



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

VIOLENTAR EL PENSAMIENTO, O SOBRE LOS PRESUPUESTOS ONTOLÓGICOS
DE LA METAFILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE Y DE LA RELACIÓN QUE SE
JUEGA ENTRE AMBOS

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CARLOS BÉJAR RAMÍREZ

TUTOR:

DR. IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA

CISAN. UNAM

MÉXICO, D.F. MARZO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

Introducción, 3.

I. Capítulo primero: la «inversión del platonismo» y el mundo de la diferencia en sí, 11.

- a. El proyecto de «invertir el platonismo» parte de una explicitación de la motivación específicamente moral que la metafísica de Platón supone, 12.
- b. El mundo de la representación en Aristóteles: las cuatro cabezas de la mediación de la diferencia y su inclusión en el elemento de la representación, 16.
 - i. La diferencia conceptual: la mayor y la mejor, 18.
- c. La diferencia en sí misma, 26.

II. Capítulo segundo: la repetición y la génesis del individuo, 37.

- a. Gilbert Simondon, 38.
- b. La repetición: la triple síntesis del tiempo en la constitución de la subjetividad, 48.
 - i. La primera síntesis del tiempo y la Estética trascendental deleuziana de las síntesis pasivas, 52.
 - ii. La segunda síntesis del tiempo y la Analítica trascendental deleuziana de las síntesis activas, 69.
 - iii. La tercera síntesis del tiempo y la Dialéctica trascendental deleuziana: determinación de la Idea como instancia problemática, 76.

III. Capítulo tercero: ¿Qué es la filosofía?: relación entre la metafilosofía deleuziana y la ontología de la diferencia, 88.

- a. La ontogénesis simondiana y la individuación deleuziana, 94.
- b. El concepto filosófico, 99.

IV. Conclusiones: la violencia del signo en tanto que operación individuante referida al concepto filosófico, 105.

Bibliografía, 115.

INTRODUCCIÓN

La filosofía, lo mismo que otras áreas del saber y la cultura humanas, ha estado desde antiguo ligada a cierta innovación continua. Basta con que nos adentremos en un periodo de tiempo suficientemente largo de la historia de la filosofía para darnos cuenta de que tal historia está poblada de novedades. Cada pensador importante, cada nueva doctrina o sistema, desde Tales de Mileto hasta nuestros días, parecen no hacer otra cosa en primera instancia que brindarnos un nuevo punto de vista, un abanico novedoso de respuestas para las preguntas que se ha hecho desde antiguo el ser humano. A cada gran pensador puede atribuírsele, sin riesgo de cometer un desacierto, por lo menos eso: que su pensamiento es, con respecto a sus predecesores, un pensamiento novedoso, original; que supo proponer a los demás una inédita forma de pensar acerca de nosotros mismos y del mundo en que vivimos. Si esto es así, cualquier filósofo se preguntaría, si se diera el caso, qué razones habría para asignar a un solo filósofo en particular el mérito de haber elaborado un pensamiento *finalmente* novedoso y revolucionario, como si todos sus predecesores hubieran arado sobre el mismo surco durante siglos sin haber sido conscientes de ello; como si todos hubieran comenzado a partir de un mismo y largo error que se prolongaría hasta nuestros días. Y es que eso es más o menos lo que parece querer decir el filósofo francés Gilles Deleuze cuando elabora una extensa y elaborada crítica a lo que él llama la «Imagen dogmática del pensamiento», misma que tendría como prurito la *representación*, como modelo el del *reconocimiento*, y que empezaría con Platón, se desarrollaría con Aristóteles y se extendería todavía más allá de Hegel —es decir, ¡más de dos mil años de filosofía!-. Todo esto para luego proponer una peculiar y no poco controvertida manera de pensar a la que el francés a veces gusta llamar un «Pensamiento sin imagen» y afirmar después resueltamente que la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos. Es bien sabido que Deleuze mismo se arroja (sobre todo en sus últimos libros escritos en colaboración con Félix Guattari) a una asombrosa creación de conceptos filosóficos, hecho que para muchos representa en sí mismo un verdadero acontecimiento en el pensamiento filosófico, y para otros tantos simplemente otra «ingeniosa borrachera». A este respecto, y para matizar un poco las líneas precedentes, las innovaciones filosóficas propias de cada época, correspondientes a cada gran pensador del pasado, consistirían, de

acuerdo a Deleuze, no precisamente en la elaboración de otras respuestas para las mismas preguntas de siempre, sino más bien en el trazado y concepción (en el sentido de fecundación) de nuevos problemas, es decir, en la confección de nuevas problemáticas que exijan conceptualizaciones resolutorias también novedosas. Para decirlo en otras palabras, no es que Deleuze pretenda haber reinventado la filosofía y la haya redefinido como la disciplina creadora de conceptos. No, lo que él piensa es que desde antiguo la filosofía ha sido la disciplina creadora de conceptos por antonomasia, sólo que nadie antes lo había hecho explícito y tal vez ni siquiera se daban cuenta de ello. Así pues, el que algunos tengan a Deleuze por un pensador que supo elaborar un pensamiento *finalmente* novedoso y revolucionario no estribaría en la muy particular batería de conceptos que supo crear, sino en otra cosa. ¿En qué, precisamente? Pues en efecto para una no poco copiosa cantidad de filósofos profesionales resulta sospechoso que sea Deleuze aquel a quien un creciente maremágnum de literatura filosófica le atribuya tan honroso mérito. Pongamos de ejemplo a Michel Foucault, quien en su *Theatrum philosophicum* afirmó resueltamente que, con Gilles Deleuze, un nuevo pensamiento es posible, o mejor aún, que el pensamiento, de nuevo, es posible.¹ Que con Deleuze un nuevo pensamiento sea posible no es un elogio menor, aunque de hecho podría dedicársele tal vez a muchos otros filósofos antes que él. Que con él, por otra parte, el pensamiento sea *de nuevo posible* son ya palabras más serias y habría que pedirle cuentas a Foucault y al mismo Deleuze de tan atrevida afirmación. No pretendemos hacer con todo esto mucha bulla, pero creemos que hay que tomar en serio a un filósofo que critica la manera como en Occidente se ha estado haciendo filosofía desde hace dos mil años para luego incitarnos a seguirlo y levantar, frente a esa tradición, una nueva «revolución copernicana», más radical todavía que la kantiana, y comenzar a partir de ella, finalmente, a pensar. Así pues, el tema de este trabajo no versa sobre otra cosa que el pensamiento, y más específicamente aún, la novedad en el pensamiento. En realidad para Deleuze esta fue siempre la pregunta más importante. ¿Qué es el pensamiento filosófico, qué significa “pensar filosóficamente”? “Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía”, afirma Deleuze-Guattari en *¿Qué es la filosofía?* Si la innovación en filosofía es posible gracias a una creación siempre renovada de conceptos, ¿qué mérito especial tiene, pues, Deleuze, quien no hace sino contribuir con los suyos a una larga

¹ Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, pág. 47.

tradición filosófica de creación conceptual? Pues bien, digámoslo de una buena vez: su mérito radica simple y sencillamente en recordárnoslo. “Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quien los crea”.² Pero no es simplemente como si nos interpelara de colega a colega: “¡Escucha, camarada! Nunca olvides que la filosofía consiste sobre todo en crear conceptos. Cada concepto de la tradición filosófica está firmado por su autor: Platón creo el de Idea, Aristóteles el de sustancia, el *Cogito* es de Descartes, Leibniz inventó la mónada, etc.”. No, la cosa no es tan simple, puesto que ese “recordatorio” tiene de fondo toda una ontología que aquí no dudamos en llamar revolucionaria y que funciona como presupuesto último de lo que será para Deleuze el pensamiento filosófico tal como él lo entiende. Ahora bien, él piensa que la tradición filosófica se alejó desde hace tiempo y cada vez con mayor rapidez de esta caracterización del ejercicio genuino de la filosofía. La pregunta que se alza es entonces la del por qué de tal alejamiento. Para intentar contestarnos pongamos un ejemplo paradigmático: Kant. Para él los conceptos del entendimiento son puros y *a priori*, por lo que el conocimiento por conceptos *se contrapone* a la construcción de conceptos en la experiencia posible o en la intuición (si no fuera así –piensa Kant- caeríamos en un dogmatismo racionalista). Como veremos después, la definición deleuziana de la filosofía es –como dice José Luis Pardo- una verdadera declaración de guerra contra Kant, pues el filósofo de Königsberg no asiste jamás a la génesis de la razón y del entendimiento, y, por lo tanto, de sus conceptos. “Los principios trascendentales –afirma Deleuze- son principios de condicionamiento, no de génesis interna. Exigimos una génesis de la propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías”.³ Así pues, la razón por la cual la filosofía se alejó tan pronto de su genuino ejercicio es que nunca había asistido a su génesis; lo que Deleuze nos “recuerda”, pues, requiere de esta explicación genética; requiere de un asistir a la génesis de la razón y sus categorías; requiere en suma, pues, de una genealogía. *Asistir a la génesis del pensamiento para dar cuenta de la filosofía como disciplina que con mayor rigor consiste en crear conceptos*, tal es el tema del presente trabajo de investigación. Al final encontraremos que tal génesis tiene de fondo una

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 11.

³ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 129.

ontología de la diferencia absolutamente revolucionaria –una verdadera y definitiva «revolución copernicana», dirá Deleuze- que, transitando por procesos de individuación muy peculiares, darán cuenta finalmente de la creación del concepto filosófico y garantizarán a la filosofía su perenne ejercicio. La génesis del pensamiento será tributaria de un encuentro violento fundamental con algo otro, con un signo, mismo que metamorfoseará sus conceptos a tal grado que los volverá otros. *El encuentro violento con el signo* – y tal habrá de ser nuestra tesis final - *será precisamente el momento intempestivo en el que la individuación en tanto que proceso mueve al concepto en el pensamiento, modificando sustancialmente sus componentes y por lo tanto transformándolo radicalmente o, más aún, volviéndolo otro*. Sólo así comenzaremos por fin a *pensar de otro modo*, desde otro lugar. Sólo así podremos por fin comenzar a pensar.

Pero dichas así las cosas todo resulta todavía demasiado laxo. No nos hemos zambullido ni un segundo en tecnicismos (que los habrá en abundancia) ni en sutilezas (que serán también de extrema importancia). El tema es extremadamente complejo y largo de desarrollar, pues en primer lugar tendremos que iniciar con una explicitación suficiente de la ontología de la diferencia deleuziana -con sus condiciones de emergencia y la causa del largo olvido histórico a que, según Deleuze, se vio sometida-, para comenzar a desarrollar desde ahí la lenta y tortuosa constitución de una subjetividad (y ni siquiera se trata de un sujeto «personal» sino de individuaciones que no dejan nunca de estar atravesadas por un campo trascendental intensivo, diferencial y móvil) en donde a la larga pueda habitar el pensamiento, todo esto para arribar finalmente a la caracterización de ese «Pensamiento sin imagen» que por tan largos rodeos y tan sinuosos avatares habrá transitado. De acuerdo al título de este trabajo, se trata aquí de la naturaleza o tipo de relación que está puesta en juego entre la ontología deleuziana y su metafilosofía. En una palabra, se trata de la relación entre Ser y Pensar. El hilo conductor será pues siempre el pensamiento, pero asistiendo siempre a la génesis de la subjetividad del que surge aquél a partir de la ontología de la diferencia y teniendo a la vista la tesis final líneas arriba anunciada.

Es común que los intérpretes de Deleuze expresen haber pasado por un mismo problema: no saber por dónde empezar. Todo en la obra del filósofo francés está tan abigarradamente interconectado, tan engorrosamente enredado, que es difícil escoger uno

solo de los cabos como hilo conductor. Cada tema, cada concepto parece implicar a todos los otros y estar a su vez implicado por ellos. Esto a la larga resulta ser más una virtud que un defecto. La misma teoría así lo exige. Pero nos estamos adelantando.

Deleuze no parte de la nada. Tiene detrás una herencia filosófica que, aunque tal vez marginal en la historia de la filosofía, lo acompaña y lo sostiene. Nuestro primer acercamiento al problema debe ponernos en contexto. La de Deleuze es una filosofía que se pretende un acontecimiento insólito, algo nuevo y revolucionario que cambiará la manera como pensamos y, en fin, el modo como sentimos, decidimos y vivimos. Quizá no sea exagerado decir con Zourabichvili que con Deleuze la filosofía no sólo entra en una fase totalmente distinta, sino que «se juega entera toda ella otra vez».⁴ Pero eso está aún por verse. Sin embargo, esa fue siempre la intención del filósofo francés: operar una radical *transmutación* del pensamiento filosófico. Para ello requerirá de un discurso que surja de las entrañas mismas de la tradición filosófica pero que sea, al mismo tiempo, su más férrea crítica, o más aún, su *inversión* radical. Así pues, el propósito deleuziano, para decirlo de una vez, se adhiere al proyecto de la época abierto por Martin Heidegger y que se cifra en la *Destruktion* de la Metafísica.⁵ Deleuze se encuentra muy cerca de Heidegger en lo que respecta al célebre motivo del alemán: «no pensamos todavía», fórmula usada reiteradamente por el filósofo francés y que encapsula la idea de que la facultad de pensar concierne a una simple posibilidad y no todavía a una capacidad.⁶ Para aquél sin embargo, a diferencia de Heidegger, no se trata exactamente de un «olvido del ser», sino de una «ruinosa confusión» para la filosofía y que consiste básicamente en someter la noción de un concepto filosófico clave para el pensamiento sobre el Ser, a saber, la Diferencia, a la tiranía de otro concepto, digámoslo así, espurio o, mejor, derivado, secundario: la Identidad. Someter la diferencia a la identidad nos priva inmediatamente de poder pensar a la primera *desde sí misma*. Las consecuencias de esto, piensa Deleuze, son ciertamente graves para la ontología que de él se deriva y para el ejercicio filosófico mismo, pues desemboca en una metafísica que tiene el prurito fundamental de la *representación* en tanto que pensamiento cuyo eje estructural es la Identidad y que en último término nos impide

⁴ François Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, pág. 29.

⁵ Luis Sáez Rueda, "Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger" en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, pág. 420.

⁶ François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 29.

pensar. Así pues, “[la] historia del largo error es la historia de la representación” –nos dice Deleuze-, y si ésta comienza erigiéndose tras el sometimiento de la diferencia a la identidad, la liberación que este sometimiento de la diferencia exige ocasionaría no sólo que la filosofía ingresase en una nueva época, sino que vuelva a jugarse entera de nuevo. Pero para demostrar lo primero Deleuze requerirá de un ejercicio de deconstrucción del concepto de diferencia que ponga la mirada en su desafortunado devenir histórico. Así pues, Deleuze se embarcará en una paciente genealogía del concepto de *diferencia* y rastreará la historia y las causas de su sometimiento a la identidad en la representación. A este respecto, Aristóteles juega un papel principal en este sometimiento a la identidad al que Occidente ha reducido a la diferencia, siendo Platón el que, con todo, ha inaugurado el modelo sobre el que Aristóteles construye el propio. Para decirlo en términos muy generales, mientras que el método en Platón es selectivo y pretende exorcizar la diferencia (simulacro), Aristóteles intenta «salvar» a esta diferencia, aparentemente indomeñable, «mediatizándola» para poder integrarla en el elemento de una representación orgánica que la haga pensable. Veremos que dicha mediación implica un sometimiento de la diferencia-en-sí que la torna, de hecho, *impensable*, pues dicho sometimiento es en esencia una mediación que le hurta a la diferencia su principal «carácter», más o menos de la misma manera en que Hegel, en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, afirma que la aplicación del conocimiento en tanto que instrumento o medio para apoderarse de su objeto, no deja a éste tal y como es sino que lo modela y lo altera.⁷ Podemos decir que la diferencia ha sufrido una alteración similar, producto de una mediación que la ha desnaturalizado o, peor aún, que la ha vuelto impensable de cara al pensamiento.

El propósito de nuestro primer capítulo, en su parte primera, será pues seguir a detalle este proceso de desnaturalización, pero concentrándonos en el tratamiento que Aristóteles le imprime después de que Platón decide (por motivos que a continuación veremos) «exorcizarla», pues es finalmente el estagirita quien con mayor maestría lleva a término la mediación a la que se somete la diferencia y le da un vigoroso desarrollo a sus necesarias consecuencias, mismas que se cifrarán finalmente en una completa incapacidad

⁷ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 51.

para que, en lo sucesivo, ésta pueda ser pensada dado que lo que quedará de ella será solamente su *concepto reflejo*.⁸

En la segunda parte del primer capítulo será obligado caracterizar este mundo de la diferencia en sí que se libera de su sometimiento a la identidad. Describiremos lo que para Deleuze es un campo trascendental como profundidad real, originaria e intensiva, mundo pluralista de la diferencia afirmada, esto es, de las «diferencias libres, salvajes o no domadas» (no mediatizadas), y que se determina y define como una multiplicidad informal y potencial. Es sobre esta profundidad original de la diferencia –afirma Deleuze– que se tejen burdamente las oposiciones, los límites y las distancias, propios de la diferencia entendida como concepto reflejo en la representación. Ahora bien, si el concepto de diferencia en sí será la razón de lo múltiple, también lo será de lo sensible por cuanto que el campo trascendental que define, y que Deleuze pone del lado del *noúmeno*, estará ligado a una lógica de las fuerzas, de las intensidades, como aquello que está “detrás” de todo *fenómeno*, de toda experiencia real.

El segundo capítulo tratará del tema de la constitución de la subjetividad a partir de la profundidad múltiple e intensiva de la diferencia y de la repetición como principio que da razón del devenir de esa multiplicidad. Nos apoyaremos al principio del capítulo -de manera sucinta y para fines aclaratorios- en el filósofo francés Gilbert Simondon por cuanto que es de éste olvidado filósofo que Deleuze toma varias de sus tesis más importantes. Pasaremos en seguida a la crítica que hace Deleuze de la «Imagen dogmática del pensamiento» pero sólo en tanto que Imagen que resulta de darse *presupuestos subjetivos*, mismos que provienen, básicamente, de considerar a la subjetividad como principio ya dado y no dar razón, como lo hace Deleuze, de su génesis. Posteriormente, al concepto de diferencia como razón de lo múltiple y de lo sensible tendremos que agregar el concepto de repetición en tanto que da cuenta del devenir continuo de lo múltiple. Analizaremos, pues, el concepto de repetición en tanto que principio que da razón del tiempo en su

⁸ Es también en la opinión de José Luis Pardo Aristóteles el verdadero oponente de Deleuze, como lo constata la atención que en él pone en su último libro (de reciente aparición en editorial Pre-Textos) y una anotación a pie de página en la que sostiene que “Así como Deleuze afirma que el verdadero antagonista de Nietzsche –a pesar de que raramente lo nombra en sus escritos- es Hegel, podría decirse que el verdadero antagonista de la “ontología” deleuziana es Aristóteles, a pesar de que sus referencias a él son mucho menos significativas que las que hace a Platón, a quien, sin embargo, se siente mucho más próximo”, (José Luis Pardo, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, pág. 32). Es este mismo sentir el que, me parece, justifica suficientemente el presente trabajo.

particularidad constitutiva, pero también en su trabazón esencial con la diferencia. Lo que deberá ser retenido en estos análisis es la fundamental importancia que estos dos conceptos (diferencia y repetición) tendrán, primero, en la constitución de la subjetividad tal como Deleuze la piensa, y, segundo, en la caracterización de lo que ulteriormente será *pensamiento* en esta subjetividad así construida. Pasaremos entonces al tema de la génesis de la subjetividad partiendo del concepto de repetición y las *tres síntesis del tiempo* que este concepto de repetición conlleva, y continuaremos con ella desde la consideración del campo trascendental profundo de la diferencia en sí en su ligazón con la repetición. El resultado, lo veremos, no será un Yo como principio ya dado, unitario, bien cerrado y cuyas facultades concuerdan armoniosamente en la unidad de un objeto también fijo y estable, sino un Yo fisurado, «sujeto larvario» siempre inacabado, en construcción pasiva continua y cuyo pensamiento implicará el ejercicio discordante y violento de las facultades en su contacto íntimo con el campo intensivo de la diferencia no domada.

Por último, el tercer capítulo profundizará más en las tesis de Gilbert Simondon que Deleuze se apropia, particularmente lo concerniente a los procesos de individuación (ontogénesis) que surgen del estado metaestable de singularidades preindividuales. Después nos abocaremos a exponer aquello que nos interesa más de la metafísica de Deleuze y Guattari elaborada sobre todo en *¿Qué es la filosofía?*, todo para justificar desde ahí, y de acuerdo con todo lo que le precederá, nuestra tesis principal. Empecemos pues nuestro recorrido.

I. CAPÍTULO PRIMERO: LA «INVERSIÓN DEL PLATONISMO» Y EL MUNDO
DE LA DIFERENCIA EN SÍ.

a. EL PROYECTO DE «INVERTIR EL PLATONISMO» PARTE DE UNA EXPLICITACIÓN DE LA MOTIVACIÓN ESPECÍFICAMENTE MORAL QUE LA METAFÍSICA DE PLATÓN SUPONE.

