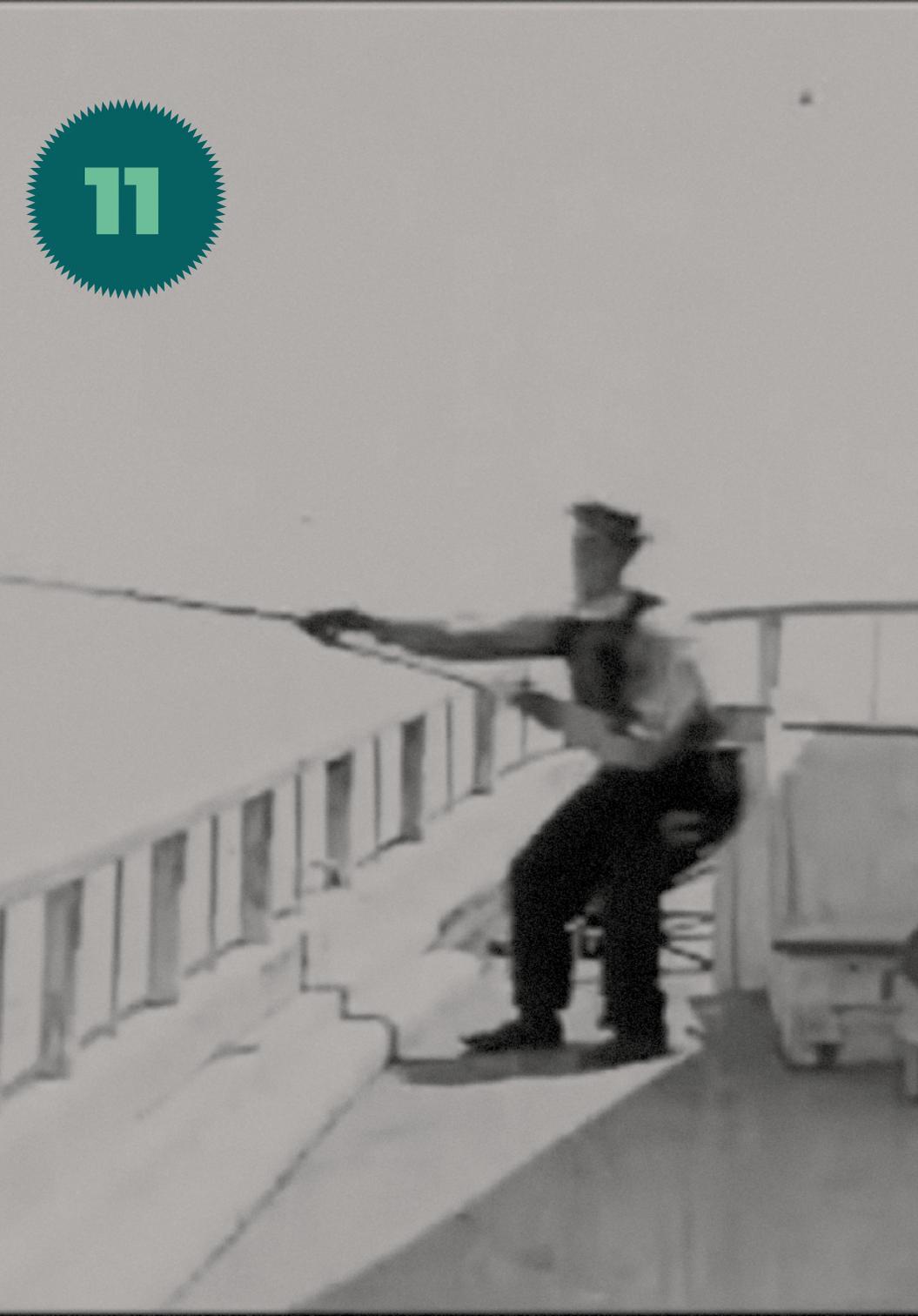
Para intentar un aterrizaje de ese vuelo estructuralista, volvamos al modo de producción como problema que se actualiza en diferentes versiones. ¿Qué virtudes presenta el análisis estructural?

El programa que surge de esta cuestión de la Idea social puede parecer demasiado intelectual: de lo que se trata es de que no se detenga el juego, que siempre sea vuelto a abrir en sus condiciones últimas. Pero la perspectiva de lo estructural establece distinciones importantes para el pensamiento político, especialmente el marxista. Concretamente, Deleuze retoma el tema de la estructura social desde el problema clásico del *valor*: el valor es el diferencial por excelencia, el diferenciante, el que se desplaza y disfraza, lo inasignable. El fetichismo del sentido común consiste en reconocer el valor, aplicar sobre él la síntesis activa del reconocimiento que lo identifica con el precio o que incluso lo identifica con el trabajo, con el tiempo cuantitativo de trabajo. Deleuze lleva el valor —ya no en *Diferencia y repetición* sino en su artículo sobre el estructuralismo—²² hacia el *trabajo abstracto* como una instancia que no se identifica con lo empírico, sino con la *pregunta* que plantea el problema a la estructura social, y que se responde en las distintas formas de división social del trabajo.

Finalmente, esto sugiere algunas cuestiones con las que quiero cerrar, a modo de preguntas para debatir. ¿Cuál es la relación entre la instancia de la problematización, la instancia del diagnóstico social, como este diagnóstico relativo al valor, y la instancia de la solución política? ¿Acaso una determina a la otra? Pero, si lo problemático es el desplazamiento mismo del valor, no cabe determinación alguna. No cabe tampoco la distinción, en esta noción de estructura, entre infra y supraestructura. Podría decirse que, en estos términos, Deleuze tematiza la crisis del marxismo que consistió y consiste en el

quiebre entre el diagnóstico —la cuestión económica— y la solución política —la revolución. Tal quiebre se manifiesta, como mínimo, en cuanto a que el problema de clases en el nivel de la economía no determina quién es el sujeto de la revolución. Sin embargo, en *Diferencia y repetición*, la relación entre el problema y la solución parece plantearse en términos mucho menos distantes, siendo incluso su objetivo acercar al máximo estas instancias. ¿Qué clase de solución sería adecuada al desplazamiento y disfraz del valor en un espacio de coexistencia?

²² Cf. Deleuze, G., “À quoi reconnaît-on le structuralisme?” en *L'île désert. Textes et entretiens*, París, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 264 (*La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 244).



HUEVO

SEBASTIÁN AMARILLA

El mundo entero es un huevo. El huevo es un teatro. El huevo nos da el modelo del orden de las razones. Estas son algunas de las maneras en que se nos aparece nuestro concepto,¹ allí cuando Deleuze se sirve de él para mostrar cómo se da la génesis de los fenómenos empíricos, o la *síntesis asimétrica de lo sensible*, hacia el final del Capítulo 4 (luego de haber caracterizado a la Idea como una estructura virtual poblada de singularidades y relaciones diferenciales) y a lo largo de casi todo el Capítulo 5 de *Diferencia y repetición*. A partir de él, intentaremos trazar un recorrido conceptual a través de la multiplicidad que constituye esta obra por sí misma.

“El mundo entero es un huevo” decíamos hace instantes. ¿En qué sentido? ¿Qué entendemos por mundo, qué por huevo? Aquí, podemos considerar que “mundo” denota un fenómeno cualquiera, aquello que acaece, todo sistema aislable y pasible de ser considerado separadamente en general, sea de orden físico, biológico, psíquico, social, astronómico, molecular, proteico, geológico; es decir, *de cualquier orden*.² El huevo, por su parte, remite a lo embrionario; y lo embrionario da cuenta de aquella instancia que engloba los procesos relacionados con la gestación, formación o germinación de *cualquier cosa* —objetos, individuos, ideas, cualidades, lugares, eventos, etc. Se trata de aquellos movimientos primigenios que se corresponden con, u ocupan las fases iniciales de las cosas, las fases de mayor potencial, que determinan aquellos rasgos con los

¹ Cf. DR 325-326, 374 (279, 323).

² Desde ya, no se trata de un “empirismo simple”, que es aquel pensamiento que se da las cosas como “ya hechas” y que Deleuze busca conjurar. Para un análisis más detallado sobre este punto, cf. la Introducción en Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 19-45.

cuales se las identificará una vez desarrolladas. Si bien el hecho de que una cosa alcance su adultez-de-cosa significa que adquiere, al menos en apariencia, ciertos rasgos más o menos estables que la dotan de una cierta identidad, su devenir no se encuentra clausurado: continúa minada por fuerzas e intensidades que la atraviesan y la transforman. Sin embargo, para esta cosa en particular, estas transformaciones nunca jamás volverán a ser del orden de lo embrionario: lo vivido por el huevo solo puede ser vivido por él, de manera irreversible.

Si nos enfocamos en el campo de los seres vivos, más específicamente en aquellos pertenecientes al reino animal que se reproducen de manera sexuada, llamamos célula huevo o cigoto al incipiente individuo resultante de la unión de los gametos: el óvulo y el espermatozoide. Indagaremos, entonces, en el ámbito de la biología, con el objetivo de que luego podamos servirnos del embrión como modelo, como intercesor.

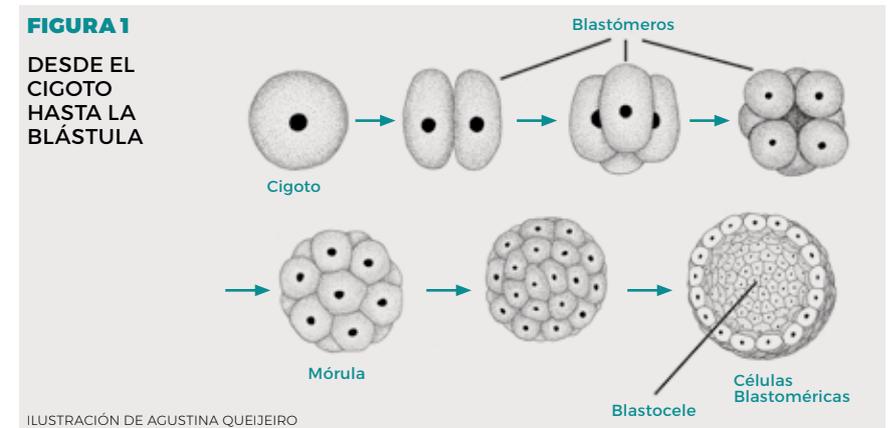
Entonces, ¿qué es lo que sucede al nivel del huevo biológico? ¿Cuál es su importancia? ¿Cómo es posible explicar que en uno de sus extremos se forme una cabeza y en el otro una cola? ¿Qué hay en este concepto que le resulta interesante a Deleuze? El embrión es sitio de todo tipo de desplazamientos, migraciones y plegamientos. En él encuentran un tiempo y un lugar movimientos en verdad aberrantes: invaginaciones y gastrulaciones dignas de las escenas más perturbadoras de una película de terror, imposibles de vivir para el individuo adulto. La verdad de la embriología, para Deleuze, consiste en estos movimientos vitales sistemáticos, en estas torsiones, estiramientos y desplazamientos que sólo el embrión puede soportar, que son experimentados en el extremo de lo vivible. Fuera de las condiciones del embrión, es decir, para un individuo adulto, para un sujeto bien formado, independiente y activo, estos movimientos resultarían letales: “Hay movimientos de los que sólo se puede ser paciente, pero el paciente, a su vez, no puede ser más que una larva”.³

Detengámonos un momento en estos movimientos y procesos para reponer algunas importantes categorías que serán esenciales para nuestro recorrido. Si bien el desarrollo embrionario en los seres vivos del reino animal

³ DR 185 (155-156).

presenta particularidades y diferencias de una especie a otra, el proceso, en sus rasgos generales (es decir, como lo presentaremos aquí), es similar.

Luego de la fecundación, la célula huevo primigenia o cigoto se divide rápidamente por mitosis celular (y de acuerdo a una progresión geométrica de razón 2) en nuevas células, manteniendo su tamaño original. Estas células son conocidas como células blastoméricas, y el nombre que se le ha dado a este primer proceso de división es segmentación, formando lo que se conoce como mórula. La mórula es, ni más ni menos, una bola de células.⁴ Luego de cierta cantidad de divisiones, que varía de especie en especie, las células se organizan de manera tal que se disponen en la periferia de esta bola, para conformar un cuerpo ahuecado, pero con mayor densidad celular en un sector (polo vegetal), y menor en el sector diametralmente opuesto (polo animal). Se delimita así una cavidad interior, llamada blastocele. Los embriólogos (también conocidos como biólogos del desarrollo) han bautizado con el nombre de blástula a este estadio del embrión. Lentamente se van esbozando los primeros ejes, los primeros territorios, los primeros polos donde se distribuye la diferencia, que progresivamente se irán multiplicando. Poco a poco comienza a hacerse posible hablar de “izquierda” y “derecha”; de “arriba” y de “abajo” (ver Figura 1).



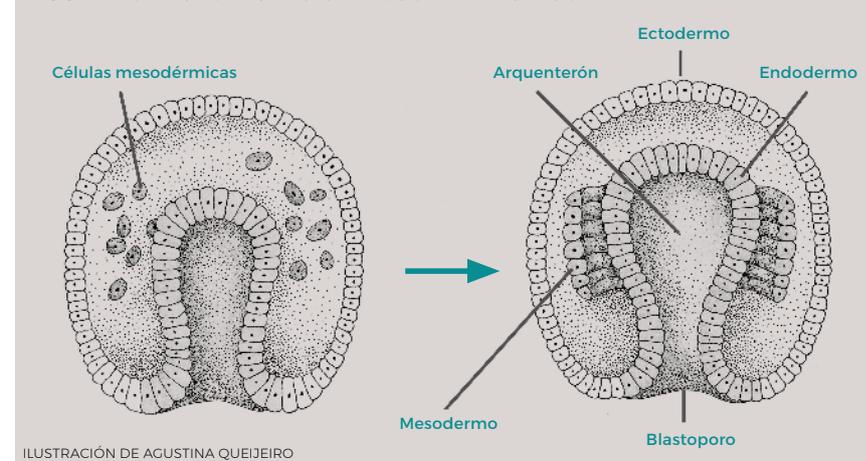
⁴ No resulta superfluo aclarar que los estadios y procesos que mencionamos (como, por ejemplo, la mórula) son únicamente unidades discretas de análisis conceptual que se corresponden con momentos más o menos singulares y aislables del desarrollo. El proceso en sí mismo es un flujo de variación continua.

La división celular no se detiene y, al llegar a determinado umbral, la tensión crece: algo va a pasar. En una zona de la periferia de nuestra joven blástula, un grupo de células se divide más rápido que el resto. Alcanzado el punto crítico, este grupo celular revolucionario se reorganiza, invaginándose en un movimiento de plegamiento hacia el interior del embrión, comportando un dramático ballet topológico-celular, y dejando así delimitadas nuevas zonas, nuevos espacios. La gastrulación ha sucedido, ya no se puede volver atrás: el huevo ya no es el mismo, la blástula ahora es gástrula.

Como consecuencia de la gastrulación, las células que hasta ese momento no poseían un carácter propio, excepto el de poder dividirse y devenir células de cualquier órgano, se territorializan, conformando el boceto más primitivo de los futuros órganos, en un proceso conocido como segregación (ver Figura 2). Se forman el ectodermo, el mesodermo y el endodermo, territorios portadores de potencial morfogénético específico: a la postre, en la organogénesis, el ectodermo se convertirá en las estructuras de la epidermis, los tejidos nerviosos y los órganos sensoriales; el mesodermo, en los tubos digestivo y respiratorio, las glándulas digestivas y la vejiga; y el endodermo, en la dermis, el revestimiento del corazón y el sistema circulatorio, los riñones, las gónadas, el sistema esquelético y el muscular. También se forman el arquenterón y el blastoporo, orificio primitivo de un organismo biológico que oficia de puerta de comunicación con el medio exterior. “Aparece toda una cinemática del huevo, que implica una dinámica. Esta dinámica expresa algo ideal [...] Los tipos de huevos se distinguen por orientaciones, ejes de desarrollo, velocidad y ritmos diferenciales, como primeros factores de actualización de una estructura, que crean un espacio y un tiempo propios de lo que se actualiza”.⁵

⁵ DR 322-323 (277).

FIGURA 2. LA GASTRULACIÓN Y SUS TERRITORIOS



Estos movimientos continuos de diferenciación progresiva comportan dinamismos espacio-temporales que expresan las relaciones diferenciales y singularidades que los determinan. Y, recíprocamente, dichos dinamismos, dichos movimientos originarios, son, a su vez, supuestos por la doble diferenciación en especies y partes características del individuo adulto, es decir, por las cualidades y por las extensiones actuales. “Los procesos dinámicos son los que determinan la actualización de la Idea”.⁶

Todo un drama ocurre al nivel del embrión, lo que nos lleva a nuestra segunda mención: “El mundo entero es un huevo, pero el huevo es él mismo un teatro: teatro de puesta en escena donde los papeles tienen más importancia que los actores, los espacios tienen más importancia que los papeles, y las Ideas, más importancia que los espacios”.⁷ Los dinamismos espacio-temporales son verdaderos *dramas*, y aquello dramatizado es la Idea. Y si tenemos en cuenta la complejidad que comprende una Idea, y las relaciones que entabla con otras Ideas, vemos insinuarse toda una profundidad en aquello en lo que fijemos nuestra atención. En lo que atañe a un animal de reproducción sexuada, repusimos hace instantes y muy some-

⁶ DR 325 (279).

⁷ DR 325-326 (279).

ramente una serie de dinamismos que encontraban un tiempo y un lugar en el huevo, y que determinaban su medio interior. Pero he aquí que dicho medio interior se encuentra, a su vez, constituido por toda otra serie de movimientos e interacciones: todo un teatro proteico con sus propios dramas, sus espacios, sus papeles y actores larvados. Todo se complejiza aún más si consideramos el medio exterior al individuo, con sus dinamismos poblacionales y ecológicos, que constituyen la manera de relacionarse con otros seres vivos y con otras cosas de su entorno. Estas conexiones, relaciones e integraciones pueden darse de múltiples maneras. “Hay, por doquier, una puesta en escena en varios niveles”.⁸ La perspectiva desde donde nos posemos determina el recorte artificial de análisis.

Los dinamismos espacio-temporales, entonces, son los agentes, los encargados de poner en escena una síntesis doble que se corresponde con los dos rasgos característicos o distintivos de una cosa cualquiera: por un lado una cualificación o especificación, por otro una partición u organización en la extensión. Dicha síntesis, dicho proceso es lo que entendemos por diferenciación (*différenciation*), y constituye una de las dos “mitades” de la cosa cualquiera, la mitad actual. Nos falta aún la otra mitad que, sin ser actual, es también bien real.

A este respecto, no hemos cesado de invocar a la Idea.⁹ Hemos dicho que aquello dramatizado por los dinamismos es la Idea. Y si los dinamismos comandan o llevan a cabo la doble síntesis empírica de las cualidades y las extensiones, en la Idea deberemos hallar dos caracteres principales que se correspondan sin semejanza con aquellos dos rasgos de lo actual. Veamos.

Por un lado, la Idea está poblada de relaciones diferenciales (dy/dx) entre elementos ideales (dy y dx) que sólo poseen razón de ser en tanto se hallan efectivamente vinculados en una relación. Dy y dx no son nada por sí solos, se encuentran completamente indeterminados por fuera de la relación que los vincula, correspondiéndoles un principio de determinabilidad. Pero son determinables mutuamente, el uno respecto del otro, en favor de un principio

⁸ DR 326 (280).

⁹ Cf. el capítulo “Idea”, de Gonzalo Santaya, en este mismo libro.

de determinación recíproca. Se trata de una síntesis recíproca de relaciones diferenciales ideales entre elementos indeterminados.

Por otro lado, a dichas relaciones diferenciales les corresponden distribuciones de puntos singulares y ordinarios, de manera tal que un punto singular origina una serie que puede prolongarse, a través de los puntos ordinarios, hasta la vecindad de otro punto singular, ya divergiendo, ya convergiendo, en favor de un principio de determinación completa. Se nos presenta todo un cálculo diferencial trascendental. El conjunto del proceso dialéctico de esta síntesis ideal recibe el nombre de diferenciación (*différenciation*).

Queda así conformada la Idea como una multiplicidad de relaciones diferenciales que varían y de puntos singulares brillantes que se distribuyen, que ya constituyen el estado completamente diferenciado de la Idea, y que es la otra mitad del objeto cualquiera, la mitad virtual. A las cualidades les corresponden, por lo tanto, relaciones diferenciales variables; a las extensiones o partes, les corresponden puntos singulares ideales.¹⁰ Toda una variedad ideal.

En este sentido, es la Idea la que plantea los problemas y las preguntas; y el huevo y sus dinamismos en su conjunto son, en sí mismos, casos de solución a dichos problemas, respuestas a las preguntas planteadas, trazados de coordenadas espacio-temporales múltiples.

Pero he aquí que hay una pregunta de crucial relevancia que a cualquier dinamismo que se precie de operar especificaciones y particiones se le ha debido plantear. Dicha pregunta es: ¿quién?

¿Quién? determina siempre un campo que los dinamismos suponen y en el cual se producen. La pregunta ¿quién? es siempre por el individuo, y conforma un campo de individuación intensivo, en donde las intensidades o diferencias (diferencias de intensidad) se distribuyen en profundidad. A pesar de que las intensidades se nos presentan ya cualificadas y ya desarrolladas en la extensión, debemos concebir los campos intensivos de individuación como la condición previa para cualquier especificación y partición.

¹⁰ Cf. DR 311-312 (266-267), 315-320 (270-274), 374 (323).

Verdaderos plexos de intensidades puras implicadas en profundidad.¹¹

Al sondear el *spatium* intensivo del huevo nos encontramos con toda esa profundidad como teatro de toda metamorfosis. El huevo es un campo de individuación que, a su vez, envuelve y está comprendido dentro de otros múltiples campos de individuación intensivos: campo de individuación del hígado, campo de individuación del brazo, campo de individuación del glóbulo rojo, campo de individuación de tal proteína, campo de individuación de este grupo poblacional de liebres pampeanas, campo de individuación del bioma “estepa pampeana”. Relaciones de relaciones, mamushka de individuos por doquier. La profundidad intensiva anuncia ya el desfundamento universal. Cada fenómeno, cada acontecimiento nos reenvía a otros con los que se relaciona, de los que depende y a los que afecta, en una serie que no se detiene nunca, que nunca encuentra principio ni final.

La pregunta acerca de si es posible identificar a la intensidad con lo actual o lo virtual es recurrente en el ámbito de los estudios en torno a la filosofía de Deleuze.¹² Pero de esta manera la pregunta no está bien planteada. La intensidad es expresión de la diferencia y su lugarteniente. Es la potencia misma de la diferencia. Pero aún es necesario que las diferentes series intensivas entren en comunicación.

Todo individuo es un sistema intensivo del tipo señal-signo, donde “señal” designa a las, por lo menos, dos series heterogéneas que se acoplan, conformando o bordeando al sistema y dotándolo de una “resonancia interna”, y donde el signo es el fenómeno que brilla entre esas dos series, en pos de su comunicación, y que dura todo el tiempo que tarda en anularse la diferencia constitutiva de ese sistema en particular. Así como en el ejemplo del rayo encontramos un “precursor sombrío”, encargado de comunicar las diferentes series intensivas para efectivamente hacerlo surgir,¹³ en el huevo encontramos

todo tipo de gradientes y umbrales de potencial morfogenético que inducen, por proximidad, la aparición de las partes cualificadas del cuerpo.

Habíamos dicho que el mundo entero es un huevo. Entonces, ¿quiere decir esto que en el nivel geológico podríamos encontrar una gastrulación rocosa, que formaría, por ejemplo, un “mesopetro”, semejante al mesodermo del embrión? En la ontología deleuziana, como en la vida, es importante no precipitarse. Es preciso ser cuidadoso y no apresurarse cuando de metáforas, isomorfismos o analogías se trata. El mundo entero es un huevo, decíamos, pero lo es en tanto nos da el modelo del orden de las razones de lo que acaece.

Diferenciación [différentiation] – individuación – dramatización – diferenciación [différenciation] (específica y orgánica). Consideramos que la diferencia de intensidad, tal como está implicada en el huevo, expresa en primer lugar relaciones diferenciales como una materia virtual por actualizar. Ese campo intensivo de individuación determina a las relaciones que expresa a encarnarse en dinamos espacio-temporales (dramatización), en especies que se corresponden con esas relaciones (diferenciación específica), en partes orgánicas que corresponden a los puntos relevantes de esas relaciones (diferenciación orgánica). Siempre es la individuación la que rige la actualización.¹⁴

Podemos ahora reformular una conocida pregunta que se halla en el Capítulo 3 de *Diferencia y repetición*, a propósito de cómo se da la génesis del pensamiento: “¿Cómo es posible la necesidad (y no el error)? Es posible gracias al lazo que une al pensamiento con la individuación”.¹⁵ Adaptándola a nuestro enfoque, podemos enunciarla de la siguiente manera: ¿Cómo es posible la génesis de un nuevo ser vivo? Es posible gracias al lazo que une al huevo con la individuación. La relevancia del huevo para la comprensión de la ontología deleuziana de la diferencia radica en su carácter *fronterizo*. En tanto concepto, es expresión de la génesis de lo empírico. Por un lado, la individuación es

¹¹ Al respecto, cf. también los capítulos “Individuación”, de Julián Ferreyra, e “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, en este mismo libro.

¹² Para profundizar sobre este tópico, cf. Clisby, Dale, “¿El dualismo secreto de Deleuze?” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, Número 4, 2016, pp. 120-148.

¹³ Cf. DR 185-186 (157-158). Al respecto, cf. también el capítulo “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, en este mismo libro.

¹⁴ DR 374 (323).