Hemos de decir cuanto antes que los planteamientos deleuzianos parten del Nietzsche de la diferencia tal y como lo empieza a leer la escuela francesa, esto es, *contra* la letra de la interpretación que presenta Heidegger en los dos volúmenes de su *Nietzsche*, de 1961. Así pues, mientras que para Heidegger Nietzsche no podía ser considerado un pensador de la diferencia, sino más bien la cima de la metafísica iniciada por Platón, y, por lo tanto, en relación de sustancial homogeneidad con el platonismo, el filósofo francés Jacques Derrida considera en cambio que uno de los fundamentos teóricos del pensamiento de Nietzsche, a saber, aquel que se refiere a los dos «principios» en su concepción de la tragedia griega, Dionisos y Apolo, es en realidad una rememoración eminente de la diferencia.⁹ Derrida declara en *La escritura y la diferencia*: “Si hay que decir, con Schelling, que «todo es Dionisio», hay que saber también [...] que Dionisio, como la fuerza pura, está trabajado por la diferencia”.¹⁰ Ahora bien, como ya bien viera Vattimo en un conocido artículo sobre el pensamiento de la diferencia después de Nietzsche y Heidegger, la expresión «todo es Dionisio» pretende salirse del discurso metafísico que piensa al Ser como presencia en plenitud, como estabilidad y unidad, para enunciarlo en cambio como «diferencia, divergencia, pesadumbre». De hecho el recurso al mismo nombre ‘Dionisos’, que es un nombre mitológico, es irreductible, por ello mismo, al lenguaje del pensamiento metafísico-representativo.¹¹ Podemos afirmar que así hace también Deleuze a la hora de acometer la

⁹ Cf. Gianni Vattimo, “Nietzsche y la diferencia”, en *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Ed. Península, Barcelona, 1998.

¹⁰ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, pág. 44.

¹¹ A este respecto afirma Vattimo lo siguiente: “El nombre de Dionisos, en el texto de Nietzsche, no está para significar alguna cosa, no es alegoría o símbolo traducible en términos puramente conceptuales. En general, todo el texto nietzscheano, escrito como está en un lenguaje poético, profético, donde la metáfora escapa continuamente a una decodificación exhaustiva, pone en práctica un modo de relacionarse del significante al significado que se sustrae al ámbito de la mentalidad metafísica dominada por la representatividad. En otros términos, que Nietzsche escriba en un lenguaje filosófico-poético en que tiene un peso central una figura mitológica como Dionisos no es una casualidad o una opción estilística; este lenguaje lleva a efecto un modo de ser del discurso que «corresponde» (no encuentro otra palabra, pero advierto que precisamente esto es lo problemático) a la diferencia ontológica. No tiene tanta importancia entonces, que una tesis como «todo no es más que Dionisos» parezca metafísica, en cuanto que sigue siendo una enunciación general del ser, pensado ya no como plenitud y presencia, sino como diferencia y pesadumbre. Lo que interesa, desde la

difícil tarea de pensar la diferencia fuera del ámbito al que el lenguaje metafísico-representativo nos tiene acostumbrados. Deleuze está, pues, leyendo al Nietzsche de la diferencia para quien Dionisos es principio central, y está utilizando a su vez conceptos que, como el nombre del dios griego, pretenden nombrar un ámbito irreductible al pensamiento representativo, a saber, el ámbito de la diferencia en sí. Si comenzásemos entonces –como lo hace Deleuze– por definir a la diferencia con términos como «la crueldad, lo maldito, lo monstruoso, la anarquía coronada», etc., no nos sorprendería que los planteamientos con los que se la empieza a pensar en la Grecia antigua se especificasen en términos morales, y, más aún, se terminara por querer domarla encuadrándola en una representación orgánica que la volviera menos monstruosa y más armoniosa, más coherente, y, por fin, más pensable. Si el proyecto deleuziano se adhiere al nietzscheano, mismo que podría caracterizarse (a pesar de lo que diga Heidegger) como una «inversión del platonismo», es precisamente porque, sin ser Platón quien da al pensamiento en tanto que representación su mayor desarrollo, es él quien lo inaugura. Ante todo es imprescindible entender que cuando Deleuze está leyendo a Platón, se apega a una interpretación que se ha vuelto ya canónica: aquella que considera que en la base del platonismo hay en un primer momento una distinción rigurosa y fundamental: el modelo y la copia. Ahora bien, la copia no es mera apariencia si se considera que mantiene con la Idea como modelo cierta relación interior espiritual y ontológica. Pero hay un segundo momento, una segunda distinción: la de la copia misma y el simulacro. Para Deleuze es evidente que si Platón distingue y opone el modelo a la copia, es solamente para obtener un criterio selectivo entre las copias y los simulacros, de manera que las primeras estarán fundadas sobre su relación con el Modelo, mientras que los segundos serán descalificados porque no soportan ni la prueba de la copia, ni las exigencias del modelo.¹² Recordemos muy brevemente el análisis que hace Deleuze sobre el estatuto del simulacro y de la copia en Platón. Cuando Deleuze se pregunta por la significación de la tarea de la filosofía de Nietzsche enunciada como la «inversión del platonismo», concluye que dicha inversión debe necesariamente partir de un sacar a la luz la *motivación* que se encuentra oculta en lo que el platonismo tiene, para la tradición filosófica occidental, de más característico: la

perspectiva de estudiosos como Derrida y sus discípulos, es que el uso del nombre de Dionisos coloca inmediatamente el discurso en una área distinta de aquella de la metafísica”, Giovanni Vattimo, *Op.cit.*

¹² Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 393.

teoría de las Ideas. Pues bien, para decirlo de una vez y en términos muy generales, para Deleuze “el motivo de la teoría de las Ideas debe ser buscado por el lado de una voluntad de seleccionar, de escoger”.¹³ ¿Seleccionar entre qué alternativas? Entre lo puro y lo impuro, siendo lo primero *la copia*, que *participa* de la Idea en tanto que Modelo o fundamento, y lo segundo *el simulacro*, que ya no posee de la Idea sino un espejismo y se yergue como el «estado libre de las diferencias». Si dijéramos con los neoplatónicos que la teoría de las Ideas puede concebirse como una tríada formada por lo imparticipable, lo participado y el participante, lo primero sería la Idea, el Modelo, el fundamento, poseedor en primer lugar y donante de una cualidad particular. Lo participado sería, como segundo elemento de la tríada, la cualidad *en tanto que tal* (la verdad, la belleza, la justicia, etc.) y que es objeto de pretensión por parte del participante. Éste, el tercer elemento, se encontraría en su calidad de participante en un segundo lugar con respecto al fundamento y, por ende, su pretensión estaría *bien fundada*, esto es, sería sólo una copia, sí, pero por lo menos una *buena* copia pues tiene una relación de semejanza interna con el fundamento. Pero si este legítimo pretendiente se encuentra con respecto al fundamento en segundo lugar, ¿no habrá –se pregunta Deleuze– un poseedor en tercero, cuarto o quinto lugar que ya no posea del fundamento sino un simulacro o espejismo del fundamento? Este poseedor sería entonces él mismo un espejismo, un simulacro mal fundado, una *mala* copia o un falso pretendiente. Pues bien, “[la] maldición –afirma Deleuze– pesa sobre estos últimos, pues encarnan la mala potencia del falso pretendiente”.¹⁴ Tenemos ya los elementos para definir mejor el conjunto de la motivación platónica que, decíamos, era necesario sacar a la luz para entender la significación de la tarea de la filosofía enunciada como la «inversión del platonismo»:

se trata de seleccionar a los pretendientes, distinguiendo las buenas y las malas copias o, más aún, las copias siempre bien fundadas y los simulacros sumidos siempre en la desemejanza. Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se «insinúen» por todas partes.¹⁵

¹³ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 295.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 297.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 298.

Véase bien que aquí, con Platón, la que funda la buena pretensión de las copias es la *Identidad* superior de la Idea. Es así como el ateniense, partiendo de una motivación selectiva cuyo criterio consistiría en distinguir el buen pretendiente, la copia bien fundada, del malo, del simulacro, funda el ámbito que después toda la filosofía reconocerá como el propio: el ámbito de la representación que estará constituido en su totalidad por copias bien fundadas con una relación de interioridad (Semejanza) hacia un Modelo que le sirve de fundamento (lo Mismo). Sin embargo, no es Platón quien desarrollará esta «potencia de la representación por sí misma», sino que se limita a «señalar su dominio, fundarlo, seleccionarlo, [y] excluir de él todo lo que viniese a alterar sus límites». El mundo ya desplegado de la representación comenzará con Aristóteles, pero la motivación moral inicial, la voluntad de eliminar los simulacros, subsistirá -piensa Deleuze- aunque ese mundo de la representación olvide en mayor o menor medida su origen moral, sus presupuestos morales.¹⁶ Subsistirá además la consecuencia principal de estos presupuestos morales, pues en Aristóteles ya no persistirá el problema en los términos en los que Platón lo planteaba -esto es, el de una identidad superior del fundamento de cuya cualidad participaría la copia-, pero sí lo hará la sumisión de la diferencia a la identidad de un concepto general, provocando, o que la diferencia tenga que ser siempre una *diferencia conceptual*, o que simplemente *no sea*. Lo veremos más adelante; lo que nos interesa aquí es simplemente señalar esta inicial motivación moral que -de acuerdo a Deleuze y siguiendo muy de cerca a Nietzsche- encontramos en último análisis a la hora de hacer la genealogía del mundo de la representación.¹⁷

Así pues el simulacro, siempre sumido en la desemejanza y que pretende la cualidad ya no desde una relación de semejanza interna o derivada del fundamento, sino «por debajo, a favor de una agresión, de una insinuación, de una subversión», ese simulacro, decíamos, será desde Platón la «diferencia maldita» que habrá que exorcizar. El proyecto de la filosofía de la diferencia se torna entonces en el de un intento por arrancarla de su estado de maldición; «salvarla» *representándola*, es decir, mediatizándola al someterla a una cuádruple raíz, las cuatro cabezas de la mediación, que veremos en seguida. Esa será la

¹⁶ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 393.

¹⁷ Motivación moral que será la causa principal, como se verá en todo lo que sigue, de que «no pensemos aún», de que al pensamiento se le hurte su genitalidad, su potencia, o como dice Foucault, su «genialidad» singular. «La voluntad moralmente buena de pensar dentro del sentido común tenía en el fondo como papel el proteger al pensamiento de su «genialidad» singular» (Michel Foucault, *Op.cit.*, pág. 23).

labor de Aristóteles y ahí se encontrará precisamente su «diferencial platónico», tema al que nos dedicaremos a continuación.

b. EL MUNDO DE LA REPRESENTACIÓN EN ARISTÓTELES: LAS CUATRO CABEZAS DE LA MEDIACIÓN DE LA DIFERENCIA Y SU INCLUSIÓN EN EL ELEMENTO DE LA REPRESENTACIÓN.

Con Platón tenemos pues una distinción fundamental que es la del modelo (la Idea) y la copia, y otra no menos importante que es la de la copia misma y el simulacro. Pero el motivo de la teoría de las Ideas debe ser buscado –ya lo vimos– por el lado de una voluntad de seleccionar, de distinguir lo puro de lo impuro, lo auténtico de lo inauténtico. “Seleccionar las pretensiones, distinguir el verdadero pretendiente de los falsos”¹⁸ (de ahí que Deleuze llame al platonismo la *Odisea* filosófica). El verdadero pretendiente es por supuesto la copia bien fundada, siendo las falsas los simulacros. Ahora bien, puesto que estos últimos “encarnan la mala potencia del falso pretendiente”, la maldición pesa sobre ellos, precisamente. El tratamiento de la diferencia está siendo planteado en términos morales. Sin embargo, “[con] Platón –sostiene Deleuze– el desenlace es aún dudoso; la mediación no ha encontrado su movimiento ya hecho”.¹⁹ En efecto la Idea, en lugar de optar por relacionar la diferencia con la identidad de un concepto en general, se limita a exorcizarla, a expulsarla. Mas esto implica no solamente que no se la relacione aún con la identidad sino que, por el contrario, encuentre para ella «un concepto puro, un concepto propio de la diferencia en tanto tal»,²⁰ y es por esta razón que Deleuze llega a afirmar que el hecho de que el derribamiento del platonismo “conservar muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable”. Pues bien, según nuestro filósofo, Aristóteles vio con claridad que esto era lo que el platonismo tenía de irremplazable, aunque convirtió precisamente esta característica del platonismo en una crítica contra el propio Platón. Si el hecho de que parecía haber en el simulacro una habilidad connatural a él para esquivar siempre lo igual, el límite, lo Mismo o lo Semejante; si este hecho había orillado a Platón a

¹⁸ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 296.

¹⁹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 105.

²⁰ *Ibid.*

proscribirlo, arrojándolo a un estado de «maldición», el proyecto de la filosofía de la diferencia en Aristóteles habría de ser en consecuencia el de “arrancar la diferencia a su estado de maldición”. Esto mediante cuatro recursos.

¿La diferencia no puede acaso convertirse en un organismo armonioso y relacionar la determinación con otras determinaciones en una forma, es decir, en el elemento coherente de una representación orgánica? El elemento de la representación como «razón» tiene cuatro aspectos principales: la identidad en la forma del concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos, la oposición en la relación de las *determinaciones* dentro del concepto, la semejanza en el objeto *determinado* del concepto mismo. Estas formas son como las cuatro cabezas, o los cuatro vínculos de la mediación. Se dirá que la diferencia está «mediatizada», en la medida en que se llegue a someterla a la cuádruple raíz de la identidad y de la oposición, de la analogía y de la semejanza.²¹

Si la primera impresión para Platón había sido que la diferencia es el mal, Aristóteles se propone «salvar» la diferencia *representándola* (y no pensándola en sí misma, como hubiera querido nuestro filósofo), “y representarla refiriéndola a las exigencias del concepto en general”. Deleuze llama a esto, no sin ironía, «el feliz momento griego», pues es el momento en el que “la diferencia se encuentra como reconciliada con el concepto”. Es por ello que el despliegue de la representación en tanto que representación acabada es el objetivo de Aristóteles, no de Platón, pues es con aquél que “la representación recorre y cubre todo el dominio que va desde los más altos géneros a las especies más ínfimas, y el método de la división toma entonces su sesgo tradicional de especificación que no tenía en Platón”.²² Así pues, si en Platón la motivación inicial era una voluntad de seleccionar, en Aristóteles nos encontramos con un nuevo ideal para la voluntad que motiva el desarrollo (y definición) de la representación: el «ideal clasificatorio».²³ Nos abocaremos ahora a analizar este trabajo específicamente aristotélico de relacionar a la diferencia con la identidad mediante el recurso a los cuatro vínculos o cabezas de la mediación que ya mencionamos. En realidad veremos que el peso recae en la primera de ellas, esto es, el de la

²¹ *Ibid.*, pág. 63.

²² Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 301.

²³ Gustavo Galván Rodríguez, *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, pág. 77.

identidad en la forma del concepto indeterminado, siendo la segunda, la analogía, ella misma análoga a la primera y tendiendo un «lazo de complicidad» con ella. Las dos últimas son solamente consecuencia de las dos primeras. Empezaremos pues con la más importante, la diferencia conceptual, y analizaremos someramente las restantes a partir de ella.

i. LA DIFERENCIA CONCEPTUAL: LA MAYOR Y LA MEJOR

Definitivamente la «experiencia crucial» de la diferencia en sí que Deleuze reclama es mucho más contraintuitiva de lo que resulta para nosotros la diferencia tal y como la analiza Aristóteles en la *Metafísica*. Por ello empezaremos con el análisis que Deleuze hace del tratamiento que Aristóteles le imprime a la diferencia para después abordar la tesis deleuziana desde y en contraste con el planteamiento aristotélico. De cualquier modo adelantemos simplemente que a lo que Deleuze se opone es a cierto error nacido de una confusión en la filosofía de la diferencia -presente de Aristóteles a Hegel y pasando por Leibniz- consistente en determinar la diferencia como *diferencia conceptual* (o diferencia reflexiva). Esto significa básicamente el haber inscrito la diferencia en el concepto general, relacionándola con la identidad, lo cual deja a la diferencia en cuanto tal sin un concepto propio pues se la mediatiza desde el inicio. Deleuze quiere en cambio una «Idea singular de la diferencia», por lo que la pregunta que guiará el tema de la diferencia en *Diferencia y repetición* será la de “¿cuál es el concepto de la diferencia, que no se reduce a la simple diferencia conceptual, sino que reclama una Idea propia, como una singularidad en la Idea?”²⁴ Deleuze busca, por tanto, un concepto efectivamente real para la diferencia, de manera que lo que con él se designe sea no una diferencia «con respecto a», diferencia que ha perdido toda su realidad, sino que sea diferencia *de* diferencia, que designe «catástrofes», las catástrofes propias de la diferencia no mediada. La diferencia –nos dice Deleuze- “[sólo] deja de ser reflexiva para convertirse en catastrófica”.²⁵ Así pues, la primera afirmación de la diferencia se definirá como una profundidad original, intensiva, que es la matriz del espacio entero en donde viven y se agitan las diferencias libres o no

²⁴ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 58.

²⁵ *Ibid.*, pág. 71.

domadas. Pero conformémonos por lo pronto con esta breve indicación del dónde concluirá (que en realidad es más bien donde comienza) la crítica de Deleuze hacia Aristóteles y abordemos ésta de una buena vez.

Aristóteles, en el Libro X de la *Metafísica*, define y explica a la *contrariedad* como la *diferencia máxima y completa* o *perfecta*, μεγίστη y τέλειος.

Puesto que las cosas que son diferentes pueden diferir más y menos, hay también una diferencia máxima (μεγίστη), y a ésta la llamo *contrariedad*. Que es la *diferencia máxima* es evidente por inducción. En efecto, las cosas que difieren en cuanto al género no pasan las unas a las otras, sino que están más alejadas entre sí y no son combinables. Por el contrario, en las que difieren en cuanto a la especie la generación se produce a partir de los contrarios como términos extremos; ahora bien, la distancia entre los extremos es máxima, luego también la que hay entre los contrarios. Por otra parte, lo máximo en cada género es completo. Máximo, desde luego, es lo que no puede ser sobrepasado, y completo es aquello fuera de lo cual no cabe encontrar nada. En efecto, la diferencia completa tiene en sí la plenitud final (τέλειος) [...] y nada queda fuera de la plenitud final, ya que ésta es el extremo de todo y todo lo abarca, y por eso nada queda fuera de la plenitud final, y lo completo no necesita tampoco de nada. De todo esto se deduce con evidencia que la *contrariedad* es la *diferencia completa*.²⁶

Ya desde esta larga cita podemos observar que los términos extremos, por más que “escolten” entre ellos a una diferencia máxima, deben forzosamente coincidir en alguna cosa. En esto se distingue la diferencia de la diversidad o de la simple alteridad. Es interesante señalar que, de acuerdo a lo que Aristóteles dice en el Libro IV, capítulo cuarto (1004a21) de la *Metafísica*, la diferencia es un tipo de diversidad, sólo que ya no indeterminada. Efectivamente, las cosas diferentes difieren *en algo determinado*, mas la diversidad es la pura alteridad en donde las determinaciones no alcanzan a establecer para nosotros verdaderas diferencias, pues el ámbito en donde coexisten es demasiado amplio y, por ende, inapresable para el ejercicio representativo. Por ello dice Deleuze que la simple alteridad se sustrae *casi* a la identidad del concepto, acercándose por tanto al concepto de la diferencia por el que él aboga.²⁷ Dice Aristóteles: “Ahora bien, *la diferencia y la diversidad*

²⁶ Aristóteles, *Metafísica*, págs. 405-406.

²⁷ El “casi” se debe a que esta diversidad o alteridad corresponde todavía a la que la experiencia empírica nos arroja, no refiriendo por lo tanto al campo trascendental de la diferencia que sería la condición de

son cosas distintas. En efecto, no es necesario que lo que es diverso sea diverso por algo en particular, ya que toda cosa, si es algo que es, o es diversa o es la misma. Por el contrario, lo diferente es diferente de algo *en algo* en particular y, por tanto, es necesario que haya algo, *lo mismo*, en lo cual difieren”.²⁸ Curiosa es, sin duda, esta caracterización de la diferencia que la somete a un acuerdo con lo mismo respecto a aquello de lo que difiere. Es como si la diferencia, en términos que parecen ser los de la dialéctica hegeliana, encontrara dentro de sí a su otro, es decir, a *lo mismo*. La expresión “dentro de sí” querría decir aquí “condición de posibilidad”: la diferencia puede ser si y sólo si acuerda primero en lo mismo con aquello de lo que difiere. Por ejemplo, sobrevolando a la diferencia entre el color azul y el dorado, se encuentra el concepto genérico que los abarca a ambos: el color. Deleuze ve en esto una desnaturalización evidente del concepto de diferencia. La diferencia se somete a un concepto indeterminado que la mediatiza y le quita su realidad propia. El texto aristotélico es muy claro en esto cuando dice: “Y es que todo lo que difiere, difiere en cuanto al género o en cuanto a la especie” (1054b27). Pero no nos adelantemos. Obsérvese que la lectura de Deleuze pretende ser lo más fiel posible a los textos aristotélicos, es decir, no es una lectura que intentaría destilar de los textos aristotélicos una interpretación novedosa de los mismos o algo parecido a sus anteriores monografías donde empleaba el discurso indirecto libre. No, su lectura se remite única y exclusivamente al espíritu de los textos tal y como la tradición más ortodoxa los ha comprendido. No hace falta sino comparar las paráfrasis que Deleuze hace en *Diferencia y repetición* de las citas de la *Metafísica* que nosotros aquí transcribimos. “La diferencia en general –nos dice Deleuze lector- se distingue de la diversidad o de la alteridad; ya que dos términos difieren cuando son otros, no por sí mismos, sino por algo, por consiguiente, cuando acuerdan también en otra cosa, en género para las diferencias de especie, o aun en especie para las diferencias de número, o incluso «en el ser según la analogía» para diferencias de género”.²⁹

De todos los tipos de oposición, que de acuerdo a Aristóteles son cuatro (contradictorios, privativos, contrarios y relativos), es, como ya vimos, la oposición de contrariedad la que es la diferencia máxima y la completa. La lectura de Deleuze sigue de

posibilidad de toda experiencia real. La diversidad así considerada pertenecería también al campo representacional del que Deleuze intenta escapar.

²⁸ *Ibid.*, pág. 404 (las cursivas son mías).

²⁹ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 64.

cerca sobre todo los capítulos 4 y 8 del Libro X de la *Metafísica*. De acuerdo a lo señalado anteriormente, dos cosas contrarias sólo pueden distinguirse –si se desea evitar la simple alteridad- si coinciden en algo, es decir, si se remiten a un concepto que las subsuma. Así pues, podríamos tomar al ser considerado en su materia o en su esencia para ver en cuál de estos dos casos la contrariedad comunica a la diferencia su perfección. El primer caso, el de la contrariedad de un ser concreto (o seres) considerado(s) en su materia, nos arrojaría diferencias empíricas y accidentales en tanto que provienen precisamente de la sola materia. Pero si consideramos una contrariedad en la esencia o en la forma, *esta contrariedad sería ella misma esencial*. Aquí se vuelve evidente que el concepto que mediatiza la diferencia, aquello en lo que ambos términos coinciden, es nada menos que el género, y la diferencia mediada, la diferencia específica. “En una palabra –nos dice Deleuze-, la diferencia perfecta y máxima es la contrariedad en el género, y la contrariedad en el género es la diferencia específica”.³⁰ Deleuze está leyendo aquí el capítulo octavo del Libro X de la *Metafísica*:

Las cosas diversas en cuanto a la especie han de pertenecer, por tanto, al mismo género. Y llamo género talmente a aquello por lo cual ambos se dice que son una y la misma cosa, y que se diferencia no-accidentalmente, bien como materia, bien de otro modo [...] Así pues, esta diferencia es necesariamente una diversidad del género [...] Ciertamente, esta diferencia ha de ser contrariedad. En efecto, todas las cosas se dividen por los opuestos, y ya quedó demostrado que los contrarios pertenecen al mismo género. Pues la contrariedad es, decíamos, diferencia completa, y toda diferencia es en cuanto a algo y *de algo* y esto es *lo mismo* y es el género de ambos [...] Así pues, la diferencia es contrariedad, ya que ser contrarios en cuanto a la especie consiste precisamente en esto: en que, perteneciendo al mismo género, tienen contrariedad siendo indivisibles. 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.³¹

En estos fragmentos podría decirse que se condensa la concepción de la diferencia de la tradición filosófica de la representación. Es la primera cabeza de la mediación, clave de bóveda de todo lo que vendrá después y que, finalmente, privará –piensa Deleuze- al

³⁰ *Ibid.* pág. 64.

³¹ Aristóteles, *Metafísica*, pág. 418-420.

pensamiento de toda su potencia y vitalidad. Es aquí donde nuestro filósofo encuentra la verdadera razón de que «aún no pensemos». Como veremos, Deleuze se pregunta si es posible pensar la diferencia *sin concepto*, si se la puede pensar “libre”, es decir, no definida por su relación con otro término con el que coincida en el género.

Hagamos una pequeña digresión y volvamos a Hegel, el enemigo más detestado por cuanto lleva tal concepción sobre la diferencia hasta sus últimas consecuencias. Efectivamente, la dialéctica hegeliana es un proceso que se nutre de la contradicción para obtener su movimiento (falso movimiento, dirá Deleuze). Por ejemplo, la contradicción entre una primera forma y una segunda ya contenida en la primera: afirmación/negación-de-la-afirmación. La negación es, sin duda, una negación *determinada*, por lo que de acuerdo a la *Fenomenología del espíritu* el resultado no es solamente una pura nada sino un tránsito hacia una nueva forma que hace que el proceso se efectúe por sí solo a través de la serie completa de todas las figuras.³² Pero lo importante para Deleuze es que la diferencia primera entre la afirmación y la negación parece deslizarse hacia la síntesis *negación-de-la-negación* en la tercera figura. La diferencia queda entonces borrada al ser conducida a la identidad sintética.³³ Raúl García comenta: “La tensión diferencial entre dos puntos queda resuelta en el agujero negro de la síntesis. Si la diferencia es representación, lo es en la medida en que ella queda reducida a la polaridad de dos momentos que conducen definitivamente a la identidad; en suma, ella es sometida a la contradicción”.³⁴ Vemos aquí, aunque estemos hablando de Hegel, claras resonancias aristotélicas, y se sabe que no es coincidencia que el estagirita fuera un pensador apreciadísimo por el filósofo de Stuttgart. “Hegel, como Aristóteles, determina la diferencia por la oposición de los extremos o de los

³² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 55.

³³ Foucault resume (con bastante sarcasmo hacia Hegel) una de las críticas principales de *Diferencia y repetición* al hegelianismo: “A decir verdad, la dialéctica no libera lo diferente; sino que, por el contrario, garantiza que siempre estará atrapado. La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, como el momento del no ser. Creemos que contemplamos el estallido de la subversión de lo Otro, pero en secreto la contradicción trabaja para la salvación de lo idéntico. ¿Es preciso recordar el origen constantemente instructor de la dialéctica? Lo que sin cesar la vuelve a lanzar, produciendo el renacimiento indefinido de la aporía del ser y del no ser, es la humilde interrogación escolar, el diálogo ficticio del alumno: «Esto es rojo; aquello no es rojo. — ¿Es de día, en este momento? No, en este momento, es de noche.» En el crepúsculo de la noche de octubre, el pájaro de Minerva no vuela muy alto: «Escribid, escribid», grazna, «mañana por la mañana, ya no será de noche»” (Michel Foucault, *Op.cit.*, pág. 26).

³⁴ Raúl García, *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, pág. 16.

contrarios”.³⁵ En Hegel es la Idea que se desarrolla en y desde sí misma, para llegar nuevamente a sí misma, lo que imposibilita pensar en una diferencia que no se someta a la síntesis en lo Mismo. De igual manera, Aristóteles dice que “toda diferencia es en cuanto a algo y *de algo* y esto es *lo mismo* y es el género de ambos” (las segundas cursivas son mías). Es por ello que, según palabras de Juan Manuel Aragüés, a través de ellos se ha perfilado “un pensamiento de lo Mismo en el que toda diferencia es remitida a una reconciliación o condenada como anómala a la foucaultiana nave de los locos”.³⁶ Es esta la verdadera “aportación” de Aristóteles en lo que a la filosofía de la diferencia se refiere: el relacionar a la diferencia con la identidad de un concepto general que la subsume. Primera cabeza de la mediación, primer sometimiento de la diferencia. Y todo Hegel se encuentra ya bosquejado en Aristóteles. “La audacia hegeliana es el último homenaje, y el más poderoso, ofrecido al viejo principio”.³⁷ De ahí la importancia de esta lectura que hace Deleuze del filósofo de Estagira. La diferencia aristotélica, lo mismo que en Hegel, también se define desde la contrariedad y se somete a la mismidad de un concepto general que la hace posible. La diferencia es entonces *negativa*, pues surge solamente de la relación entre un término y otro (como en Hegel) y por lo tanto no es, como quiere Deleuze, una diferencia afirmativa, una diferencia que difiera *desde y en sí misma*. Sólo escapando a la desnaturalización conceptual es como puede la diferencia afirmarse como positividad pura y ser productiva, creadora. Pero la «ruinosa confusión» en la que cayó la filosofía de la diferencia tuvo como origen precisamente ese “querer salvar” a la diferencia salvaje o no domada mediatizándola, representándola, convirtiéndola así en un “organismo armonioso”. Era la única salida para nuestros griegos si no se quería mandarla en esa nave de los locos repleta de anomalías.

Resumiendo, la diferencia específica es considerada la mayor y más perfecta diferencia sólo con respecto a una identidad supuesta en un concepto general indeterminado. La diferencia se concilia, pues, con el concepto en general y no representa en absoluto un concepto universal para todas las «singularidades y recodos de la diferencia». Por ello Deleuze afirma que la diferencia específica no designa más que «un

³⁵ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 84.

³⁶ Juan Manuel Aragüés, *Deleuze (1925 – 1995)*, pág. 17.

³⁷ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 92.

máximo enteramente relativo», un punto de acomodación para el ojo griego del justo medio que “ha perdido el sentido de los transportes dionisiacos y de las metamorfosis”.

Tal es el principio de una confusión ruinosa para toda la filosofía de la diferencia: se confunde la asignación de un concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en el concepto en general; se confunde la determinación del concepto de diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto indeterminado. Es el juego de la prestidigitación implicado en el momento feliz (y tal vez todo el resto deriva de él: la subordinación de la diferencia a la oposición, a la analogía, a la semejanza, todos los aspectos de la mediación). Entonces, la diferencia no puede ser más que un predicado en la comprensión del concepto.³⁸

El caso de la diferencia genérica o categorial cae en la misma confusión, pues sigue siendo una diferencia en sentido aristotélico que no llega a la simple diversidad o alteridad. Con ellas –afirma Deleuze– sucede que un concepto idéntico o común subsiste todavía: el de Ser. Subsiste, con todo, de una manera muy especial, pues ya no es colectivo como lo es un género con respecto a sus especies, sino solamente «distributivo y jerárquico». A diferencia del género, el concepto ‘Ser’ no tiene ningún contenido en sí, sino que los términos formalmente diferentes de los cuales se predica (las categorías) llevan cada uno un contenido proporcionado *de* dicho concepto. Así pues el concepto Ser no cumple, respecto a las categorías, el rol de un género con respecto a sus especies, pero Deleuze piensa que en la equivocidad particular del Ser en Aristóteles se trata de una «analogía de proporcionalidad», tal y como los escolásticos después traducirían. Y la instancia que para Deleuze es evidente que puede llevar a cabo esta operación distributiva y jerárquica es el juicio. “En este sentido, toda filosofía de las categorías toma como modelo el juicio –tal como se ve en Kant, e incluso en Hegel–”.³⁹ Aunque nuestro filósofo está consciente de que Aristóteles nunca habla de analogía con respecto al Ser, él defiende y hace suya la tesis escolástica que así interpreta la doctrina de las categorías. Sería excesivamente largo y complicado tratar aquí este interesante problema, por lo que nos limitaremos a dejar por sentada la posición de Deleuze con respecto a la equivocidad del Ser en Aristóteles. En resumidas cuentas para aquel “no podemos esperar que la diferencia genérica o categorial,

³⁸ *Ibid.*, pág. 66.

³⁹ *Ibid.*, pág. 69.

como tampoco la diferencia específica, nos entreguen un concepto propio de la diferencia”.⁴⁰ El Ser no se dice de muchas maneras, como pensaba Aristóteles, sino que se dice de una única manera –Ser- y se dice *de* la Diferencia. Así, una de las tesis principales de Deleuze, complemento necesario del concepto de diferencia que él reclama para la ontología de la diferencia, es la de la Univocidad del Ser.

Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz [...] de Parménides a Heidegger, se retoma la misma voz, en un eco que forma por sí solo todo el despliegue de lo unívoco. Una sola voz constituye el clamor del ser.⁴¹

La equivocidad del ser tiene como consecuencia hacer una distribución del ser sedentaria y jerárquica, mientras que la tesis del Ser unívoco es a la vez «distribución nómada y anarquía coronada». Pues lo esencial de la univocidad –sostiene Deleuze- no es tanto que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas.⁴² “Es el ser el que es Diferencia, en el sentido en que él se dice de la diferencia”.⁴³ Así pues, y para concluir con la segunda mediación, para Deleuze entre las diferencias genéricas y las específicas “se anuda el lazo de una complicidad en la representación”.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, pág. 71.

⁴² Esta segunda mediación, la de la analogía en el Ser como fundamento para la doctrina de las categorías, es para Foucault –y en ello está ciertamente de acuerdo Deleuze- la más temible de todas. “La sujeción más tenaz de la diferencia es sin duda la de las categorías, pues permiten —al mostrar de qué diferentes maneras puede decirse el ser, al especificar de antemano las formas de atribución del ser, al imponer en cierta manera su esquema de distribución a los entes— preservar, en la cima más alta, su quietud sin diferencia. Las categorías regentan el juego de las afirmaciones y las negaciones, fundamentan en teoría las semejanzas de la representación, garantizan la objetividad del concepto y de su trabajo; reprimen la anárquica diferencia, la dividen en regiones, delimitan sus derechos y le prescriben la tarea de especificación que tienen que realizar entre los seres. Por un lado, podemos leer las categorías como las formas *a priori* del conocimiento; pero, desde el otro lado, aparecen como la moral arcaica, como el viejo decálogo que lo idéntico impuso a la diferencia. Por tanto, para liberar la diferencia, es preciso inventar un pensamiento acategorístico” (Michel Foucault, *Op.cit.*, págs. 27 y 28). Este pensamiento acategorístico que Deleuze pretende liberar estará precisamente erigido sobre la univocidad del ser y será definido finalmente como creación libre y constante de conceptos. Es la genitalidad del pensamiento lo que se afirma al afirmar la diferencia. La creación conceptual –lo veremos más adelante- es la consecuencia necesaria de sostener empecinadamente la tesis de la univocidad del ser, de que sea el ser lo que se diga *de* la diferencia.

⁴³ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 77.

Las dos cabezas de la mediación restantes, la de la oposición y la de la semejanza, son consecuencias necesarias de la distinción aristotélica fundamental entre la diferencia y la mera diversidad o alteridad. En cierto sentido ya habíamos dicho lo primordial sobre la oposición. Ya habíamos visto que era en el seno del concepto en donde para Aristóteles la diferencia podía ser representada. En esas condiciones, ¿cuál es la mayor diferencia? La mayor diferencia, ya lo veíamos, era la de oposición, siendo la oposición de contrariedad en la forma, esto es, la diferencia específica, la mayor y la más perfecta a la vez. Por último, cada determinación del concepto determina a su vez semejanzas sensibles, haciendo del concepto un instrumento muy útil para las clasificaciones.

Como concepto de reflexión, la diferencia da pruebas de su completo sometimiento a todas las exigencias de la representación, que se convierte precisamente por ello en «representación orgánica». En efecto, en el concepto de reflexión la diferencia mediadora y mediatizada se somete, con todo derecho, a la *identidad* del concepto, a la *oposición* de los predicados, a la *analogía* del juicio, a la *semejanza* de la percepción. Encontramos aquí el carácter necesariamente cuadripartito de la representación.⁴⁴

Para Deleuze la diferencia pierde a la vez su concepto y su realidad propios bajo estos cuatro aspectos reflexivos. Pasemos pues a determinar aquel «fondo rebelde irreductible» de la diferencia en sí que, según la tesis principal de *Diferencia y repetición*, sigue actuando indomeñable bajo el equilibrio sólo aparente de la representación orgánica.

c. LA DIFERENCIA EN SÍ MISMA

Carecemos, pues, de un concepto propio de la diferencia. Esta es la conclusión a la que Deleuze arriba después de repasar momentos álgidos de la historia de la filosofía en cuanto al concepto de diferencia se refiere. Y no hay tal concepto debido a que se parte de un error, el más largo en el que según Deleuze ha caído el pensamiento occidental: “el de confundir el concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad del

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 71.

concepto en general”.⁴⁵ De esta confusión resulta que, careciendo de un concepto propio de la diferencia (de la diferencia ya no mediada sino de la diferencia en sí) esta diferencia permanece *impensada*. Ahora bien, si la diferencia de Platón a Hegel había sido subordinada a la identidad, si se la obtenía de las oposiciones que a partir de la identidad podían hacerla pensable, representable, ¿cuál será pues la «experiencia crucial» de la diferencia en sí que Deleuze nos pide pensar? Pues bien, la inversión del platonismo consiste precisamente en invertir los términos de la relación Identidad-Diferencia al que el pensamiento representacional nos tenía acostumbrados. Ya no será la diferencia la que deba pensarse a partir de los límites y las oposiciones que la identidad hace posibles, sino que será la diferencia lo que estará supuesto cuando nos encontremos frente a cualquier limitación o dentro de cualquier oposición. Una situación tal en la que nos encontremos ante límites u oposiciones “[supone] un pulular de diferencias, un pluralismo de diferencias libres, salvajes o no domadas, un espacio y un tiempo propiamente diferenciales, originales que persisten a través de las simplificaciones del límite o de la oposición”.⁴⁶ Deleuze está convencido de que se necesita «un elemento real más profundo que se define y se determina como una multiplicidad informal y potencial» para que en él puedan “dibujarse” posteriormente oposiciones o limitaciones. Afirma que sobre esta profundidad original e intensiva de la diferencia, las limitaciones corresponden a una primera dimensión, mientras que las oposiciones serían ya una segunda. Son estas dimensiones las que habrían sido pensadas exhaustivamente por la tradición filosófica, olvidando sin embargo aquello que estas dimensiones derivadas suponen.

Lo que de todos modos se nos escapa es la profundidad original, intensiva, que es la matriz del espacio entero y la primera afirmación de la diferencia; en ella vive y se agita en estado de libres diferencias lo que más tarde aparecerá como limitación lineal y oposición plana [...] En todos los casos la profundidad de la diferencia está antes que nada [...] El espacio y el tiempo manifiestan oposiciones (y limitaciones) en la superficie, pero suponen en su profundidad real diferencias mucho más voluminosas, afirmadas y distribuidas, que no se dejan reducir a la chatura de lo negativo [...] Veremos que esto se da en todo espacio, geométrico, físico, biopsíquico, social y

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 92.

⁴⁶ *Ibid.*

lingüístico [...] Existe una falsa profundidad del combate, pero, debajo del combate, el espacio de juego de las diferencias.⁴⁷

Así pues, es la oposición la que supone la diferencia, no al contrario. De hecho, piensa Deleuze, la oposición, lejos de conducir a la diferencia a su fundamento, la traiciona y la desnaturaliza. “Decimos no sólo que la diferencia en sí no es «ya» contradicción, sino que no se deja reducir y llevar hasta la contradicción, porque ésta es menos profunda y no más profunda que ella”.⁴⁸ Las implicaciones de sostener empecinadamente esta tesis fundamental serán para Deleuze importantísimas. Todo el pensamiento se juega aquí sus derechos, todo entero se juega él en esta inversión. Será esta profundidad diferencial, misma cuyas determinaciones quedan aún por explicar, la que, precisamente por ser ontológicamente primera, decida en primerísimo término no sólo lo que de más elemental deba decirse del Ser en cuanto tal, sino también lo que el pensamiento mismo habrá de ser en lo fundamental.⁴⁹ Como ya se mencionó líneas arriba, que esta profundidad diferencial sea una realidad ontológica primera significa que opera en todo orden o espacio pensable o vivible: geométrico, físico, biológico, biopsíquico, social, lingüístico, etc. Habíamos estado pensando, según nuestro filósofo, desde una dimensión derivada, secundaria. Habíamos estado tomando el revés por el derecho, lo que nos arrojaba una imagen invertida y muy simplificada de la realidad y del pensamiento mismo. Habíamos confundido lo que es *de hecho* con lo que es *de derecho*, pues Deleuze no niega que exista el mundo de la representación y que *de hecho* sea una ilusión «inevitable» y «bien fundada»; sólo le niega

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 94.