¹⁵ DR 232 (197).

determinante respecto a la actualización: “La individuación precede de derecho a la diferenciación [en especies y partes]”.¹⁶ Será necesario un campo de individuación intensivo metaestable o, lo que es lo mismo, será necesario un embrión, en donde la diferencia de intensidad se ponga en comunicación en pos del fulgor de un nuevo ser vivo, creando las primeras coordenadas espacio-temporales, poniendo en escena los primeros aberrantes movimientos morfogénéticos: “la individuación no supone ninguna diferenciación, pero la provoca”,¹⁷ por lo que no se debe confundir la individualidad con un rasgo que se adquiere ulteriormente.

Por otro lado, en lo que atañe a la relación de la intensidad con lo virtual leemos: “la individuación es el acto de la intensidad que determina las relaciones diferenciales a actualizarse”.¹⁸ Es por la acción de un campo de individuación intensivo que estas singularidades y aquellas relaciones diferenciales se actualizan. Al hacerlo, un nuevo tipo de distinción es creada entre esas relaciones y entre las Ideas. Todo ese material por actualizar, que coexistía perplejado en la Idea, ahora es puesto en estados de simultaneidad o sucesión, de acuerdo a los dinamismos espacio temporales que corresponden a la dramatización. En este sentido, cada intensidad expresa claramente, o hace foco en algunas relaciones, en algunos grados de variación ideales, determinándolos, pero continúa expresando confusamente la totalidad variable del conjunto de las relaciones diferenciales.

Dijimos que la Idea está poblada de elementos diferenciales, de relaciones diferenciales de mutua determinación entre esos elementos, y de distribuciones de singularidades que constituyen una multiplicidad. Allí donde Hegel propone una dialéctica de la Idea motorizada por la contradicción, Deleuze opone una dialéctica ideal que se caracteriza como un doble recorrido a través de las relaciones diferenciales y los puntos relevantes, y que llama, evocando a Leibniz, vice-dicción. Por este mismo motivo es que Deleuze opone *dx* a no-A, como el símbolo de la filosofía de la diferencia frente al de la contradic-

¹⁶ DR 369 (318).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ DR 368 (317).

ción, como la diferencia en sí misma frente a la negatividad. La Idea plantea las preguntas cuyas respuestas se encarnan a través de las individuaciones intensivas y los dinamismos, creando las coordenadas espacio-temporales de su actualización. Sin embargo, las preguntas continúan insistiendo luego de las respuestas.

¿Quién? ¡Pues el huevo! ¿Cómo? En forma de plegamiento hacia el interior. ¿Dónde? En un foco medio susblastoporal.¹⁹ ¿Cuán rápido? Lo necesario para conformar las capas celulares.

En nuestro recorrido dimos con una asimetría entre la materia virtual diferenciada por actualizar y lo actualizado. Correspondencia sin semejanza entre las relaciones diferenciales y las singularidades por un lado, y las especies y las partes diferenciadas por el otro. Planteamiento de problemas y preguntas en la estructura ideal, que insisten aún en los casos de solución y en las respuestas dadas en las actualizaciones. Nos topamos con todo un plexo de intensidades individuantes, encargado de poner en marcha el mundo, gracias a la comunicación de las diferencias.

Empezando por el huevo, nos creamos un camino que encarnamos, para recorrer una zona, tan solo una zona, de la virtualidad que se expresa en tanto complejo conceptual en *Diferencia y repetición* (al mismo tiempo que la delimitamos). Deslizándonos aquí, estrujándonos allá, deteniéndonos en puntos con mayor o menor brillo, retrocediendo y volviendo a arrancar, ora más rápido, ora más lento. Tan sólo un indicio más del hormigueante movimiento que suscita recorrer la multiplicidad estructural de la Idea.

¹⁹ Cf. DR 374 (322).

VIVIR EN LA INMANENCIA

AUTRUI

SOLANGE HEFFESSE

“Las conclusiones deben ser leídas al comienzo”, ya que esto “podría volver inútil la lectura del resto”.¹ Prometedor inicio de un libro indefinible y laberíntico que comienza con la declaración de un principio estético-filosófico: “Ah, el viejo estilo...” (suspiro beckettiano).² Ahora “la historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía”,³ y esto requiere una renovación técnica similar a la asistida por algunas otras artes: *collage*, dobles,⁴ y cristalizaciones en cámara lenta. Así, ya no será posible escribir libros de filosofía como los de antes. El nuevo estilo compone los conceptos filosóficos con una cadencia por la que éstos parecen estar siempre envueltos los unos en los otros. Produce un libro de filosofía como novela policial que, en el fondo, es una de ciencia ficción, una del apocalipsis, del tipo en el cual no sobreviven ni alma ni mundo ni Dios. Dramas, larvas, monstruos y la crueldad de una coherencia siempre ajena. ¿Que quién es el asesino? Múltiples. Múltiples asesinos. La muerte de “El mundo”, por ejemplo, ocurre a manos de “Los mundos posibles”. O quizás, la marea... Pero así ya comenzamos desviándonos.

* * *

La Conclusión tornaría inútil la lectura del resto del libro –al menos, así lo afirma Deleuze en el Prefacio. De ninguna manera, creo yo, que sea así.

¹ DR 15 (1).

² DR 18 (4).

³ *Ibidem*.

⁴ La referencia es a *Don Quijote*, de Pierre Menard. Cf. Borges, J. L., “Pierre Menard, autor del Quijote” en *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, 1996, pp. 47-65.

Sin embargo, el libro concluye con la exposición de un concepto específico y este es el concepto de *autrui*: *el otro como expresión de un mundo posible*. Ese otro que “forma el afuera respecto de ese adentro que creemos ser”.⁵ Última pieza del apocalipsis y cúspide de individuaciones en las que no cesamos de encontrar la espantosa cercanía del amor y el terror (y la –doble– muerte). Un concepto que lleva la firma de un gran amigo de Deleuze, Michel Tournier.⁶ A diferencia de otros conceptos como la Idea, la representación o el eterno retorno, el concepto de *autrui* cuenta con un desarrollo sucinto y bien localizado: se expone en los dos párrafos finales del Capítulo 5 (“Síntesis asimétrica de lo sensible”), donde aparece como ejemplo de los *centros de involucimiento* en los sistemas psíquicos individuados (o en vías de serlo). Luego, en medio de la ilación veloz que hace a la Conclusión, Deleuze vuelve a dedicar un párrafo al concepto, exponiendo ahora su rol en tanto condición o fundamento de la organización del campo perceptivo, condición que “asegura la individuación del mundo perceptivo” en su conjunto, por su poder expresivo.⁷ Tales son las dos funciones por las cuales *autrui* se constituye como “el representante” de lo trascendental en lo empírico: “la manifestación del nóumeno, el ascenso de los valores expresivos”.⁸ Esto se debe a que, en el mundo perceptivo y sensible, es quien da testimonio de los *factores individuantes*, quien vale por ellos (factores individuantes que son uno de los ¿tantos? conceptos deleuzianos que promete –y retacea– la articulación entre las dos nociones principales de su ontología: la Idea y la intensidad).

En lo que sigue, intentaré desplegar un poco este entramado conceptual, para entender mejor por qué las dos funciones que cumple el concepto de

⁵ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1989, p. 211 (*Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 347). En adelante, se citará esta obra según la traducción castellana, indicando entre paréntesis la página de la edición francesa.

⁶ En *Diferencia y repetición* hay dos referencias explícitas a Tournier: la primera en el párrafo 20 de la Introducción (la obra citada es *Los meteoros*) y la segunda en el párrafo 48 del Capítulo 5 (citando la novela titulada *Viernes o los limbos del pacífico*). Facundo López estudia el rol de esta fuente en la teoría deleuziana de la subjetividad a partir de un análisis detallado de esta novela. Cf. López, F., “Las islas: subjetividad y alteridad entre Tournier y Deleuze” en Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, pp. 159-170.

⁷ Por fuera de estos párrafos, la palabra *autrui* cuenta con otras pocas apariciones esporádicas –entre las que se destaca esa advertencia que dice que la estupidez (*bêtise*) “nunca es del otro”, DR 232 (197).

⁸ DR 388 (335).

autrui lo tornan indispensable para comprender la ontología y la ética deleuzianas; no sólo porque sin él faltaría la profundidad que evita que andemos chocándonos constantemente con las cosas,⁹ sino también porque, en su funcionamiento como centro de involucimiento, permite desencadenar nuevas individuaciones –del orden de lo perceptivo y de lo psíquico. La vida que llevamos en la duración de nuestra existencia actual tendría un desenvolvimiento muy limitado si no fuera por ese Otro que remonta la entropía en el mundo posible propio; viviríamos sumidos en la ilusión trascendental ligada a la cualidad y la entropía, sin ver en ella el costado de la paradoja: el movimiento de implicación por el que la intensidad hace posible la explicación de la entropía como factor extensivo no medible, permaneciendo a su vez implicada en sí misma.¹⁰ En otras palabras, la existencia sería sentida y percibida por nosotrxs como consistiendo nada más que en lo actual en su sentido lato: lo extensivo, cualificado, explicado, homogéneo; la impersonalidad banal donde toda individualidad se nos presenta como personal (*Je*) y toda singularidad como individual (*Moi*), amoldándose sin protestas a las exigencias de la representación.¹¹ Lo cual quiere decir que, a falta del Otro, no habría posibilidad de habitar un mundo que no fuera impersonal (en sus dos sentidos: el negativo o banal y entrópico; y el positivo, vinculado a las indeterminaciones del campo de lo trascendental). Estas son las hipótesis que conducen el recorrido que propongo para atravesar el laberinto. Toca entonces comenzar por el final, y así ver de qué manera éste trae consigo la complejidad de los desarrollos ontológicos previos (que son estudiados con más detalle en sus distintos aspectos en los demás capítulos de este libro).

* * *

⁹ Cf. Deleuze, G. y Guattari, F., ¿Qué es la filosofía?, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 24 (*Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, p. 24). En adelante, se citará esta obra según la traducción castellana, indicando entre paréntesis la página de la edición francesa.

¹⁰ DR 343 (295).

¹¹ Cf. DR 408 (354). Sobre el concepto de representación y sus diferentes sentidos, cf. el capítulo “Representación”, de Matías Soich, en este mismo libro. Para una serie de posiciones que conforman un debate sobre la relación entre lo virtual, lo actual y la intensidad, cf. los capítulos “Ilusión”, de Diego Abadi, “Univocidad”, de Pablo Pachilla, “Intensidad”, de Rafael Mc Namara y “Problema”, de Georgina Bertazzo, en este mismo libro.

La palabra *autrui* es un pronombre indefinido que refiere a cualquiera que no sea uno mismo. Su sentido es el de lo ajeno, la alteridad o la otredad. Se traduce por “el Otro”, o bien “el prójimo”, “los demás”. En francés, la palabra se usa para referir a personas en sentido colectivo, pero nunca puede utilizarse como posición de sujeto de una frase.¹² Por su parte, Deleuze tiende a neutralizar la referencia exclusivamente personal: podría decirse que su “quién” varía según el cómo y en relación a cuál problema se utilice el concepto, lo cual se observa a través de las diferencias que presenta su uso en las otras obras donde menciona al *autrui*: 1) “Descripción de la mujer. Para una filosofía sexuada del otro”, su primer texto publicado en 1945;¹³ 2) un apéndice de *Lógica del sentido*, –el texto más cercano temporalmente a *Diferencia y repetición*–;¹⁴ y 3) *¿Qué es la filosofía?*, escrito en conjunto con Félix Guattari. A través de estas obras, se esboza la teoría deleuziana del otro como superación de las concepciones clásicas acerca del mismo.

Si el problema a tratar se limita al de las relaciones y la presentación recíproca de una pluralidad de sujetos, la respuesta que deberemos dar es que ese otro no es más que un segundo con relación a un yo, un “objeto especial” que se presenta y se relaciona con el primer yo, siendo ambos mutuamente intercambiables: sujeto u objeto.¹⁵ Al preguntarnos, en cambio, en qué consiste el lugar que hace posible que tal intercambio ocurra, se nos revela el sentido de *autrui* como *estructura*: un lugar que no corresponde a

ninguna persona, y que “sólo se halla efectuada por términos variables en los diferentes mundos de percepción; yo para usted en el suyo, usted para mí en el mío”.¹⁶ Una vez planteado el problema en estos términos, el falso dilema entre el sujeto y el objeto se disipa para dar lugar al verdadero dualismo que hay que pensar: el de los efectos que la presencia o la ausencia de *autrui* tienen en la organización de nuestro campo perceptivo. Su presencia “asegura los márgenes y transiciones en el mundo. Es la suavidad de las contigüidades y las semejanzas. Regula las transformaciones de la forma y del fondo, las variaciones de profundidad”.¹⁷ Y esto es así porque lo que no es percibido por mí forma parte del mundo en tanto es percibido por un otro que lo envuelve como posible.

Pero son los efectos de la ausencia del otro los que provocan las verdaderas aventuras en la novela de Tournier (y este es el caso en que mejor se ve cómo se desdibuja la referencia personal de la palabra *autrui*): la estructura otro funciona “tanto más exigentemente” cuando no hay nadie para efectuarla. Sigue funcionando en el vacío, pero lo posible se ha desmoronado y el mundo de la percepción se hace uno con la isla, puesto que ya no hay diferencia entre lo que percibo y lo que no percibo. Nuestro mundo percibido se hunde, habiéndose hundido la distinción de mi conciencia con su objeto (tanto temporal como espacialmente).¹⁸ No obstante, esa suerte de muerte o desorganización del campo perceptivo general dará lugar a que se abran nuevas posibilidades de salvación para el personaje de Robinson, vinculadas a una noción de sexualidad ampliada: “la deshumanización”, y un nuevo “encuentro de la libido con los elementos libres, el descubrimiento de una energía cósmica o de una

¹² Maurice Blanchot lo explica del siguiente modo: “*Autrui* no es, en verdad, la palabra que a uno le gustaría retener, aunque viniere de lejos, puesto que ya se utilizaba en la lengua épica. *Autrui* es *Autre* en el caso régimen según el modelo del término *lui* –él–, que en ese entonces solo tenía un uso complementario. *Autrui*, de acuerdo con algunos gramáticos puntillistas, nunca debería emplearse en primera persona. Puedo acercarme a *autrui*, *autrui* no se acerca a mí. Por lo tanto *Autrui* es *l'Autre* –el Otro– cuando no es sujeto”. Blanchot, M., *El dialogo inconcluso*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1974, p. 126.

¹³ Deleuze, G., *Cartas y otros textos*, ed. preparada por D. Lapoujade, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2016, pp. 279-292 (*Letres et autres textes*, París, Minuit, 2015, pp. 253-265). Se trata de un texto previo a la publicación de la novela en la cual se inspira, pero que cita un artículo inédito de Tournier en aquel momento. Cf. Ferreyra, J., “La voluptuosidad de ser otro en el joven Deleuze” en *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas*, Vol. 4, N° 6, mayo a noviembre 2016, pp. 52-70. Este artículo presenta una interpretación de aquel texto de juventud de Deleuze, desde una perspectiva continuista en relación con el resto de su obra.

¹⁴ Deleuze G., “Michel Tournier y el mundo sin el otro” en *Lógica del sentido*, *op. cit.*, pp. 214-227 (350-372).

¹⁵ Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, pp. 22-23 (21-22).

¹⁶ DR 415 (360).

¹⁷ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, pp. 216-217 (355).

¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 219-220 (364-365).

gran Salud que no puede surgir sino de la isla”.¹⁹ Es en ese punto de la novela de Tournier en el cual, según Deleuze, interviene el personaje de Viernes para pervertir a Robinson, y para destruir el orden económico y moral que Robinson pretendía instaurar en la isla.²⁰

Finalmente, distinta es a su vez la serie de problemas en los que se inserta *autrui* si nos preguntamos por la posibilidad de su sexualización (preocupación temprana presente en aquel texto infame de juventud de Deleuze, en el cual el joven larva –cargado por los prejuicios más misóginos de su tiempo, y de cualquiera de los tiempos– se incomoda y se enfada con el mundo asexualizado que proponen las filosofías tradicionales acerca del Otro).²¹ Un problema que es insinuado en *Diferencia y repetición* –donde el ejemplo utilizado por Deleuze es el rostro de la amada y su equívoca emisión de signos– pero que no es abordado allí directamente.

¹⁹ *Ibid.*, p. 215 (352). “Neurosis y psicosis, tal es la aventura de la profundidad. La estructura Otro organiza la profundidad y la pacífica, la hace visible. Además, los trastornos de esta estructura implican un desarreglo, un enloquecimiento de la profundidad, como un retorno agresivo del sinfondo que no se puede ya conjurar. Todo ha perdido su sentido, todo se convierte en simulacro y vestigio, incluso los objetos del trabajo, incluso el ser amado, incluso el mundo en sí mismo y el yo en el mundo... A menos que exista, sin embargo, una salvación para Robinson. A no ser que Robinson se invente una nueva dimensión o un tercer sentido para la expresión «pérdida del otro». *A no ser que la ausencia del otro y la disolución de su estructura no desorganicen simplemente el mundo, sino abran, por el contrario, una posibilidad de salvación. Es preciso que Robinson vuelva a la superficie, que descubra las superficies. La superficie pura es, quizá, lo que el otro nos oculta.* Quizá sea en la superficie donde, como un vapor, una imagen desconocida de las cosas se desprenda, y de la tierra, una nueva figura enérgica, una energía superficial sin otro posible. Porque el cielo no significa, en modo alguno, una altura que fuese simplemente lo inverso de la profundidad. En su oposición con la tierra profunda, el aire y el cielo son la descripción de una superficie pura, y el sobrevuelo del campo de esta superficie. El cielo solipsista no tiene profundidad: «extraña postura la que valora ciegamente la profundidad a expensas de la superficie y que quiere que superficial signifique, no de vasta dimensión, sino poca profundidad, mientras que profundo significa al contrario de gran profundidad y no de débil superficie. Y sin embargo, un sentimiento como el amor se mide mucho mejor, me parece, de ser posible medirlo, por la importancia de su superficie que por su grado de profundidad...». Primero, se elevan estos dobles o estas Imágenes aéreas en la superficie; después, en el sobrevuelo celeste del campo, los Elementos puros y liberados. La erección generalizada es la de las superficies, su rectificación, el otro desaparecido. Entonces, los simulacros ascienden, y se convierten en fantasmas en la superficie de la isla y en el sobrevuelo del cielo. Dobles sin semejanza y elementos sin coacción son los dos aspectos del fantasma. Esta reestructuración del mundo es la gran Salud de Robinson, la conquista de la gran Salud, o el tercer sentido de «pérdidas del otro». *Ibid.*, p. 223 (366), cursivas añadidas.

²⁰ Pero no como un Otro restaurado, sino como “algo totalmente-otro que el otro. No una réplica sino un Doble”, *ibid.*, p. 224 (367).

²¹ Cf. Deleuze, G., “Descripción de la mujer. Para una filosofía sexuada del otro”, en *Cartas y otros textos*, *op. cit.* Deleuze se hace eco allí de la crítica que planteara Sartre a Heidegger.

En la exposición del concepto que encontramos en *Diferencia y repetición*, Deleuze comienza diciendo que el error de las posiciones clásicas acerca del Otro es que sin cesar lo hacen oscilar “de un polo en el que el otro está reducido al estado de un objeto, a un polo en que se lo ha elevado al estado de sujeto”.²² Incluso Sartre en *El Ser y la Nada* incurriría en este error. Para Deleuze, la de su maestro es la primera gran teoría que ve al otro como *estructura* irreductible a ninguno de los polos, pero ésta se subordina luego a la *mirada*, y por lo tanto se la inscribe en la oscilación equivocada.²³ Así, la especificidad irreductible de *autrui* y su funcionamiento en los *sistemas psíquicos* permanecen velados.²⁴

Tenemos en claro, hasta ahora, dos cosas: que el otro *a priori* es una *estructura* y que es *expresión* de un mundo posible. Dos aclaraciones resultan pertinentes. Primero, que la noción de estructura en este contexto debe entenderse simplemente como “lugar distinto de sus efectuaciones”, pero que esto no significa que se la reenvíe automáticamente al plano de “lo virtual”, es decir que no debe asociarse al sentido en el que Deleuze dice que la Idea es una estructura (trascendental).²⁵ Lo mismo debe decirse respecto a la noción de *posible*: no se trata aquí de una abstracción o de una figura de lo negativo, ni de una mera posibilidad lógica que niegue o “anule” la realidad de lo real, como sucede con la crítica a la noción de posible que encontramos en el Capítulo 4 de *Diferencia y repetición* –es decir, cuando lo posible es atribuido a las Ideas virtuales como una manera abstracta de entender su realidad y sus procesos de

²² DR 386 (334).

²³ “La concepción de Tournier tiene evidentemente ecos leibnizianos (la mónada como expresión del mundo), pero también ecos sartreanos. La teoría de Sartre en *El Ser y la Nada* es la primera gran teoría del otro, porque supera la alternativa: ¿el otro es un objeto (aunque fuese un objeto particular en el campo perceptivo) o bien es sujeto (aunque fuese otro sujeto para otro campo perceptivo)? Sartre es aquí el precursor del estructuralismo pues es el primero en haber considerado al otro como estructura propia o especificidad irreductible al objeto y al sujeto. Pero, como definía esta estructura por la «mirada», recaía en las categorías de objeto y sujeto, haciendo del otro el que me constituye como objeto cuando me mira, a riesgo de convertirse él mismo en objeto cuando yo lo miro. Parece que la estructura Otro precede a la mirada; ésta marca más bien el instante en que *alguien* viene a llenar la estructura; la mirada no hace sino efectuar, actualizar una estructura que ha de ser definida independientemente”. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, pp. 219-220 (360), nota 11.

²⁴ Cf. DR 386 (334).

²⁵ Cf. el capítulo “Estructura”, de Santiago Lo Vuolo, en este mismo libro.

actualización, que no logra dar cuenta de su carácter genético de lo real.²⁶ Esto quiere decir, entonces, que hay un sentido válido de la noción de *posible* en la ontología deleuziana, pero que éste no pretende explicar el pasaje de lo virtual a lo actual. Retenemos también la noción de *expresión*, por la que se produciría la articulación o el pliegue entre ambas dimensiones.²⁷

Por expresión, entendemos, como siempre, esa relación que esencialmente implica una torsión –entre aquello que expresa y lo expresado–, de tal forma que lo expresado no existe fuera de aquello que lo expresa, aunque este se relacione con aquel como si lo hiciera con algo totalmente distinto. Por posible, no entendemos, por lo tanto, una semejanza, sino el estado de lo implicado, de lo envuelto, en su misma heterogeneidad con aquello que lo envuelve: el rostro aterrizado no se asemeja a lo que lo aterriza pero lo envuelve en el estado de mundo aterrador. En cada sistema psíquico hay un hormigueo de posibilidades alrededor de la realidad; pero nuestros posibles son siempre los Otros [*Autres*].²⁸

El ámbito de aparición de la estructura *autrui* es el de la intensidad o el de lo actual (admitiendo que éste ámbito cuenta con diferentes niveles de profundidad),²⁹ y es desde ahí que esa estructura cumple con sus dos funciones: una, fundante de la organización del campo perceptivo; y la otra, desencadenante de nuevas individuaciones. Comprenderlas, dice Deleuze –es decir, comprender la función del otro como tal, en su radical otredad y al mismo tiempo en su carácter relacional, inmanente a las composiciones y a las relaciones de involucramiento y desarrollo a las que ingresa por colocarse en esa estructura–, va a exigir que se invoquen condiciones experimentales especiales (el momento en que lo expresado no existe aún por fuera de lo que lo expresa),

²⁶ Cf. DR 320-321 (274-275).

²⁷ El proceso completo está descrito por los distintos niveles de pliegues: perplicación, complicación, implicación, explicación y replicación. Cf. DR 414 (359).

²⁸ DR 386-387 (334).

²⁹ Sobre el carácter actual de la intensidad en la ontología deleuziana, cf. el capítulo “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, en este mismo libro.

sin que esto signifique una insuficiencia o unilateralidad del concepto.³⁰ Esta afirmación hace recordar a la pedagogía de los sentidos –una “parte integrante del «trascendentalismo»” deleuziano–³¹ y a los ejemplos de las “condiciones experimentales” que alteraban la percepción como vía para acercarse a sentir lo insensible que sólo puede ser sentido, pero que aun así no puede sino serlo desde el punto de vista del ejercicio empírico de las facultades: la definición de la intensidad como implicante e implicada, y que permanece implicada en sí misma aún al explicarse.

El otro es una experiencia de confrontarse con ese Afuera impensable que sólo puede ser pensado, insensible que sólo puede ser sentido, radicalmente otro pero a su vez inmanente a las composiciones que se generan cuando dos sistemas psíquicos entran en relación. Así, los Otros, nuestros posibles, son la manifestación de la persistencia del hormigueo de lo problemático en el plano de lo actual,³² y por eso mismo, son la manera que tenemos de conocerlo, sentirlo y entrar en relación con él.

La individuación del campo perceptivo y de los sistemas psíquicos

“La estructura de *autrui* y la función correspondiente del lenguaje representan efectivamente la manifestación del nóumeno, el ascenso de los valores expre-

³⁰ En este punto, difiero en parte de la interpretación que ofrece Julián Ferreyra de este concepto en el artículo ya mencionado (“La voluptuosidad de ser otro en el joven Deleuze”, *op. cit.*, pp. 52-70). Ferreyra sostiene allí que el problema al que nos enfrenta la estructura *autrui* es el de la escisión y la unilateralidad de las determinaciones entre lo expresado (el mundo posible) y la expresión (*autrui*) que, estando escindidos, permiten negar al otro como tal (p. 61). Ferreyra considera como insuficiencia el hecho de que *autrui* no sea una estructura trascendental (*ibidem*). Por mi parte, considero que aún siendo una estructura referida a lo actual, se trata de un concepto que logra dar cuenta de la esfera de lo que pretende explicar: la composición entre términos –en su segunda función, vinculada a los procesos de individuación de los sistemas psíquicos– que expresa ciertas relaciones diferenciales y singularidades, es decir, los componentes ideales del sentido, y que nos confronta con el problema de cómo el otro debe ser pensado como lo radicalmente otro y, a su vez, como parte integrante de una estructura relacional y por lo tanto inmanente a la composición de las relaciones. Por esa razón, considero que se trata de un concepto que cumple con sus funciones, y no uno que deba ser superado.