⁴⁹ Como señala Gustavo Galván Rodríguez, la crisis del marco de la representación, clave de nuestra modernidad para filósofos como Foucault o Deleuze, trae consigo una serie de exigencias para el pensamiento contemporáneo, una de las cuales es la necesidad de pensar lo «impensado» de la representación. “Una vez que el marco de la representación ha sido puesto en cuestión, el pensamiento moderno se enfrenta a la necesidad de pensar lo impensado, aquello que no se explicita en la experiencia inmediata y el conocimiento de la representación, pero de lo que depende genéticamente como su trasfondo o su profundidad” (Gustavo Galván Rodríguez, *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, pág. 61). Una vez más, este trasfondo se identifica con el En sí como la condición de posibilidad misma de todo Para sí. Ahora bien, los contenidos del En sí afirmados en tanto que Diferencia hacen posible plantearse ahora en su radicalidad el problema del pensamiento mismo, la pregunta por el ser del pensamiento. Dice Foucault, “[...] todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado –de pensar en la forma del Para sí los contenidos del En sí [...] de explicar el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias, de levantar el velo de lo inconsciente” (citado por Gustavo Galván Rodríguez, *Op.cit*, pág. 62).

el derecho ontológico a ser lo primero y más profundo que en cualquier orden de realidad se deba considerar. Ahora bien, falta precisar las determinaciones o características de esta “inicial” profundidad de la diferencia en sí. El asunto es complejo de suyo, máxime si se considera que este ámbito que Deleuze intenta ahora rescatar habría permanecido impensado durante más de dos mil años. Es, pues, como volver a comenzar; es darle a la filosofía, y al pensamiento en general, un nuevo y tal vez definitivo comienzo. A eso nos dedicaremos en todo lo que resta de la presente investigación.

Para empezar, Deleuze quiere dejar muy en claro que lo que rechaza la filosofía de la diferencia es el célebre principio *omnis determinatio negatio est*, mismo que Hegel atribuye a Spinoza y que toma como su propio slogan. En efecto, Deleuze afirma que con este principio Hegel nos propone una alternativa: o bien lo indeterminado, lo indiferente, lo indiferenciado, o bien una diferencia ya determinada como negación, una diferencia que implica o envuelve lo negativo, ya sea como negativo de limitación o como negativo de oposición. Pero ya vimos que las limitaciones y las oposiciones corresponden, según Deleuze, a una primera y una segunda dimensiones respectivamente que suponen ante todo una profundidad de diferencias libres, misma que está determinada, a grandes rasgos, como una multiplicidad informal y potencial. Así pues, si el concepto de diferencia en sí correspondiente a esta profundidad real nada tiene que ver con la negación, la diferencia liberada de su sometimiento a la identidad será, en esencia, absoluta afirmación. “En su esencia, la diferencia es objeto de afirmación, es ella misma afirmación. En su esencia, la afirmación es diferencia”.⁵⁰ Esto tendrá consecuencias ontológicas y epistemológicas importantes. Si en Hegel la negación cumplía el papel del motor y la potencia, la afirmación era sólo un resultado, un *ersatz*, una compensación que procedía de dos negaciones. Por ello, un «fantasma de afirmación», dice Deleuze. ¿Pero cómo –se pregunta con Nietzsche– podría la afirmación resultar de la negación si no conservase lo que es negado? Si el pensamiento en Deleuze se quiere, como lo veremos más adelante, siempre intempestivo, revolucionario, siempre creador de nuevas formas de pensar, de valorar y de vivir, entonces un pensamiento que tenga por motor lo negativo será todo lo contrario, esto es, sufrirá de un imponente conservadurismo. Esta es la interpretación que Deleuze, influido en gran medida por Nietzsche, tiene del *Aufheben* hegeliano. Como el Asno de

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 96.

Zaratustra que dice Sí (*AI*) pero para el cual la afirmación es un llevar, un cargarse de fardos que no son otros que los que pertenecen a «una enorme masa de juicios de valor establecidos». Es el «buey dialéctico» que lleva todo sobre su espalda: “los fardos con los cuales se lo carga (los valores divinos), los que él mismo se carga (los valores humanos) y el peso de sus músculos fatigados cuando ya no tiene qué llevar (la ausencia de valores)”.⁵¹ Aquí es Hegel quien está en la mira de esta crítica de lo negativo como motor de la realidad; lo negativo es «la vieja maldición» que resuena desde lo alto del principio de identidad para dar cuenta de la diferencia. Pero también está pensando en Kant (y veremos en nuestro siguiente capítulo que es principalmente el filósofo de Königsberg aquel con quien Deleuze medirá sus propias fuerzas). Ya desde *Nietzsche y la filosofía* Deleuze estima la *Crítica de la razón pura* como claramente insuficiente. Nietzsche llamaba a Kant y a Hegel «obreros de la filosofía» precisamente porque se limitaban a conservar una gran suma de juicios de valor establecidos. Su filosofía estaba marcada por el modelo del reconocimiento. En efecto, la obra de Kant pretende acotar definitivamente las excesivas pretensiones de la razón cognoscente sólo para, al final, reconocer y «meter por la puerta de atrás», en el interés práctico o moral de la razón, todo aquello a lo que previamente se le había negado acceso.

Kant [...] ha concebido la crítica como una fuerza que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad, pero no por encima del propio conocimiento, no por encima de la propia verdad. Como una fuerza que debía llevar por encima de las demás pretensiones a la moralidad, pero no por encima de la propia moral [...] el carácter incriticable de cada ideal permanece en el centro del kantismo, como el gusano en la fruta: el verdadero conocimiento, la verdadera moral, la verdadera religión.⁵²

Como es bien sabido, Kant, asombrado por la simplicidad y belleza de la física newtoniana, se pregunta no por el hecho del conocimiento universal y necesario, cosa que daba por sentado, sino por las condiciones de posibilidad del mismo. En esto consiste el que su planteamiento sea trascendental: parte del conocimiento como un hecho para elevarse luego a sus condiciones de posibilidad, esto es, se pregunta cómo es posible que *de hecho* haya

⁵¹ *Ibid.*, pág. 97.

⁵² Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 127.

conocimiento.⁵³ La *Crítica* kantiana prohíbe ciertos excesos en el uso de la razón, cierto, pero deja intocadas grandes parcelas de conocimiento del sentido común, mismas que se consideran hechos de conocimiento incriticables y que sólo nos sirven de soporte a la hora de querer acceder a sus condiciones de posibilidad. Si la crítica kantiana es para Nietzsche insuficiente, es precisamente porque “no habrá hecho nada mientras no haya alcanzado a la propia verdad, al verdadero conocimiento y a la auténtica moral, a la verdadera religión”.⁵⁴ ¿Qué es lo que siempre le faltó al kantismo? Lo más importante, según Deleuze: una génesis de la propia razón y sus categorías. Pues Kant no sólo da por hecho el conocimiento, sino que además toma en consideración las formas trascendentales de la subjetividad como si este sujeto trascendental fuese también algo ya dado y acabado, si no en cuanto a sus contenidos empíricos, sí por lo menos formalmente. Detengámonos en estas consideraciones que hace Deleuze sobre el proyecto kantiano para intentar explicar el origen de su visible conservadurismo y de la insuficiencia de la crítica misma. Si bien Deleuze le reconoce a Kant el haber elaborado una *crítica inmanente* -esto es, una crítica que no se llevará a cabo por ninguna instancia externa a ella, llámese sentimiento, fe, o lo dado a la experiencia, sino sólo por ella misma-, le objetará que este procedimiento cae en una contradicción fundamental. “¿No es la contradicción kantiana? Hacer de la razón el tribunal y el acusado a la vez, constituir la como juez y parte”.⁵⁵ Esto parece plantear un auténtico problema, pues se exige que la crítica de la razón sea inmanente, pero a la vez que no sea la propia razón la que la lleve a cabo. ¿Qué instancia otra que la razón podría llevar a cabo la crítica? ¿En cualquier caso se trataría de *lo otro de la razón*? Como nos lo recuerda Gustavo Galván, ya desde *Nietzsche y la filosofía* Deleuze distinguía entre «pensamiento» y «razón», el primero siendo siempre más amplio que la segunda. La razón siempre nos había sido presentada, según Deleuze, como una instancia incondicionada y neutra en la que se fundamentaban todas las pretensiones de la representación. Se apelaba pues a la razón como instancia última más allá de la cual dejábamos de ser «razonables», pues abandonarla significaba pasar los límites establecidos por el sentido común.⁵⁶ Ahora bien, se puede uno

⁵³ Al respecto comenta José Luis Pardo: “Podríamos decirlo así: Kant se detiene ante los hechos, se atiene a los hechos, acepta los hechos (como la ciencia de su tiempo se los “sirve”)”. (José Luis Pardo, *El cuerpo sin órganos*, pág. 79)

⁵⁴ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, págs. 128.

⁵⁵ *Ibid.* pág. 129.

⁵⁶ Gustavo Galván Rodríguez, *Op.cit.*, pág. 220.

cuestionar sobre lo precipitado que puede ser el decidirse de una vez y para siempre por la razón como la instancia última. Y así lo hace Deleuze cuando recuerda que la razón ha tenido sus propios avatares, mismos que a lo largo del tiempo la han ido constituyendo. “El entendimiento y la razón, tienen una larga historia”,⁵⁷ y siendo esto así, se podría trazar su genealogía. Se denuncia con ello la mixtificación de la inmaculada concepción de una razón hipostasiada y se le quita su derecho a pretender albergar en sí toda la potencialidad del pensamiento.⁵⁸ Éste, por otra parte, es lo verdaderamente opuesto a la razón, por cuanto que vive en una relación inmediata con el fondo de cuyos elementos se constituye, elementos que por cierto son nada racionales. Así lo afirma en una entrevista de 1973: “La razón es siempre una región tallada en lo irracional. De ninguna manera al abrigo de lo irracional, sino atravesada por lo irracional y solamente definida por un cierto tipo de relaciones entre factores irracionales”.⁵⁹ En *Nietzsche y la filosofía* afirma que

Se tiene una idea equivocada del irracionalismo si se cree que lo que esta doctrina opone a la razón es algo distinto del pensamiento: los derechos de lo dado, los derechos del corazón [...] En el irracionalismo tan sólo interviene el pensamiento, tan sólo el pensar. Lo que se opone a la razón es el propio pensamiento, lo que se opone al ser razonable es el propio pensador.⁶⁰

Así pues, Deleuze contrapone a la razón el pensamiento como aquello intervenido por lo irracional en tanto que fondo constitutivo primero.⁶¹ El pensamiento debe ser la instancia

⁵⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 131.

⁵⁸ Este motivo está también presente en el pequeño comentario de Deleuze de 1988 sobre la filosofía de François Châtelet: “No existe una Razón pura o una racionalidad por excelencia. Existen procesos de racionalización, heterogéneos, muy diferentes según los dominios, las épocas, los grupos y las personas. Y no cesan de abortar, de patinar, de meterse en callejones sin salida, pero también de recomenzar en otro sitio, con nuevas medidas, nuevos ritmos, nuevas apariencias” (Gilles Deleuze, *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, pág. 18). Otro punto de vista, no precisamente opuesto sino, al contrario, presupuesto en la cita anterior y que se clarificará con lo que sigue, es el de Zourabichvili: “el pensamiento es deudor de una *lógica del afuera*, por fuerza irracional, desafiante en su afirmación del azar. Irracional no significa que todo esté permitido, sino que el pensamiento no piensa más que en una relación positiva con aquello que él no piensa todavía (François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 35).

⁵⁹ Gilles Deleuze, Felix Guattari, “Sobre el capitalismo y deseo”, en *Conversaciones con los radicales*, pág. 140), citado por Gustavo Galván, *Op.cit.*, pág. 221.

⁶⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 133.

⁶¹ Gustavo Galván resume: “El pensamiento es mucho más amplio que la razón, no circunscribiéndose a sus estrechos límites. El pensamiento no se reduce a la razón, más bien al contrario, la engloba necesariamente. El pensamiento ha de ser, pues, la instancia crítica, la instancia desde la que se puede elaborar la crítica de la

última a la que se debe recurrir para hacer la crítica de la propia razón e ir más allá de sus estrechos límites, más allá de su sentido común. La tarea de la filosofía, pues, la exigencia que nos presenta la crisis de la representación, se nos muestra ahora como el proyecto de “establecer un pensamiento que piense *contra* la razón”.⁶²

Ahora bien, lo que nos interesaba aquí señalar es que los principios trascendentales kantianos son principios de condicionamiento y no de génesis interna, que es lo que Deleuze-Nietzsche exige a la hora de tomar el relevo de una crítica que le parece a todas luces insuficiente. “Exigimos una génesis de la propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías”.⁶³ Asistir a esta génesis es la tarea principal a la que Deleuze se entrega sobre todo en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. A este respecto, el concepto propio para la diferencia que veníamos elaborando juega un papel principal, razón por la cual nos seguiremos demorando en esclarecerlo, pero será los siguientes capítulos los que completarán el presente al analizar la *repetición* como principio temporal de reproducción de la diferencia y con el cual arribaremos finalmente a la génesis y procesos constitutivos de esas individuaciones particulares que serán, por contraposición al sujeto trascendental kantiano, sujetos siempre *larvados*, y dentro de ellos (en su pensamiento), los conceptos filosóficos. Ya llegaremos a eso.

La diferencia, antes de tener algo que ver con las oposiciones, los límites, en fin, con la negación, es esencialmente objeto de afirmación. Se opera pues una inversión en el orden lógico y ontológico de ambos conceptos. “Ya no es lo negativo lo que produce un fantasma de afirmación [...] Es el No que resulta de la afirmación [...] Lo negativo es el epifenómeno. La negación, tal como en un estanque, es el efecto de una afirmación demasiado fuerte, demasiado diferente”.⁶⁴ A primera vista este orden de la diferencia afirmada parece mucho más desordenado y hasta caótico, comparado con la dialéctica hegeliana que, por más que sea «el camino de la desesperación», ordena impecablemente las diferentes figuras de la conciencia y de la realidad con un encadenamiento absolutamente lógico y necesario (la relación entre los términos es *interior* a ellos), pues

propia razón. La labor crítica implica, para Deleuze, el enorme esfuerzo de elaborar un pensamiento que piense contra la razón, que piense más allá de los estrechos límites de lo razonable impuestos por el sentido común de cada época” (*Ibid.*).

⁶² Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 133.

⁶³ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 129.

⁶⁴ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 98.

sigue siempre el hilo tendido desde el inicio por la Identidad en la Idea.⁶⁵ No obstante, para Deleuze este “desorden” propio de la diferencia afirmada será fundamentalmente *creador*, será un *caos genial*, y veremos que lo que al final erige a la filosofía como la disciplina creadora de conceptos será precisamente este caos creador del que todo surge. Ya desde un libro tan temprano como *Diferencia y repetición* Deleuze enlaza ceñidamente las nociones de creación y de génesis (de lo nuevo) con el concepto de diferencia. Lo negativo no crea nada, no mueve nada. Para nuestro filósofo el movimiento dialéctico en la *Fenomenología* de Hegel es un «falso movimiento». Lo que hace posible toda creación y todo movimiento real es la diferencia afirmada como ámbito trascendental de todo lo que hay. Así pues, que «la diferencia es la afirmación» tiene para Deleuze muchos sentidos: “que la diferencia es objeto de afirmación; que la afirmación misma es múltiple; que es creación pero que también debe ser creada, como afirmando la diferencia, como siendo diferencia en sí misma [...] la negación surge como consecuencia de la afirmación, o junto a ella, *pero sólo como la sombra del elemento genético más profundo* [...]”.⁶⁶ En realidad podría decirse que no hay otra tesis en Deleuze más importante que ésta. Se encuentra en la base de toda su ontología y de toda su obra. Sin embargo, y como ya vimos en la segunda parte de este capítulo, la representación hace que el mundo de la diferencia se esfume. Y si hasta ahora hemos definido esta profundidad de manera muy general diciendo que es el ámbito de la diferencia afirmada, salir con Deleuze por completo de la representación para comenzar realmente a pensar ésta habrá de exigirnos un esfuerzo nada pequeño. Atenderemos en lo que sigue a las particularidades o detalles más significativos de esta ontología de la diferencia que Deleuze se esfuerza por desarrollar.

Para comenzar a exponer y desarrollar los elementos clave de la filosofía de la diferencia deleuziana haríamos bien en recordar cómo ha sido definida la tarea de tal filosofía: derribamiento del platonismo. Para Deleuze este derribamiento conserva muchos elementos platónicos, hecho que sin embargo para él, además de ser inevitable, es incluso

⁶⁵ “Se dice que la diferencia es la negatividad, que va o debe ir hasta la contradicción, en cuanto se la lleva hasta sus últimas consecuencias. Esto sólo es cierto en la medida en que la diferencia ya está puesta sobre un camino, sobre un hilo tendido por la identidad. Sólo es cierto en la medida en que lo que la empuja hasta allí es la identidad. La diferencia es el fondo, pero tan sólo el fondo para la manifestación de lo idéntico. El círculo de Hegel no es el eterno retorno, sino tan sólo la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad. La audacia hegeliana es el último homenaje, y el más poderoso, ofrecido al viejo principio” (*Ibid.*, pág. 92).

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 100.

deseable. Por ejemplo, el concepto de *simulacro* será muy requerido por la nueva filosofía de la diferencia. Otro concepto platónico recurrente en el pensamiento de Deleuze es el de Idea, mismo cuyo sentido será profundamente mutado por nuestro filósofo para darle connotaciones profundamente antirracionalistas y antiplatónicas y así poder engarzarlo debidamente con el concepto de diferencia en sí que venimos analizando. ¿Por qué es deseable para Deleuze que la inversión del platonismo conserve muchos elementos platónicos? Pues bien, ya hemos aclarado en la primera parte de este capítulo cómo, a pesar de que fue Platón quien sentó las bases de lo que posteriormente iba a ser la representación mediante el método selectivo que buscaba *distinguir* (para autentificar) la cosa de sus simulacros bajo la égida de la Idea, fue en realidad Aristóteles quien convierte, criticando a Platón, el método de autentificación del ateniense por uno de *identificación* mediante generalizaciones y especificaciones.⁶⁷ Por ello Deleuze está convencido de que «con Platón el desenlace es aún dudoso», pues si bien es cierto que con él la diferencia está ya subordinada a las potencias del Uno, de lo Semejante e incluso de lo Negativo, el movimiento de la mediación –asegura– todavía no está hecho por completo, como sí sucede con Aristóteles. “Es como los movimiento del animal durante la doma, que en una última crisis, dan testimonio, mejor que en el estado de libertad, de una naturaleza pronto perdida: el mundo heracliteano gruñe en el platonismo”.⁶⁸ Lo que Deleuze le reconoce a la Idea platónica es que todavía no renuncia a encontrar un concepto puro, un concepto propio de la diferencia en tanto tal. Por lo tanto, la Idea en Platón todavía no relaciona la diferencia con la identidad, como hace definitivamente Aristóteles. Es pues “una presencia bruta que no puede ser evocada en el mundo más que en función de lo que no es «representable» en las cosas”. Veremos que la Idea, tal como Deleuze la entiende, también tendrá esta señera cualidad de no poder ser evocada más que en función de lo que no es representable. El concepto de Idea en Deleuze es complejo y su alcance ontológico es más que considerable. Tiene, pese a esto, un carácter marcadamente ideal que lo relaciona de manera directa con el inconsciente del pensamiento de un Yo fisurado o sujeto larvario que, si bien será un momento crucial en nuestra exposición, todavía no ha sido explicado. Además de esto, el desarrollo de la ontología de la diferencia en lo que de puramente ontológico tiene es

⁶⁷ Vid. *supra* cap. I, a y b.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 104.

difícilmente separable de las consideraciones epistemológicas que una constitución del Yo hace necesarias. Continuaremos, pues, desarrollando un poco más este mundo de la diferencia afirmada con el que Deleuze pretende darle un vuelco definitivo al platonismo y a todo el mundo de la representación que sobre él se desarrolla, pero sólo después de desarrollar de una vez por todas la muy particular concepción que tiene Deleuze de la subjetividad de acuerdo a su génesis.

II. CAPÍTULO SEGUNDO: LA REPETICIÓN Y LA GÉNESIS DEL INDIVIDUO

a. GILBERT SIMONDON

Con todo lo visto hasta aquí es inevitable que surja en nosotros la sensación de que algo falta en esta visión deleuziana del mundo. En efecto, si hemos definido el mundo de la diferencia en sí como una profundidad trascendental poblada de elementos diferenciales pre-individuales, pre-subjetivos, anónimos e impersonales, ¿dónde queda y cómo surge el individuo ya constituido del que tenemos noticia directa y evidencia empírica? Hay que decir para empezar que Deleuze utiliza, influido sobre todo por el filósofo Gilbert Simondon, el concepto de *singularidades* para hacer referencia a lo que en otras partes de su obra nombra simplemente como diferencias libres o intensidades. Así pues, ese ámbito de la diferencia afirmada, que es más profundo que el de las oposiciones y limitaciones planas y que de hecho está supuesto por ellos, es el ámbito de las singularidades que presiden la génesis de todo individuo, de toda cosa individuada, de acuerdo con las tesis de Simondon. Lo presiden, ya lo vimos, en tanto que campo trascendental real de todo orden de realidad.

Las singularidades, lejos de ser individuales o personales, presiden la génesis de los individuos y de las personas; se reparten en un «potencial» que no implica por sí mismo ni *Moi* ni *Je*, sino que los produce al actualizarse, al efectuarse, y las figuras de esta actualización no se parecen en nada al potencial efectuado [...] Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómaditas, impersonales, preindividuales, pisamos finalmente el campo de lo trascendental.⁶⁹

La teoría de la génesis del individuo de Deleuze depende casi por completo -como él mismo lo reconoce en una nota de *Lógica del sentido*⁷⁰ del trabajo de Gilbert Simondon *El individuo y su génesis psico-biológica*. Muchos de los términos clave que Deleuze utiliza y que veremos más adelante provienen de este pensador por lo demás un tanto inexplorado en

⁶⁹ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 136.

⁷⁰ En la nota 3 de la decimoquinta serie, “De las singularidades”, de *Lógica del sentido* Deleuze afirma: “Todo el libro de Simondon [se refiere a *L’individu et sa genèse physico-biologique*] nos parece de una gran importancia porque presenta la primera teoría razonada de las singularidades impersonales y preindividuales. Se propone explícitamente, a partir de estas singularidades, hacer la génesis del individuo vivo y del sujeto de conocimiento. También representa una nueva concepción de lo trascendental [...] Hasta tal punto que la materia de este párrafo y del siguiente dependen estrechamente de ese libro, del que sólo nos separamos en las conclusiones” (Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 137). Creemos que la influencia de Simondon será a su vez decisiva en lo tocante a la metafísica deleuziana en *¿Qué es la filosofía?*, razón por la cual retomaremos a Simondon en el capítulo siguiente.

nuestro país. Lo que le interesa particularmente a nuestro pensador es que Simondon explícitamente se propone (a diferencia de Kant, como lo vimos anteriormente) asistir a la génesis del individuo y, por lo tanto, del sujeto de conocimiento a partir de las singularidades. Esta tentativa, además, representa para Deleuze una nueva concepción de lo trascendental que ya no lo concibe a imagen y semejanza de lo que pretende fundar. Pues en efecto, la crítica deleuziana más insistente contra Kant es la de que sus condiciones para toda experiencia posible no son sino un *calco* de aquello que pretenden condicionar, y por lo tanto no representan las condiciones de una experiencia *real*. Al respecto afirma Deleuze en *Lógica del sentido*: “[La] cuestión de saber cómo debe ser determinado el campo trascendental es muy compleja. Nos parece imposible darle la forma personal de un Yo [Je] a la manera kantiana, de una unidad sintética de apercepción, aunque se confiera a esta unidad un alcance universal”. Deleuze tiene a este respecto las objeciones de Sartre en *La trascendencia del ego* por decisivas, aunque critica a su vez a su maestro el conservar la forma de una conciencia pues ésta aún supone centros de individuación por explicar, que es lo que Deleuze, con Simondon, exige para una verdadera concepción de lo trascendental. En suma, sostiene Deleuze,

[el] error de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia es concebir el trascendental a imagen y semejanza de lo que pretende fundar. Entonces, o bien se da todo hecho lo que se pretendía engendrar mediante un método trascendental, se lo da todo hecho en el sentido llamado «originario» que se supone que pertenece a la conciencia constituyente; o bien, como el mismo Kant, se renuncia a la génesis o a la constitución para quedarse con un simple condicionamiento trascendental; pero no por ello se escapa al círculo vicioso según el cual la condición remite a lo condicionado cuya imagen calca.⁷¹

El error común a estas filosofías que obtienen las determinaciones de lo trascendental de la forma personal de un Yo (Kant) o de una conciencia (Sartre) estriba, según Deleuze, en que la filosofía moderna no se había preocupado hasta ahora de reelaborar el problema del principio de individuación, como sí lo han hecho por ejemplo las ciencias físicas, biológicas o psíquicas. A este respecto cabe señalar que Deleuze es un ferviente partidario

⁷¹ *Ibid.*, pág. 139.

del filósofo que bebe de otras disciplinas que no son precisamente filosóficas, de manera que pueda obtener de ellas inspiración y recursos para plantear luego de manera novedosa los grandes problemas clásicos de la filosofía.⁷² Esto lo hace mucho Deleuze a lo largo de su obra, y se lo reconoce también a Simondon, quien apoyándose en otras disciplinas hace dos observaciones cruciales con respecto al mencionado principio. Las citamos a continuación -de acuerdo al resumen que hace Deleuze en un pequeño texto dedicado a Simondon de 1966- ya que nos parecen sumamente relevantes para el tema que nos ocupa:

1º) Tradicionalmente, el principio de individuación remitía a un individuo ya totalmente compuesto, constituido, y se limitaba a preguntar simplemente en qué consistía la individualidad de un ser así, es decir, qué es lo que caracteriza a un ser ya individuado. Esta manera de «poner» al individuo tras la individuación «pone», al mismo tiempo, el principio de individuación *antes* de la operación de individuar y por encima de la propia individuación. 2º) De este modo, se «pone» la individuación en todas partes; se hace de ella un carácter coextensivo al ser, al menos al ser concreto (también al divino), se convierte en todo el ser y en el primer momento del ser fuera del concepto.⁷³

Se ve bien que ambos errores son correlativos, pues en realidad –piensa Simondon- «el individuo tiene que ser contemporáneo de su individuación y la individuación contemporánea de su principio». Así resulta que el individuo no es sólo un resultado sino que es de suyo un *entorno* de individuación, lo que significa que el principio de individuación no es un mero principio de reflexión sino que es un principio primordialmente genético. Este punto de vista vuelve imposible para la individuación ser coextensiva al ser, pues debe ser considerado como un momento que no es ni todo el ser, ni el primero de sus momentos. El principio de individuación nos debe situar en una perspectiva móvil que va de lo pre-individual al individuo. Esto, como puede verse, se encuentra en relación directa con el cambio de perspectiva que supuso para nosotros hacer de la Diferencia lo primero con respecto a la Identidad. De acuerdo a lo analizado en

⁷² “Sea como fuere, hay pocos libros que nos hagan ver, como éste lo hace [se refiere, por supuesto, al libro de Simondon *El individuo y su génesis físico-biológica*], hasta que punto un filósofo puede inspirarse en la actualidad de las ciencias, y sin embargo alcanzar a plantear los grandes problemas clásicos, transformándolos y renovándolos” (Gilles Deleuze, “Gilert Simondon: *El individuo y su génesis físico-biológica*”, recogido en *La isla desierta y otros textos*, pág. 119).

⁷³ *Ibid.*, pág. 115.

nuestro primer capítulo en las secciones dedicadas a Aristóteles, lo que se pone en cuestión es la tesis de la coextensividad de ‘lo que es’ con ‘la unidad’ (o ‘lo uno’) de un ser individuado. Las declaraciones aristotélicas en este sentido son numerosas y toda la doctrina de las esencias depende de ella.⁷⁴ A su vez, las implicaciones de esta reelaboración del principio de identidad serán enormes por cuanto llevará a la filosofía a la necesidad no sólo de deshacerse de las esencias, sino –como veremos en el último capítulo del presente trabajo- también a replantearse toda entera de nuevo y otorgarle otras determinaciones a los conceptos filosóficos con los que ella trabaja que sea más acorde con la teoría que asiste efectivamente a la génesis de los individuos a partir de un campo trascendental pre-individual como primer momento de ese Ser cada vez más volátil e inestable.⁷⁵

Ahora bien, no es que el Ser tenga que ser considerado desde ahora como un campo profunda e insuperablemente inestable; la vida individual sería imposible en un estado tal. La tesis de Simondon es que hay una condición previa para la individuación y que consiste en la existencia de un «sistema metaestable» que evita caer en cualquiera de las dos alternativas que la filosofía del Hegel nos obligaba escoger y que ya mencionábamos líneas arriba: o bien lo indeterminado, lo indiferente, lo indiferenciado, o bien una diferencia ya determinada como negación, una diferencia que implica o envuelve lo negativo, ya sea como negativo de limitación o como negativo de oposición. Debe ser ya claro para nosotros que la diferencia determinada como negación es la otra cara de una individualidad determinada bajo el principio *omnis determinatio negatio est*. Lo que sigue estando aquí en juego es el ámbito de lo trascendental, que por supuesto encuentra un engarce natural con la filosofía de la diferencia en sí y que ahora completamos con el principio de individuación de Simondon como momento derivado y en relación de cofuncionamiento con aquél. Así pues, para Deleuze

[lo] que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos impone: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o *bien* un Ser soberanamente individuado, una

⁷⁴ Véase por ejemplo esta cita extraída del libro Γ la *Metafísica*: “‘Lo que es’ y ‘uno’ son lo mismo y una naturaleza en la medida en que entre ambos se da la misma correlación que entre «causa» y «principio» [...] Por consiguiente, hay tantas especies de «lo que es» cuantas hay de «lo uno» [...]” (Γ, II, 1003b 22 y ss) (Aristóteles, *Metafísica*, págs. 165 y 166).

⁷⁵ *Vid. infra* cap. III, a.

Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos...⁷⁶

Así pues, y volviendo unos pasos atrás, de la metafísica clásica a la filosofía trascendental kantiana habría en efecto un «giro copernicano» tal y como Kant lo anunció en la *Crítica de la razón pura*. Sí, pero sería un giro bastante insignificante, casi nada de un giro auténtico, pues ambas, metafísica y filosofía trascendental, estarían de acuerdo “en no concebir singularidades determinables más que aprisionadas en un Yo [Moi] supremo o un Yo [Je] superior”.⁷⁷ La *Crítica* kantiana, digámoslo nuevamente, es claramente insuficiente de acuerdo a las invectivas nietzscheanas que advierten una y otra vez que la muerte de Dios significa también la muerte del Hombre. Y sin embargo, piensa Deleuze, la filosofía se contentó por largo tiempo operando «la gran permutación Hombre-Dios», permaneciendo así en la alternativa del sin-fondo indiferenciado, por un lado, o las singularidades aprisionadas -ya sea en un Ser supremo, ya sea en un sujeto superior-, por el otro. Por esta razón Deleuze le reconoce a Nietzsche el haber explorado un mundo de singularidades impersonales y preindividuales, mundo de «energía no ligada», al que llamó dionisiaco o de la «voluntad de poder». Estas singularidades ya no estarían aprisionadas ni en la individualidad fija de Dios como Ser infinito, ni en los límites sedentarios de un Sujeto finito de conocimiento. La singularidad como tal toma el relevo y se convierte en el sujeto de esta nueva filosofía.⁷⁸ Así lo sostiene Deleuze: “Y el sujeto de este nuevo discurso,

⁷⁶ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 139.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Al respecto José Luis Pardo apunta que “[la] Historia de la Filosofía nos enseña que la filosofía es pensar acerca del fundamento y pensar fundamentador. Y nos enseña, también, que el fundamento ha conocido en Occidente dos grandes nombres: el Ser y el Sujeto”. Ahora bien, la metafísica del ser experimentó una progresiva disolución desde el final de la Edad Media, lo que provocó que se trasladara el lugar del fundamento del ser al sujeto: “es como si ambos se encontrasen en relaciones de oscurecimiento mutuo, de modo que la destrucción del primero fuera necesariamente la aparición del segundo. Desde entonces, la filosofía intenta pensar el Sujeto como fundamento, y el pensar fundamentador busca el modo de asentar en este Sujeto el ser, el saber y el hacer”. Pero cuando el ejercicio del pensamiento se convierte en el de subvertir la historia de la filosofía –dice Pardo refiriéndose sin duda al proyecto de invertir el platonismo que inaugura Nietzsche- empiezan a atravesarla «líneas de de-fundamentación» que conducen a lo impensado. “Hacer la genealogía del ser, mostrar, por tanto, que hay algo antes del ser (“el Exterior”) donde pueden rastrearse las condiciones de su aparición, como emprender la deconstrucción de la subjetividad, es decir, refutar la inveterada tesis de que el sujeto y su representación se sitúan como punto de partida, origen y fundamento, y abrir en su detrimento un escenario pre-subjetivo que está aún por pensar, son tareas que, al insistir en el modo en que están contruidos los fundamentos (políticos, epistemológicos, ontológicos) de la modernidad, permiten también comprender las condiciones que serían precisas para salir de ella [...] Así

aunque ya no hay sujeto, no es el hombre o Dios, todavía menos el hombre en lugar de Dios. Es esta singularidad libre, anónima y nómada que recorre tanto los hombres como las plantas y los animales independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad”.⁷⁹ La importancia de la tesis de Simondon para Deleuze es que desarrolla exhaustivamente esta distinción entre singularidad e individualidad, asentando al sistema metaestable de las primeras como ontológicamente primero con respecto a las individuaciones que se engendran o se gestan a partir de aquél y que por lo tanto lo suponen. Es en ese mismo sentido que Deleuze afirmará en *Diferencia y repetición* que «la profundidad de la diferencia está antes que nada», o que «la diferencia está detrás de toda cosa, pero no hay nada detrás de la diferencia», pues para nuestro filósofo lo que define esencialmente el sistema metaestable del que habla Simondon es la existencia de una «disparidad», de una *diferencia* fundamental como un «estado de disimetría». Además, esta *diferencia* fundamental se da en los términos de una *energía potencial*, por lo tanto como *diferencia de potencial*, razón por la cual a Deleuze le parece que la concepción de Simondon está próxima a una teoría de las cantidades intensivas “puesto que cada cantidad intensiva es diferencia en sí misma”.⁸⁰ Se ve, pues, la gran influencia ejercida por Gilbert Simondon en el pensamiento de Deleuze. Es el mismo asunto que ya veníamos elaborando precedentemente cuando hablábamos de la profundidad de la diferencia libre considerada en relación a esa segunda dimensión de los límites y las oposiciones, esto es, de la negatividad en general. Con el matiz, sin embargo, de que ahora nos acercamos más a *la génesis del individuo como segundo momento del ser*, misma que encuentra sus condiciones de posibilidad en este primer momento del ser que corresponde a las singularidades en su estado de disparidad constitutiva.

Simondon muestra el modo en que la disparidad, en tanto primer momento del ser o momento singular, está efectivamente presupuesta por todos los demás estados, ya sean

pues, trabajar en la de-construcción de la subjetividad (o, lo que es lo mismo, en la genealogía del ser) es un modo de arrojar una nueva luz sobre los problemas –precisamente- “fundamentales” de nuestro tiempo: al iluminar el campo pre-subjetivo y pre-individual en el que se fabrican los individuos y se invisten como sujetos, la crítica de la representación permite pensar *las fuerzas que determinan al pensamiento* y ofrecer a las cuestiones más cruciales un nuevo marco en el que replantearse” (José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, págs.. 16 y 17. Las cursivas son mías).

⁷⁹ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 141.

⁸⁰ Gilles Deleuze, “Gilbert Simondon: *El individuo y su génesis físico-biológica*”, recogido en *La isla desierta y otros textos*, pág. 116.

estos de unificación, de integración, de tensión, de oposición o de resolución de las oposiciones, etc. [...] Mundo complejo de singularidades discretas, tanto más complejo por cuanto esas singularidades no se comunican aún, o no están tomadas en una individualidad: este es el primer momento del ser.⁸¹

La pregunta del cómo procede la individuación a partir de esta condición primera será fundamental en todo lo que resta de la presente investigación. La abordaremos sin embargo de manera directa sólo hasta el final de la misma, cuando nos aboquemos de lleno a exponer la metafilosofía que surge de las consideraciones ontológicas que preceden y describamos las determinaciones de ese ente tan particular que es el concepto filosófico. La mentada cuestión nos interesa principalmente porque las determinaciones de esos procesos de individuación afectarán, para Deleuze, no sólo el orden de lo real en tanto que *Physis*, sino asimismo en tanto que *Nous*. Ordenes tan diferentes como el físico, el biológico o el psíquico operarían cada uno a su manera, sí, pero *siempre bajo las mismas condiciones que el ámbito trascendental de la diferencia y los ulteriores procesos individuantes les obligan a seguir*. Esto, por supuesto (y este es el tema de la presente investigación) concierne de especial manera a la propia filosofía en tanto que ejercicio del pensamiento, pues si de lo que se trataba hasta ahora era poder asistir a la génesis de la razón, esta distinción crucial entre singularidad e individuo será la clave de bóveda para la exposición de dicha génesis con todas sus ulteriores consecuencias, que no serán en absoluto despreciables. Al contrario -y es por esta razón que Zouravichvilli puede afirmar que con Deleuze la filosofía se juega toda entera de nuevo, o que Foucault afirme a su vez que con aquél el pensamiento es de nuevo posible-, las consecuencias serán tales que la Imagen del pensamiento cambiará por completo, a tal punto que, en sentido estricto, acabará ya no teniendo imagen alguna que le pudiera pertenecer por derecho propio y de manera definitiva.

En términos generales, la presente exposición quiere dar cuenta del tipo de relación que se establece entre la ontología deleuziana y su metafilosofía, esto es, de la filosofía considerada como disciplina encargada de crear conceptos. En realidad esta última, como se verá, sólo puede ser una consecuencia lógica de las determinaciones de la primera. El descubrimiento de ese ámbito trascendental de la diferencia –ámbito que, a diferencia del kantiano, ya no está *calcado* de aquello que pretende condicionar- aunado a los procesos

⁸¹ *Ibid.*, págs. 116 y 117.

subsiguientes de individuación que en él se originan, exigen que, dado que se habla de un ‘originarse a partir de’, de una ‘génesis’, pues, se considere otro principio auxiliar, digamos, *paralelo* al de la diferencia, que se engarce con éste y que pueda dar cuenta del devenir de esta multiplicidad diferencial. Este segundo principio será el de la *repetición* en tanto que constituyente del tiempo, mismo que veremos más adelante. Así pues, son tres los ejes rectores de la presente investigación: 1) el ser pre-individual; 2) el ser individuado, y 3) el devenir entre uno y otro, o, lo que es lo mismo, el devenir del ser entendido como proceso de individuación constante a partir de un estado pre-individual ontológicamente primero. Todo de cara a una explicitación de las condiciones de posibilidad de la filosofía en tanto que práctica de creación conceptual. Pero antes de comenzar a analizar la repetición en su engarce con la diferencia, terminemos (por el momento) con Simondon y una categoría que será clave para la ontología de la diferencia deleuziana y para su propia concepción de la filosofía: la categoría de lo *problemático*.

Nos preguntábamos hace un momento por el cómo del proceder individuante a partir de la primera condición del ser como estado poblado por singularidades pre-individuales dispersas. Pues bien, las individuaciones generadas a partir de esta primera condición tienen que proceder, de alguna manera, a partir del establecimiento de «comunicaciones interactivas» entre estos elementos primero dispersos, luego integrados. Para Simondon, esta *integración* de singularidades es una suerte de *resolución del problema* que plantea lo disperso, misma que organiza una nueva dimensión en la que se forman conjuntos únicos de grado superior.⁸² En palabras de Deleuze,

La categoría de lo «problemático» adquiere una gran importancia en el pensamiento de Simondon, en la medida en que se le otorga un sentido objetivo: ya no designa una fase provisional de nuestro conocimiento, un concepto subjetivo indeterminado, sino un momento del ser, el primer momento pre-individual. Y en la dialéctica de Simondon lo problemático sustituye a lo negativo. La individuación es, pues, la organización de una solución, de una «resolución», mediante un sistema objetivamente problemático.⁸³

⁸² *Ibid.*, pág. 117.

⁸³ *Ibid.*

Así mismo será para Deleuze esta categoría de lo «problemático» de gran importancia para su propia ontología, y seguirá a Simondon en el prurito de no atenerse a una determinación puramente física o biológica de la individuación, sino “precisar sus niveles de complejidad creciente”. Por ello, así como podrá decir que el ojo en tanto que órgano biológico individuado «resuelve un problema de luz», habrá también otro tipo de individuaciones, los conceptos filosóficos, pertenecientes a un orden esta vez psíquico, que resolverán otro tipo de problemas. “[Hay] –comenta Deleuze a Simondon-, en este sentido, una individuación propiamente psíquica, que surge precisamente cuando las funciones vitales no bastan ya para resolver los problemas que se le plantean al ser vivo, y se moviliza una nueva carga de realidad pre-individual para una problemática nueva, en un proceso inédito de solución”.⁸⁴ Interesa sobre todo resaltar -además de estos niveles de complejidad creciente u órdenes diversos en los que los procesos de individuación operan- que es precisamente esta condición primera del ser en tanto que sistema metaestable pre-individual la que acabará por determinar al ser individuado de una manera aún múltiple, «polifásica» y en un perpetuo devenir que conducirá a operaciones siempre novedosas. Abundemos un poco más, pues, en esta categoría de lo *problemático*, tan cara a Deleuze y que está en estrecha relación con los análisis que hasta ahora hemos hecho de la ontología de la diferencia, antes de entrar a explicar el principio de repetición que será como su remate.