³¹ DR 354 (305).

³² Cf. DR 414 (360).

sivos, en fin: esa tendencia a la interiorización de la diferencia”.³³ Últimas palabras del Capítulo 5 de *Diferencia y repetición*. En ese contexto, el nómeno no puede sino referir al “más cercano nómeno del fenómeno”,³⁴ es decir, a la diferencia de *intensidad* en su tercer carácter –la implicación, que comprende a los otros dos caracteres.³⁵ Pero aún más específicamente, se trata de los *factores individuantes* como especie de nómeno “que encuentran su propio fenómeno en los centros de envolvimiento”.³⁶ Y *autrui*, dijimos, es un *centro de envolvimiento*. Si *autrui* es la manifestación en lo empírico del carácter trascendental de la intensidad –y, oscuramente, también de las Ideas–, esto quiere decir en primera instancia que, en el plano de la existencia que se desenvuelve en el mundo de lo perceptivo, es quien da cuenta de cómo la intensidad “permanece implicada en sí misma, y continúa envolviendo la diferencia”,³⁷ aun cuando pareciera que su única verdad es la explicación: la degradación o anulación de las diferencias productoras,³⁸ la muerte comprendida como un final, sin más.

A pesar del matiz “intersubjetivo” que aparece en algunos de sus ejemplos, el tratamiento que hace Deleuze de la percepción permite considerarla en su carácter ontológico. Esto se puede entender por el lado de las pequeñas percepciones de un inconsciente diferencial que está siempre puesto en relación con Ideas virtuales,³⁹ así como también por el lado de las síntesis pasivas espaciales específicas que lo constituyen.⁴⁰

En la percepción, “todo ocurre como si el *Otro integrara los factores individuantes y las singularidades preindividuales en los límites de objetos y sujetos*,

³³ DR 389 (335).

³⁴ DR 333-334 (286).

³⁵ Los otros dos caracteres son: 1) que la intensidad es lo desigual en sí, inanalizable e indivisible, y que la cantidad intensiva se compone de series de magnitudes heterogéneas; y 2) que afirma la diferencia, lo cual estaría vinculado a la noción de *distancia*, es decir, a lo envuelto por las intensidades envolventes. Cf. DR 347-360 (299-311).

³⁶ DR 381 (329).

³⁷ DR 359 (308-309).

³⁸ Ese valor de implicación es revelado únicamente por el estudio trascendental. Cf. *ibidem*.

³⁹ Cf. el capítulo “Pequeñas percepciones”, de Virginia Exposito, en este mismo libro.

⁴⁰ Cf. el capítulo “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, en este mismo libro.

que ahora se ofrecen a la representación como percibidos o percipientes”.⁴¹ Esta idea cierra el desarrollo de *autrui* como condición del mundo de la percepción: estructura que funda y asegura su funcionamiento al permitir que se le apliquen las nociones necesarias para describirlo (“forma-fondo, perfiles-unidad de objeto, profundidad- longitud, horizonte-foco, etc.”) que permanecerían vacías e inaplicables si el otro no estuviera ya allí expresando al mismo tiempo por su propia cuenta “lo pre-percibido o sub-percibido” como una forma de lo posible distinta de la percibida por nosotros.⁴² Esto permite que los objetos se recorten y las transiciones de uno al otro se produzcan con suavidad. Incluso “el hecho de que un mundo sea aprovechado por otro, el hecho de que siempre haya algo implicado que todavía queda por explicar, por desarrollar” resulta ser consecuencia de la estructura-otro y su poder expresivo en la percepción.⁴³ La noción de integración debe comprenderse en sentido fuerte, es decir, ontológico (por el que *actualiza e individúa* a esos posibles que están implicados).⁴⁴

El otro, entonces, asegura la individuación del campo perceptivo y así parecería ser que además nos acerca a la experiencia de las singularidades preindividuales (correspondientes a la Idea) y los “factores individuantes” intensivos que las envuelven y determinan su actualización. Pero esto ocurre sólo como consecuencia de su poder expresivo y de cómo este da cuenta del orden de lo implicado, por lo que también nos permite “seguir ese camino a la inversa”:

Partiendo de los sujetos que efectúan la estructura-otro, remontar hasta esa estructura en sí misma, por consiguiente aprehender al Otro como si no fuera Nadie [*comme n'étant Personne*]; después se debe ir aún más lejos y, siguiendo el codo de la razón suficiente, finalmente alcanzar esas regiones donde la estructura-otro ya no funciona, lejos de los objetos y los sujetos que condiciona, para dejar a las singularidades desplegarse, distribuirse en la Idea pura, y a los factores individuantes, repartirse en la pura intensidad.⁴⁵

⁴¹ DR 415 (360).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Deleuze deriva el término “integración” de algunas de sus fuentes matemáticas. Cf. Santaya, G., *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.

⁴⁵ DR 415-416 (361).

Ir ascendiendo, como por escalones diría Platón⁴⁶ –aunque aquí se trata más bien de un descenso hacia las profundidades de lo oscuro.⁴⁷ Pero en fin, es la estructura *autrui* la que permite esa remontada que conduce a un ámbito donde, en la ausencia de quienes la efectuaban, el individuo-pensador se vuelve “necesariamente solitario y solipsista”,⁴⁸ porque entraría únicamente en relación con algo así como las Ideas e intensidades “puras”. Conclusión extraña y melancólica que aparece al final del párrafo sobre el Otro dentro de la Conclusión. Un solipsismo que traiciona un aspecto fundamental del empirismo trascendental deleuziano: la idea de que el encuentro con lo que fuerza a pensar lo impensable que sólo puede ser pensado y a sentir lo insensible que sólo puede ser sentido es un encuentro que puede producirse en la experiencia, en el plano de lo actual o de la existencia. Entonces, si bien puede parecer que el lugar que inaugura la estructura *autrui* está destinado a ser ocupado solamente por la Idea, así la estructura estaría funcionando en el vacío: *la ausencia del otro* donde ya no hay posibles, la que hace subir el fondo y deshace todas las determinaciones que hay en el mundo (tal como sucedía también según los desarrollos del tema en *Lógica del Sentido*). Frente a ese solipsismo como deriva final de estos desarrollos ontológicos, optamos en cambio por subrayar el vuelco de estos hacia una experiencia de las Ideas por medio de los otros, y hacia la práctica de una “ética de las cantidades intensivas”.⁴⁹

Pero volvamos a lo que sucede cuando *autrui* sí funciona como un “yo [*moi*] para el otro y el otro para mí en dos sistemas”.⁵⁰ Se trata, como dijimos muchas veces, de lo que Deleuze llama “sistemas psíquicos”, el nudo de la cuestión que hasta ahora no expusimos: la estructura otro es el *centro de en-*

⁴⁶ Me refiero al ascenso escalonado del discurso de Diotima en el *Banquete*: “empezando por las cosas bellas de aquí, y sirviéndose de ellas como de peldaños, ir ascendiendo continuamente en base a aquella belleza, de uno solo a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos; de los cuerpos bellos, a las bellas normas de conducta; y de las normas de conducta a los bellos conocimientos; y partiendo de estos, terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí”. Platón, “Banquete” en *Diálogos III*, trad. C. García Gual, M. Martínez y E. Lledo Iñigo, Madrid, Gredos, 1988, pp. 261-265 (211c-212a).

⁴⁷ Cf. DR 376-377 (325-326).

⁴⁸ DR 416 (361).

⁴⁹ DR 364 (314).

⁵⁰ DR 386 (334).

volvimiento de los sistemas psíquicos, la puesta en relación de dos individuos, teniendo en cuenta el sentido deleuziano de esta noción: “La individualidad no es el carácter del Yo [*Moi*], sino que, por el contrario, forma y alimenta el sistema del Yo disuelto”.⁵¹ Después del desarrollo del orden de las razones y del ejemplo embriológico,⁵² se trata del ejemplo más complejo de los tipos de sistema producto de la individuación presentados en el Capítulo 5 de *Diferencia y repetición*, ya que no hay allí una exposición que desarrolle cómo sería el “sistema social” individuado, como sí sucede con la Idea social en el Capítulo 4. Justo antes de presentarlos, Deleuze enuncia la siguiente regla: “para cada tipo de sistemas, debemos preguntar qué es lo que corresponde a las Ideas, y lo que corresponde respectivamente a la individuación-implicación y a la diferenciación-explicación”.⁵³

Comenzaremos por lo más bajo: ¿Cómo suele comprenderse la individuación? Como la puesta en común de una forma y una materia ya hechas previamente; o bien, como la especificación de caracteres generales que son tomados del individuo.⁵⁴ Ambas concepciones permanecen en el punto de vista de la explicación: diferenciación de especies y partes cualificadas y extensivas. Para Deleuze, tanto el *Je*, como el *Moi* y aún el *moi* son figuras propias de este orden de lo explicado. El *Je* es definido como la “forma de la identidad”, “forma universal de la vida psíquica sin diferencias”, y el *Moi* es “el organismo propiamente psíquico”, “una materia constituida por una continuidad de semejanzas”.⁵⁵ Para Deleuze –a partir de su recepción de Kant y Hölderlin–, esa forma de la identidad en el *Je* se encuentra fisurada por la forma pura y vacía del tiempo (lo que se expresa en la fórmula Yo es Otro, implicando que el yo sólo puede ser percibido por sí mismo como pasivo). Por su parte el *Moi* remite a los *moi*, esos miles de pequeños yoes larvarios, pasivos

⁵¹ DR 379 (361).

⁵² Cf. el capítulo “Huevo”, de Sebastián Amarilla, en este mismo libro.

⁵³ DR 382 (330).

⁵⁴ La fuente principal a la que Deleuze recurre para conformar su concepto de individuación es Simondon: cf. Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. P. Ires, Buenos Aires, La Cebra y Cactus, 2009, pp. 23-26. Sobre la concepción deleuziana de la individuación, cf. también el capítulo “Individuación”, de Julián Ferreyra, en este mismo libro.

⁵⁵ DR 382-383 (330).

y contrayentes del hábito que son la condición de las síntesis pasivas temporales,⁵⁶ en los que esa materia del *Moi* se deshace.

El yo [*moi*] como yo pasivo no es más que un acontecimiento que ocurre en campos de individuación previos: contrae y contempla los factores individuantes de tal campo, y se constituye en el punto de resonancia de sus series. Del mismo modo, el Yo [*Je*] como Yo fisurado deja pasar todas las Ideas definidas por sus singularidades, ellas mismas previas a los campos de individuación.⁵⁷

Esas larvas en las que todo se hace, en tanto tienen sus pies en el presente viviente, son todavía parte del orden de explicación (es por eso que, según los desarrollos del Capítulo 2, remiten necesariamente a otras síntesis temporales más profundas). Sin embargo, son las que aprisionan lo menos posible la potencia diferencial del orden de lo implicado (a diferencia del *Je* y el *Moi*, de la Identidad y la Semejanza, donde esa potencia es sometida en un grado mucho mayor). Entre estas dos series heterogéneas y fracturadas (la que corresponde al *Je* y la propia del *Moi*), en tanto son puestas incesantemente en correlación,⁵⁸ se conforma una individualidad psíquica que no puede ser sino evanescente y fugaz. Es este el sentido deleuziano de la noción de *individuo*, individuo que permanece indisociable de sus procesos de individuación y actualización, donde los factores individuantes re-envuelven y liberan las diferencias que van siendo apresadas por las sucesivas configuraciones individuales que se van conformando en la dimensión psíquica que estamos estudiando. Esa “liberación de las pequeñas diferencias”⁵⁹ que la intensidad contiene en estado impli-

cado es resultado de la acción de los factores individuantes, en tanto estos se constituyen como el segundo sentido de la muerte como Tánatos: destrucción creadora, muerte impersonal como instinto trascendental, pulsión interna inmanente a los procesos de individuación que libera lo que está implicado en la intensidad, lo que resulta inapresable para la forma universal del *Je* y para la materia del *Moi* o del *moi*, a los que justamente disuelve para dar lugar a las individuaciones –que contienen intrínsecamente un momento que se podría caracterizar como mortuorio, momento de retroceso o desdiferenciación.⁶⁰

Lo implicado –como vimos– son los *factores individuantes* (especie de nómeno), que son definidos como “el conjunto de las intensidades implicadas, envolventes y envueltas de esas diferencias individuantes e individuales, que no dejan de penetrar las unas en las otras a través de los campos de individuación”.⁶¹ Estos son representados por los *centros de involucimiento* (su fenómeno, de acuerdo con lo que Deleuze desglosa como sus tres funciones).⁶² Estos centros son expresivos, expresan la compleja relación de plegamientos entre lo que corresponde a la Idea –el sentido expresado– y lo que corresponde a la intensidad –que determina la encarnación de tal o cual sentido.⁶³ Así, la correlación entre una forma y una materia, planteada por las concepciones tradicionales, es reemplazada por relaciones de *expresión* que mantienen la he-

⁵⁶ Cf. por ejemplo DR 131-132 (107-108), así como también el capítulo “Síntesis pasiva”, de André Osswald, en este mismo libro.

⁵⁷ DR 408-409 (354).

⁵⁸ “En correlación con el Yo [*Je*], el Yo [*Moi*] debe comprenderse en extensión; el Yo [*Moi*] designa el organismo propiamente psíquico, con sus puntos relevantes representados por las diversas facultades que entran en la comprensión del Yo [*Je*]. De tal modo que la correlación psíquica fundamental se expresa en la fórmula YO ME pienso, así como la correlación biológica se expresa en la complementariedad de la especie y de las partes, de la cualidad y la extensión. Por ello, el Yo [*Je*], el Yo [*Moi*], cada uno por su lado, comienza por diferencias; pero esas diferencias están desde el inicio distribuidas de modo que se anulan, conforme a las exigencias del buen sentido y del sentido común. Por consiguiente, el Yo [*Je*] aparece también al final como la forma universal de la vida psíquica sin diferencias; y el Yo [*Moi*], como la materia universal de esa forma. El Yo [*Je*] y el Yo [*Moi*] se explican, y no dejan de explicarse a través de toda la historia del Cogito”. DR 382-383 (330-331).

⁵⁹ DR 385 (333).

⁶⁰ Para una mejor explicación de este aspecto, cf. Heffesse, S., “Doble muerte e intensidad en *Diferencia y repetición*” en Santaya, G. y Mc Namara, R. (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2017, pp. 19-40. Y también el capítulo “Eterno retorno”, de Verónica Kretschel, en este mismo libro.

⁶¹ DR 379 (327).

⁶² “Primero, en tanto los factores individuantes forman una especie de nómeno del fenómeno, decimos que el nómeno tiende a aparecer como tal en los sistemas complejos, que encuentra su propio fenómeno en los centros de involucimiento. Después, en tanto el sentido está ligado a las Ideas que se encarnan y a las individuaciones que determinan esa encarnación, decimos que esos centros son expresivos o revelan el sentido. Finalmente, en tanto todo fenómeno encuentra su razón en una diferencia de intensidad que lo encuadra, como bordes entre los que fulgura, decimos que los sistemas complejos tienden cada vez más a interiorizar sus diferencias constituyentes: los centros de involucimiento proceden a esa interiorización de los factores individuantes. Y cuanto más se halla interiorizada en el fenómeno la diferencia de la cual depende el sistema, la repetición se encuentra a sí misma más interior, y menos dependiente de condiciones exteriores que deberían asegurar la reproducción de las «mismas» diferencias”. DR 381 (329).

⁶³ El proceso se plantea como una doble vía de dos procesos, individuación y actualización. Por un lado, “las intensidades no expresan y no suponen otra cosa que relaciones diferenciales, los individuos no suponen otra cosa que las Ideas”, DR 375-376 (324). Por el otro, “la individuación precede a la especificación actual, aunque esté precedida por todo el continuo diferencial”, DR 89 (68).

terogeneidad entre lo expresado y su expresión (donde la totalidad cambiante de las Ideas es expresada totalmente en forma oscura y distinta, mientras que solo algunas de éstas son expresadas de un modo claro y confuso).⁶⁴ Relaciones por las que ocurren individuaciones, en un incesante proceso que genera una nueva figura de la individualidad (fisurada, disuelta, temporaria, evanescente y frágil) y que es la que resulta de todos estos procesos de plegamiento y envolvimiento, por los cuales las singularidades y relaciones ideales se vuelven intensivas, para ser luego explicadas, desarrolladas y re-envueltas, sucesiva e intercambiamente.⁶⁵

Cuando dos sistemas de *voes* entran en relación, la estructura *autrui* – como estructura de lo posible en lo actual – asume su función como *centro de envolvimiento*: expresar e integrar. Lo hace expresando sentidos implicados, interiorizando las diferencias en sus composiciones, comunicándolas unas con otras... Todo eso ocurre cuando entramos en relación. Cabe señalar que aquí ninguno de los polos es ya identificable como un sujeto o un objeto: ambos son individuos expresivos en el sentido deleuziano que señalábamos –que permanece apegado a su mitad pre-individual.⁶⁶ “Y si es cierto que hasta para un ser microscópico tiene valor otro organismo, cuánto más cierto es en lo que respecta al Otro, en los sistemas psíquicos”.⁶⁷ (¿Cómo resuena en estas palabras la voz y letra de Spinoza!, cuando éste sostiene que “nada puede concordar más con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma especie. Y por tanto [...] no se da nada que sea más útil al hombre para conservar su ser

y gozar de una vida racional, que el hombre que se guía por la razón”).⁶⁸ Esas expresiones sucesivas y resonantes entre individuos van formando parte del mundo perceptivo común por el que pasamos a estar envueltos, el que pasamos a habitar, en tales y cuales relaciones de mutuo desarrollo. Otros mundos posibles no concebidos por el nuestro comienzan a explicarse y a desarrollarse; a veces, a imponérsenos. Según mi lectura, esos mundos posibles *son* la propia composición de la relación: relación que se compone y se crea, al menos entre dos, en ese vaivén evanescente. La lectura deleuziana de la teoría de la individuación spinozista, su lógica de composición de los individuos y su etología, sobrevuelan esta teoría acerca del otro.⁶⁹

Los mundos posibles no son burbujas de felicidad: pueden y suelen ser también mundos terroríficos, catastróficos, los que pasamos a integrar. Mun-

⁶⁴ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, p. 234 (Parte IV, Apéndice, Capítulo 9).

⁶⁵ A partir de la noción de “plano de inmanencia” que Deleuze encuentra en la obra de Spinoza, Deleuze y Guattari elaboran una cartografía social que, según Gatens, “permite analizar la composición de cualquier individuo en términos de sus partes extensivas, incluyendo sus velocidades y movimientos típicos, y en términos de sus capacidades intensivas, incluyendo sus afectos y potencias de acción típicos. Un órgano puede ser visto como un cuerpo, hecho de un gran número de cuerpos más simples, que es a su vez una parte de un cuerpo humano individual. Esas existencias modales pueden constituir las partes extensivas de agenciamientos sociales y políticos más amplios, que tendrán sus propias capacidades intensivas características. De este modo, la cartografía de Deleuze opera en una serie de niveles. [...] Esta cartografía mapea a toda cosa en términos de la composición interna de sus partes y de sus poderes de afectar y ser afectado”. Gatens, M., “Feminism as «Password»: Re-thinking the «Possible» with Spinoza and Deleuze” en *Hypatia*, Vol. 15, No 2, 2000, pp. 59-75 (pp. 63-64). Gatens refiere a esta cartografía como una Etología, que es contraria a la imposición de taxonomías trascendentes. “Un caso paradigmático de relación que hace aumentar un cuerpo destruyendo al otro es la alimentación. Un caso paradigmático de la captura de las potencias y capacidades de un tipo de cuerpo por otro es la relación histórica entre hombres y mujeres en un complejo agenciamiento social y político: esos múltiples cuerpos que, tomados en conjunto, constituyen al cuerpo político”. *Ibid.*, pp. 64-65. Gatens sostiene que las consecuencias teóricas y políticas de esta concepción deleuziano-guattariana de la cartografía no se han conducido del todo a sus consecuencias, para abordar teóricamente las relaciones de poder y las diferencias sexuales de un modo no oposicional o binario. “Desde el punto de vista de la etología, el sexo, el género, la raza y las distinciones de clase aparecen como coagulaciones de combinaciones moleculares, estratos de configuraciones más o menos estables que se mantienen en su lugar por una compleja variedad de prácticas que son al mismo tiempo discursivas (por ejemplo, las ciencias sociales), normativas (por ejemplo, los «códigos» médicos y legales) y subjetivantes (sujetos designados como «mujer», «nativo», «enfermo mental»). Una teoría de la potencia que sea desarrollada desde esta perspectiva estará concernida por las relaciones entre los cuerpos, sus configuraciones habituales al interior de agenciamientos específicos, y la dinámica de las interrelaciones entre sus afectos típicos. Una evaluación inmanente, etológica, de la manera en que los cuerpos se componen podría revelar la fragilidad de las formas molares”. *Ibid.*, p. 65. En todas las citas de este artículo, la traducción es propia.

⁶⁴ Cf. DR 376-377 (325-326).

⁶⁵ James Williams enfatiza el modo en que el primer capítulo de *El Pliegue*, obra deleuziana tardía, retorna sobre este concepto para clarificar sus dificultades metafísicas, señalando una filiación del concepto de *autrui* con las mónadas leibnizianas (además de una continuidad subyacente a la ontología deleuziana en los dos periodos más marcados de su producción): “Deleuze explica cómo las almas o mónadas leibnizianas no tienen ventanas hacia el mundo y cómo esto no significa que las almas no tengan relación con otras almas –sólo significa que tales relaciones son indirectas y que resultan de inmersiones diferentes en una serie común de pliegues de materia e ideas. Las almas y los individuos resuenan unos con otros pero no pueden conocerse”. Williams, J., *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: a Critical Introduction and Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003, p. 208, traducción propia.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 207.

⁶⁷ DR 387 (334).

dos que ya están ahí formando parte de lo que yo no percibo. Mundos que no anulan la realidad del mundo percibido sino que la completan, la pueblan de otros posibles. Como sucede con los individuos spinozistas: algunas partes son más potentes que otras a las que logran someter. El comienzo del amor es un ejemplo de cómo el mundo posible por sí mismo *compone* nuevos mundos. Dice Deleuze: “no hay amor que no comience por la revelación de un mundo posible como tal, envuelto en otro que lo expresa”.⁷⁰ Encuentro que, como en un rayo, cuando sus dos series intensivas entran en relación, nos parte al medio y cambia bruscamente toda nuestra perspectiva. Y, sin embargo, ¿cómo saldar esa distancia que parece infinita? ¿Cómo explicar sin explicarse demasiado, sin anular los valores implícitos ni dejar de “multiplicar nuestro mundo poblándolo de todas las cosas expresadas que no existen fuera de sus expresiones,”⁷¹ multiplicando nuestro acceso a eso implicado que resulta tan difícil de revelar y comprender? En tanto expresado, lo implicado no existe por fuera de lo que lo expresa. La manera que tengo de conocerlo es por medio de las relaciones de desarrollo que se establecen con los otros que ocupan esa estructura (degradándose alternativamente, sea hacia un polo objetivo o hacia uno subjetivo) y por medio de sus palabras, puesto que el lenguaje es el medio por el cual el otro confiere una posición de realidad al posible que implica. De este modo, el otro puede explicarse a sí mismo, sin ser explicado por la asignación o proyección de mis deseos o de mis propias categorías sobre él, y también sin ser objetualizado, sometido a las categorías de sujeto u objeto. Ese otro es trascendente por sus palabras. Es inmanente a la composición de la relación en la que se ve envuelto, y es en ese marco que las palabras cobran su poder. Pero ¿cómo hacer que la inmanencia no signifique que el otro sea negado unilateralmente o anulado en su alteridad? Inmanente y trascendente a la vez. Entiendo que es éste el problema en el que debe enmarcarse la teoría deleuziana del Otrx.

Por otro lado, esos poderes propios de la palabra parecen ser un poco débiles: algo tan falible como el lenguaje es el único medio con el que conta-

⁷⁰ DR 388 (335).

⁷¹ *Ibidem*.

mos. “La fundación de la mentira está inscrita en el mismo lenguaje”,⁷² dice Deleuze. Nunca sabremos si las palabras dichas se corresponden fielmente a los valores de lo que está implicado. Por eso se invocaban condiciones experimentales como manera de acercarse a ese posible que no existe por fuera de aquello que lo expresa (en los ejemplos del rostro atemorizado, de los signos equívocos de los amantes, etc.). Mundo terrorífico y erotizado, romantizado (¿es posible acaso hablar de algo así como lo que somos sin recurrir a ejemplos románticos y amorosos?). Sea como fuera, la clave parece siempre estar del lado de no explicarse demasiado, ni explicar demasiado al otro, según los principios de una ética de las cantidades intensivas, la que Deleuze pretende aquí forjar. Sus principios son los de afirmar hasta lo más bajo en toda su individualidad y concreción, y no explicarse (demasiado), guardarse algunas palabras, no decirlas todas juntas.⁷³ Alcanzar la expresión más viva de lo real en su individualidad más concreta es el imperativo de la ontología deleuziana. Mantener los valores implícitos de esa comunicación, interiorizada, invisible, imperceptible pero que no deja de estar ahí. Manifestar, en lo empírico, el hormigueo incesante de lo problemático.

Finalmente, lo que debemos comprender es que nuestros posibles son siempre los otros (y no lo propio, no lo que Yo *–Je* o *Moi*– digo que implico, o pienso que implico, sino todo aquello que “forma el afuera respecto de ese adentro que creemos ser”).⁷⁴ Nuestros y Otros. Tal es la paradoja.

Muchos problemas prácticos se desprenden de esta teoría, que quizás finalmente no sea otra cosa que una manera muy complicada y difícil de pensar, sentir, vivir, según la inmanencia.

⁷² *Ibidem*. El tratamiento del lenguaje es abandonado por Deleuze en este punto, al final del Capítulo 5 de *Diferencia y repetición*, pero podríamos pensar que este escueto final da pie a desarrollos mucho más específicos en torno a este tema que tendrán lugar en *Lógica del sentido*.

⁷³ DR 364 (314).

⁷⁴ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 211 (347).

APRENDIZAJE

GERMAN DI IORIO

*Alguien, usted o yo, se adelanta y dice:
quisiera aprender a vivir por fin.
Por fin, pero, ¿por qué?*¹

En un primer acercamiento a *Diferencia y repetición*, el aprendizaje parece no portar la misma dignidad ontológica que otros conceptos más centrales del libro. Por lo pronto, en el Índice es mencionado únicamente en el último postulado de “La imagen del pensamiento”. Este desapego no resulta sorprendente si se atiende en conjunto a la noción de sujeto sobre la que se ha fundamentado la pedagogía y a lo crítico que es Deleuze con la fundamentación del pensamiento en la subjetividad. No obstante, si en este escrito nos empeñamos en recorrer *Diferencia y repetición* siguiendo las huellas de este concepto marginal, es porque buscamos mostrar en qué sentido y de qué manera existen modos del aprendizaje que se pliegan en varios de los nodos decisivos de la filosofía deleuziana. Para ello, expondremos las distintas instancias en las que su ontología da lugar a un pensamiento de lo que significa aprender que desborda las representaciones subjetivistas que se tienen de esta práctica desde el sentido común.

Pero antes de insertarnos de lleno en el tópico, es preciso señalar que la falta de centralidad de nuestro concepto conlleva una dificultad primordial: la construcción deleuziana del aprender se da de manera implícita. En *Diferencia y repetición*, no se declara en proposiciones *qué es* el aprendizaje, sino que se lo

¹ Derrida, J., *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2012, p. 11.

insinúa con el pasar de las hojas. Sin embargo, tal como desarrollaremos, ese estilo fragmentario con el que se va tejiendo en el entramado conceptual del libro no es casual ni implica una carencia; por el contrario, es expresivo del aprendizaje que no puede fundamentarse en la subjetividad ni representarse desde una identidad conceptual. Es nuestro principal objetivo interpretar y desplegar esos *signos* desperdigados para tender un camino en torno a ellos. Ahora bien, aquí ya empieza a asomarse la vertiginosa experiencia con la que nos enfrentamos en este trabajo, pues para enseñar el concepto en su sentido positivo debemos sumergirnos en la vaporosa textualidad de la escritura deleuziana, ejercicio que en sí mismo requiere del mentado aprendizaje. Este elocuente problema, lejos de solventarse teóricamente, se mantiene como tal y patentiza el carácter inherentemente práctico del concepto que buscamos desentrañar, así como también de la ontología en la que nos desplazamos. Más aún, esta inmanencia conceptual testimonia por qué ensayar una respuesta a la pregunta acerca de qué significa aprender acaba por ser una praxis integral a la lectura de *Diferencia y repetición*.

Por ello, antes que apresurarnos al último postulado de “La imagen del pensamiento”, donde nuestro concepto aparece sintetizado, priorizamos detenernos en aquellos momentos anteriores en los que sus apariciones son fugaces. La razón de esta estrategia es que, al contextualizar tales manifestaciones espectrales –donde se muestra a la sombra de otros conceptos–, podremos tender una red que nos permita abordar más significativamente su funcionamiento dentro de la ontología deleuziana, así como también las implicancias de su posterior exhibición. Además, nuestro escrito tendrá dos particularidades metodológicas: primero, nos restringiremos a *Diferencia y repetición* y no traeremos otros escritos deleuzianos; segundo, evitaremos tematizar las referencias a otros pensadores. Este aspecto es más controversial, en tanto la filosofía de Deleuze está imbricada en los problemas que quienes lo precedieron

han labrado.² Sin desconocer esto, la textualidad de *Diferencia y repetición* ya es bastante áspera por su cuenta, de modo que –más allá de algunos guiños elípticos– para abocarnos de lleno a ella y a la densidad ontológica del aprendizaje, decidimos hacer este recorte.

Aprender de corazón

Una de las primeras menciones al aprendizaje en *Diferencia y repetición* aparece al comienzo de la Introducción, cuando Deleuze distingue la repetición de la generalidad a partir de las conductas que se tienen frente a ambas. Mientras que el dominio de las generalidades es el de la economía cerrada –donde todo objeto particular es intercambiable bajo una identidad conceptual –, el campo de la repetición es el de la economía abierta –donde se juegan las singularidades inintercambiables. Desarrollando la distinción a partir de la obra de arte, Deleuze afirma que “no es casual que un poema deba ser aprendido de corazón [*par coeur*]”, siendo éste “el órgano amoroso de la repetición”.³ Sería una estupidez pretender aprender un poema al modo de la generalidad, como si sus palabras fueran términos sustituibles, cuantitativamente equivalentes o cualitativamente semejantes. Los sonidos, silencios, grafemas, blancos que de hecho lo componen no podrían ser otros sin cambiar de derecho aquello que hace que *ese* poema sea tal.

Más aún, si por un lado sus encadenamientos de palabras no son sustituibles, por el otro, los sentidos que aparecen en la repetición tampoco están fijados. Para aprender un poema hay que dejar que el corazón lo repita incansablemente, pero no sin antes asumir que en cada repetición se nos dona

² Cf. Hardt, M., *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2005. Hardt muestra cómo el modo en que Deleuze interpreta la historia de la filosofía no puede separarse de su propuesta filosófica, al punto de que aprender a filosofar es aprender de la tradición. Profundizando este gesto, la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía* de *La Deleuziana* (disponible en: <http://deleuziana.com.ar/deleuze-y-las-fuentes-de-su-filosofia/>) retoma las fuentes de Deleuze que no son trabajadas habitualmente, abordando incluso aspectos de su pensamiento que no se limitan a la tradición filosófica.

³ DR 22 (8). Hemos modificado la traducción de las citas de *Diferencia y repetición* cada vez que lo consideramos pertinente. Aquí, por caso, decidimos mantener la referencia al corazón del “*appris par coeur*” que la expresión “aprendido de memoria” no conserva.

y se nos roba algo único e irrepitible. En las reiteradas lecturas nos sentimos atraídos a valorar diferentes lugares y momentos; pasamos de la seguridad de estar a punto de comprenderlo todo, de finiquitarlo y que no reste nada por explicar, al desconcierto de que los sinsentidos repten caóticamente, llevando a la ruina aquello que parecía una exitosa hermenéutica. Es como si ya no fuese igual a sí mismo, como si sus secretos todavía se nos escabulleran entre los dedos de las manos. Si desde la identidad conceptual se lo representa, entonces se bloquea su repetición, pues sus puntos notables —aquellas instancias suyas que resaltan— están constantemente metamorfoseándose, produciendo impredecibles constelaciones de sentido; y los dinamismos que nos atraviesan —es decir, aquello que crea el campo de lectura— están perpetuamente desplazándose, modificando de forma radical lo que experimentamos. En esta intersección, emerge el simulacro de una suerte de lengua extranjera al interior de la lengua misma que no admite explicación última (acontece la singularidad poética). Tal textualidad afanosa expresa nuestra configuración paradójica donde hay que “repetir un «irrecomenzable»”:⁴ donde un poema se aprende, por fin, cuando se vive leyéndolo como si fuera la primera y la última vez, repitiéndolo siempre *de nuevo, da capo*.

Fugaz insinuación del aprendizaje, y tan efímero como imposible aquello que se nos enseña. Sin embargo, ya nos anticipa que el concepto en cuestión está en íntima relación con la repetición de “algo” diferente en sí, así como también con un cierto tacto, con una sensibilidad amorosa hacia signos que se sustraen y no se dejan capturar. Si bien nadie negaría que el aprendizaje está vinculado con algún tipo de repetición, en el caso de Deleuze no se trata sólo de una cuestión empírico-psicológica, sino de metafísicamente “elevar la primera vez a la «enésima» potencia”.⁵ Esto no significa que los elementos de la consciencia no intervengan, pero el eje de la cuestión (la apuesta más desafiante del pensamiento deleuziano) está en un campo trascendental; y con esta vertiente de su ontología sólo se llega a relacionarse en los límites de la subjetividad, desquiciando el dominio cerrado de la generalidad.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

Leer los signos del mar

La otra gran aparición del aprendizaje en la Introducción también surge del desarrollo de la repetición. Deleuze insiste en que debemos evitar partir de la identidad conceptual que lleva a representar a la obra arte como una reproducción de sentidos estáticos. Tal “repetición” negativa presupone otra, dinámica y evolutiva, siendo ésta la génesis real del arte o de la naturaleza en general. De igual manera, cuando desde la causalidad se conceptualiza la repetición como un proceso inmutable se la encierra en el dominio hipotético de las posibilidades abstractas. Frente a la totalización del sentido por parte de estas economías cerradas de lo Mismo, donde la causa reproduce indistintamente efectos semejantes y equivalentes, Deleuze propone una síntesis asimétrica en el origen; es decir, una modificación continua de un sistema abierto. Esta repetición activa es, en este momento de *Diferencia y repetición*, la “señalización”, que consiste en un proceso físico analíticamente separable en dos partes: la “señal” —que es “un sistema dotado de elementos de disimetría, provisto de órdenes de magnitudes dispares”— y el “signo” —que es “lo que sucede en tal sistema, lo que fulgura en el intervalo, tal como una comunicación que se establece entre los dispares”.⁶

La diferencia ontológica radical de la señalización respecto de la “repetición” negativa o la causalidad está en que el signo, a la vez que anula parte de la disimetría inicial *complicada* en la señal al *explicarla* extensivamente fuera del sistema, también *implica* intensivamente heterogeneidades ideales que se *repliegan* al interior del sistema, produciéndole una abertura que lo modifica en sí mismo al reconfigurar los órdenes de magnitudes.⁷ Tal es la dualidad del signo, por la que es tanto “efecto” extensivo como “causa” intensiva. Si realmente ocurre que “la causa [la intensidad] tenga menos simetría que el efecto [la extensión]”,⁸ entonces el sistema renueva su energía diferencial. Esta es la

⁶ DR 48 (31).

⁷ Cf. DR 413-414 (359-360).

⁸ DR 48 (31). Esta expresión no debe empalmarse con el segundo principio de la termodinámica, ya que el repliegue intensivo significa el “remontamiento” de la entropía. Cf. Mc Namara, R., “Degradación empírica y repetición trascendental” en Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Adrogué, La Cebra, 2016, pp. 67-84.

síntesis asimétrica de la señalización, que en su eterno retorno rompe con la noción de origen simple. En otras palabras, en esta vertiginosa inmanencia, el signo envuelve una heterogeneidad que no pertenece a la señal, pero que tampoco es externa como en la representación que produce, sino “interna” y sin dejar de desplazarse de un punto notable a otro.⁹

De este modo, la aventura de la señalización es un constante recomenzar diferenciado a partir de la repetición novedosa que produce su fulgor. Este sistema de pliegues anula el carácter fundante de la identidad conceptual y permite dimensionar que la repetición genética es el movimiento real donde “hay una Idea, y un puro dinamismo creador del espacio correspondiente”.¹⁰ La Idea es la potencia disruptiva que abre el sistema, y el puro dinamismo es la intensidad que resta en los márgenes. A su vez, la intensidad expresa la Idea creando el tiempo-espacio correspondiente para que sus puntos notables y relaciones diferenciales devengan legibles. Volviendo a la poesía a partir de esta caracterización, existe un abismo entre tomar la repetición estáticamente, a partir de las palabras que percibimos más de una vez en la hoja, y tomarla dinámicamente, siendo los encadenamientos de palabras –entendidas como los elementos de disimetría complicados en la señal-lengua– signos que expresan la “Idea poética”. En efecto, el poema es el espacio intensivo donde, debido a que las palabras no son bloqueadas por su identidad nominal, se comunican las magnitudes dispares del sistema lingüístico y acontecen irrepetibles configuraciones de sentidos entre ellas. De este modo, Deleuze reformula la distinción entre los dos tipos de repeticiones, afirmando que una es horizontal y por insuficiencia de identidad conceptual, “la de las palabras corrientes que se reiteran en el discurso”; y la otra, vertical y por exceso de puntos notables, “donde se la remonta hacia el interior de las palabras”.¹¹ Esta segunda es la que el corazón debe repetir para aprender un poema.

⁹ Esta comprensión de la señalización como proceso físico no coincide con la perspectiva semiológica, pragmatista y junguiana/tarotista del signo que desarrolla Inna Semetsky a lo largo de una gran cantidad de escritos. No obstante, sus investigaciones sobre el tópico son imprescindibles (cf. por ejemplo Semetsky, I., *Deleuze, Education and Becoming*, Rotterdam, Sense Publishers, 2006).

¹⁰ DR 49 (32).

¹¹ DR 51-52 (34).

Ahora bien, la razón por la que desarrollamos este proceso físico es que a las heterogeneidades complicadas en la señal y a las implicadas en el signo se les conjuga otra: la del aprendizaje. Si en la señalización, en tanto repetición artificial o natural, se diferencia el sistema, esta tercera instancia que nos solicitan los signos es el movimiento en el que repetimos la repetición diferenciante. Yendo más allá de la letra deleuziana podemos decir que, en el aprendizaje, los pliegues del sistema intensivo que somos se pliegan a los de otro para “reimplicar” su Idea. La intensidad que atraviesa a ambos sistemas se pliega sobre sí en un juego de pliegues sobre pliegues, de una auto-afección que es hetero-afección y viceversa.

Deleuze sostiene que “el aprendizaje no se hace en la relación de la representación con la acción (como reproducción de lo Mismo), sino en la relación del signo con la respuesta (como encuentro con lo Otro [*l'Autre*])”.¹² Para desplegar esta cuestión, acude al tradicional ejemplo del “nadador” (*maître-nageur*). Desde la “ideo-motricidad” se postula que la acción de nadar debe ser precedida por la representación mental de los movimientos que se imitarán una vez que estemos en el agua. Deleuze niega que esa concepción intelectualista sea la génesis real del aprendizaje y afirma que ésta en verdad es “sensorio-motriz”, lo que significa que saliendo al encuentro práctico con los signos es que podemos construir la debida respuesta corporal. Es decir, sólo se aprende a nadar nadando, en el medio del mar. No hay conceptualización *a priori* de la respuesta que se crea cuando nos plegamos a los signos de las olas. No sólo porque sus dinamismos tienen componentes incalculables, sino porque nuestros movimientos son desemejantes. No se sabe lo que un cuerpo puede cuando construye el campo de aprendizaje en el que sale al encuentro con lo Otro y reimplica de uno a otro los puntos notables que porta con los suyos, dando lugar a una relación *singular*.¹³ Se trata de una respuesta no mimética, irrepresentable y estrictamente práctica en la que interpretamos y desplegamos la disparidad de un sistema.

¹² DR 52 (35).

¹³ Tal concepción del cuerpo rompe con la mirada biologicista. En esta dirección, Anna Cutler y Iain Mackenzie proponen que la relación entre nuestro cuerpo y el del mar da lugar a un tercero: el cuerpo de conocimiento. En el surgimiento de este cuerpo singular es que ellos sitúan el “encuentro fundamental” con lo Otro (cf. Cutler, A. y Mackenzie, I., “Bodies of Learning” en Guillaume, L. y Hughes, J. (eds.), *Deleuze and the Body*, Edinburg, Edinburg University Press, 2011, pp. 53-72).

Imitar los movimientos de las olas significaría hundirse. Sus signos y la Idea de mar que implican son heterogéneos, por lo que repitiéndolos diferencialmente es que evitamos sus dinamos mortales. Sin embargo, es porque hay algo primordialmente *siniestro* en la familiaridad con los signos que el aprendizaje no es una reproducción de lo Mismo. Los márgenes del sistema donde resta la intensidad a la que nos plegamos es un espacio inhabitable, y la reimplicación conlleva relacionarse con un fondo virtual que en cualquier instante puede devorarnos; pero el campo de aprendizaje requiere de la intimidad práctica con eso desconocido y mortalmente violento. Sólo se aprende a nadar al borde de ahogarse, cuando el fondo sube a la superficie y no nos deja respirar. Y si realmente “la nada nada” (*das Nichts nichtet*), todo aprendizaje es una forma de aprender a nadar en la nada, a punto de ser aniquilados. En otras palabras, aprender a vivir significa aprender a morir, expuestos a la fuerza incalculable de lo Otro y en constante vecindad con el desvanecimiento absoluto.

En este entramado de pliegues, cargado de imágenes de muerte, es casi imposible explicar cómo se llegó a aprender. Lo imprescindible es desarrollar una sensibilidad con estos signos inaprensibles para recibir su pedido. El encuentro con lo Otro nos demanda que seamos vulnerables a sus dinamos. Por eso tampoco hay aprendizaje por fuera del amor. Al conceptualizar esto hay que evitar caer en la papilla sentimentalista. Se trata de dar cuenta del modo de apertura vital a todo aprendizaje: por un lado, la intimidad práctica con los signos requiere que se mire al abismo que expresan; por el otro, esto tiene que pasar sin que en el trayecto su sin-fondo nos consuma.¹⁴ Hace falta, entonces, la repetición amorosa del corazón para interpretar lo que nos solicita y poder plegar la respuesta *justa* . Es un tacto metafísico que permite balancearse sobre esta tensión, con suerte, irresoluble. *Amor fati* incluso –y sobre todo– de la muerte en la vida. Por eso enseñan tan poco quienes nos dicen “haz como yo”, exigiendo que se los imite. Una vez que ya se ha contraído el hábito se tiende a olvidar lo cercano de la muerte en todo el proceso de

¹⁴ Solange Heffesse desarrolla esta cuestión distinguiendo dos sentidos de muerte: uno personal-entrópico, otro impersonal-intensivo (cf. Heffesse, S., “Doble muerte e intensidad en *Diferencia y repetición*” en Santaya, G. y Mc Namara, R. (comps.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 19-40).

aprendizaje.¹⁵ La enseñanza requiere de esos maestros (*maîtres*) que nos dicen “haz conmigo”, que nos acompañan en ese salto hacia el abismo, que “[saben] emitir signos susceptibles de desarrollarse en lo heterogéneo”.¹⁶ Ante estos estilos de enseñanza se produce una transferencia de pasiones alegres (*i.e.*, uno se enamora), gesto imprescindible para la apertura del campo inconsciente de la pedagogía trascendental. Por lo tanto, toda educación entraña un enseñar a amar los signos, a dejarse afectar por ellos sin menospreciar lo sombrío de “repetir un «irrecomenzable»”.

Habitarse a los signos

La familiarización con los signos conlleva un aprendizaje vinculado al hábito, cuestión que se expone al comienzo del Capítulo 2 de *Diferencia y repetición*, en el marco de la primera síntesis del tiempo. Deleuze inicia su análisis argumentando que, en la repetición, el “espíritu” que contempla el proceso no se mantiene imperturbable: algo en él se modifica cuando surge la “espera” de que la repetición se repita. De esta forma, aunque los casos repetidos sean independientes, la imaginación, en tanto poder de contracción, presupone su reiteración y los sintetiza en un “presente viviente”. Esta síntesis es anterior a las que elaborarán la memoria y el entendimiento. En esta parte del capítulo, estas últimas son facultades reflexivas, por lo que requieren de la síntesis pasiva y originaria de la imaginación como continuidad temporal irrepresentable en la que desarrollar sus actividades representativas del tiempo, sea hacia el pasado (rememoración) o al futuro (previsión). Incluso, pasado y futuro en su fase originaria no son sino variaciones del presente viviente. Se trata de una duración continua en la que se sintetiza asimétricamente, de lo *particular* de los casos que se repitieron a lo *general* como campo en el que se espera que se repitan; donde se orienta la flecha del tiempo, de la “retención” (pasado inmediato) a la “anticipación” (futuro inmediato).

¹⁵ Habría que preguntarse si esta incapacidad de enseñar no es expresiva de una incapacidad para aprender.

¹⁶ DR 52 (35).

La síntesis pasiva es constituyente, lo que significa que “no está hecha por el espíritu, sino que se hace *en* el espíritu que contempla, precediendo toda memoria y toda reflexión”.¹⁷ Es decir, las síntesis activas del “para-nosotros” presuponen las síntesis pasivas del “para-sí”. Esto corre tanto para la síntesis de la imaginación sobre la que se apoyan las de la memoria y el entendimiento, como para el otro nivel de pasividad en el que aquella descansa; pues, en su forma elemental, la contracción de repeticiones es una “síntesis orgánica”. Por eso Deleuze nos recuerda tan bellamente que “somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos”.¹⁸ En este nivel, el pasado deja de ser inmediato y aparece como “herencia celular”; mientras que el futuro no es más anticipación y se presenta en la “necesidad” como la espera orgánica de seguir existiendo. Asimismo, la combinación de esta instancia visceral con las percepciones pasivas de la imaginación repercute en las síntesis activas de la memoria y el entendimiento, dándoles estructuras “psico-orgánicas”: por un lado, el “instinto”, donde la retención y la herencia se entremezclan con la rememoración; por el otro, el “aprendizaje”, que es posible gracias al cruce entre anticipación y necesidad con previsión.

En este sentido, la primera síntesis del tiempo consiste en distintas formas y niveles de síntesis pasivas que se intercalan entre sí y condicionan las síntesis activas, lo que para Deleuze “forma un rico campo de *signos*, que envuelve cada vez lo heterogéneo y anima el comportamiento”.¹⁹ Por ejemplo, los signos del mar que anticipamos perceptivamente no se parecen a aquellos que expresan la necesidad orgánica de oxígeno, pero tal disparidad de pasividades nos lleva a aprender a nadar, previendo las respuestas que el campo intensivo nos solicita. El hábito se genera cuando nos hemos familiarizado pasivamente con estos signos, y una vez que se lo ha contraído podemos intervenir activamente en las heterogeneidades implicadas para interpretarlas o desplegarlas. Este campo se mantiene ajeno a la psicología del *learning*, pues ésta se enfoca exclusivamente en la actividad “ideo-motriz” del sujeto. El aprendizaje, en esta

¹⁷ DR 120 (97).

¹⁸ DR 123 (99).

¹⁹ DR 123 (100).

sección de *Diferencia y repetición*, es una síntesis psico-orgánica, por lo que aquello que motiva nuestro comportamiento es el resultado de habernos habituado a los signos que se constituyen en las contracciones. Esto ya no compete únicamente a las anticipaciones “sensorio-motrices”, sino también a las necesidades orgánicas. Por eso no se aprende actuando sin más, sino sumidos en una *contemplación* impersonal por la que contraemos hábitos.

Sin embargo, si bien “el hábito *sonsaca* a la repetición algo nuevo: la diferencia”,²⁰ Deleuze aclara de inmediato que esta diferencia no es planteada más que como generalidad, retrotrayéndonos a la distinción con la que abrimos nuestro trabajo. Por más que sea una síntesis pasiva, irrepresentable, asimétrica y constituyente que expande el aprendizaje a la esfera orgánica, el campo de espera termina fundamentando la economía cerrada que no puede dar cuenta de la génesis real ni producir nuevos sentidos. Su flecha del tiempo es la del sentido común. Así, hemos salido del “para-nosotros” hacia el “para-sí”, llegando al aprendizaje como hábito, pero el “en-sí” de la repetición, su pura diferencia, resta impensable. Si por un lado el cuerpo debe familiarizarse con los signos (extensión/cualidad), por el otro éstos no nos enseñan realmente más que ahí donde rompen como olas en los límites de la corporalidad (intensidad). La espera del hábito nos permite aprender a pensar la generalidad de lo pensable, pero la ontología deleuziana reclama una mayor profundidad del orden de lo incalculable. Vayamos entonces todavía más allá y preguntémonos cómo aprender a pensar lo impensable, reimplicando la Idea implicada en la intensidad.