En primer lugar, la noción de problema tiene un alcance tanto ontológico como epistemológico. Como nuestra investigación está orientada a reconocer en la ontología de la diferencia los presupuestos teóricos de la epistemología deleuziana, y dado que aún nos queda por resolver el problema de la subjetividad en el que deberá enmarcarse toda teoría epistemológica, intentaremos analizar ahora, de una manera harto sucinta, la noción de problema en un sentido puramente ontológico para, posteriormente, en los apartados siguientes que tratarán el tema de la repetición en las tres síntesis temporales en conjunto con la constitución de la subjetividad, ampliar dicha noción en su acepción epistemológica, esto es, analizaremos el concepto de Idea-problema como la instancia en donde se juega toda la *objetividad* del pensamiento.

Para comenzar debemos decir que el concepto de problema ya no remite, como comentábamos, a «un momento provisional y subjetivo en la elaboración de nuestro saber»,

⁸⁴ *Ibid.*, pág. 118.

sino a una categoría perfectamente objetiva, el primer momento del ser, el momento pre-individual del ser. En este sentido, la noción de problema adquiere un carácter *sustantivo*, así como veíamos que ya Deleuze había reclamado para la noción de multiplicidad también un uso sustantivo y no meramente adverbial. Esto no es mera coincidencia, sino que debe concebirse precisamente la noción de problema como una multiplicidad de relaciones diferenciales entre singularidades de acuerdo a los postulados generales de su ontología de la diferencia analizada en el primer capítulo de la presente investigación. Si los trabajos sobre la individuación de Simondon le son tan caros a Deleuze es porque le proporcionan un modelo físico-biológico diferencial en evidente consonancia con su propia ontología. No obstante, Deleuze reconoce que ya en Bergson el concepto de problema tenía una importancia biológica que superaba con creces la acepción que comúnmente se le da. “Es verdad que, según Bergson, la noción de problema tiene sus raíces, más allá de la historia, en la vida misma o en el impulso vital: la vida se determina esencialmente en el acto de superar unos obstáculos, de plantear y de resolver un problema. La construcción del organismo es a la vez planteamiento de problema y solución”.⁸⁵ (Así, el ojo como solución a un problema de luz). Lo esencial aquí, antes de seguir adelante con nuestra exposición, es hacer notar que la noción de problema remite en primera instancia y de manera directa a la profundidad diferencial intensiva y pre-individual que es el primer momento del ser, y que los procesos de individuación no son sino casos de solución que actualizan, mediante la génesis del individuo como tal, esa *disparidad* primaria del ser en tanto que Diferencia. El problema *es* esa profundidad intensiva. La individuación, por su parte, implica integraciones de singularidades a manera de casos de solución que se actualizan en una superficie extensa y cualificada. Como veremos más adelante, la intensidad diferencial profunda carece de extensión y de cualidades. No es lo sensible, sino el ser *de lo sensible*, ser que se anula fuera de sí en la extensión y bajo la cualidad, pero que queda como implicado, envuelto, «embrionizado», de la misma manera que el problema, de acuerdo a Deleuze –y en esto sigue de cerca al matemático Albert Lautman (lo veremos más adelante)-, no desaparece en las soluciones que lo recubren sino que persisten en ellas. “Un

⁸⁵ Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, pág. 13.

problema no existe fuera de sus soluciones. Pero lejos de desaparecer, insiste y persiste en esas soluciones que lo recubren”.⁸⁶

Por el momento nos será suficiente con estas consideraciones sobre la noción de problema en Deleuze y el modelo de Simondon sobre la individuación en relación con ella. Veremos en lo sucesivo cómo estos procesos de individuación, partiendo de esa –en palabras de José Luis Pardo- “sopa presubjetiva” definida ahora como profundidad diferencial esencialmente *problemática*, estarán presentes a todo lo largo de la constitución del sujeto. Veremos cómo la noción de problema resurge una vez que, atendiendo a la génesis de la subjetividad, nos hallemos en presencia de un inconsciente subjetivo esencialmente diferencial en donde “hormiguen” las Ideas-problema, mismas en cuyo seno se hará una «génesis de la verdad, una producción de lo verdadero en el pensamiento», pues, como afirma Deleuze, “[e]l problema es el elemento diferencial en el pensamiento, el elemento genético en lo verdadero”.⁸⁷ Pero esto sólo se verá si, como afirma enseguida, podemos sustituir el simple punto de vista del condicionamiento (Kant) por el punto de vista de la génesis efectiva.

b. La repetición: la triple síntesis del tiempo en la constitución de la subjetividad.

Hemos seguido hasta ahora la crítica que hace Deleuze al pensamiento filosófico representativo en lo tocante al olvido de la diferencia en sí que éste acarrea. El objetivo de esta crítica, en última instancia, es elaborar a partir de ahí un pensamiento más concreto ya que la representación comporta, para Deleuze, una dosis inadmisible de abstracción y generalidad, misma por cuyas redes pasarían hasta los peces más gordos.⁸⁸ Aunada, pues, a esta exigencia de concreción y precisión para el pensamiento, mismas que le serán otorgadas en último término por los análisis que darán cuenta de su génesis, hay otra no

⁸⁶ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 250.

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 247.

⁸⁸ Afirma Deleuze: “Hemos opuesto la representación a una formación de otra naturaleza. Los conceptos elementales de la representación son las categorías definidas como condiciones de la experiencia posible. Pero estas son demasiado generales, demasiado amplias para lo real. La red es tan laxa que deja escapar hasta los peces de mayor tamaño” (Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 117)

menos fundamental y que tiene que ver con la dimensión temporal tanto del ser en tanto que Diferencia, como del propio pensamiento que desde ésta surge. En términos generales, la crítica de Deleuze se dirige, siguiendo muy de cerca a Bergson, a la *espacialización del tiempo* como uno de los presupuestos fundamentales de la representación y que termina por neutralizar y volver secundaria la dimensión temporal intrínseca al mundo y al pensamiento. Se concibe el tiempo en los mismos términos que el espacio, esto es, como una Totalidad dada de antemano y por lo tanto una Totalidad cerrada.⁸⁹ En el caso del tiempo en particular, del *tiempo espacializado*, se le concibe a la vez como sucesión de instantes y como conteniendo “en bloque todas las formas posibles del universo”. Piénsese por ejemplo en el modo como la antigüedad concebía el tiempo. Remitía éste en última instancia a Formas o Ideas, ellas mismas eternas e inmóviles, lo cual daba como resultado un movimiento concebido como el paso regulado de una forma a otra.⁹⁰ Esta forma de concebir el tiempo acarrearía el que se le concibiera como afectando a las cosas tan sólo de una manera accidental y secundaria, siendo que para Deleuze el tiempo tiene una profundidad independiente y afecta intrínsecamente la constitución de las cosas y los seres.⁹¹ El mundo de la representación, por otra parte, necesita de esta neutralización del tiempo (y de hecho para Deleuze es su condición principal), pues sólo considerando los cambios en las cosas como accidentales y secundarios puede la conceptualización del mundo ser representada en términos de esencias fijas en tránsito discreto. Ahora bien, liberar al tiempo de su sujeción al espacio es sustituir el Todo en tanto que *dado* por un Todo Abierto. Hay una referencia clara a lo Abierto de Bergson, que remite al tiempo como *duración*, misma que introduce sin cesar cambios y novedades en el mundo. Así pues, una vez más, «el mundo heracliteano gruñe en el platonismo», pues ya veíamos antes que la inversión del platonismo implicaba glorificar el reino de los simulacros y éstos, a su vez, destituían de su rango a toda noción de modelo o de fundamento presupuesta. Con ello, *lo que es* no tiene ninguna identidad, pues nada encuentra descanso en el devenir: la cosa *es* su

⁸⁹ “[L]a confusión del espacio y del tiempo, la asimilación del tiempo al espacio nos hacen creer que todo está dado, aunque sólo sea de derecho, aunque sólo sea bajo la mirada de Dios [...] el tiempo [se concibe] como una pantalla que oculta lo eterno o que nos presenta sucesivamente lo que un Dios o una inteligencia sobrehumana verían de un solo golpe” (Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, pág. 110)

⁹⁰ Cfr. Gilles Deleuze, *La Imagen-movimiento*, pág. 16 y 17.

⁹¹ “El tiempo trabaja los cuerpos, y la heterogeneidad ejercida en ellos [...] y en el límite de ellos [...] es, al final de cuentas, temporal” (François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 93).

modificación intrínseca continua.⁹² “[La] cosa está reducida a la diferencia que la descuartiza y a todas las diferencias implicadas en ésta, por las cuales pasa”.⁹³ Así pues, al campo sub-representativo de la diferencia en sí corresponde un tiempo independiente, no espacializado, no totalizado, y que por lo tanto no puede concebirse como la sucesión de instantes cuyo contenido se cifraría en cosas padeciendo cambios accidentales (no esenciales) también sucesivos. Esta exigencia de pensar otro tiempo, un tiempo no sucesivo que escape al yugo de la representación, se volverá con Deleuze en una meditación sobre la *repetición* como principio que da razón del tiempo en su singularidad constitutiva. Este principio opera, según Deleuze, una *triple síntesis del tiempo*, cada una correspondiente a los tres tiempos -pasado, presente y futuro- y que remiten, en última instancia, a una sola «repetición ontológica» que da cuenta de la proliferación de la diferencia. Veremos cada síntesis primero por separado y después funcionando como conjunto, al tiempo que relacionamos estos análisis deleuzianos sobre la repetición con el tema de la constitución de la subjetividad, tema principal del presente capítulo.⁹⁴ Esto nos obliga a desarrollar otra intención, más o menos explícita en el corpus deleuziano, que podría caracterizarse como el intento por parte de Deleuze de reelaborar el planteamiento trascendental kantiano en cada

⁹² Cfr. Gustavo Galván Rodríguez, quien comenta: “El tiempo y el movimiento son fundamentalmente desestructuradores, transformadores, implantan en el universo un vértigo y una mutación intrínsecas, de forma tal que hacen perder a todos los seres su presupuesta identidad [...] El movimiento real, sostiene Deleuze, no es la mera traslación espacial, sino la transformación y el cambio perpetuos de la materia [...] Lo que irrumpe de forma arrolladora en el pensamiento y en el ser es el devenir, no concebido ya como una mera serie homogénea de instantes sucesivos, infinita serie del tiempo que sólo afecta externa y accidentalmente a los seres y los objetos del mundo, sino como un componente intrínseco de lo real. El devenir, en este sentido, no sólo se contrapone al Ser, al Uno y al Todo, como abstracciones de la representación, sino que los hace imposibles, introduciendo un vector de transformación continua en el ser. El devenir es el tiempo considerado en su carácter telúrico y transformador” (Gustavo Galván Rodríguez, *Op,cit.*, pág. 118).

⁹³ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 115.

⁹⁴ En realidad el problema de la diferencia está estrechamente relacionado con el de la deconstrucción de la subjetividad y éste a su vez está esencialmente vinculado con el problema del tiempo. En palabras de José Luis Pardo, “El problema propio de la filosofía de Deleuze es, sin duda, el problema de la diferencia. Y, siendo la subjetividad lo que precisamente hace impensable tal problema, es preciso acometer su deconstrucción para acceder a tal pensamiento” (José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, pág. 19). En el presente trabajo acometimos la deconstrucción de la subjetividad sólo después de haber expuesto la ontología de la diferencia deleuziana tal y como surge después de haber liberado el concepto de diferencia de su sometimiento a la identidad. Con todo, la *diferencia reflexiva* sólo se sostiene precisamente considerando la previa identidad de un sujeto que la concibe *representándose*. Por ello, los subsiguientes análisis sobre la repetición no hacen sino prolongar y completar la ontología de la diferencia a tal punto que ésta sólo encuentra su cabal cumplimiento en la articulación de la diferencia y la repetición.

una de sus tres partes principales: la Estética, la Analítica y la Dialéctica. En efecto, siendo el empirismo trascendental deleuziano un intento de asistir a la génesis de la subjetividad que Kant ya se daba por hecha -con sus formas *a priori* de la sensibilidad y sus conceptos o categorías del entendimiento también *a priori*-, Deleuze elaborará de manera paralela una génesis del pensamiento que atravesará una nueva Estética, una nueva Analítica y una nueva Dialéctica trascendental. En términos generales podemos adelantar que en su conjunto el empirismo trascendental deleuziano se sostiene, al igual que en Kant, en el desarrollo de una Estética trascendental que dé cuenta, como ya se dijo en líneas precedentes, del comienzo de la formación de una experiencia real (y no sólo posible) en la sensibilidad, pues se la pensará en relación inmediata con ese ámbito de intensidades diferenciales que habíamos estado estudiando en el capítulo anterior y que en última instancia es lo que brinda al pensamiento el elemento en el que él mismo se constituye. Esta es la razón de que Deleuze considere su propia Estética como «más profunda» que la kantiana. Lo esencial aquí es subrayar que si el pensamiento deleuziano sobre el tiempo se apega mucho a al empirismo humeano, esto se debe a que para Deleuze la filosofía de Hume es principalmente una penetrante crítica a la representación. “Esta es la filosofía que ha perdido el racionalismo. La filosofía de Hume es una crítica aguda de la representación”.⁹⁵ Y lo es porque la máxima aportación del empirismo no es tanto, para Deleuze, la postulación de la experiencia como origen del conocimiento, sino la tesis de la exterioridad de las relaciones con respecto a sus términos, misma que, dicho sumariamente, implica la existencia de un campo pre-subjetivo en el que, mediante posteriores procesos de contracción de impresiones independientes, el sujeto es luego constituido como hábito.⁹⁶ Sin adelantar más, comencemos pues con la exposición de la repetición en tanto que primera síntesis del tiempo, misma que correspondería a la Estética deleuziana en paralelo antagonismo con aquella del filósofo de Königsberg. Habrá que decir primero que las tres

⁹⁵ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pág. 22.

⁹⁶ Así lo ve José Luis Pardo quien apunta que, siendo justamente el problema el de colocar al *subjectum* en el punto de partida y convertir las representaciones del *ego* especulativo en criterio de verdad; esto es, siendo el problema el de darse por ya constituido aquello cuya génesis se trataba precisamente de explicar, “[...] Hume retrocede a un momento “anterior”: cuando las percepciones aún no se han reunido en torno a un sujeto para constituirse en representaciones *de su* pensamiento, cuando aún no pueden comprenderse como predicados ordenados según su generalidad, como ideas jerarquizadas por su claridad y distinción, sino que permanecen aisladas e inconexas [...] como existencias –substancias- exteriores y distintas” (José Luis Pardo, *Op.cit.*, pág. 22).

síntesis del tiempo que Deleuze elabora no necesariamente coinciden con su reelaboración de los tres apartados de la crítica kantiana que mencionábamos. Sin embargo, es evidente que hay una relación importante entre ambos temas pues se implican mutuamente, por lo menos en el sentido, para nosotros crucial, que va de la ontología a la epistemología. Por tal motivo intentaremos, si no hacer coincidir en parejas las tres síntesis con las tres partes de la crítica inmanente reelaboradas por Deleuze, sí por lo menos analizarlas en paralelo de manera que al final tengamos un panorama más amplio y más claro del que tendríamos si las analizáramos en apartados separados.

i. La primera síntesis del tiempo y la Estética trascendental deleuziana de las síntesis pasivas.

Es difícil hacer una exposición de los análisis deleuzianos en torno al concepto de repetición que consideren sólo su aspecto ontológico sin darle también una determinación epistemológica. Comentadores como Gustavo Galván o Patrick Hayden opinan que el examen que hace Deleuze de la repetición presupone de entrada una suerte de subjetividad *primordial* y esto es incuestionable hasta cierto punto, aunque no es del todo exacto. En consonancia con la exposición que hace Deleuze de Hume en *Empirismo y subjetividad*, lo que se presupone en la consideración de la primera síntesis del tiempo no es un sujeto ya constituido, sino simplemente un *espíritu contemplativo* que contrae instantes en la *imaginación* de manera que la subjetividad pueda ser constituida a partir de ahí a manera de *efecto*, de algo que acaece *al* espíritu.⁹⁷ A este espíritu que contempla, sin embargo, no lo limita Deleuze, como veremos a continuación, a nuestro nivel consciente. Es un espíritu que se extiende a todo el ser y que da a toda la materia un estado de *mens momentánea*.⁹⁸ Podemos decir, por lo pronto, que la primera síntesis del tiempo es aquella de las tres que, desde nuestro punto de vista, es más difícilmente separable de la reelaboración que hace

⁹⁷ “Esencialmente, el empirismo no plantea un origen del espíritu; plantea el problema de una constitución del sujeto” (Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pág. 23). “La subjetividad está determinada como un efecto [...] El espíritu deviene sujeto” (*Ibid.*, pág. 17).

⁹⁸ Cfr. Francisco José Martínez Martínez, *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, pág. 229.

Deleuze de la Estética trascendental kantiana por cuanto que involucra ya una suerte de subjetividad emergente.

En efecto, en las consideraciones sobre la primera síntesis del tiempo, Deleuze, como ya se dijo, está siguiendo muy de cerca a Hume, una de cuyas celebres frases reza así: *la repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla*. Esto significa que, de acuerdo a la tesis humeana que afirma que *las relaciones son exteriores a sus términos*, en cualquier repetición cada caso o elemento que se repite es por derecho propio independiente a todos los otros. Así pues, no hay un en-sí de la repetición. Y sin embargo se dice «el primero», «el segundo», «un tercero», «es el mismo», etc. Si la repetición no cambia nada en el elemento que se repite, sí que produce un cambio en el espíritu que contempla: “una diferencia, algo nuevo *en* el espíritu”, dice Deleuze. Este es el para-sí de la repetición, «como una subjetividad originaria que debe entrar necesariamente en su constitución».⁹⁹ Para Hume, la imaginación es un lugar en el que casos idénticos o semejantes, pero independientes, se funden, se contraen. Hume define pues a la imaginación como un *poder de contracción*: «placa sensible, retiene el uno cuando el otro aparece». No se trata, sin embargo, de una operación del entendimiento o de la memoria. Es más bien una *pasividad* inicial la que permite que casos similares se fundan en el espacio de la imaginación y produzca con ello una «impresión cualitativa distinta» de un cierto peso *en* el espíritu que contempla. Ahora bien, veíamos anteriormente que Deleuze –en aras de abandonar los límites del pensamiento representativo– pretende deshacerse de la concepción del tiempo en tanto que sucesión de instantes. Para él una sucesión tal no podría dar cuenta del tiempo, no podría *hacer* el tiempo sino que, por el contrario, sólo podría deshacerlo en cada nacimiento, en cada instante. “Una sucesión de instantes no hace el tiempo, sino que lo deshace. Marca tan sólo el punto de su nacimiento, siempre abortado”. Un instante sustituye al otro; «Cronos quiere morir», afirma Deleuze en *Lógica del sentido*.¹⁰⁰ En realidad, piensa Deleuze, el tiempo mismo se constituye a partir de la síntesis originaria que nace de la repetición de los instantes. Los instantes sucesivos

⁹⁹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 119.

¹⁰⁰ Al respecto François Zourabichvili comenta: “El tiempo es heterogéneo antes de ser sucesivo; el curso del tiempo (cronología) es solamente una forma empírica, la manera en que el tiempo se representa. La sucesión no es una apariencia, pero no da cuenta de sí misma y remite a una instancia genética más profunda, a relaciones de otra naturaleza, no menos reales y no menos temporales” (François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 93).

(lo dado) son independientes los unos de los otros, pero son contraídos en la síntesis de la imaginación constituyendo así una impresión de repetición que, siendo más compleja que la mera sucesión de los instantes, forma el *presente viviente* en donde se desplegará ya propiamente el tiempo pues a ese presente pertenecerán, precisamente debido a que está constituido por una contracción de instantes, pasado y futuro. Leamos lo que dice Deleuze:

El tiempo no se constituye más que en la síntesis originaria que apunta a la repetición de los instantes. Esta síntesis contrae los instantes sucesivos independientes los unos de los otros. Constituye así el presente viviente. Y el tiempo se despliega en este presente. A él pertenecen el pasado y el futuro; el pasado, en la medida en que los instantes precedentes son retenidos en la contracción; el futuro, porque la espera es anticipación en esta misma contracción. El pasado y el futuro no designan instantes distintos de un instante que se supone presente, sino las dimensiones del presente mismo en tanto contrae los instantes.¹⁰¹

A esta primera síntesis Deleuze la nombra *síntesis pasiva*, pues aun siendo constituyente (del tiempo como presente viviente), no es por ello activa. No la hace *el* espíritu, sino que se hace *en* el espíritu que contempla. Precede, pues, a toda memoria y reflexión. Las síntesis de la memoria y del entendimiento serán *síntesis activas* y se superpondrán a las síntesis pasivas de la imaginación (pero esto corresponde ya a la Analítica trascendental deleuziana que veremos más adelante). Ahora bien, estas síntesis pasivas no sólo deben ser pensadas como siendo síntesis perceptivas en estado puro, sino que siempre remiten en su profundidad a *síntesis orgánicas*. Esta es efectivamente, como ya lo expresara Gustavo Galván, “una de las tesis más extrañas, difíciles y fascinantes de Deleuze”. Hunde sus raíces en el vitalismo más radical y nos recuerda el hecho pocas veces mencionado de que para Deleuze no hay materia que no suponga ya cierta subjetividad emergente, de que el nivel físico y el psíquico son separables sólo por abstracción.¹⁰² Leamos otra vez a Deleuze:

Pero, en el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos, a una sensibilidad primaria que *somos*. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de

¹⁰¹ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 120.

¹⁰² Cfr. Gustavo Galván Rodríguez, *Op.cit.*, págs. 234 – 238.

representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas. En el nivel de esta sensibilidad vital primaria, el presente vivido constituye ya en el tiempo un pasado y un futuro.¹⁰³

Así pues, Deleuze está prolongando lo que concernía a las síntesis perceptivas al ámbito de lo orgánico. En las primeras, instantes o casos distintos e independientes entre sí eran contraídos en un solo caso de repetición, introduciendo con ello una retención (pasado) y una espera (futuro). Por ejemplo, como explicara ya Hume en su célebre *Tratado*, ante una repetición de casos AB, AB, AB, A... cada caso AB es independiente uno del otro; así pues, la repetición no cambia nada en el objeto que se repite. Pero cambia algo en el espíritu que la contempla, pues los instantes precedentes (A) son retenidos en tanto particularidad en espera de una generalidad (B). Es por ello que, como ya lo veíamos anteriormente, a este presente viviente de la síntesis pasiva, pasado y futuro le pertenecen. Ahora bien, en el caso de las síntesis orgánicas pasa lo mismo. Al presente vivo de lo orgánico el futuro se le presenta como *necesidad*, «la necesidad como forma orgánica de la espera», dice Deleuze. El pasado, por otra parte, aparece en la herencia celular. La tesis es por lo menos extraña, máxime cuando Deleuze afirma que “[n]o hay en esto ninguna hipótesis bárbara o mística”. Y sin embargo la fascinación que provoca resulta precisamente de ser una tesis rayana en el misticismo, tal como una referencia a Plotino haría suponer.

Hay una contracción de la tierra y de la humedad que se llama trigo, y esa contracción es una contemplación y la autosatisfacción de esa contemplación. El lirio del campo, por su mera existencia, canta la gloria de los cielos, de las diosas y de los dioses, es decir, de los elementos que contempla contrayéndose. ¿Qué organismo no está hecho de elementos y de casos de repetición, de agua, de nitrógeno, de carbono, de cloruros, de sulfatos contemplados y contraídos, enlazando así todos los hábitos por los cuales se compone? Los organismos despiertan bajo el influjo de las palabras sublimes de la tercera *Enéada*; ¡todo es contemplación!¹⁰⁴

¹⁰³ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 123.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pág. 126.

Ahora bien, Deleuze se pregunta, ¿de qué se trata en todo este campo que se ha debido ampliar hasta lo orgánico? La respuesta la da precisamente Hume: “se trata del problema del hábito”. A este respecto Deleuze afirma que el hecho de no encontrar, de buenas a primeras, en los casos de repetición (y mucho menos en los casos de las síntesis orgánicas) nada de lo que “habitualmente” llamamos hábito, procede, según nuestro filósofo, del error de ver el problema del hábito desde la perspectiva de las ilusiones de la psicología que “hace de la actividad su fetiche”. Deleuze se está refiriendo a las corrientes de la psicología que, como el conductismo, son renuentes a considerar la introspección como fuente legítima de conocimiento psicológico y que, por ende, no observan sino “lo que se mueve”. Este “temor endiablado de la introspección” resulta en la tesis que afirma que las costumbres sólo se adquieren actuando.

Pero de esta forma –sostiene Deleuze–, todo el estudio del *learning* corre el riesgo de ser falseado mientras no se plantee la pregunta previa: ¿los hábitos se adquieren actuando... o, por el contrario, contemplando? [...] La cuestión consiste en saber si el yo mismo no es una contemplación, si no es en sí mismo una contemplación, y si se puede aprender, formar un comportamiento y formarse a uno mismo de otra manera que contemplando.¹⁰⁵

Es fundamental señalar que la ampliación por parte de Deleuze del problema del hábito al ámbito de lo orgánico no tiene otro propósito que el de asistir a la génesis de la subjetividad, mostrando cómo ésta es el resultado de miles de síntesis pasivas que la preceden y que le otorgan su especial carácter y naturaleza, que es lo que aquí nos interesa investigar de cara al pensamiento que de ella surgirá posteriormente. Así pues, dice Deleuze, “[e]l hábito es, en su esencia, contracción”, contracción de algo que se contempla. El término “contemplación” tiene, pues, un alcance mucho más amplio que aquel que comúnmente le damos. Si se objetara que el corazón cuando se contrae no es un hábito más que cuando complementa la contracción con una dilatación, lo que sucede, según Deleuze, es que confundimos dos clases de contracción, pues ésta puede designar uno sólo de los elementos del caso (la contracción en oposición a la dilatación), pero puede también designar la fusión de los casos sucesivos (contracción/dilatación) en el alma contemplativa.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pág. 124.

La ampliación de conceptos tales como “hábito” o “contemplación” al ámbito de lo orgánico obliga a Deleuze a aventurar afirmaciones como la siguiente: “Es preciso atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo rol se limita a contraer el hábito”.¹⁰⁶ En esta hipótesis, que como ya mencionábamos no tiene para Deleuze nada de bárbaro o místico, *el hábito manifiesta su plena generalidad*, pues antes que atañer únicamente a los hábitos sensorio-motores que psicológicamente tenemos, atañen, por el contrario y en primer lugar, “a los hábitos primarios que *somos*, a las miles de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente”.¹⁰⁷ Se nos muestra así pues que la subjetividad va adquiriendo dimensiones de una complejidad creciente, pues a este orden de pasividad de las síntesis orgánicas a que remiten las síntesis perceptivas, se van a añadir y superponer ahora las síntesis activas de una memoria y una inteligencia psico-orgánicas, esto es, lo relativo al instinto y al aprendizaje del ser vivo. “Por lo tanto, no debemos solamente distinguir formas de repetición con respecto a la síntesis pasiva, sino niveles de síntesis pasivas y combinaciones de estos niveles entre sí, y combinaciones de esos niveles con las síntesis activas”.¹⁰⁸ Es imprescindible ver aquí, pues, como Deleuze sigue de una manera un tanto irónica las distinciones kantianas de la *Crítica de la razón pura* donde también se otorga a la sensibilidad un carácter pasivo mientras que al entendimiento uno activo. Aquí sin embargo se busca analizar a profundidad aquello que Kant ya se daba hecho, la subjetividad, razón por la cual Deleuze ha tenido que desplegar de una manera un tanto extraña la génesis de aquello que de cualquier manera resultará no sólo una subjetividad compuesta de miles de síntesis previas y de distintos niveles, sino también, y precisamente por ello, una subjetividad siempre inacabada, siempre en proceso, o, como le llama Deleuze, una *subjetividad larvaria*. El “yo activo”, pues, encuentra su condición de posibilidad en una compleja colección de pequeños yo que trabajan conjuntamente realizando funciones diferenciadas. “Bajo el yo que actúa, hay pequeños yo que contemplan y que vuelven posibles la acción y el sujeto activo. No decimos «yo» más que por esos mil testigos que contemplan en nosotros; es siempre un tercero que dice yo”.¹⁰⁹ Obsérvese que esta última afirmación, “es siempre un tercero que dice yo”, está en

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, pág. 125 (las cursivas son mías).

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, págs. 125 y 126.

clara oposición al “yo pienso” kantiano como presupuesto de todo origen de conocimiento. En particular, y puesto que nos encontramos todavía en esta suerte de Estética trascendental que Deleuze opone a la de Kant, el Yo pasivo, a diferencia del kantiano, sin ser activo, es sin embargo constituyente tanto de la receptividad misma de las percepciones como del organismo mismo que estas síntesis perceptivas suponen. Pero la receptividad misma es un resultado, el resultado de una integración de una multiplicidad de percepciones a nivel micro.¹¹⁰

El Yo [Moi] pasivo no se define simplemente por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar sensaciones, sino por la contemplación contrayente que constituye el organismo mismo antes de constituir sus sensaciones. Por tal motivo ese yo no tiene ningún carácter de simplicidad [...] Los yo son sujetos larvados; el mundo de las síntesis pasivas constituye el sistema del yo, en condiciones por determinar, pero el sistema del yo disuelto.¹¹¹

Pero no sólo en este sentido es este Yo pasivo constituyente, pues además constituye el tiempo en tanto contracción de instantes, y determina su propio espacio, este generado por los *signos* que encarnan de manera inmediata las relaciones diferenciales intensivas, subrepresentativas, y que antes que ser «lo dado», «lo sensible», refiere más bien –como decíamos líneas arriba- al «ser de lo sensible». Pero antes de elaborar todo lo concerniente a los signos, abundemos todavía un poco más en esta diferencia entre el yo pasivo de Kant y el yo pasivo en Deleuze.

Recordemos en primer lugar la diferencia entre el cogito cartesiano y el cogito kantiano. El de Descartes, *cogito, ergo sum* (“pienso, luego existo”), opera, dice Deleuze, con dos valores lógicos. En primer lugar, la *determinación* (pienso); en segundo, la *existencia indeterminada* (soy). El cogito cartesiano deduce la existencia indeterminada de

¹¹⁰ Cfr. Gustavo Galván Rodríguez: “Al nivel de nuestro problema actual, deberíamos dilucidar el proceso de formación de la subjetividad a partir de esta profundidad diferencial y orgánica. En primer lugar, la sensibilidad misma –es decir, la percepción consciente en tanto dada- es para Deleuze tan sólo el resultado de la integración de una multiplicidad de micropercepciones diferenciales [...] La percepción consciente no se realiza en función de una sensibilidad formada *a priori* que la posibilite, sino que es más bien el efecto *a posteriori* de una multiplicidad de percepciones diferenciales a nivel molecular” (Gustavo Galván Rodríguez, Op.cit., pág. 240). También cfr. Deleuze: “La macropercepción es el producto de las relaciones diferenciales que se establecen entre micropercepciones” (Gilles Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, pág. 122).

¹¹¹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, págs. 131 y 132.

la determinación (soy, puesto que para pensar hay que ser), y la determina precisamente como la existencia de un ser dotada de esa determinación (lo que soy es precisamente una cosa que piensa). Deleuze recuerda cómo toda la crítica de Kant se reduce a objetar contra Descartes que es imposible darle a lo indeterminado la determinación en la cual aquello indeterminado está implícito. Es decir, si bien es cierto que la determinación *pienso* implica un *soy* como existencia indeterminada, esto no nos dice nada sobre cómo esa existencia indeterminada es determinable por el *pienso*. Lo que hace Kant entonces es agregar un tercer valor lógico, el de lo *determinable* o, mejor, la forma bajo la cual el *soy* como existencia indeterminada es determinable por el *pienso* como determinación. “La respuesta de Kant –recapitula Deleuze– es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo [Je] *pienso* es la forma del tiempo”.¹¹² Esto para él conlleva consecuencias importantes pues entonces, dice, mi existencia indeterminada no puede ser determinada más que *en el tiempo* tal y como le sucede a cualquier otro fenómeno. El sujeto se vuelve fenomenal, en este sentido, un sujeto pasivo y receptivo que aparece *en el tiempo*. Se observará que la intención de Deleuze sigue siendo la misma que hemos venido desarrollando en todo el presente capítulo, mas ahora instalando al mismo Kant en el movimiento filosófico de desfundamentación, de la recusación del sujeto en tanto que sustancia de la cual se partiría para desplegar desde ahí, en tanto que fundamento, el mundo de la representación. Así pues, afirma Deleuze como si hablara Kant a través de él:

De modo que la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el Yo *pienso* no puede ser comprendida como el atributo de un ser sustancial y espontáneo, sino sólo como la afección de un yo [moi] pasivo que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice YO [JE], se ejerce en él y sobre él, y no por él [...] De un extremo al otro, el YO [JE] se halla atravesado por una fisura: está fisurado por la forma pura y vacía del 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.¹¹³

¹¹² *Ibid.*, pág. 141.

¹¹³ *Ibid.*, pág. 142.

Lo importante es entender el núcleo de la crítica deleuziana a Kant. En la monografía que nuestro filósofo le dedica a este último, Deleuze trata de mostrar el funcionamiento del sistema kantiano para evidenciar sus defectos. En términos muy generales lo que Deleuze le critica a Kant es el haber caído en un error similar al que Kant mismo le criticaba al racionalismo dogmático. Si este último, en tanto que teoría del conocimiento, se fundaba en la idea de una *correspondencia* entre el sujeto y el objeto, o una *concordancia* entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, dicha afinidad o armonía exigía principalmente (recordemos las *Meditaciones* cartesianas) un principio teológico como fuente y garantía de esta concordancia, a su vez que implicaba una finalidad en sí misma, dictada precisamente por ese principio teológico supuesto.¹¹⁴ Pero Kant, como lo veremos más adelante, cae en otro tipo de «armonía preestablecida» cuyo origen le es imposible explicar debido a las consecuencias que le impone su «revolución copernicana» en tanto que descubrimiento de la subjetividad trascendental. Si contrastamos las conclusiones cartesianas con lo que veníamos diciendo sobre la forma vacía del tiempo en tanto que forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo [Je] pienso, notamos que las conclusiones de Descartes sólo se vuelven posibles a condición de reducir el Cogito al instante, esto es, a condición de expulsar el tiempo del Cogito y confiarlo solamente a Dios en tanto que operador de una creación continua. Esto significa, para Deleuze, pero también para Kant, que “la identidad supuesta del Yo [Je] no tiene otro garante que la unidad de Dios mismo”.

Por tal motivo, la sustitución del punto de vista del «Yo» al punto de vista de «Dios» tiene mucha menos importancia de lo que se dice, en tanto el uno conserva una identidad que debe precisamente al otro. Dios sigue viviendo en tanto el Yo [Je] dispone de la subsistencia, de la simplicidad, de la identidad que expresan toda su semejanza con lo divino. A la inversa, la muerte de Dios no deja subsistir la identidad del Yo [Je] [...]¹¹⁵

Deleuze reconoce que Kant (por lo menos en la primera *Crítica*) ya había visto esto con mucha profundidad al afirmar la desaparición simultánea de la teología racional y de la

¹¹⁴ Cfr. Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, pág. 31.

¹¹⁵ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 143.

psicología racional. Kant, oponiéndose a Descartes, vio cómo la muerte especulativa de Dios provocaba una fisura del Yo [Je]. En efecto, la muerte especulativa de Dios dejaba sin garante la supuesta *correspondencia* entre el sujeto y el objeto y, por lo tanto, cualquier *concordancia* entre el orden de las ideas y el orden de cosas. La «revolución copernicana» de Kant consistió entonces en sustituir esa supuesta correspondencia por el principio de una *sumisión necesaria* del objeto al sujeto. La idea fundamental de Kant es que nuestra facultad de conocer es legisladora (o que por lo menos tiene algo de legisladora). “Lo primero que nos enseña la revolución copernicana es que nosotros somos los que mandamos. He aquí una inversión de la concepción antigua de la Sabiduría: el sabio de definía en cierta manera por sus propias sumisiones o, en otros términos, por su concordancia «final» con la naturaleza”.¹¹⁶ Siendo ahora el entendimiento el que legisla sobre los fenómenos, el objeto de conocimiento queda ahora determinado por las condiciones que la propia subjetividad le impone. Esto –sostiene Deleuze- significa que el problema de la relación del sujeto y el objeto «tiende a interiorizarse». Más adelante veremos lo que tal interiorización de la relación supone para Deleuze. Bástenos por ahora con observar que si bien la iniciativa de la filosofía trascendental de Kant consistente en introducir la forma del tiempo en el pensamiento significaba «indisolublemente» el Dios muerto, el Yo [Je] fisurado y el yo [moi] pasivo, lo cierto es que –afirma Deleuze- Kant no prosigue su propia iniciativa sino que encuentra para Dios y el Yo [Je] una «resurrección práctica».¹¹⁷ Más aún, y como ya lo veníamos explicando líneas arriba, el yo [moi] pasivo de Kant se define solamente por la receptividad, sin poseer por lo tanto de ningún poder de síntesis, como quiere Deleuze.

Hemos visto, por el contrario, que la receptividad como capacidad de experimentar afectos no era más que una consecuencia, y que el yo pasivo estaba más profundamente constituido por una síntesis, a su vez pasiva (contemplación-contracción), de la cual deriva la posibilidad de recibir impresiones o sensaciones [...] Tanto para retomar la iniciativa kantiana como para que la forma del tiempo mantenga a su vez al Dios muerto y al Yo [Je] fisurado, se requiere una muy distinta evaluación del yo [moi] pasivo.

¹¹⁶ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, pág. 31.

¹¹⁷ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 143.

Ahora bien, decíamos que la crítica deleuziana a Kant consistía en denunciar una suerte de «armonía preestablecida» en la que éste caía, muy a pesar de su revolución copernicana en su enfrentamiento claro al racionalismo dogmático. Explicaremos a continuación en qué consiste esta armonía presupuesta por Kant y veremos cuál es la solución que Deleuze elabora (a partir de esta «muy distinta evaluación del yo [moi] pasivo», misma que pretende sobre todo asistir a la génesis del pensamiento) y que conducirá finalmente a una concepción del pensamiento totalmente novedosa en la historia de la filosofía.

La crítica deleuziana a Kant apunta al problema de la relación entre las facultades y al *sentido común* como lo que define su acuerdo *a priori*. En efecto, en función del interés especulativo, las tres facultades activas (imaginación, entendimiento y razón) establecen una relación entre ellas, siendo el entendimiento la facultad dominante pues es el que legisla, la imaginación sintetiza y esquematiza, y la razón razona construyendo Ideas que exceden la posibilidad de la experiencia para totalizarla y darle unidad. Ahora bien, el sentido común, como decíamos, designa el acuerdo *a priori* de las facultades, o más precisamente –dice Deleuze– el «resultado» de tal acuerdo. “[...] Kant nunca renunciaría al principio subjetivo de un sentido común, es decir, a la idea de una buena naturaleza de las facultades, de una naturaleza sana y recta que les permita concordar unas con otras y producir proporciones armoniosas”.¹¹⁸ Más adelante abundaremos en esta crítica por parte de Deleuze a la idea de que al pensador le corresponde de derecho una buena voluntad y a su pensamiento una recta y sana naturaleza. El asunto aquí es que si, como recuerda Deleuze, *la idea de una diferencia de naturaleza entre nuestras facultades* es una de las cuestiones más originales del kantismo, la relación que pueda haber entre ellas resulta ser un problema bastante complejo, mismo del que Kant, según Deleuze, no supo salir bien librado. En efecto Kant, en su intento de explicar cómo la sensibilidad pasiva concuerda con el entendimiento activo, invoca la síntesis y el esquematismo de la imaginación aplicado *a priori* a las formas de la sensibilidad en conformidad con los conceptos. Pero esto no hace –dice Deleuze– sino desplazar el problema, pues si con ello Kant pretendía explicar la concordancia entre sensibilidad pasiva y entendimiento activo por la mediación de la imaginación y sus esquemas, lo cierto es que la imaginación y el entendimiento

¹¹⁸ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, pág. 44. Deleuze acompaña la anterior afirmación con esta cita de la *Crítica de la razón pura*: «La filosofía más elevada, en lo referente a los fines esenciales de la naturaleza humana, no puede llevar más lejos que la dirección que se ha acordado en el sentido común».

también difieren en naturaleza, por lo que, apunta Deleuze, “la concordancia entre estas dos facultades activas no es menos «misteriosa»”. Al respecto Deleuze afirma en *Diferencia y repetición*:

[El esquema] es pensado y puesto en acción en relación con el concepto como posibilidad lógica [...] Hace corresponder relaciones espacio-temporales con las relaciones lógicas del concepto. Sin embargo, siendo el esquema exterior al concepto, no se ve cómo puede asegurar la armonía del entendimiento y de la sensibilidad, ya que no tiene –sin recurrir a un milagro– con qué asegurar su propia armonía con el concepto del entendimiento.¹¹⁹

Es por ello que Deleuze afirma que la solución kantiana del esquematismo sólo desplaza el problema, dejando a Kant en una posición vulnerable frente a la crítica que él mismo hacía a la armonía preestablecida invocada por el racionalismo dogmático.

Al parecer, Kant choca con una temible dificultad. Hemos visto que negaba la idea de una armonía preestablecida entre el sujeto y el objeto, que él sustituía por el principio de una sumisión necesaria del objeto al sujeto. Pero, ¿no reintroduce la idea de armonía, aunque traspuesta en el nivel de las facultades del sujeto, diferentes entre sí por naturaleza? Esta trasposición, sin duda, es original. Pero no basta con invocar una concordancia armoniosa de las facultades, ni un sentido común como resultado de esa concordancia; la crítica en general exige un principio que justifique la concordancia, así como la génesis del sentido común.¹²⁰

Esto en lo que se refiere solamente al sentido común bajo su forma especulativa en donde el entendimiento es el que preside. Deleuze advierte que desde el punto de vista de los otros

¹¹⁹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 328.