Aprendizaje trascendente

En el medio de los ocho postulados de “La imagen del pensamiento”, Deleuze expone su teoría diferencial de las facultades. Su meta es restaurarles el estatus ontológico, vulnerado por el tratamiento empírico-psicológico, para que implosione la economía cerrada del mundo de la representación. La noción fundamental que nos compete es que el pensar no es una actividad innata,

²⁰ DR 124 (101). Para un desarrollo en detalle de esta limitada pero fundamental síntesis del tiempo, cf. Posteraro, T., “Habits, Nothing But Habits” en *The Comparatist*, Vol. 40, 2016, pp. 94-110.

sino que requiere de una pedagogía trascendental. Por eso se empieza distinguiendo las cosas que dejan al pensamiento tranquilo de las que lo fuerzan a pensar. Se requiere una “violencia originaria” que nos provoque la necesidad de pensar; es decir, que nos lance más allá de las generalidades, a plegarnos a la señalización. Tal necesidad –ya no orgánica, sino absoluta– es la que acontece en ese “encuentro fundamental” con la extrañeza: el blanco de la hoja, la inmensidad del mar, lo Otro. A contramano del reconocimiento, donde el objeto representado se relaciona en concordancia con las demás facultades en un sentido común, la primera característica de este encuentro fortuito es que aquello que lo produce sólo puede ser sentido en la sensibilidad, siendo incomunicable de manera armónica a las demás facultades. Deleuze nos dice que eso Otro “no es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser *de lo sensible*”.²¹ Tal signo resulta insensible desde el ejercicio empírico, pero, cuando el sentido común deja de circunscribir la sensibilidad, entonces los órganos devienen metafísicos y comienza el aprendizaje de eso irreconocible. Por eso afirma Deleuze que “la sensibilidad, en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo insensible al mismo tiempo), se encuentra ante un límite propio –el signo– y se eleva a un ejercicio trascendente, la enésima potencia”.²²

De esta forma, se *siente* la parte intensiva del signo que resta subterráneamente a la cualidad y la extensión que crea, dando lugar al juego discordante de las facultades. Esta violencia se transmite de facultad en facultad, sacándolas de quicio y haciendo que padezcan su disparidad interna sin mediación. Este es el “empirismo trascendental” de Deleuze, cuya condición de apertura es que –a diferencia de la “repetición” negativa y la causalidad– no se calque su perspectiva trascendental (intensiva) de la empírica (extensiva), pues aquello que se aprende en esta instancia es precisamente lo que no puede ser captado por el uso empírico de las facultades y que nunca podrá ser ni representado desde alguna identidad conceptual ni contraído como hábito. Este empirismo superior deriva en imaginar lo inimaginable, así como también en decir el silencio que encontramos en los límites del lenguaje, llegando por fin a pensar el ser de lo pensable; aquello que es simultáneamente lo impensable

²¹ DR 216 (182).

²² *Ibidem*.

y lo que sólo puede ser pensado. Fulgura el signo, forzándonos a aprender lo que no puede ser aprendido.²³

Para Deleuze, todavía hay una gran cantidad de facultades por ser descubiertas en su uso trascendente, pero no podemos decir *a priori* cuáles son. No se trata de inventar facultades, sino de explorar “objetos” trascendentes cuyos signos todavía no hemos aprendido a experimentar. Lo que hace esta ontología práctica es determinar las exigencias metafísicas para que acontezca ese encuentro azaroso con la pura diferencia en sí, la intensidad; mas es ella la que enciende la mecha que desencadena las explosiones del sentido común, cuya llegada incalculable no puede contenerse en el campo de espera.²⁴ De modo que el empirismo trascendental es una suerte de “espera sin espera” para dar con ese tacto metafísico que aprende inmediatamente la intensidad, más acá de su envoltura cualitativa.²⁵

La pedagogía trascendental surge en la sensibilidad debido a que la intensidad es tanto lo Otro que la fuerza a sentir su propio límite, como aquel dinamismo creador que aquella experimenta cuando es llevada a su enésima potencia. Ahora bien, esta prioridad de la sensibilidad para desencadenar el empirismo trascendental no acarrea una linealidad como la de la flecha del

²³ Más adelante, en el Capítulo 5, “Síntesis asimétrica de lo sensible”, Deleuze explicita un poco más en qué consiste esta pedagogía trascendental: “Captar la intensidad independientemente de la extensión o antes de la cualidad en las que se desarrolla, ese es el objeto de una distorsión de los sentidos. Una pedagogía de los sentidos está orientada hacia ese fin, y es parte integral del «trascendentalismo». Experiencias farmacodinámicas o físicas, como las del vértigo, se acercan a eso: nos revelan esa diferencia en sí, esa profundidad en sí, esa intensidad en sí en el momento original en el que ya no es calificada ni extensa. Entonces el carácter desgarrador de la intensidad, por más débil que sea su grado, le restituye su verdadero sentido: no la anticipación de la percepción, sino el límite propio de la sensibilidad desde el punto de vista de un ejercicio trascendente”. DR 354-355 (305). Gilles Boudinet explora esta fuerza intensiva a partir de *El anti-Edipo* para desarrollar una “anti-pedagogía” que prioriza los materiales estéticos para aprender a pensar (cf. Boudinet, G., *Deleuze et l’anti-pédagogue*, París, L’Harmattan, 2012).

²⁴ Por eso Levi Bryant entiende que el empirismo trascendental es una “metodología de lo «anti-metodológico»” que rompe con todo horizonte fenomenológico (cf. Bryant, L., *Difference and givenness*, Illinois, Northwestern University Press, 2008, pp. 73-91). Para una lectura más “materialista” de la educación a partir de textos posteriores a *Diferencia y repetición*, cf. Cole, D., “Matter in Motion” en *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 44, Nº 1, 2012, pp. 3-17.

²⁵ Sanja Dejanovic analiza esta apertura al futuro desde la tercera síntesis del tiempo, comprendiendo el aprendizaje desde una temporalidad completamente diferente que la que habitualmente se le atribuye (cf. Dejanovic, S., “Deleuze’s New Meno” en *The Journal of Aesthetic Education*, Vol. 48, Nº 2, 2014, pp. 36-63).

tiempo y su sentido común. El sistema de pliegues es tal que entre ambas modulaciones de la intensidad brillan las Ideas que abren el juego, “como fulgores diferenciales que saltan y se metamorfosean”.²⁶ En efecto, cuando la intensidad nos encuentra, la Idea que porta nos atraviesa y engendra en nosotros la intensidad como ser de lo sensible, cuya violencia al comunicarse separadamente entre las facultades da lugar a la Idea como ser de lo pensable. Es un ida y vuelta, “de la sensibilidad al pensamiento y del pensamiento a la sensibilidad”.²⁷ El aprendizaje trascendental consiste en plegarse a este eterno retorno, reimplicando lo implicado que se replica de una facultad a otra. En esta aventura involuntaria e inconsciente, los signos intensivos son jeroglíficos que portan sentidos ideales a ser interpretados y desplegados, como una suerte de lengua trascendente, perpetuamente extranjera de sí, que nos fuerza a leer ese poema que yace secretamente al interior de cada facultad.

Lo que hacen las Ideas expresadas por la intensidad es problematizar el uso empírico de las facultades, llevándolas a experimentar su “objeto-límite”. Es decir, son los problemas que aportan “las condiciones bajo las cuales las facultades acceden a su ejercicio superior”.²⁸ En el aprendizaje, construimos soluciones momentáneas a esta estructura de problemas ideales. Sin embargo, las soluciones no los disuelven en la generalidad, sino que los renuevan en su repetición intensiva. Entonces, lo problemático deja de ser pensado como algo subjetivo que nuestro conocimiento padece provisoriamente por sus condiciones de hecho y nos revela la “objetividad” inefable que de derecho corresponde

²⁶ DR 225 (190).

²⁷ *Ibidem*. Es cierto que la Idea recorre todas las facultades, pero en tanto “objeto” trascendente tiene una afinidad con el pensamiento puro (es su pesadilla).

²⁸ *Ibidem*. Zourabichvili afirma que “toda la pedagogía de Deleuze residía en esa insistencia metodológica y deontológica sobre el papel de los problemas. [...] Los problemas son actos que abren un horizonte de sentido, y que sustentan la creación de los conceptos: un nuevo aspecto del cuestionamiento, que abre una perspectiva inhabitual sobre el más familiar o que confiere interés a datos hasta entonces considerados insignificantes”. Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Atuel, p. 86. Sobre la actividad docente de Deleuze, cf. Morss, J., “The Passional Pedagogy of Gilles Deleuze” en *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 32, No 2, 2000, pp. 185-200.

a la Idea, así como también al aprendizaje trascendental.²⁹ Por eso Deleuze se preguntará más adelante: “¿Y a qué estábamos consagrados, sino a problemas que exigen hasta la transformación de nuestro cuerpo y nuestra lengua?”.³⁰ Los Ideas nos llevan a explorar aquel mundo anónimo, subterráneo a lo cotidiano, a condición de que estemos dispuestos a un constante devenir.

Entre la ignorancia y el saber

Ahora estamos en condiciones de comprender las implicancias de la aparición capital de nuestro concepto al final del Capítulo 3 de *Diferencia y repetición*. Su función aquí es criticar el último postulado de la imagen dogmática del pensamiento, a la vez que se sintetiza la perspectiva positiva que significa – como creación del pensar en el pensamiento. La sección empieza retomando el ida y vuelta del empirismo trascendental por el que “remite a lo mismo explorar la Idea y elevar cada facultad a su ejercicio trascendente”.³¹ En otras palabras, el movimiento del aprendizaje es tanto dar con ese lenguaje liminal cuyo sentido ofrenda la Idea, como desarrollar la sensibilidad metafísica hacia los signos intensivos. Aprender una lengua extranjera o a nadar: en ambos casos, se componen nuestros puntos notables con los de lo Otro, produciendo aquella relación diferencial en la que acontecen las singularidades inintercambiables. Ser aprendiz significa producir respuestas creativas para plegarse a la respectiva señalización, reimplicando sus heterogeneidades ideales y logrando desplegar el campo problemático implicado. Por eso Deleuze sostiene que “aprender es la palabra que conviene a los actos subjetivos que se realizan frente a la objetividad del problema (Idea); mientras que saber designa únicamente la generalidad del concepto, o la calma posesión de una regla de soluciones”.³²

²⁹ Retomamos la propuesta de Sébastien Charbonnier, según la cual hay una afinidad inmanente entre aprender y pensar a partir de la problematicidad objetiva que los constituye y les da el carácter “concreto” a sus estructuras trascendentales (cf. Charbonnier, S., *Deleuze pédagogue*, París, L’Harmattan, 2009). La cuestión de “¿Qué significa aprender?” es otro modo de preguntar “¿Qué significa pensar?” y viceversa (cf. Dillet, B., “What is Called Thinking? Deleuze Walks in Heideggerian Paths” en *Deleuze Studies*, Vol. 7, No 2, 2013, pp. 250-274).

³⁰ DR 290 (248).

³¹ DR 251 (213).

³² *Ibidem*.

En efecto, es un factor elemental del aprendizaje que se desarrollen hábitos, mas estos son efectos derivados y no su génesis real. La respuesta que los signos nos solicitan no surge dentro de nuestra mente, sino en una relación práctica con la objetividad de la Idea. De pretender fundamentar esta actividad en la subjetividad, la bloquearíamos y nos quedaríamos en la generalidad, sin experimentar el fulgor de la Idea. Por eso el alcance de la conciencia en este proceso es muy limitado, pues lo decisivo pasa por la aventura inconsciente de las facultades.

El ejercicio trascendente de las facultades se prepara mediante una educación de los sentidos, pero Deleuze insiste en que “no se sabe jamás por anticipado cómo alguien va a aprender –por qué amores se deviene bueno en latín, por qué encuentros se es filósofo, en qué diccionarios se aprende a pensar”.³³ En este sentido, no puede haber método tranquilizador por el que programemos el encuentro con lo Otro. Tal pretensión corresponde al sentido común, donde se regula el reconocimiento de un objeto a partir del uso concordante de las facultades. Cuando este medio del saber falla (y es inevitable que ocurra, debido al perpetuo estado de problematicidad de la Idea), desde la pedagogía del “control” la culpa recae en la falta de buena voluntad del aprendiz. La alternativa deleuziana a tal concepción individualista es una “cultura del aprendizaje”, donde colectivamente afrontemos la violencia necesaria para “desaprender” nuestros hábitos y fomentemos el uso discordante de las facul-

tades.³⁴ De este modo, si la Idea rompe con la fundamentación subjetivista del aprendizaje y la sitúa en el espacio de lo acontecimental, entonces la relación tradicional que propone la pedagogía entre maestro y alumno se deforma radicalmente. No hay sabio que conoce las respuestas definitivas ni ignorante que todavía no domina cierto conocimiento. La ontología práctica de este espacio intensivo rompe con la economía cerrada del Saber, permitiendo una relación diferencial entre maestro y aprendiz de la que ambos salen singularmente transformados.

La pedagogía trascendental no puede consistir en una transmisión de lo Mismo, sino en una repetición de la diferencia. Cuando el enfoque está puesto en el saber hay una obsesión por los resultados, lo que evidencia la enorme falta de vitalidad y la incapacidad para desplegar el campo trascendental de aprendizaje. Deleuze no ignora que “se reconoce seguido la importancia y la dignidad del aprender”.³⁵ Sin embargo, ontológicamente este reconocimiento lo conceptualiza como una preparación empírica; necesaria por nuestras limitaciones de hecho, pero que de derecho debe ser relevada en el Saber Absoluto. Toda la incalculable y fértil multiplicidad de caminos por los que se llega a aprender es menospreciada frente al resultado homogeneizador. La representación del sentido común del aprendizaje, como intermediación entre el no-saber y el saber (*i.e.*, como pasaje de lo particular a lo general), es estéril en tanto no puede correrse del uso empírico de las facultades. En efecto, es “bajo

³³ DR 252 (214). Tal como explica Tano Posteraro, no hay que entender esta falta de método como un defecto epistemológico. Que el campo problemático no sea ni del orden de la posibilidad abstracta e identitaria ni del de la potencialidad teleológica, sino virtual, significa que la génesis de habilidades siempre pudo haber sido diferente. Gracias a esta indeterminación, las soluciones actuales no cesan de transformarse, adquiriendo una riqueza que desde la metodología se bloquearía. Cf. Posteraro, T., “Do Not Just Do as I Do: Knowledge and Learning in the Image of Thought” en *Deleuze Studies*, Vol. 9, N° 4, 2015, pp. 455-474. Asimismo, para un análisis de lo que Deleuze entiende por “diccionario” y el rol de los verbos en su filosofía, cf. Flanagan, T., “The dictionaries in which we learn to think” en *Deleuze Studies*, Vol. 9, N° 3, 2015, pp. 301-317.

³⁴ Itay Snir conceptualiza la distancia entre ambas posturas a partir de la diferencia que hay entre “el sentido común” y “la creación en común de sentido” enfatizando que el aprendizaje creativo nunca puede restablecer un orden jerárquico. Así, al desnaturalizar las relaciones de poder sobre las que se inscribe la circulación del saber, el aprendizaje es inmanentemente político. Cf. Snir, I., “Making sense in education” en *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 50, N° 3, 2018, pp. 299-311. En esta dirección, Laura Galazzi analiza las implicancias de despolitizar los conceptos deleuzianos en el campo de la educación. Su investigando muestra cómo en el pasaje de la sociedad de “disciplinamiento” a la de “control”, la lógica de la diferencia deja de ser necesariamente disruptiva, pudiendo reforzar las prácticas individualistas del sistema educativo. Por eso es menester que la sospecha deleuziana sobre la pedagogía subjetivista no derive en un abandono de las instituciones educativas. Cf. Galazzi, L., *Del encierro al control*, Buenos Aires, Teseo, 2017. Dentro de esta vertiente, resulta particularmente significativa la labor de Silvio Gallo, quien retoma la “creación de conceptos” desde el campo de la pedagogía en miras a dar con una “resistencia educativa” a las políticas de control brasileñas. Cf. Gallo, S., *Deleuze e a Educação*, Belo Horizonte, Autêntica, 2003; y “Filosofía, enseñanza y sociedad de control” en *Cuestiones de Filosofía*, N° 16, 2016, pp. 1-19.

³⁵ DR 253 (215).

las generalidades del hábito” que “reencuentramos aprendizajes singulares”.³⁶ Por eso, desde la inversión deleuziana, el saber termina siendo una figura empírico-psicológica; mientras que el empirismo superior del aprendizaje “es la verdadera estructura trascendental que une sin mediatizar la diferencia a la diferencia”.³⁷ Al correr nos del saber como *fin*, el aprendizaje adquiere su dimensión realmente infinita, como experiencia errante sin teleología. No se sabe hacia dónde se va ni cómo se llegará, pero es justamente por eso que cuando lo Otro nos encuentra nos vemos obligados a repetir nuevos caminos. Quizá sea ese el vertiginoso viaje que la escritura deleuziana nos lleva a emprender, mas no desde la figura del guía que sabe por anticipado el destino, sino desde la invitación del buen maestro que nos dice “haz conmigo”.

³⁶ DR 56 (35).

³⁷ DR 254 (216).



ILUSIÓN

DIEGO ABADI

Si bien la “ilusión” no está, a primera vista, dentro de la constelación de categorías principales creadas por Deleuze –como podrían serlo sin lugar a dudas las nociones de Idea, problema, intensidad o eterno retorno–, es sin embargo una noción fundamental desde un punto de vista *operativo* o *estratégico*. Esto es, la noción de ilusión tiene un rol clave en el sistema o en la maquinaria conceptual de *Diferencia y repetición*: el rol de aglutinar o articular todas las otras nociones mencionadas que sí ocupan el primer plano conceptual. Es entonces una noción muy apropiada para funcionar como una guía que nos permita hacer un recorrido lo más amplio posible del texto. A pesar de eso, es preciso resaltar que se trata de una noción que parece haber sido casi completamente desatendida entre los comentaristas de la obra deleuziana en general y en las lecturas de *Diferencia y repetición* en particular. En estas páginas nos proponemos, entonces, poner nuestra atención en esta noción desatendida, con el objetivo de hacerle justicia y mostrar la importancia que posee en la filosofía de la diferencia deleuziana.

Rol de la ilusión en la filosofía de la diferencia de *Diferencia y repetición*

Hasta acá hemos hecho dos afirmaciones: que la ilusión tiene un rol fundamental en *Diferencia y repetición* y que hasta el momento fue contundentemente desatendida. Lo segundo es un hecho empírico, lo que no reclama mayores justificaciones. Lo primero, en cambio, queda aún por examinar. Mi hipótesis al respecto es pues que la ilusión tiene un rol fundamental en *Diferencia y repetición*, ya que resulta clave en el aparato lógico que la construcción de una filosofía de la diferencia requiere.

Caracterización de la filosofía de la diferencia

Desmontemos esta afirmación compleja. En primer lugar, ella supone que hay un núcleo problemático, un proyecto filosófico identificable en *Diferencia y repetición*, que puede resumirse como la creación de una filosofía de la diferencia. Ello no implica negar la multiplicidad propia del sistema conceptual deleuziano sino simplemente señalar la existencia de un elemento de otro orden, de un problema que está a la base de todos los conceptos desarrollados en *Diferencia y repetición*. Así como en *¿Qué es la filosofía?* Deleuze distingue entre conceptos y movimientos en el plano de inmanencia, entre una intuición que define a estos últimos y los conceptos que vienen a desarrollarla, aquí puede distinguirse una pregunta o una cuestión central, un proyecto identificable, por un lado, y una multiplicidad de conceptos que, por otro, vienen a desarrollar esa cuestión mediante la determinación del problema. En resumen, si bien los conceptos de *Diferencia y repetición* constituyen efectivamente una multiplicidad no clausurable, además de ellos puede también reconocerse una intuición filosófica central que los conecta a todos sin unificarlos. Y es justamente a ello a lo que nos referimos al hablar del proyecto de creación de una filosofía de la diferencia. Ahora bien, Deleuze no dice explícitamente qué es una filosofía de la diferencia sino que pasa directamente a construirla, explicando puntos esenciales a medida que avanza pero sin partir de lo que serían sus contornos básicos. En un esfuerzo de síntesis que sin lugar a dudas, por su propia naturaleza, implicará un empobrecimiento de lo sintetizado, podrían reconstruirse los puntos fundamentales de esa filosofía de la diferencia según cuatro principios o postulados de los cuales, sin embargo, a los fines de la presente exposición, sólo analizaremos el primero.

i. Formulación del principio fundamental de la filosofía de la diferencia

El primer principio, o el primer momento, en la construcción de la filosofía de la diferencia deleuziana es un principio ontológico o metafísico general que tiene carácter de postulado y que puede resumirse en la afirmación siguiente: *El Ser es diferencia*. Lo que equivale a afirmar: *todo lo que es, es una diferencia*,

ya que ser no es otra cosa que ser-diferente. Para llegar a este postulado, que como hemos afirmado no está explícitamente enunciado en el cuerpo del texto, quizá la vía más rápida sea la que nos provee la presentación de la univocidad del Ser. Para definir lo que entiende por una ontología unívoca, Deleuze retoma las tres capas de la proposición, es decir, el sentido o lo expresado, lo designado y los expresantes o designantes, pero aplicadas esta vez al Ser en sí mismo. Lo que es necesario retener, en este punto, es específicamente la tercera capa, la que alude a los expresantes o designantes en tanto modalidades o individuos. Deleuze dice al respecto, en líneas fundamentales del texto: “El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas. Es «igual» para todas, pero ellas mismas no son iguales. Es propio de la esencia del ser unívoco referirse a diferencias individuantes”.¹ Así pues, para llegar al principio metafísico fundamental de la filosofía de la diferencia no hace falta más que afirmar la proposición recíproca de la aserción recién citada: si Deleuze dice que el Ser se dice solamente de la diferencia o de las diferencias, la filosofía de la diferencia extrae la conclusión lógica de esa aserción: sólo la diferencia en sí misma es. De tal manera, el Ser en sí es diferencia. Todo lo que es, es pues una diferencia.

ii. Redistribución entre lo empírico y lo trascendental

De más está decir que si bien esta intuición metafísica es fácil de resumir en una frase, resulta por el contrario muy difícil de sostener hasta sus últimas consecuencias. Ello implica, justamente, construir toda una metafísica o una ontología diferencial, tarea a la cual se lanza Deleuze a lo largo de las páginas de *Diferencia y repetición*. Pero volviendo al punto cero de la construcción, lo primero a lo que hay que hacer frente si uno pretende sostener semejante aserción es a la objeción empírica más llana, aquella que nos recuerda que en nuestra experiencia habitual estamos rodeados de “cosas” que poseen una identidad evidente. Es decir, la constatación de que el principio de identidad domina incuestionado nuestra experiencia: si sólo la diferencia *es*, no queda

¹ DR 72 (53).

claro entonces cómo se podría afirmar que lo idéntico no es o no existe siendo que estamos siempre en contacto con “cosas” idénticas. Es por ello necesario aclarar desde el inicio cuál es el alcance de dicha aserción. En tanto postulado metafísico u ontológico, no tiene un afán meramente descriptivo, es decir, no se propone hacer un recuento de nuestra experiencia habitual, ya que si así fuera sería evidentemente falso. No se trata entonces de una afirmación empírica sino de un postulado trascendental, que efectúa pues una distinción entre lo trascendental y lo empírico. Así, hay que decir que *de derecho* el ser es diferencia, mientras que *de hecho* la identidad es casi omnipresente.

iii. La caza de la identidad

Saquemos entonces un par de consecuencias más de esta redistribución entre lo empírico y lo trascendental. Dijimos que en nuestra experiencia habitual encontramos identidades por todos lados, pero además de reconocer la existencia empírica de la identidad, que la identidad *es o existe* en nuestra experiencia habitual, hay que preguntarse también si la diferencia *es o existe* en esta experiencia. La primera respuesta que daríamos es que evidentemente sí, que estamos siempre experimentando diferencias y que en nuestra experiencia hay entonces tanto diferencias como hay identidades. Pero Deleuze nos impone una condición que nos impedirá sostener esa respuesta. La verdadera diferencia, según él, la diferencia en sí misma o la diferencia trascendental, para ser tal, no tiene que suponer ningún tipo de identidad. Y si observamos con detenimiento nuestro concepto empírico de diferencia, éste supone doblemente a la identidad.

Tomemos entonces el concepto empírico de diferencia. Puede decirse que la diferencia es un predicado relacional. Es decir, se predica de alguna cosa en relación a otra cosa. Así, si bien en muchas ocasiones la diferencia puede considerarse como una cualidad o propiedad de una cosa, ella implica implícitamente la relación con alguna otra cosa con respecto a la cual la cualidad o propiedad define una diferencia. Ahora bien, el hecho de que la diferencia se defina como un modo de relacionar dos o más cosas tiene una consecuencia inexorable: la diferencia empírica deriva necesariamente de la identidad. Esto

sucede porque, si la diferencia se concibe como una mera diferencia entre cosas, para que ella tenga lugar hay que suponer en un primer momento la identidad de cada una de ellas, condición necesaria para su comparación y para la posterior extracción de su diferencia. Pero en realidad la diferencia empírica trae consigo dos identidades implícitas: no sólo la de las cosas comparadas sino también la del sujeto que compara. La filosofía de la diferencia tiene entonces que subir la apuesta, proveyendo un concepto de la diferencia en sí misma que sea capaz de distinguirse de la diferencia empírica, esta última denominada de aquí en más por Deleuze como “diversidad”.

Ello nos conduce a ir más a fondo con la redistribución de lo empírico y de lo trascendental. Según lo recién expuesto, en lo empírico no existe la diferencia en sí misma, la diferencia en tanto que tal, sino que sólo tenemos experiencia de la identidad y de la diversidad como diferencia derivada, de segundo orden, lo que nos obliga a hacer la afirmación recíproca con respecto a lo trascendental: así como no hay diferencia en lo empírico, no puede tampoco haber identidad en lo trascendental. En la medida en que la diferencia en sí misma y la identidad no pueden convivir en un equilibrio armónico, sino que siempre una domina sobre la otra, para pensar la diferencia trascendental hay que purgarla de cualquier tipo de identidad. Como reza uno de los caracteres de la intensidad expuestos en el Capítulo 5, hay que afirmar la diferencia al infinito, hasta lo más bajo, sin suponer nunca una identidad que la preceda o la limite.

Rol de la ilusión en la filosofía de la diferencia

Entre las nuevas dificultades que esta distinción entre planos genera, nos enfocaremos específicamente en una. Si, tal como dijimos, el ser es diferencia, ¿acaso eso equivale a decir, a su vez, que lo idéntico *no es*? En un sentido, habría que responder afirmativamente, ya que desde una perspectiva metafísica u ontológica no existe la identidad. Pero entonces, ¿cómo puede combinarse el no-ser de la identidad en un nivel ontológico con su existencia casi omnipresente en el nivel empírico? La solución a este dilema viene dada, justamente, por el recurso a la ilusión. En la medida en que la filosofía de la diferencia

constituye un monismo ontológico –sólo la diferencia es–, la identidad tiene necesariamente que ser una ilusión. Es decir, las cosas idénticas *son*, pero bajo el modo de la ilusión. Lo ilusorio opera así desde esta perspectiva un rol liminar, de bisagra o de pasaje, entre lo empírico y lo trascendental.

Desde ya, sin embargo, que hay que precisar qué entiende Deleuze por ilusión. Por lo pronto, bastará con hacer dos aclaraciones. En primer lugar es preciso referirse a Parménides. Si pensamos en el uso que este último le había dado a la ilusión, el uso deleuziano sería exactamente el opuesto: si Parménides, y después Platón, la utilizaban para reafirmar la identidad de lo Uno, considerando a la multiplicidad y al devenir como ilusorios, Deleuze utiliza la ilusión, por el contrario, para reafirmar la multiplicidad y la Diferencia, considerando a lo Uno o a lo Idéntico como ilusorios. Ello nos conduce a la segunda aclaración: en la medida en que, en nuestra experiencia, estamos efectivamente en contacto con identidades, Deleuze no puede simplemente comprender lo ilusorio como un espejismo o una mera apariencia, sino que se ve forzado a darle otra consistencia, razón por la cual considerará a la ilusión como un efecto propio de la Diferencia, es decir, como un efecto bien fundado e inevitable. Hechas estas dos aclaraciones, procedamos pues al análisis de la ilusión en sí misma.

La ilusión en sí misma: los dos polos

El fenómeno como ilusión: Deleuze lector de Bergson lector de Kant

Para evitar ese resabio arcaico que puede asociarse a la noción de ilusión, y que nos remonta a Parménides y a su defensa de lo Uno, Deleuze nos va a indicar por dónde hay que tomar esta noción para que pueda cumplir la función opuesta a la que tenía en sus orígenes: hay que buscar en Kant una renovación de la noción de ilusión que la haga apta para nuevos usos. Aunque habría que aclarar, a decir verdad, que hay que buscar en un Kant leído por Bergson, leído éste a su vez por Deleuze, operación doble que se lleva adelante en *El bergsonismo*. De este libro, sin embargo, sólo extraeremos unas breves indicaciones que tienen lugar en el Capítulo 1. Allí, Deleuze hace un resumen

de lo que considera que es el método bergsoniano de la intuición, proveyendo las cinco reglas que lo sintetizan, de las que sólo retendremos las primeras dos.

La primera de las reglas es: “*Dirigir la prueba de lo verdadero y de lo falso hacia los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas*”.² En un primer momento, Deleuze distingue en Bergson dos tipos de falsos problemas: por un lado, los problemas inexistentes y, por otro, los problemas mal planteados, es decir, aquellos problemas cuyos términos contienen mixtos mal analizados. Pero rápidamente Deleuze muestra que los primeros descansan sobre los segundos y que, por lo tanto, los problemas inexistentes dependen de los problemas mal planteados, mientras que los mixtos mal analizados que animan estos últimos implican, en el lenguaje bergsoniano, el reconocimiento de la existencia de meras diferencias de grado ahí donde en realidad hay diferencias de naturaleza. ¿Y qué sucede cuando estamos ante diferencias de naturaleza pero sólo vemos diferencias de grado? Nos topamos, justamente, con la ilusión. Citemos entonces al respecto a Deleuze *in extenso*:

Somos entonces víctimas de una ilusión fundamental, que corresponde a los dos aspectos del falso problema. La propia noción de falso problema implica en efecto que no tenemos que luchar contra simples errores (falsas soluciones), sino contra algo más profundo: ilusión que nos arrastra, o en la que estamos inmersos, inseparable de nuestra condición. Espejismo, como dice Bergson a propósito de la retroyección de lo posible. Bergson toma de Kant una idea, más allá de que la transforme completamente: es Kant quien mostraba que la razón en lo más profundo de sí misma engendra no errores sino ilusiones *inevitables*, cuyo efecto solamente se podía conjurar. Aunque Bergson determine de un modo completamente distinto la naturaleza de los falsos problemas, aunque la crítica kantiana le parezca ella misma un conjunto de problemas mal planteados, trata la ilusión de manera análoga a la de Kant.³

De allí que la segunda regla del método de la intuición sea: “*Luchar contra la ilusión, encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones*

² Deleuze, G., *El bergsonismo*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 11.

³ *Ibid.*, pp. 16-17.

de lo real”.⁴ Pero si para Kant las ilusiones emergían cuando la razón se alejaba de lo empírico, para Bergson, por el contrario, las ilusiones emergen cuando nos quedamos solamente con lo empírico, con los hechos brutos, ya que los hechos son los mixtos mal analizados por excelencia. Deleuze nos dice al respecto: “Bergson no ignora que, de hecho, las cosas en realidad se mezclan; la experiencia no entrega más que mixtos”.⁵ De allí justamente que sea necesario instaurar el método de la intuición para ir más allá de los hechos:

La intuición como método de división no carece de semejanza incluso con un análisis trascendental: si el mixto representa el hecho, es preciso dividirlo en tendencias o en puras presencias que no existen más que de *derecho*. Se sobrepasa la experiencia hacia condiciones de la experiencia (pero estas no son, a la manera kantiana, las condiciones de toda experiencia posible, sino las condiciones de la experiencia real).⁶

Lo que nos interesa retener es lo que se podría denominar como la reubicación del lugar de la ilusión. Según nos dice Deleuze, Kant tiene el genio de repensar la ilusión de manera tal que reemplace al error en tanto que negativo del pensamiento. Pero siguiendo a Bergson, Deleuze pretende dar todavía un paso más, y reubicar a la ilusión en lo empírico, en lo que en términos kantianos sería lisa y llanamente el fenómeno, siendo el fenómeno, a su vez, el objeto de la representación.

Ilusión y representación: el cuádruple grillete

Puede afirmarse entonces que lo ilusorio es el fenómeno en sí mismo, en la medida en que el fenómeno es el objeto de la representación. Consecuentemente, la representación es, para Deleuze, “el lugar de la ilusión trascendental”.⁷ Esta frase está extraída de la larga Conclusión de *Diferencia y repetición*, donde Deleuze intenta reordenar todo lo que había sido expuesto hasta ese

⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ DR 394 (341).

momento. Subrayamos esta procedencia ya que creemos que la Conclusión —que en el Prefacio mismo se aclara que puede ser leída autónomamente— tiene un rol fundamental en la lectura de un texto tan complicado como *Diferencia y repetición*, en la medida en que allí se retoman, se resumen y se re-jerarquizan los elementos que aparecen en el cuerpo del texto. En el caso de la noción de ilusión, esta operación se ve muy claramente: si a lo largo del texto la ilusión aparece en muchos lugares y cumpliendo distintas funciones, en la Conclusión todas esas funciones son unificadas bajo la fórmula recientemente citada, aquella que dice que “la representación es el lugar de la ilusión trascendental”. Y de hecho, puede verse en qué medida es la ilusión la que nos permite agrupar tanto las nociones más fuertemente criticadas del texto como las nociones creadas para reemplazarlas. Así, retomando lo que, en el Capítulo 1, había definido como la estructura general de la representación como mundo o razón (la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción), Deleuze reconoce cuatro tipos de ilusiones, concernientes al pensamiento, a lo sensible, a la Idea y al Ser. La ilusión que recubre al pensamiento es la de la identidad consigo mismo del sujeto, contra lo cual Deleuze pensará un Yo fisurado; la ilusión de lo sensible es la que lleva a lo sensible a asemejarse consigo mismo, contra lo cual Deleuze concebirá la intensidad como razón de lo sensible; la ilusión, digamos, ideal, es la que considera a la oposición y a la limitación como modos de determinación conceptual, contra los cuales Deleuze crea la noción de Idea como determinación diferencial; y la ilusión referida al Ser es la que concierne a la subordinación de la diferencia a la analogía del juicio, contra la cual Deleuze pensará la univocidad.

Los dos polos de la ilusión: subjetivo y objetivo

Retomando dos de estas cuestiones, la primera y la segunda, puede simplificarse el esquema anterior de modo de llegar a una imagen más clara del funcionamiento de la ilusión. Si tomamos las ilusiones referidas al pensamiento y a lo sensible, podemos definir lo que se podría denominar como los dos polos de la ilusión: el polo subjetivo y el polo objetivo. El polo subjetivo es quizá el más

reconocible: tal como ya ha sido mencionado, la ilusión subjetiva concierne a la identidad consigo del sujeto pensante. El Yo idéntico, el Yo = Yo es una ilusión del funcionamiento de la representación, que recubre en realidad al menos dos instancias, el *Je* y el *Moi*, el Yo fisurado y el *Moi* disuelto, que dan cuerpo a la fórmula de Rimbaud retomada por Deleuze: “Yo es otro”. Pero sólo con el polo subjetivo no se llega a vislumbrar el verdadero alcance de la ilusión, su consistencia propia, y la razón por la cual resulta de hecho *inevitable*. Para ello hay que detenerse en el polo objetivo, donde la apuesta de Deleuze es todavía más grande —y quizá más incómoda— que aquella que afirma la no-identidad del Yo. Esta ilusión afirma que la diferencia en sí misma se anula necesariamente en lo empírico: “la diferencia se anula cualitativamente y en extensión. Sin embargo es una ilusión, pues la naturaleza de la diferencia no reside ni en la cualidad que la recubre ni en la extensión que la explica”.⁸ Retomando la misma idea, Deleuze insiste en que la “diferencia se explica, pero precisamente tiende a anularse en el sistema en el que se explica. Explicarse para ella es anularse, conjurar la desigualdad que la constituye [...] Se anula en tanto es puesta fuera de sí, en la extensión y en la cualidad que llena esa extensión”.⁹ En resumen: si la cualidad y la extensión definen lo actual, es decir, la existencia empírica o efectiva de las cosas en general, allí donde experimentamos lo actual ya no podemos tener acceso a la diferencia en sí misma. Lo actual es, entonces, una ilusión.¹⁰ Pero una ilusión trascendental, inevitable. ¿Y por qué resulta verdaderamente inevitable? Porque es un efecto del funcionamiento mismo de la diferencia. Introduciendo la categoría del eterno retorno, categoría fundamental que no podemos aquí más que mencionar y que define la potencia dinámica de la diferencia,¹¹ podemos llegar a la última palabra de la emergencia de lo idéntico y lo semejante como ilusiones inevitables: “el eterno retorno suscita él mismo al girar una cierta ilusión en la que se contempla y de la que se alegra, de la que se sirve para duplicar su afirmación de lo que difiere: ahora produce una

⁸ DR 395 (342).

⁹ DR 341 (293-294).

¹⁰ Cf. los capítulos “Univocidad”, de Pablo Pachilla, “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, “Problema”, de Georgina Bertazzo y “Autrui”, de Solange Heffesse, en este mismo libro, para otras posiciones que conforman un debate sobre este tema.

¹¹ Sobre este concepto, cf. el capítulo “Eterno retorno”, de Verónica Kretschel, en este mismo libro.

imagen de identidad como si fuera el *fin* de lo diferente. Produce una imagen de semejanza como el *efecto* exterior de lo «disperso»”.¹²

Conclusión: pensar contra los hechos

El objetivo de este texto era mostrar la importancia de la noción de ilusión, para lo cual resultaba fundamental definir el rol de dicha noción en la estructura argumentativa o conceptual del texto. Expusimos entonces, en un primer momento, nuestra hipótesis de lectura general de *Diferencia y repetición*, la de la creación de una filosofía de la diferencia, lo que nos condujo a plantear la distinción entre los planos empírico y trascendental. Tal como intentamos mostrar, lo ilusorio constituye esa capa de contacto entre lo trascendental y lo empírico: es un efecto de lo trascendental que constituye lo empírico-actual.

Ahora bien, tal como puede deducirse de este planteo, según esta lectura lo empírico posee un papel ontológicamente secundario, no constituyendo lo actual más que el plano en el cual la diferencia viene a anularse. Eso nos conduce a concebir al pensamiento deleuziano como un pensamiento netamente anti-empírico. Si tomamos los dos extremos del proceso que va de la sensibilidad al pensamiento, los hechos empíricos brillan por su ausencia: al inicio, la sensibilidad trascendental nos revela el ser *de lo* sensible, que es justamente lo *no empíricamente sensible*,¹³ así como al final el pensamiento nos revela las Ideas virtuales (y por tanto, no actuales). La sensibilidad tiene pues que separarse de lo sensible-empírico para acceder a una especie de “trascendentalismo” del cual el propio Deleuze nos habla: “Captar la intensidad independientemente de la extensión o antes de la cualidad en las que se desarrolla, ese es el objeto de una distorsión de los sentidos. Una pedagogía de los sentidos está orientada hacia ese fin, y es parte integrante del «trascendentalismo»”.¹⁴

Inclinada así la balanza hacia lo trascendental, es preciso entonces preguntarse: ¿qué sucede con lo *empírico* en el seno del empirismo trascendental?

¹² DR 442 (385).

¹³ DR 217 (184).

¹⁴ DR 354 (305).

Para no caer en una contradicción sería necesario aclarar a qué se refiere Deleuze cuando habla de “empirismo”, distinguiendo al empirismo de lo empírico en tanto que actual o sensible. Deleuze hace un uso bastante particular del término “empirismo” en la medida en que desarrolla una visión de éste quizá opuesta a la visión tradicional. De hecho, ya en su primer libro, *Empirismo y subjetividad*, se veía esta lectura *sui generis*: allí Deleuze afirmaba que el problema del empirismo no era el de hallar el origen del espíritu en las impresiones de sensación, sino el de hallar la constitución del sujeto, el punto en el cual el espíritu deviene sujeto, en las impresiones de reflexión.¹⁵ Y muchos años después, en los *Diálogos* con Claire Parnet, esa perspectiva se retoma cuando se afirma que “habitualmente se define el empirismo como una doctrina según la cual lo inteligible «viene» de los sentidos. Ahora bien, ese es el punto de vista de la historia de la filosofía”.¹⁶ Por el contrario, Deleuze considera que el gran descubrimiento de los empiristas alude no a lo sensible sino a las relaciones, siendo su máxima: “*Las relaciones son exteriores a sus términos*”.¹⁷ Desde ya que no pretendemos hacer un análisis acabado de esta aserción en este punto de nuestra conclusión, sino simplemente mencionarla para justificar nuestra afirmación de que el empirismo deleuziano no tiene nada que ver con la imagen habitual que tenemos de esta corriente de pensamiento.

De hecho, unos breves extractos de *Diferencia y repetición* servirán para confirmar esa aserción. Desde el Prefacio del texto, nos encontramos ya con este extraño empirismo: “El empirismo no es, en absoluto, una reacción contra los conceptos, ni un simple llamado a la experiencia vivida. Intenta, por el contrario, la más alocada creación de conceptos a la que jamás se haya asistido. El empirismo es el misticismo del concepto y, al mismo tiempo, su matematismo”.¹⁸ Extraño empirismo el deleuziano, que en lugar de reconducir o basar los conceptos en lo empírico intenta por el contrario hacer entrar a los conceptos, virtuales o inmateriales, en un aquí y ahora, constituyendo un espacio-tiempo no actual. “Sólo el empirista –afirma Deleuze– puede decir:

los conceptos son las cosas mismas, pero las cosas en estado libre y salvaje”.¹⁹ Hecha entonces esa aclaración, que sirve para justificar la destitución de lo empírico que hemos sostenido, podemos terminar el breve recorrido por *Diferencia y repetición* que la noción de ilusión nos ha permitido desplegar.

¹⁵ Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, trad. H. Acevedo, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 23.

¹⁶ Deleuze, G. y Parnet, C., *Diálogos*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1980, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸ DR 17 (3).

¹⁹ *Ibidem.*

PEQUEÑAS PERCEPCIONES

VIRGINIA EXPOSITO

Este estudio intenta comprender el papel que desempeña el concepto de *pequeñas percepciones* en el marco de *Diferencia y repetición*: su influencia en la búsqueda de un pensamiento sin imagen, en la ruptura del “cogito cartesiano”, en la consecuente pérdida de objeto como reflejo de una identidad subjetiva y voluntaria. La misma que promueve, en la concordancia de sus facultades, la negación de los signos que nos fuerzan a pensar.

En el Capítulo 3 de *Diferencia y repetición*, Deleuze nos presenta la imagen dogmática del pensamiento con su énfasis en el sentido común que, según el paladín de la modernidad, René Descartes, es la cosa mejor repartida del mundo. Buscar un pensamiento sin imagen, como propone Deleuze, demanda el abandono de la proporcionalidad entre lo claro y distinto del principio cartesiano, pues este es la garantía del sentido común y del buen sentido. No distinguiré aquí uno del otro, ambos son cómplices, se reflejan mutuamente en una operación de ortodoxia político-ontológica, que como tal no es inocente.¹ Esta doble reciprocidad, entre sentido común y buen sentido, es la promotora del proceso de *reconocimiento* que no sería posible sin la supuesta *previsión* del segundo, en un “círculo virtuoso” –y por eso perverso– con el primero. La consecuencia es el intento de aniquilación de la diferencia, porque el principio de lo claro y distinto no admite el cruce con lo oscuro y confuso. Engendra un pensamiento representativo aliado al modelo del reconocimiento por el acuerdo entre facultades. Encarando de este modo, tal vez en piloto au-

¹ Cf. DR 339 (291). Deleuze habla de “ortodoxia”, nosotros agregamos *política* ortodoxa.

tomático, una cruzada lombrosiana,² casi criminológica, en cualquier ámbito de la vida cotidiana.

Pequeñas percepciones e Idea

Después de esta breve introducción, continuamos este recorrido con una cita motivadora de nuestro trabajo, fruto de un encuentro, que nos deja perplejos en cada re-lectura. En el capítulo 3 de *Diferencia y repetición*, Deleuze hace mención a Leibniz y la Idea del mar:

Aprender a nadar es conjugar puntos notables de nuestro cuerpo con los puntos singulares de la Idea objetiva para formar un campo problemático. Esa conjugación determina para nosotros un umbral de conciencia en cuyo nivel nuestros actos se ajustan a nuestras percepciones de las relaciones reales del objeto, proporcionando entonces una solución al problema. Pero, precisamente, las Ideas problemáticas son, a la vez, los últimos elementos de la naturaleza y el objeto subliminal de las pequeñas percepciones. De manera que “aprender” pasa siempre por el inconsciente, ocurre siempre en el inconsciente, y establece un lazo de profunda complicidad entre la naturaleza y el espíritu.³

Si bien estas palabras ponen énfasis en el concepto de *aprendizaje*, nosotros nos zambullimos en él en la medida en que compete a las pequeñas percepciones. Para orientarnos en este recorrido, diremos que *aprender* remite, en el par objetivo-subjetivo pre-individual de la Idea problemática, al aspecto subjetivo. Siendo así, hablamos de un campo problemático que no se agota en la posesión de algún supuesto saber, aunque proporcione soluciones.⁴ Sino que responde a una aventura inconsciente, subliminal a la conciencia. La dis-

continuidad de las respuestas, en tanto resoluciones, se hace sobre el fondo de lo continuo. Como señala Deleuze: “Bajo los grandes y ruidosos sucesos están los pequeños sucesos del silencio, del mismo modo que bajo la luz natural están los pequeños resplandores de la Idea”⁵. Sucesos ruidosos, soluciones, percepciones notables, fruto de la integración de las micro-percepciones que, lejos de esfumarse, insisten y componen el campo trascendental de las singularidades pre-individuales y las individuaciones pre-personales.⁶

Ningún análisis agotaría las resonancias de la cita que motiva esta investigación, con lo cual nos sentimos libres al elegir algunas notas del común tratamiento que hacen Leibniz y Deleuze de las *pequeñas percepciones*. Ambos las caracterizan como infinitas e insensibles y, dando un paso más, como inconscientes.

Este inconsciente del que hablan es ontológico y diferencial y, en tanto continuo de relaciones diferenciales, la Idea virtual inconsciente.⁷ Pues estos infinitos micro-elementos, las infinitas e infinitamente pequeñas percepciones, ingresan en relaciones diferenciales del tipo dy/dx . Al determinarse en una singularidad en la serie de puntos ordinarios, la relación diferencial cambia de signo e integra una percepción consciente, actual: en los términos que venimos trabajando, una solución al problema. La singularidad es el punto ideal donde las determinaciones se enlazan y se diferencian, donde los problemas se resuelven.

Ahora bien, decimos que un punto singular tiene la propiedad de prolongarse sobre toda la serie de puntos ordinarios que dependen de él hasta la vecindad de la singularidad siguiente, donde algo cambia. Lo que no podemos desconocer, en esta ontología, es que lo que aparece es producto de la integración de esos diferenciales y sus relaciones, puntos notables, singularidades

² “[L]a afirmación de la criminología como ciencia se desprende aquí de la pretensión de un objeto reconocible «naturalmente» (usando natural en un sentido presuntamente descriptivo): es la ciencia que estudia la conducta de hombres «diferentes». En esta corriente pueden mencionarse en el pasado a Lombroso –exponente más notable–, y más contemporáneamente, al neolombrosianismo de Hooton en los Estados Unidos, la constitución delincencial de Di Tullio en Italia, los trabajos derivados de la biotipología de Olof Kinberg, en los países nórdicos; etc”. Zaffaroni, Eugenio Raúl, *Criminología. Aproximación desde un margen*, vol. 1, Bogotá, Temis, 1988, p. 7.

³ DR 252 (214).

⁴ Cf. DR 251 (214). Cf. también el capítulo “Aprendizaje”, de German Di Iorio, en este mismo libro.

⁵ DR 249 (212).

⁶ Cf. DR 250 (212).

⁷ “Los problemas y las preguntas pertenecen pues al inconsciente, pero, además, el inconsciente es, por naturaleza, diferencial e iterativo, serial, problemático y cuestionante. Cuando se pregunta si el inconsciente es, a fin de cuentas, oposicional o diferencial, inconsciente de las grandes fuerzas en conflicto o de los pequeños elementos en series, de las grandes representaciones opuestas o de las pequeñas percepciones diferenciadas, parece que se resucitaran antiguas vacilaciones, y también antiguas polémicas, entre la tradición leibniziana y la tradición kantiana”, DR 171 (143).

pre-individuales. Esta es la génesis de la vida de la consciencia, del sujeto de apariencia unificada, igual a sí mismo y por lo tanto ignorante del proceso de constitución pre-individual del cual surgió. Siguiendo nuestra propuesta, leemos en *Diferencia y repetición* que Leibniz se atrevió a este camino, pues:

A pesar de la ambigüedad y complejidad de los textos, parece por momentos que lo expresado (lo continuo de las relaciones diferenciales o la Idea virtual inconsciente) es en sí mismo distinto y oscuro: así ocurre con las gotas de agua del mar como elementos genéticos con sus relaciones diferenciales, las variaciones de esas relaciones y los puntos relevantes que comprenden.⁸

Si es así, *el fondo retumba* en la superficie.⁹ Las pequeñas percepciones poseen las marcas que Deleuze otorga a las Ideas, atribuyéndole a Leibniz su hallazgo, ser ellas mismas distintas y oscuras.¹⁰ Es decir que las Ideas de las que hablamos rompen el par del principio cartesiano.

Definido de este modo, el inconsciente de estos “micro-elementos” se refiere a las Ideas, aunque todavía no hemos ahondado lo suficiente en esta referencia. Sostenemos que, siendo distintas y oscuras, estas percepciones se corresponden con la expresión clara y confusa de la intensidad. Pero, ¿cómo?

Es función de la intensidad ser envolvente y envuelta. Expresándose conjuntamente, la función envolvente de la intensidad manifiesta claramente algunas Ideas, las que han podido ser integradas, aunque veremos que nunca la claridad es tanta. Y, en su función envuelta, manifiesta la totalidad de las Ideas de manera confusa. Es decir, aquellas micro-percepciones que no logran ser integradas, de tal suerte que no pueden ampliar la expresión clara. Al expresarse conjuntamente, la expresión es siempre clara y confusa, visto que le es inherente a la Idea ser oscura y distinta como las pequeñas percepciones.¹¹

Al final del Capítulo 4 de *Diferencia y repetición*, se pregunta Deleuze:
¿En qué consiste eso distinto-oscuro que se corresponde con lo claro-confu-

⁸ DR 377 (325-326).

⁹ Cf. DR 392 (340).

¹⁰ Cf. DR 377 (325).

¹¹ Cf. el capítulo “Individuación”, de Julián Ferreyra, en este mismo libro.

so? Volvamos a los textos célebres de Leibniz sobre el murmullo del mar: También allí hay dos interpretaciones posibles. O bien, decimos que la percepción del ruido del conjunto es clara, pero confusa (no distinta). O bien, decimos que las pequeñas percepciones son en sí mismas distintas y oscuras (no claras): distintas porque se captan relaciones diferenciales y singularidades, oscuras porque todavía no resultan “distinguidas”, porque todavía no se han diferenciado, y esas singularidades, condensándose, determinan un umbral de conciencia.¹²

Allí las pequeñas percepciones se actualizan integrando una percepción que a su vez es clara-confusa. La claridad que expresan ciertas Ideas se hace sobre un fondo oscuro que amenaza permanentemente y que nunca puede ser totalmente integrado. Es que, bajo los grandes acontecimientos ruidosos –esos que como relata Fitzgerald,¹³ uno cuenta a sus amigos– se encuentra lo imperceptible. Lo pequeño y silencioso desde el punto de vista meramente empírico. Por eso decimos que el buen sentido de la representación sufre la ruptura, se quiebra. El piso se abre bajo nuestros pies y nos abismamos al precipicio. ¡Por Dios, es tremendo! ¿Qué ha pasado? ¿Qué es ese bramido? Lo distinto-oscuro puja en su ascenso, es un hormiguero explotado; esa es la Idea dionisiaca que nos embriaga y nos desestabiliza al hacerse escuchar. ¿Cómo hablar del buen sentido? Imposible. El *para-sentido* se nos impuso.¹⁴

Nos detenemos en este punto para dirigir nuestra mirada a la relación de este desarrollo con la intensidad. Luego, retomaremos el concepto de *para-sentido*.

Pequeñas percepciones, Idea, intensidad

Para que haya fenómeno es necesario que la Idea virtual se actualice y que la intensidad implicada se explique. Intensidad que, como vimos, se expresa clara y confusamente según exprese algunas Ideas en su función envolvente o

¹² DR 321-322 (275-276).

¹³ Cf. Fitzgerald, F. S., *El Crack-up*, trad. M. Antolín Rato, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 105.

¹⁴ Cf. DR 293 (250).

todas las Ideas en su función envuelta. Creo que podemos decir que lo expresado en la función envuelta conspira contra el orden estanco de la imagen del pensamiento que deseamos destronar. ¡Afortunadamente ello conspira!

Idea e intensidad se invocan mutuamente. La primera es la génesis estática del proceso de actualización y la segunda la génesis dinámica necesaria para la aparición del fenómeno en este movimiento de expresión conjunta.

Ahora bien, nuestro recorrido por el concepto de las pequeñas percepciones en *Diferencia y repetición* nos hace afirmar que estas micro-percepciones constituyen un sistema intensivo en tanto señal-signo. Llamamos señal al sistema compuesto por al menos dos series heterogéneas que tienen la capacidad de comunicarse. Por ejemplo, diferencia de grados en la intensidad de la temperatura, de la presión, de los niveles de afección, etc. Todos los fenómenos son el resultado de los cambios intensivos. Afirma nuestro filósofo que: “La diferencia es el ámbito, donde el fenómeno fulgura, se explica como signo, y el movimiento se produce como efecto”.¹⁵ El signo es producto de la diferencia de intensidad: aquello que “fulgura” en la comunicación de ambas series.¹⁶

Las infinitas e infinitamente pequeñas percepciones inconscientes insisten siempre en este sistema señal-signo del que forman parte. Son lo insensible que no puede ser sino sentido, que solo puede ser sentido. Que no podemos reconocer, pues escapan al ejercicio empírico de las facultades. No son lo dado, sino aquello por lo cual lo dado es dado.

Entonces, la sensibilidad encuentra su propia frontera: *el signo*. Causado por la diferencia entre las series heterogéneas: *la señal*. En esta perplejidad, se alza en un ejercicio trascendente. En lugar de que todas las facultades converjan en el reconocimiento del objeto, cada una encuentra su propio límite.¹⁷ El sentido común quedó fuera del juego y más que eso, es expulsado por lo fortuito del encuentro con este objeto paradójico imposible de ser identificado. Crueldad de lo que no puede ser imaginado, concebido o recordado en el intento de sepultarlo en la paz de los cementerios. Habría que decirles a quienes

¹⁵ DR 102 (80).

¹⁶ Cf. DR 333 (286). Cf. también el capítulo “Intensidad”, de Rafael Mc Namara, en este mismo libro.

¹⁷ DR 216 (182).

se ufanan de hacer futurismo, y específicamente referido al ámbito político, que: “Los muertos que vos matáis, gozan de buena salud”.¹⁸

Ahora bien, el signo envuelve un objeto problemático, que en tanto problema presiona y se expresa confusamente en búsqueda de solución. Lo problemático designa la objetividad de la Idea.¹⁹

Habíamos hablado del *para-sentido* en lugar del buen sentido, pues ahora las Ideas salen de una facultad en su ejercicio trascendente para constituir ese *para-sentido* que veníamos anunciando en un uso discordante. Ya no tenemos la identidad subjetiva fruto de la imagen dogmática del pensamiento, sino que asistimos al desquicio de las facultades, en su uso paradójico.

Señala Deleuze: “Del *sentiendum* al *cogitandum* se ha desarrollado la violencia de lo que fuerza a pensar”.²⁰ Porque lo que fuerza a pensar fractura la congruencia de estas potestades, obligándolas al juego impuesto por el signo que logra hacerse sentir resquebrajando al sujeto moderno y, por lo tanto, al objeto como su reflejo. Momento en que la oposición del pensamiento a toda forma de ortodoxia deja su impronta. Origen radical, privilegio de las infinitas e infinitamente pequeñas percepciones, en el sentido en que las Ideas son diferenciales del pensamiento pues son “inconscientes”.²¹ Entonces, el fondo sube a la superficie, actúa sobre el alma directamente, afirma Deleuze.²² El proceso comienza cuando la intensidad golpea la sensibilidad. Intensidad que expresa y envuelve ese objeto paradójico/problemático que encarna una potencia. Una Idea oscura y distinta que está en el mundo. Solo allí pensamos. Ya no hablamos del cogito cartesiano, sino de un Yo (*Je*) fisurado y de un cogito disuelto en su ejercicio trascendente, otro modo de la experiencia al que llamamos empírico trascendental.

¹⁸ Cf. Sorrentino, Fernando, “«Los muertos que vos matáis gozan de buena salud» (pero sin relación con don Juan Tenorio)” en *Letralia*, Año XIV, Nº 227. Consultado el 21/02/2020 en <https://letralia.com/227/articulo03.htm>. La autoría de esta frase se encuentra perdida, pero es repetida en varios textos de distinta procedencia. Nosotros hacemos referencia a la pretendida muerte de ciertas fuerzas políticas en la famosa frase “No vuelven más”.

¹⁹ Cf. DR 258 (219).

²⁰ DR 217 (182).

²¹ Cf. DR 294 (251).

²² Cf. DR 62 (44).

Conclusiones

Volviendo a nuestra cita, podemos releerla desde un lugar distinto e intentar comprender que:

[...] precisamente, las Ideas problemáticas son, a la vez, los últimos elementos de la naturaleza y el objeto subliminal de las pequeñas percepciones. De manera que “aprender” pasa siempre por el inconsciente, ocurre siempre en el inconsciente, y establece un lazo de profunda complicidad entre la naturaleza y el espíritu.²³

El signo envuelve en él mismo este objeto subliminal, Ideas problemáticas, en los límites del objeto portador que expresa.²⁴ Las Ideas poseen ese aspecto pre-objetivo y pre-subjetivo genético de lo objetivo y lo subjetivo. Las pequeñas percepciones aquí señalan el “aspecto subjetivo” y pre-personal. Percepción de lo Ideal en su multiplicidad, pues no han sido integradas y, por tanto, ocurren en el inconsciente.²⁵

Y terminamos con una reflexión que hicimos hace algunos años sobre este tema. Lo que expresamos con claridad es apenas un recorte perceptivo de aquello que nos habita. Pues negamos aquello oscuro que nos invade, como cuando escapamos de las olas en la orilla del mar. ¿Cómo hacer para aprender a nadar en las aguas de Dionisos y no permanecer en la orilla? ¿Cómo aprender a nadar y que se compongan nuestros puntos singulares con los puntos singulares de esas aguas que nos desmembran si no nos atrevemos al inconsciente? ¿Cómo no morir en el intento?

Sabemos que no hablamos de voluntad. Ella nada puede contra las infinitas pequeñas percepciones, fuente del secreto que nos constituye. Sin embargo, si se trata de aprender, no pretendemos saberlo; pero tampoco ampararnos en el silencio como respuesta. Creemos que aporta a nuestra inquietud lo que Deleuze nombra, en sus clases sobre Leibniz, como “estar al acecho”.²⁶ Sí.

²³ DR 252 (214).

²⁴ Cf. DR 52 (35).

²⁵ Cf. DR 271 (230).

²⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, trad. equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 320.

Tal vez allí radique el secreto que hace que podamos componer, nadar, surfear en las olas, cuando morimos a un modo que ha constituido la roca fundacional e inamovible de lo que somos, para nacer a otro. Y, en esa aventura de lo involuntario, acompañarnos “para sobrevivir cuando se muere”.²⁷

Pues ya no volveremos a ser los mismos.

²⁷ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Buenos Aires, Paidós, 2008, pp. 168-169.

INMANENCIA

ANABELLA SCHOENLE

Hay algo de la palabra “Inmanencia” que lleva a una sensación. Y me parece relevante notarlo porque esa sensación tiene algo poético. Todas las teorías filosóficas se desenvuelven a la par de sensaciones y de imágenes poéticas que invitan a hacer un recorrido necesariamente atravesado por aquello que, cotidianamente, nos invita a pensar: la finitud de nuestra condición, lo trágico de nuestras vidas, la felicidad que a veces alcanzamos. Inmanencia desde la tradición filosófica se opone a tras-cendencia. Y lo escribo así, con el guión, para explicitar otra sensación: la separación. Es como si en “inmanente”, entre la *n* y la *m*, se planteara un juego. Ese juego es otro en “tras-cendente”. Me imagino, cuando suenan, en una, aquello que no se puede separar de manera tajante, que se continúa, que recorre; en la otra, una separación clara, un corte. Como si la *n* invitara a la *m* a llegar; como si la *s* esperara su tiempo y, una vez cumplida su función, su sonido, su finalidad, le diera paso a la *c*, claramente otra letra, otro sonido.

Quizás sólo lo percibo yo así y alguien podría argumentar que *s* y *c* se continúan también. Pero, si alguien me lo dijera, yo haría un chiste relacionando la *s-c* de “tras-cendencia” con la *s-c* en “fas-cinante”, y, de ahí, iría a la similaridad con la palabra “fas-cismo”, que no puedo olvidar desde que una amiga me advirtió que yo estaba diciendo demasiado seguido que estaba fas-cinada por muchas cosas y que eso me dejaba inmóvil o quieta. Le respondí que usaba la palabra cada vez que me refería a algo que me movilizaba de algún modo. Lo que me fas-cina es lo que me moviliza, pero claro, le dije –e inventé para nosotras–, “fas-cinante” también puede venir de “fas-cismo”. Ella no sospechó, y yo no le diré jamás, que había un poco más de intensidad

que la que le confesé: no es sólo lo que me moviliza sino lo que me genera un estado de seducción con la vida, precisamente porque me resulta difícil asumir una mirada de deslumbramiento o admiración absoluta con todo lo que me rodea, o con algo de lo que me rodea. Aunque quizás, pienso ahora, ella no entendió aquello que no le dije, pero sí, tuvo una sensación, es decir, lo percibió y se asustó un poco y quiso cuidarme, como cuando queremos cuidar a nuestros pueblos del fas-cismo, o como cuando a Urondo le preguntan en una entrevista: ¿Qué sintió usted mientras se desarrollaba el reportaje, mientras los tres sobrevivientes del fusilamiento iban contando su experiencia? Y responde:

Me sentía como cuidándolos. Estábamos en una celda pequeña [...] No me moví para nada. Delante de mí estaban Alberto Camps, y María Antonia Berger. En una cama, al lado, el turco Haidar, acucillado. Hablábamos todos muy bajito, lentamente. Nadie se movía casi. Como si estuviéramos pegados, como si estuviéramos amarrados por algo. El recuerdo de todo eso nos amarró. Los tres hablaban tranquilamente, serenamente, sin gestos dramáticos. [...] había una gran contención y yo sentía que debía ser muy delicado con ellos, como si ellos, en ese momento fueran muy frágiles. [...] Entonces me sentí muy complicado con ellos, muy complicado, y con esa mezcla: la necesidad de cuidarlos. No sé por qué, porque realmente los tres han dado muestras de una enorme fortaleza y entereza en todas las circunstancias que enfrentaron entonces y pasaron después. Es decir, seguro fue una impresión mía, y ellos no necesitaban para nada de mi protección, o de ese cuidado. Pero eso sentí. La solidaridad que despertaba en mí lo que iban contando me producía ese sentimiento de cuidado sobre ellos. Y ahora me pregunto: ¿acaso no hay que cuidarlos?¹

Al parecer, hay momentos en que asumir el cuidado del otro, de la lectura, del texto, de uno, se presenta con carácter urgente, aunque siempre sea necesario.

Me di cuenta entonces de que la palabra “inmanencia” *hace* algo, así como la palabra “fas-cismo” *hace* lo suyo. Y cuando uno selecciona una u otra palabra, también elige lo que ellas hacen. La pregunta por el fascismo en las sociedades es recurrente en nuestra actualidad y tiene un largo recorrido histórico. Aunque uno quiera suponer que no hay conciencia de los resultados

¹ Urondo, F., *La Patria fusilada*, Buenos Aires, Libros del Náufrago, 2010, pp. 19-20.

reales que un fascismo cualquiera puede tener en una sociedad real, y que nadie sería capaz de elegirlo con conciencia real del daño, sería quizás un desafío pensar que sí, que se lo elige por lo que hace, como se está empezando a pensar. Y que el fascismo, como todo problema en la organización social, se puede leer desde una inmanencia-trascendencia.

Repetición, cura y resistencia

No hay recorrido posible. No quiero decir que no se puede hacer un recorrido. Quiero decir, más bien, que hay un recorrido real, concreto, textual. Un camino, que sólo se puede hacer con la compañía del texto y con la apertura al encuentro y al desencuentro, con él.

La inmanencia no se puede definir. Y ahí sí, quiero decir que no puedo definirla, puedo encontrarla y desencontrarla en el texto. Y puedo tener la ilusión de que está cada vez por ahí, entre nosotros. Quizás se pueda señalar que alguna vez alguien la encontró y pudo con ella. Quizás Deleuze, su vida, fue una inmanencia. Porque sobre ella, él, se posiciona apelando a distintos aspectos de su ontología. El instinto de muerte, la repetición, el pensamiento y la diferencia son los aspectos sobre los que podemos situarnos para recorrer este concepto en sus menciones a lo largo de *Diferencia y repetición*.

Vamos a repetir, entonces, como repetimos la respiración *sin querer*, pero queriendo. Es decir, de manera involuntaria, para vivir. Sucede que, si la muerte es aquello seguro, probablemente sea mejor trabajar por lo no seguro, es decir, por la vida. No se está seguro de que se vive, aún cuando uno respira. No se está seguro de que se vive, sin embargo, uno respira. No se está seguro de que se muere, aún cuando algo duele. *Ha muerto*, sentimos. *Ya no es*, percibimos. Y da terror y uno puede permanecer ahí, en el terror sin darse cuenta y, a su vez, siendo aquello que da cuenta de que se está ahí, de que se padece y de que es terrorífico.

Trabajando la repetición desde Freud y su relación con lo reprimido, Deleuze menciona un *allí* como lugar para realizar una conexión que dirija hacia una cura. Él dice: “Era preciso ir a buscar el recuerdo allí donde se encontraba,

instalarse de golpe en el pasado para realizar la conexión viviente entre el saber y la resistencia, la representación y el bloqueo”.² Un recuerdo a partir del cual curar. Una repetición a partir de la cual dejar de repetir. Porque la repetición no se puede evitar, y querer hacerlo sería ingresar en una lucha absurda en la que los contendientes, los vencedores y los vencidos están establecidos de antemano. Y se puede vivir así, aunque no sea un recorrido deleuziano. Podemos negar la repetición y decir que ahí sólo hay diferencia radical o identidad absoluta. Claro está. Podemos. Pero aburre. Y el aburrimiento no es poca cosa, teniendo en cuenta que es una de las principales afecciones que nos hacen ingresar al mundo del consumo, del entretenimiento para salir de la saturación mental, del juego capitalista en el que nuestros cuerpos ya no son nuestra potencia sino pura carencia.

Tampoco curar es la idea de este texto, si esto remite a algún criterio de reparación, de salubridad, de recomposición. Sólo se puede curar sabiendo que se es incurable. Sólo se puede vivir sabiendo que no se puede, porque lo que se hace al vivir es morir cada vez. Dice Deleuze:

Se vuelve evidente que la idea de un instinto de muerte debe ser comprendida en función de tres exigencias paradójicas complementarias: [1] dar a la repetición un principio original positivo, pero también [2] una potencia autónoma de disfraz y, por último, [3] un sentido inmanente en que el terror se mezcla estrechamente con el movimiento de la selección y de la libertad.³

La secuencia parece ser así: *se repite, se autonomiza, se libera*. O, de otro modo: *se afirma, se disfraza, se selecciona*. Pero: ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Con quién?

Una forma de vestir la repetición disfraza lo real de diferente. El disfraz con el que la repetición comienza a no parecerse a sí misma no viene solo, *se hace* cada vez, a cada repetición. *Se hace* con cada diferencia allí mismo, bien cerquita, casi indiscernible de la repetición. Esta relación entre diferencia y repetición nos lleva a recorrer la relación entre problema y solución en la filosofía deleuziana.⁴ La diferencia es el problema. O, podríamos decir también,

el problema es la diferencia, que sólo se deja ver allí donde se repite. Hay una tensión allí que, abordada desde un dualismo clásico, lleva a plantear la eliminación de uno de los elementos. Pero la relación entre ellos es constitutiva, por eso no es un dualismo, son elementos en relación diferencial. El problema está ahí y no se resuelve, sólo se habita. Cambiar hábitos y construir memorias sobre cada problema en el que estamos inmersos parece ser el modo de abordaje deleuziano. Si lo pensáramos desde el sentido común, diríamos que el problema de cada problema, es que no los queremos como tales y necesitamos una solución rápida. Porque, de lo contrario los problemas nos atraviesan, están con nosotros, estamos con ellos y, en algún momento, ya no sabemos distinguir a ciencia cierta (si es que la ciencia cierta existe) dónde está el problema en cada situación, quién es quién en cada situación problemática, es decir, por momentos nos resulta imposible saber cuál es el problema y cuál es la solución de cada caso. Y, más importante aún, no sabemos distinguir qué haríamos una vez que el problema se haya resuelto. Decimos entonces, desde la filosofía deleuziana, que problema y solución están juntos y no pueden no estarlo. Y, a su vez, decimos que la acción discursiva de plantear una separación entre problema y solución es una muerte negativa, es decir, significa la obturación del recorrido por la relación diferencial a partir de la cual cada problema-solución abre sus posibilidades creadoras. La lectura es: como problema y solución forman parte de lo mismo, lo relevante filosóficamente es el modo en que funcionan juntos y lo que genera esa relación.

Una posibilidad real frente al problema es resistirse. Como si fuera una cosa externa que viene a dañarnos, a sacarnos de nuestro *yo pienso*, a romper algo que no queremos que se rompa porque así se está bien. Filosóficamente, podríamos resistir como hacen distintos pensadores, en momentos y con énfasis distintos, desde sus teorías y decir que el problema no es inmanente, es trascendente. Es decir, el problema está por fuera, por lo tanto se puede trabajar sobre él porque es él mismo lo que molesta, no las soluciones que genera. Para mencionar algunas opciones de la lectura trascendente del problema, podríamos ejemplificar: no sé si hay problema, pero si lo hay tengo que asumir cierta responsabilidad sobre él; o, sé que hay problema pero no puedo *yo* tener la solución porque no puedo con eso externo que no tiene que ver con

² DR 46 (29).

³ DR 47 (30). La numeración entre corchetes es mía.

⁴ Cf. el capítulo “Problema”, de Georgina Bertazzo, en este mismo libro.

mi subjetividad; o, el problema *soy yo* (mi finitud, mi imposibilidad de saber, mis limitaciones humanas) y por eso, no hay solución posible.

Pero no es eso lo que se hace con *Diferencia y repetición*. Sencillamente allí, de la mano de ese texto, no se puede no poder, no se puede no hacer la solución con el problema. Con Deleuze, no resistimos al problema, sino que resistimos *como* problema o *a la par* del problema. Porque pensamos lo que difiere (que es por momentos lo que se opone) más allá de la contradicción. Es decir, problema y solución no se oponen: la contradicción se piensa, en *Diferencia y repetición*, más allá de Hegel o, quizás, más acá.

Resulta evidente que la “contradicción”, según Hegel, no plantea mayores problemas. [...] la contradicción se resuelve y, al resolverse, resuelve la diferencia vinculándola con un fundamento. La diferencia es el único problema. Lo que Hegel reprocha a sus predecesores es haberse quedado en un máximo totalmente relativo, sin alcanzar el máximo absoluto de la diferencia, es decir, la contradicción [...]. No se atrevieron a llegar hasta el fin: “La diferencia en general ya es contradicción en sí [...] Lo variado, lo multiforme despierta y se anima sólo cuando es *llevado hasta el extremo* de la contradicción, y las cosas que forman parte de esta variedad reciben entonces la negatividad que es la pulsación inmanente del movimiento autónomo, espontáneo y vivo [...] Cuando se lleva *bastante lejos* la diferencia entre las realidades, se advierte que la diversidad se convierte en oposición y, por consiguiente, en contradicción, de modo que el conjunto de todas las realidades se vuelve a su vez contradicción absoluta en sí”. Hegel, como Aristóteles, determina la diferencia por la oposición de los extremos o de los contrarios. Pero la oposición permanece abstracta en tanto que no llega hasta lo infinito, y el infinito permanece abstracto cada vez que se lo plantea fuera de las oposiciones finitas: en este caso, la introducción de lo infinito acarrea la identidad de los contrarios, o hace de lo contrario de lo Otro un contrario de Sí.⁵

La contradicción para Hegel funciona como modo de comprender la diferencia. Pero esa comprensión es, en verdad, una contención de la diferencia para que no sea tal cosa. No funciona como diferencia sino como negación. Porque ese funcionamiento del concepto en el sistema hegeliano otorga un cariz negativo a la diferencia que se caracteriza por ser oposición. La diferencia

⁵ DR 84 (64).

en Deleuze, lejos de ser negativa y/o de indicar oposición, implica multiplicidad y afirmación. A su vez, la negatividad no puede ser pulsación inmanente del movimiento como dice Hegel, pues es en la negatividad que deja de haber vida. Porque se acentúa la parte de no ser que tiene lo que es, si es que eso existe. Se pierde, entonces, en el pensamiento, la continuidad del movimiento de la diferencia y la repetición que existen en la afirmación. Esa afirmación que no es dicha, es una afirmación que es hecha, que no hay que extremar (en el modo de los opuestos) para poder advertirla, porque está ahí. Es el movimiento el que la sostiene y no hay algo que no se mueva, salvo lo muerto.

Ese movimiento es de la repetición y es, entonces, de la diferencia. Porque el disfraz con el que se presenta la repetición es aquel que desplaza la repetición y se muestra como diferencia. Y allí donde hay desplazamiento, dice Deleuze, es donde se puede pensar la inmanencia en lo virtual. Y ese desplazamiento no se da sin el disfraz en el que la repetición funciona como lazo. En este sentido, se involucra con el concepto de inmanencia un modo de pensar el tiempo. Se conjugan allí la síntesis del presente viviente –el hábito– y la del pasado –la memoria– para producir el porvenir –algo– sobre el cual nada se sabe.

La repetición no se constituye de un presente a otro, sino entre las dos series coexistentes que estos presentes forman en función del objeto virtual (objeto = *x*). Como circula constantemente, desplazado siempre con respecto a sí mismo, determina, ya sea en las dos series reales en que aparece, o entre los dos presentes, transformaciones de términos y modificaciones de relaciones imaginarias. 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. 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*.⁶

El objeto virtual, dice Deleuze, es una instancia inmanente, que en lo real sucede constituyéndose de presentes que pasan. Lo virtual y lo real se comprenden como desplazado –en lo virtual– y disfrazado –en lo real. La inmanencia parece aquello que quiere nombrar que nada está separado, ni junto.

⁶ DR 166 (140).

Sino que, sencillamente, está inmanente.

La serie de lo real (o de los presentes que pasan en lo real) y la serie de lo virtual (o del pasado que difiere por naturaleza con todo presente) forman dos líneas circulares divergentes, dos círculos o incluso dos arcos de un mismo círculo con respecto a la primera síntesis pasiva de *Habitus*. Pero con respecto al objeto = *x* tomado como límite inmanente de la serie de los virtuales, y como principio de la segunda síntesis pasiva, son los presentes sucesivos de la realidad los que forman ahora series coexistentes, círculos o aun arcos de un mismo círculo. Es inevitable que las dos referencias se confundan, y que el pasado puro recaiga así en el estado de un antiguo presente, aun cuando fuese mítico, reconstituyendo la ilusión que se suponía debía denunciar, resucitando esa ilusión de un originario y un derivado, de una identidad en el origen y de una semejanza en lo derivado.⁷

Problema, solución y problema-solución

Tomando a Platón, Deleuze desarma el dualismo entre la Idea y la copia. No hay tales cosas separadas. No hay una Idea trascendente a partir de la cual pensar la semejanza. Hay una identidad entre caos y cosmos. La semejanza, en esta lectura deleuziana, es entonces una repetición.⁸ Y no tenemos manera de saber si hay algo verdadero, si algo nos permitirá descubrir que vamos por buen camino. Tampoco sabemos cómo realizar un balance de lo hecho, una explicación definitiva, una comprensión totalizante. Sólo sabemos que repetimos y diferimos y que no podemos determinar cuándo es una y cuándo es otra. Eso es obra de la selección nietzscheana.

Preguntamos entonces: ¿Es mi tristeza una repetición o una diferencia respecto de la tristeza de quien no puede sonreír durante un viaje en subte en hora pico, de la de quien busca trabajo y no consigue, de la de quien no sabe si su hijo ha muerto o ha sido asesinado, de la de quien no sabe si puede amar o no? ¿Es la misma alegría la de la sensación de haber entendido un concepto filosófico, la de haber encontrado un amor correspondido, la de encontrarse

disfrutando un vino, una música, un silencio? ¿Y cuál es el problema si son repeticiones? ¿Y cuál es el problema si son diferencias? ¿Hay algo importante en la distinción entre diferencia y repetición cuando se entienden así, deleuzianamente? ¿Hay algo por hacer a partir de la identificación sobre cuál es el problema y cuál la solución?

Un problema no existe fuera de sus soluciones. Pero lejos de desaparecer, insiste y persiste en esas soluciones que lo recubren. Un problema se determina al mismo tiempo que se resuelve; pero su determinación no se confunde con la solución, los dos elementos difieren por naturaleza, y la determinación es como la génesis de la solución concomitante. En relación con sus soluciones, el problema es trascendente e inmanente a la vez. Trascendente, porque consiste en un sistema de lazos ideales o de relaciones diferenciales entre elementos genéticos. Inmanente, porque esos lazos o relaciones se encarnan en las relaciones actuales que no se le asemejan y que se definen por el campo de solución [...]. Pero si es verdad que, en principio, lo dialéctico son los problemas, y lo científico, sus soluciones, debemos hacer una distinción más completa: el problema como instancia trascendente; el campo simbólico donde se expresan las condiciones del problema en su movimiento de inmanencia; el campo de resolubilidad científica donde se encarna el problema, y en función del cual se define el simbolismo precedente. Sólo una teoría general del problema y de la síntesis ideal correspondiente podrá precisar la relación entre esos elementos.⁹

El problema es que quizás cada situación humana concreta es, a la vez, problema y solución. Y no necesariamente lo parecen. ¿Acaso una solución no debe resolver el problema? ¿Acaso esta sensación de intranquilidad, de desasosiego, de incomodidad puede ser pensada como una solución? La inmanencia, podemos decir, no es indiferencia. Contrariamente, es la explicitación de que la diferencia no puede negarse y que para eso no es necesario plantear separaciones tajantes. Sin embargo, algo de trascendencia hay en esta ontología de la diferencia: virtual y actual son los conceptos que permiten comprender esa trascendencia inmanente deleuziana.

Los conceptos del entendimiento sólo encuentran el fundamento de su pleno uso experimental (máximum) en la medida en que se relacionan con las

⁷ DR 173 (145).

⁸ Cf. DR 199 (168), 229 (194) y 238 (202).

⁹ DR 250 (212-213).

Ideas problemáticas, ya sea que se organicen según líneas que convergen hacia un *foco* ideal fuera de la experiencia, ya sea que se reflejen sobre el fondo de un *horizonte* superior que los abarca a todos. Esos focos, esos horizontes, son las Ideas, es decir, los problemas como tales, en su naturaleza inmanente y trascendente a la vez.¹⁰

La solución en este sentido es, definitivamente, una desilusión. No hay semejanza entre Idea problemática y solución. Los problemas no dejan de presentarse entre, no para no definirse, sino para mostrarse como aquello en lo que se está cada vez. Inmanencia de lo virtual-actual. Trascendencia entre virtual y actual.

La complementariedad de los dos aspectos no suprime su diferencia de naturaleza, por el contrario. Y si la especificación de los puntos ya muestra la inmanencia necesaria del problema a la solución, su compromiso en la solución que lo recubre, la existencia y la distribución, manifiestan la trascendencia del problema y su papel rector en la organización de las soluciones mismas.¹¹

Hay un compromiso, dice Deleuze, en la solución que lo recubre. Porque lo que vemos, lo que sufrimos, lo que disfrutamos es la trascendencia del problema, es otra cosa del problema. Hay, en términos de ontología, problema-solución; y en términos éticos, políticos y pragmáticos, problema y solución. Sin embargo, este *y* refiere a aspectos complementarios, no a totalidades autónomas separadas. Podemos decirlo así: la separación entre problema y solución ocupa el lugar de lo que fuerza a pensar, pero no es en ese lugar en el que hay que situarse para asumir de forma inmanente el problema-solución. Puesto que ese lugar que fuerza a pensar, si queda como fuerza, produce separación; en cambio, si funciona como pensamiento, se afirma como inmanencia. De modo que lo que fuerza a pensar no tiene que dirigirse a rellenar, cubrir, saldar una separación (no podría realizarlo nunca) sino que tiene que dar cuenta del movimiento que implica recubrir, como abrazar para cuidar al pensamiento mismo de la falsa relación de trascendencia que amenaza su

¹⁰ DR 258 (219).

¹¹ DR 270 (230).

potencia. Dos aspectos complementarios, que se mantienen diferentes en relación de trascendencia inmanente.

Así lo dice Deleuze, también, con Lautman:¹² el problema difiere de naturaleza con las soluciones. Hay una relación de trascendencia entre problema y solución y hay una inmanencia entre problema y solución en la que la palabra que los vincula es “recubrir”. Las soluciones recubren el problema, y acá resuenan las repeticiones que se visten para diferir, para existir. Entonces se posiciona al problema aquí no sólo como aquello que está siempre, como la repetición, sino como aquello sobre lo que se actúa para dar cuenta de que está y frente a lo cual se está posicionado.

Por otro lado, podemos afirmar que la inmanencia nombra de tal modo el vínculo problema-solución que en ellos encontramos multiplicidad sin invocar trascendencia o separación. Hay inmanencias que se piensan como multiplicidad y no necesitan de enlaces para relacionarse, pues proponer una vinculación externa entre ellas sería ponerlas en relación de trascendencia abstracta. Si queremos ejemplificar, podemos pensar en cuando uno tiene piel o no la tiene con alguien, o siente atracción o indiferencia por algo: no se puede hacer nada para enlazar eso, está separado. Alguien es un problema-solución y otro alguien es otro problema-solución y no comparten como individuos algo, quizá comparten como trabajadores, como ciudadanos, como especie, es decir, por medio de individuaciones más amplias... pero no de modo directo. Así podemos pensar también el problema de las organizaciones sociales: el capitalismo es un problema-solución, la revolución otro, el socialismo otro, el peronismo otro. Hay diferencia, porque hay distancia discontinua entre las partes. Hay, a veces, diferencias tan abismales que no nos dejan siquiera mirarnos a los ojos. Y nunca podremos saber si el ejercicio afirmativo de ese desencuentro indica respeto u odio pero, sin dudas, implica un ejercicio de la afirmación como problema-solución.

¹² Sobre la lectura de Lautman que encontramos en Deleuze, cf. Kretschel, V., “Lautman y Deleuze: Idea, problema, estructura y realidad” en Ferreyra, J. y Soich, M. (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014, pp. 28-36.

Contrafácticos: posible, probable y actual

Allí, entonces, nos encontramos con las decisiones: con la inmanencia se puede ser individualista aunque también se puedan ser muchas otras cosas. Esa es la riqueza de la ontología de Deleuze para mí. Hay un modo de problematizar lo que hay que permite pensar que hay otras cosas *también*. En este sentido, no hay falta o carencia. Y para eso hay que pensar que cada sujeto tiene un carácter de individuación. En este sentido, decimos que el individualismo es posible. Y lo más importante es que sabemos que también son posibles muchas otras cosas. Y, aunque duela que no sea otra cosa, no habría que quedarse ahí con Deleuze, porque quedarse en lo que *podría ser* es romanticismo, no deleuzianismo. Lo que se puede es *hacer con* eso y, sobre todo, no abandonar los conceptos: “Lo virtual, es el carácter de la Idea; es a partir de esa realidad que se produce la existencia, y se produce conforme con un tiempo y con un espacio inmanentes a la Idea”.¹³ Toda realidad (actual) tiene vínculo con la Idea (virtual). No somos nosotros los que no llegamos a la Idea correcta que nos permitiría salvarnos del círculo de crisis en los países tercermundistas, el momento de derechas latinoamericanas, el peronismo como repetición que se disfraza cada vez quizás para diferir y estar a la altura de los acontecimientos. Pero sí, somos nosotros. Habría que estar atentos a los tiempos y los espacios, a la singularidad de cada cuestión. Muchas veces no estamos a la altura, quizás casi nunca, y eso es un problema concreto. Sin embargo, los contrafácticos no hallan lugar aquí: ¿Si hubiera estado a la altura, habría podido? ¿Es el arrojito al fluir lo que aseguraría un estar a la altura del acontecimiento? ¿La próxima vez saldrá mejor?

La pregunta se repite, cada vez, y difiere y *es inevitable que las dos referencias se confundan*. Se confunden lo real y lo posible, lo virtual y lo actual, lo inmanente y lo trascendente. Sin embargo, podemos afirmar que no se juega allí, de modo dualista, el concepto de inmanencia. Esos dualismos, junto a las preguntas por lo que deberíamos y/o desearíamos haber sido, construyen la trascendencia porque el estado de confusión, la posibilidad de la esperanza, el futuro en el que somos felices son efectos de aquello que espera tener cierta

claridad para poder ser, para desarrollar una existencia, para plantear, por fin, la vida feliz, el bienestar, el placer equilibrado. En la ontología deleuziana no hay más allá, no hay después, no hay antes de los cuales agarrarse para salir de lo que es ni de lo que somos. Hay tiempo, sí, pero no es una excusa sino un modo de estar: eterno retorno. A modo de conclusión, entonces, dejamos aquí la afirmación de una advertencia: allí donde la separación trascendente opera, se oculta la realidad de la inmanencia que no deja de implicar, a veces, grandes distancias.

¹³ DR 318-319 (273).



ACERCA DE LXS AUTORXS

DIEGO ABADI

(CONICET-UBA) es argentino, Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris VIII. Beneficiado de una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, su tesis doctoral versó sobre la obra de Gilles Deleuze, y más precisamente, sobre la ontología diferencial que dicho autor desarrolla en *Diferencia y repetición*.

SEBASTIÁN AMARILLA

(UBA) es estudiante avanzado de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su investigación gravita en torno al rol de la biología y la embriología en la filosofía de Gilles Deleuze. Ha publicado artículos en el quinto volumen de la serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (junto a María de los Ángeles Ruíz) y en el libro, de pronta aparición, *Deleuze at the End of the World: Latin American Perspectives* (editado por Dorothea Olkoswki y Julián Ferreyra). En el año 2019 fue parte del Comité Organizador de las III Jornadas Internacionales “Deleuze: Ontología Práctica”. Participa de *La Deleuziana* desde el año 2016 y es miembro del Grupo Colaborador de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*.

GEORGINA BERTAZZO

(UBA) es estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus intereses son

el pensamiento de Gilles Deleuze, particularmente su ontología, sus implicancias prácticas y sus relaciones con las temáticas de género. Es miembro del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica” bajo la dirección de Julián Ferreyra, participa en el proyecto UBACYT “Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena” y actualmente es adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica (UBA).

GERMAN E. DI IORIO

(UBA) es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde además se desempeña como ayudante de segunda y adscripto de Filosofía de la Animalidad (cátedra Cragno- lini). Ha sido becario estímulo UBACyT y CIN bajo la dirección de Noelia Billi y adscripto de Metafísica (cátedra Cragno- lini) bajo la dirección de Guillermo T. Bialakowsky. Es miembro del Comité de Redacción de *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* y participa del UBACyT “La violencia estructural en el tratamiento de vivientes humanos y vivientes animales: hacia una incondicionalidad sin soberanía” dirigido por Mónica B. Cragno- lini, así como del FILOCyT “Usos deconstructivos de la espectralidad. Hacia un materialismo no dialéctico derrideano” dirigido por Gabriela Balcarce. Su área de especialización versa sobre la filosofía posnietzscheana francesa, particularmente en el pensamiento de Jacques Derrida y en el de Gilles Deleuze. Desde fines de 2016 forma parte de *La Deleuziana*.

VIRGINIA EXPOSITO

(UBA) es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y estudiante en la carrera de Artes de la misma facultad. Ejerce la docencia de forma independiente coordinando talleres, seminarios de filosofía y dando clases particulares de filosofía y psicología. Participa del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica” con la dirección del Dr. Julián Ferreyra. Su área de trabajo privilegia el tema de la libertad en el pensamiento de Gilles Deleuze.

JULIÁN FERREYRA

(CONICET-UBA) es Doctor en Filosofía (UBA/París X), Investigador Independiente del CONICET (Argentina) y Jefe de Trabajos Prácticos de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Investiga la ontología de *Diferencia y repetición* (particularmente los conceptos de Idea, intensidad y su vínculo recíproco) y cómo ésta subyace a todas las obras posteriores de Deleuze. También trabaja el lugar del Estado en la filosofía deleuziana y la relación del filósofo francés con el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte). Conduce el grupo de investigación: “Deleuze: ontología práctica” (*La Deleuziana*) y es Director General de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Dirige los proyectos de investigación financiados PIP-CONICET “La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze a partir de sus fuentes” y UBACyT “Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena”. Entre sus publicaciones se destacan: *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (París, L'Harmattan, 2010), “Hegel y Deleuze, filosofías de la naturaleza”, *Areté* (Perú), “Deleuze y el Estado”, *Deus Mortalis* (Argentina), “La determinabilidad, de Fichte a Deleuze, o la *Thathandlung* como afirmación de la diferencia”, *Endoxa* (España), “La lógica del concepto como lógica del sentido, una aproximación desde Gilles Deleuze y G. W. F. Hegel”, *Observaciones filosóficas* (Chile), “Deleuze's Bêtise: Dissolution and Genesis in the Properly Human Form of Bestiality”, *Comparative and Continental Philosophy* (Gran Bretaña) y “Hegel lector de Deleuze: una perspectiva crítica sobre la ontología afirmativa a partir de las objeciones a Spinoza en *La ciencia de la lógica*”, *Revista Kriterion* (Brasil).

SOLANGE HEFFESSE

(UBA) es Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus intereses son la filosofía contemporánea francesa y la filosofía práctica. Su tesis de licenciatura (“Beatitud, alegría y oscuridad: las pasiones tristes en la ontología deleuziana”, 2017) estuvo dedicada al problema de las pasiones tristes y la negatividad en la obra de Deleuze.

Es adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica (FFyL UBA) y participa desde 2012 en el grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica” (PICT 2012-0853 2014-2017 y UBACYT 20020150200074BA, 2016-2018) bajo la dirección de Julián Ferreyra. Los resultados de su participación en estos ámbitos fueron volcados en varios capítulos de libro de la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, en un artículo publicado en la revista colombiana *Guillermo de Ockham* (“Complicatio-explicatio: Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano”, 2016) y en el artículo “El hombre libre piensa en la muerte sin miedo. (Algunas reflexiones acerca de la vida y la muerte según Deleuze desde su lectura de Spinoza)”, publicado en el libro *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze* (RAGIF Ediciones, 2018), entre otros. Ha participado en numerosos congresos y jornadas y ha publicado reseñas y crónicas. Es integrante del Grupo Colaborador de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* y coeditora del libro *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: Ontología Práctica 1* (RAGIF Ediciones, 2019) en conjunto con Pablo Pachilla y Anabella Schoenle.

VERÓNICA KRETSCHEL

(CONICET-UBA) es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2015) y Profesora de Enseñanza Media Normal y Superior por la misma casa de estudios (2010). Se desempeña como Investigadora Asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y como Jefa de Trabajos Prácticos en la materia Filosofía Contemporánea del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha dictado, también, seminarios de grado y posgrado sobre temáticas de su especialidad en diferentes universidades nacionales (UBA, UNDAV). Su área de interés principal es la filosofía contemporánea y en particular la fenomenología husserliana, la recepción francesa de esa tradición y la filosofía de Gilles Deleuze. En este marco, su investigación trata sobre el problema de la representación del tiempo en la fenomenología y procura establecer puntos de contacto con la ontología deleuziana. Ha publicado artículos en revistas internacionales (entre otras en: *Areté, Ideas y valores, Anuario Filosófico*), capítulos en libros colectivos, participado en grupos de investigación y en congresos

de su especialidad. Es miembro del grupo editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* y de la *Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía* (RAGIF). Participa en *La Deleuziana* desde el año 2007 y codirige el Grupo Husserl (<https://grupohusserl.ophen.org>) desde 2011.

SANTIAGO LO VUOLO

(UNL-UADER) es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina). Está realizando el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, dirigido por Julián Ferreyra. Se desempeña como docente en la Universidad Nacional del Litoral y en la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Sus investigaciones e intereses filosóficos pasan por la filosofía contemporánea francesa (principalmente Deleuze, Lacan, Althusser y Rancière) y algunas discusiones filosófico-políticas latinoamericanas suscitadas en torno a esta (Ernesto Laclau, Jorge Alemán, Fabián Ludueña). Es miembro del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica”. En la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, participó en el quinto volumen con un capítulo sobre Bakhtin y Voloshinov como fuentes de la lingüística en *Mil Mesetas*. Publicó, en la revista *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, una reseña del primer volumen de esa colección (N° 1 de la revista, 2014) y otra del tercer volumen (N° 4 de la revista, 2016). Participó de la publicación *Caminos cruzados: Spinoza, Fichte, Deleuze* (RAGIF Ediciones, 2017) y de *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: ontología práctica 1* (RAGIF Ediciones, 2019). Es miembro del proyecto de investigación “Mundos filosóficos contemporáneos”, radicado en la ciudad de Santa Fe y dirigido por Jorge R. Hernández. Participó como compilador en el libro *Mundos contemporáneos. Ensayos filosóficos* (UNL, 2018), en el que también colaboró con un capítulo sobre Deleuze y Shakespeare.

FACUNDO LÓPEZ

(UBA) es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (Universidad de Buenos Aires) y se desempeña como docente en los niveles terciario y uni-

versitario (UCES, Cruz Roja Argentina). Ha participado de varios grupos de investigación sobre las filosofías de Nietzsche y Deleuze. Su área de especialización es la filosofía práctica.

RAFAEL MC NAMARA

(UNCo-UBA) es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se ha desempeñado como docente de Filosofía en las siguientes instituciones: Universidad Nacional de las Artes, Universidad Nacional de La Matanza, Universidad de Buenos Aires, Fundación Universidad del Cine, Escuela Metropolitana de Arte Dramático y Centro Académico de Formación en Idiomas. En la actualidad se desempeña como docente en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue. Es miembro del grupo editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Es co-autor de los libros *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir* y *Pensar el fenómeno narco. El narcotráfico en los discursos audiovisuales* (2010-2015). Es coeditor del libro *Deleuze y las fuentes de su filosofía V* (RAGIF Ediciones, 2017). Entre sus publicaciones se destacan: “Filosofía del espacio y teoría de la acción en Gilles Deleuze”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (España); “Del caballero de la fe al devenir-imperceptible: derivas del mito de Abraham entre Kierkegaard y Deleuze”, *Areté. Revista de filosofía* (Perú); “De espectros, memorias y visiones. Aproximación al cine de Jonathan Perel”, *Revista iberoamericana* (Estados Unidos); “Del yo fisurado a la gran salud: Deleuze y El crack-up de Fitzgerald”, *Revista Paralaje* (Chile); y “Ver lo invisible, pensar lo impensable: Deleuze y el neorrealismo italiano”, *El arco y la lira. Tensiones y debates* (Argentina).

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD

(CONICET-UBA) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. El tema de su investigación doctoral fue la incidencia en la noción de sujeto que los estudios sobre la pasividad tuvieron en la fenomenología de Edmund Husserl. Realizó, en ese contexto, una estadía de investigación en el Husserl-Archiv

der Universität zu Köln (2010) y fue Profesor Invitado en esa misma institución (2014/2015). Como resultado de esa investigación, publicó el libro *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl* (Plaza y Valdés, Madrid, 2016). Sobre estos temas ha publicado, a su vez, diversos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros. En la actualidad, se desempeña como Investigador Asistente en la Carrera de Investigador Científico del CONICET. Su tema de investigación actual busca caracterizar la experiencia del habitar doméstico desde una perspectiva fenomenológica (“¿Qué es una casa?” Una investigación fenomenológica sobre el habitar”). Otros temas de su interés abarcan el problema de la animalidad en la fenomenología husserliana y el estudio de las fuentes de la filosofía de Gilles Deleuze, así como el vínculo entre el pensamiento de ese autor y el del propio Husserl. Como editor, integra el Comité Editorial de RAGIF Ediciones, que publica la revista *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, así como varias series de libros académicos. Es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Como docente, se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en las materias “Gnoseología” y “Problemas Especiales de Gnoseología” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y es Profesor Titular de la materia “Historia de la Filosofía Contemporánea II (Siglo XX)” en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES).

PABLO NICOLÁS PACHILLA

(CONICET-UBA-París VIII-Universidad del Cine) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8 y becario postdoctoral de CONICET. Ha recibido asimismo la beca Saint-Exupéry, dos becas del Deutscher Akademischer Austauschdienst y la beca doctoral de CONICET. Es Profesor Titular de Estética y Teorías del Cine Documental en la Maestría en Cine Documental de la Universidad del Cine y ha publicado artículos en revistas como *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, *Ideas* y valores y *Areté*. En la actualidad se interesa por la problemática del Antropoceno y la filosofía de Bruno Latour. Lleva una década participando de *La Deleuziana*.

GONZALO SANTAYA

(CONICET-UBA) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Licenciado y Profesor de Enseñanza Media, Normal y Superior en Filosofía por la misma universidad. Actualmente es becario posdoctoral de CONICET. El tema de su investigación es el rol de la matemática en el empirismo trascendental de Gilles Deleuze. Sobre este tema, ha publicado *El cálculo trascendental* (RAGIF Ediciones, 2017) y artículos en los distintos volúmenes de las colecciones de libros *Deleuze y las fuentes de su filosofía* y *Deleuze: ontología práctica* (RAGIF Ediciones). Ha publicado también sobre la filosofía trascendental de Maimon y Fichte (en la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*) y sobre la relación de Deleuze con Kant (en *Los nombres de Gilles Deleuze*, Ediciones Pánico el Pánico, 2014, y *Estudios sobre antropología kantiana*, RAGIF Ediciones, 2019). Es miembro del grupo colaborador de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Participa en *La Deleuziana* desde 2012, y en otros grupos de lectura e investigación, como el Grupo de investigación sobre el idealismo, el Círculo Sartre y el Enlace. Ha participado también como docente en seminarios sobre Deleuze y sobre Sartre (en el nivel universitario de grado y de extensión, respectivamente), y se desempeña como docente en el nivel medio.

ANABELLA SCHOENLE

(UBA) es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Docente de Filosofía en Escuelas Secundarias de la Provincia de Buenos Aires. En los últimos años fue miembro del UBACYT 2016-2018 “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze” y, anteriormente, del PICT-FONCyT 2012-2017 “Deleuze: Ontología Práctica”. En el marco de una Beca EVC-CIN estudió el concepto de Cuerpo Sin Órganos en vinculación con la Idea deleuziana en un proyecto titulado: “De la Idea Social al Cuerpo Sin Órganos: Deleuze y Urondo, un recorrido por el sentido de la paradoja” con dirección de Julián Ferreyra. Participa como expositora en Jornadas de Filosofía y Humanidades con trabajos que exploran problemas de Metafísica, Política y Pensamiento Argentino y Latinoamericano.

MATÍAS SOICH

(CONICET – UBA) es Doctor en Lingüística y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Desde 2015 es docente del Departamento de Letras de esa universidad, en la materia Análisis de los Lenguajes de los Medios Masivos de Comunicación. Desde 2008 es miembro del grupo *La Deleuziana* y del equipo argentino de la Red Latinoamericana de Análisis del Discurso de y sobre la Pobreza (REDLAD). Integrante del Comité Editorial de RAGIF Ediciones y Secretario de Redacción e integrante del Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Su investigación actual entrelaza la ontología deleuziana y el análisis crítico del discurso en torno a temas como la identidad, los devenires minoritarios, la diversidad sexual y la exclusión social. Trabajó como tallerista sobre diversidad y género para la Biblioteca Nacional Mariano Moreno. Desde 2013 es bibliotecario voluntario en el Bachillerato Popular Trans Mocha Celis. Ha coeditado el libro *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (La almohada, 2014). Entre sus publicaciones se destacan: “Resonancias conceptuales y figuras del Oriente en *Mil mesetas*: del Tao y el go al cuerpo sin órganos y la máquina de guerra”, *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* (Colombia); “East and West: some immanent thoughts on paradigmatic intersection”, *Journal of Multicultural Discourses* (Inglaterra); “De la esencia al proceso. Análisis lingüístico de la construcción de representaciones discursivas sobre la identidad de género en historias de vida de personas trans”, *Romanica Olomucensia* (República Checa); y “La exclusión empieza por casa. Análisis crítico de la construcción de la representación discursiva de la identidad de género trans en relación con la familia y otros actores sociales”, *Cadernos de Linguagem e Sociedade* (Brasil). Es coautor de un libro de poemas: *Aire fragmentado. Fábulas elementales* (La almohada, 2019).

SERIE DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA
Dirigida por Rafael Mc Namara

TÍTULOS

Lo que fuerza a pensar.

Deleuze, ontología práctica I

Editado por Solange Heffesse, Pablo Pachilla
y Anabella Schoenle

(RAGIF EDICIONES)

Introducción en

Diferencia y repetición

Editado por Matías Soich y Julián Ferreyra

(RAGIF EDICIONES)

SERIE DELEUZE Y LAS FUENTES DE SU FILOSOFÍA
Dirigida por Julián Ferreyra

TÍTULOS

Deleuze y las fuentes de su filosofía

Editado por Julián Ferreyra y Matías Soich
(Editorial La Almohada)

Deleuze y las fuentes de su filosofía II

Editado por Verónica Kretschel y Andrés Osswald
(RAGIF EDICIONES)

Intensidades deleuzianas.

Deleuze y las fuentes de su filosofía III

Compilado por Julián Ferreyra
(Editorial La Cebra)

*El cálculo trascendental. Gilles Deleuze
y el cálculo diferencial: ontología e historia*

(Deleuze y las fuentes de su filosofía IV)

Gonzalo Santaya

(RAGIF EDICIONES)

Deleuze y las fuentes de su filosofía V

Editado por Rafael Mc Namara y Gonzalo Santaya

(RAGIF EDICIONES)