¹²⁰ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, pág. 45 y 46. Deleuze, para reforzar su argumento, recurre a la carta de Kant a Herz del 26 de mayo de 1789. En esta carta Kant, para quien la armonía de las facultades es tan importante, llega a afirmar que la armonía preestablecida de Leibniz no se refería a la armonía de dos seres distintos, el sensible y el inteligible, sino precisamente, como él mismo piensa, a la armonía de dos facultades de un solo y mismo ser, «en el cual sensibilidad y entendimiento concuerdan para un conocimiento de la experiencia». Deleuze observa que esta reinterpretación de Leibniz por parte de Kant parece invocar, *de la misma manera* que sus predecesores, un principio supremo finalista y teológico. Y así parece pensar Kant en este fragmento de la misma carta con el que Deleuze remata su argumento: «Si queremos juzgar el origen de esas facultades, pese a que se trate de una investigación que excede por completo los límites de la razón humana, no podemos indicar otro fundamento que nuestro divino creador».

intereses de la razón, las facultades entran en otra relación a fin de formar otro sentido común (“por ejemplo, presididas por la razón, un sentido común moral”). Es por ello que Kant, en la *Crítica del juicio*, parágrafo 21, afirma que la concordancia entre las facultades es capaz de *múltiples proporciones* (según la facultad que determine la relación). Pero para Deleuze resulta “fatal que el sentido común nos parezca una suerte de hecho *a priori* más allá del cual no podemos remontarnos”. De esta suerte, algunos comentaristas de Deleuze han señalado cómo una buena parte del esfuerzo teórico por parte de éste consistió en denunciar esta «armonía preestablecida» o «acuerdo milagroso» entre facultades en el que cae Kant, y desmontar el dualismo en el que incurría al separar tan tajantemente las formas de la intuición sensible y los conceptos del entendimiento.¹²¹ Tal dualismo requería de una mediación, de la mediación de los esquemas de la imaginación, mas ya se vio cómo esto sólo desplazaba el problema y no lograba dar una explicación del acuerdo menos «milagrosa» que la que trataba de subsanar.

Ahora bien, el esfuerzo teórico de nuestro filósofo consiste precisamente en articular de forma inmediata el ámbito de las síntesis pasivas con el de las síntesis activas, esto es, sin recurrir a la mediación de un acuerdo extrínseco como ocurría con el caso del esquematismo. Pasamos, pues, a la solución que Deleuze, asistiendo a la génesis y determinación inmanente del pensamiento, presenta como sustitución a la dualidad kantiana intuición-concepto.

Para concluir este apartado diremos todavía algo más de las síntesis pasivas, tal vez lo más importante. Las tesis de Deleuze sobre este punto están sin duda inspiradas en gran medida en un vitalismo pluralista de corte nietzscheano, pues si nos tomamos en serio la afirmación que le da a la materia un estado de *mens momentanea*, encontraremos que esto coincide punto por punto con el principio de la voluntad de poder y las fuerzas que entran en relación de acuerdo con este principio. En efecto, según la interpretación que hace Deleuze de Nietzsche, cualquier fuerza se halla en una relación esencial con otra fuerza, siendo el ser de la fuerza (en general) plural. Se trata de un pluralismo de fuerzas. Ahora bien, uno de los aspectos de la voluntad de poder es el de determinar la relación de las

¹²¹ Cfr. Gustavo Galván Rodríguez, *Op.cit.*, pág. 245. También cfr. Alberto Gualandi: “L’eschématisme transcendantal ne peut être dit assurer la dominations de l’entendement sur les donnés d’intuition que si l’on présuppose une harmonie préétablie, voir une finalité suprasensible, permettant aux facultés de toujours s’accorder”, (Alberto Gualandi, *Deleuze*, pág. 54, citado por Gustavo Galván Rodríguez).

fuerzas entre sí, siendo que esta relación se determina en cada caso “siempre que una fuerza sea *afectada* por otras, inferiores o superiores. De donde se desprende –comenta Deleuze– que la voluntad de poder se manifiesta como un poder de ser afectado”.¹²² Es por ello que para Nietzsche, en parte a su vez influenciado por Spinoza, “el poder de ser afectado no significa necesariamente pasividad, sino *afectividad*, sensibilidad, sensación”.¹²³ En definitiva, un *pathos* elemental que le pertenece incluso a la materia inorgánica y que podría describirse como una sensibilidad diferencial generalizada.¹²⁴ Las consecuencias son importantísimas pues significa, tal como hemos visto hasta ahora, que las distinciones que se puedan hacer entre el mundo orgánico y el inorgánico sean sólo de grado. Es, por fin, esta reconciliación entre lo inorgánico y lo orgánico, este dotar a la materia de sensibilidad, lo que hace posible que la materia se vea pronto poblada de conciencias elementales que, a la larga, formarán yoes locales más complejos que a su vez se fundirán en yoes activos en tanto que tentativas de integración global. Pero lo más importante de esta tesis es que *sitúa el comienzo del pensamiento directamente en la sensibilidad*, y esto es fundamental para entender todo lo que en la presente investigación nos resta por desarrollar. “Es verdad que, en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad. De lo intensivo al pensamiento; siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento”.¹²⁵ En el apartado (c) de nuestro primer capítulo habíamos dicho ya algo sobre la diferencia afirmada y determinada como diferencia de intensidad. Es momento de abundar sobre este tema de manera que esa profundidad original de la diferencia nos dé los elementos que necesitamos de cara a la constitución del pensamiento. En términos generales, y de acuerdo a lo dicho líneas arriba, el paso que se da de lo inorgánico a lo orgánico es sólo una cuestión de grado dado que la materia, considerada en tanto que relaciones de fuerzas, tiene de entrada el estado de *mens momentanea*, esto es, debe otorgársele una sensibilidad elemental intrínseca en tanto que se manifiesta principalmente como un poder de ser

¹²² Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 90.

¹²³ *Ibid.*, pág. 91.

¹²⁴ Al respecto comenta Gustavo Galván Rodríguez: “Se otorga así a la materia una profundidad, una sensibilidad, una capacidad de afección que nos impide considerarla meramente como masa inerte susceptible de ser objetualizada por la representación [...] Deleuze concibe así la materia como «expresiva», considerándola con una sensibilidad diferencial, una capacidad de percepción y discriminación, que ha de presuponerse incluso para explicar las relaciones físicas y químicas” (Gustavo Galván Rodríguez, *Op.cit.*, págs. 238 y 239).

¹²⁵ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 223.

afectada. Ahora bien, si consideramos a la sensibilidad consciente como el producto de las síntesis orgánicas y las síntesis perceptivas que en ellas se enclavan, esto es, como el resultado de la integración de una multiplicidad de micropercepciones diferenciales, debemos de ello concluir que, si bien la sensibilidad nos hace sentir, *aquello a través de lo cual nos hace sentir* (a saber, esas mismas síntesis pasivas y orgánicas a que nos referimos, pero más aún, las intensidades ligadas en esas síntesis) *no puede ser sentido*. Esto es para Deleuze, como ya se ha repetido varias veces, la verdadera distinción entre lo empírico y lo trascendental. Así pues, si lo trascendental nos remite ya no, como con Kant, a las condiciones de la experiencia posible, sino a las condiciones (genéticas) mediante las cuales la experiencia *real* nos es dada, estas condiciones necesariamente no podrán ser sentidas en su uso empírico. Otra manera de decirlo es que la sensibilidad consciente nos plantea de manera directa el problema del «ser de lo sensible».

Siguiendo, pues, con el argumento, *a la sensibilidad se le da lo diverso*. «Lo diverso es dado», nos dice Deleuze. Pero la diferencia en tanto que profundidad original no es lo dado, ya lo habíamos visto en una cita anterior: “La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso. La diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano noúmeno del fenómeno”.¹²⁶ Ahora bien, si para Deleuze la diferencia es la *razón suficiente* del fenómeno; si todo lo que pasa y aparece es correlativo a órdenes de diferencias, para él lo que es diferencial en estos órdenes son las intensidades, cuyo concepto comportaría ya el de diferencia. “La expresión «diferencia de intensidad» es una tautología.”¹²⁷ La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma”.¹²⁸ Hay que entender desde aquí lo que anteriormente aseveré con respecto a las síntesis pasivas como productoras de un campo rico en *signos*. “Todo esto –

¹²⁶ *Ibid.*, pág. 333.

¹²⁷ Cfr. Foucault: “Pervirtamos el buen sentido, y desarrollemos el pensamiento fuera del cuadro ordenado de las semejanzas. Entonces, el pensamiento aparece como una verticalidad de intensidades, pues la intensidad, mucho antes de ser graduada por la representación, es en sí misma una pura diferencia: diferencia que se desplaza y se repite, diferencia que se contracta o se ensancha, punto singular que encierra o suelta, en su acontecimiento agudo, indefinidas repeticiones. Es preciso pensar el pensamiento como irregularidad intensiva. Disolución del yo” (Foucault, *Theatrum philosophicum*, pág. 24). Cabe agregar aquí que el pensamiento en *más* que una mera «verticalidad de intensidades», pues se le debe pensar también en conformidad con los procesos de individuación que se generan a partir de las intensidades libres tal y como lo expondremos a continuación cuando retomemos a Gilbert Simondon y las tesis que de él toma Deleuze. *Vid. infra* cap. III, a.

¹²⁸ *Ibid.*, pág. 334.

dice Deleuze refiriéndose a los distintos niveles de síntesis pasivas y las combinaciones de estos niveles entre sí- forma un rico campo de *signos*, que envuelve cada vez lo heterogéneo y anima el comportamiento. Pues cada contracción, cada síntesis pasiva es constitutiva de un signo, que se interpreta o se despliega en las síntesis activas”.¹²⁹ Ocurre aquí que el límite propio de la sensibilidad es precisamente el signo. Éste, como todo símbolo en su acepción más generalizada, *está por otra cosa*, a saber, por la diferencia intensiva que constituye el dato dado a la sensibilidad y que desaparece, se desvanece o se anula precisamente en ese darse. Deleuze afirma que el signo no es un ser sensible, sino el ser *de lo* sensible, pues no es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado. Es por ello que en cierto modo es más bien lo insensible, pero lo insensible sólo desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, desde el punto de vista del ejercicio empírico. “La sensibilidad, en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo insensible al mismo tiempo), se encuentra ante su límite propio –el signo- y se eleva a un ejercicio trascendente [...]”.¹³⁰

Por otra parte, si volvemos a la comparación de las Estéticas trascendentales deleuziana y kantiana, veremos que la primera no concibe al espacio y al tiempo como exigencias *a priori* para la representación, sino que, por el contrario, constituye, mediante las síntesis pasivas, su propio tiempo y su propio espacio. Con la salvedad de que el tiempo constituido por las síntesis pasivas no es, como ya vimos, el tiempo concebido como sucesión de instantes sino como presente vivo, limitado, durable y múltiple. Y el espacio, por su parte, no es un espacio euclidiano, espacio extenso y preexistente, sino un espacio dinámico, colindante con el «*spatium*» intensivo en profundidad de la diferencia, autogenerado por la propia articulación diferencial de los signos y en el que se distribuyen éstos a medida que lo generan. Todo esto por supuesto es sub-representativo; de ahí la dificultad de entenderlo (y de exponerlo). Hay que recordar que nos encontramos en el más acá de la representación, todavía en la profundidad intensiva de la diferencia que subyace a todo fenómeno y que lo hace posible. Estamos, pues, intentando pensar con Deleuze el noúmeno del fenómeno, pero tendiendo ya puentes hacia el fenómeno y lo que en éste está implicado.¹³¹ En otras palabras, hemos ido elaborando desde el noúmeno los procesos,

¹²⁹ *Ibid.*, pág. 123.

¹³⁰ *Ibid.*, pág. 216.

¹³¹ Es por esta razón que el filósofo Alain Badiou afirma que la de Deleuze es una filosofía resueltamente *clásica*, pues “[es] clásica –dice- toda filosofía que no se somete a las exigencias críticas de Kant, o que hace

diríase, primigenios de constitución de los entes percipientes teniendo como meta última el pensamiento. Si se le preguntara a Deleuze la razón de que nosotros percibamos sólo espacios extensos y cualidades en lugar de intensidades, nos respondería que la intensidad, como límite propio de la sensibilidad, tiende a «alienarse» al recubrirse de una cualidad, y a «invertirse» por estar inmediatamente distribuida en una extensión que la anula. Tiene, pues, como dos caras vueltas a lados contrarios. Este es precisamente el carácter paradójico del signo en tanto que límite: es lo insensible, pero al mismo tiempo es lo que no puede ser sino sentido.¹³² Su anulación, con ser real, es también una ilusión, pues la intensidad queda como *implicada* por aquello que la recubre. “Hay –afirma Deleuze- una ilusión ligada a las cantidades intensivas. Pero la ilusión no es la intensidad misma; es más bien el movimiento por el cual la diferencia de intensidad se anula. No porque se anule en apariencia. Se anula realmente, pero fuera de sí, en la extensión y bajo la cualidad”.¹³³

Esto es importante tenerlo presente, pues el esfuerzo propiamente filosófico es precisamente para Deleuze este intento de captar el ser de lo sensible, éste por supuesto entendido en términos de fuerzas, es decir, de intensidades y de relaciones diferenciales entre esas intensidades. “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»”.¹³⁴ Y más adelante sostiene que

Únicamente el estudio trascendental puede descubrir que la intensidad permanece implicada en sí misma, y continúa envolviendo la diferencia, en el mismo momento en que ella se refleja en la extensión y en la cualidad que crea [...] La extensión, la

de cuenta que el proceso intentado por Kant contra la metafísica resulta nulo o que jamás existió. Y en consecuencia, le opone a todo «retorno a Kant» (a la crítica, a la moral, y así sucesivamente) la necesidad de repensar, considerando el devenir del mundo, la univocidad del fundamento” (Alain Badiou, *Deleuze. El clamor del ser*, pág. 69). Es evidente que aquí Badiou se refiere al fundamento en tanto que Ser en su Univocidad, pero dicho de la diferencia.

¹³² Veremos más adelante cómo será el signo lo que saque finalmente al pensamiento de su natural torpor y lo fuerce a pensar, pues lo que el signo implica es precisamente su sentido, mismo que el pensamiento, al ser violentado por aquel, deberá desplegar. *Cfr.* Zourabichvili: “El signo es esa instancia positiva que no remite meramente el pensamiento a su ignorancia, sino que lo orienta, lo arrastra, lo compromete; el pensamiento tiene sin duda un guía extraño, inapresable y fugaz, y que siempre viene del afuera [...] Lo propio del signo es *implicar*. Deleuze dice también: envolver, enrollar. El signo implica su sentido, lo presenta como implicado” (François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 52). *Vid infra*. Cap. II, b, ii.

¹³³ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 359.

¹³⁴ *Ibid.*, pág. 354.

cualidad, la limitación, la oposición, designan realidades; pero lo ilusorio es la figura que ahí toma la diferencia. La diferencia prosigue su vida subterránea cuando se enturbia su imagen reflejada por la superficie. Y corresponde a esa imagen, pero sólo a esa imagen, enturbiarse, como corresponde a la superficie anular la diferencia, pero sólo en la superficie.

Si nos hemos demorado tanto en la Estética trascendental de Deleuze (y las síntesis pasivas cuyo tema expone), es porque esta parte de la teoría deleuziana es sin duda y literalmente fundamental (o fundante) para el pensamiento que sobre ella se construirá. Incluso tendremos que regresar un poco sobre nuestros pasos cuando hayamos terminado de exponer lo concerniente a la Analítica y a la Dialéctica trascendental deleuzianas, pues será necesario explicar cómo es que el signo, implicando las fuerzas o intensidades del campo trascendental impersonal y pre-subjetivo, es aquello que es objeto de un *encuentro* que fuerza al pensamiento, a través de su inconsciente, a plantear campos problemáticos en relación con las Ideas, tema principal de la Dialéctica. Esto supone que el pensamiento, por comenzar siempre en la sensibilidad cuyo límite propio es el signo, comienza propiamente en una «pasividad» subjetiva. De ahí que el método deleuziano sea un *empirismo trascendental* que requerirá del filósofo, como ya lo viera Alain Badiou, una especie de *ascética personal*. Desarrollaremos esto a su debido tiempo. Pasemos ahora a la segunda parte de la crítica inmanente deleuziana y las consideraciones sobre el tiempo que con ella está relacionada.

ii. La segunda síntesis del tiempo y la Analítica trascendental deleuziana de las síntesis activas.

Hemos visto cómo la primera síntesis del tiempo constituye el presente en el tiempo como presente vivo, esto es, como un tiempo en el que pasado y futuro no son otras dimensiones del tiempo sino pertenecen de suyo a ese presente vivo en tanto que retención y espera en el hábito que dicha síntesis crea en la imaginación a partir de elementos o de casos contemplados. Este presente, no siendo ya el presente cronológico que se identifica con la

sucesión de instantes, tiene, a diferencia del instante, una *duración* variable según se trate de ésta o aquélla síntesis orgánica. En efecto -afirma Deleuze- la contracción de casos

[f]orma necesariamente un presente de cierta duración, un presente que se agota y que pasa, variable según las especies, los individuos, los organismos y las partes de los organismos considerados. Dos presentes sucesivos pueden ser contemporáneos de un mismo tercero, más extendido por el número de instantes que contrae. Un organismo dispone de una duración de presente, de diversas duraciones de presente, según el alcance natural de contracción de sus almas contractivas.¹³⁵

Así pues, cada uno de nosotros estaría formado de multitud de presentes muchas veces contemporáneos unos de otros aunque fueren de ritmos y duración variables. Nos constituyen miles de ritmos, de reacciones, de reservas y de esperas. «La regla es que no podemos ir más ligero que nuestro propio presente, o mejor dicho, que nuestros presentes». Ahora bien, hemos dicho que el presente de la primera síntesis del tiempo *pasa*, pero no hemos explicado por qué el presente pasa o lo que esto significa. Si la primera síntesis constituye al tiempo mismo como presente, ¿cómo es posible, pues, que este mismo tiempo no deje de moverse? ¿Sobre qué se mueve este tiempo presente? ¿En dónde se *enfoca*? Deleuze extrae de esta paradoja una consecuencia necesaria: “*es preciso otro tiempo en el que opera la primera síntesis del tiempo*”.¹³⁶ O lo que es lo mismo, la primera síntesis del tiempo, con todo y que es originaria y constituyente del tiempo, es también *intratemporal*. Remite, pues, a una segunda síntesis.

Al insistir sobre la finitud de la contracción, hemos mostrado el efecto, pero no mostramos por qué el presente pasaba, ni lo que le impedía ser coextensivo al tiempo. La primera síntesis, la del hábito, es verdaderamente la fundación del tiempo; pero debemos distinguir la fundación y el fundamento [...] El hábito es la fundación del tiempo, el suelo móvil ocupado por el presente que pasa. Pasar es, precisamente, la pretensión del presente. Pero lo que hace pasar el presente, y lo que apropia el presente y el hábito, debe estar determinado como fundamento del tiempo. El fundamento del tiempo es la Memoria.¹³⁷

¹³⁵ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 129.

¹³⁶ *Ibid.*, pág. 132.

¹³⁷ *Ibid.*, págs. 132 y 133.

Deleuze está pensando aquí con Bergson y su intención es la que ya declaráramos líneas arriba; a saber, la de recusar la neutralización del tiempo operado por la representación, misma que lo reduce a una dimensión añadida al espacio. Recusar, pues, la espacialización del tiempo, ya que ésta lo convierte en algo ajeno a las cosas y los seres. Pues si concebimos el tiempo solamente como instantes de estricto presente sucediéndose continuamente –piensa Deleuze-Bergson-, fallamos por completo el movimiento. Si, en cambio, nos esforzamos en pensar las condiciones del movimiento real, nos topamos con la paradoja de que pasado y presente necesariamente tienen que coexistir.

El razonamiento es el siguiente: estamos demasiado acostumbrados a pensar que el presente es lo único que existe y que un presente se convierte en pasado sólo cuando otro presente llega y lo reemplaza. Pero, ¿qué es, propiamente hablando, aquello que pasa? Lo que pasa es el presente, por supuesto. Forzosamente tiene que pasar el presente, puesto que es precisamente el presente el que pasa para convertirse, por ese pasar, y sólo después de haber pasado, en pasado. En otras palabras, el pasado no puede pasar; el pasado *es ya* pasado. Es el presente el que pasa. Pero, ¿pasa en tanto que presente o en tanto que pasado? Esta es la cuestión principal, pues tal parece que un presente cualquiera no podría pasar si no fuera pasado *al mismo tiempo* que presente. “Tenemos aquí –afirma Deleuze en *El bergsonismo*- como un planteamiento fundamental del tiempo y también la paradoja más profunda de la memoria: el pasado es «contemporáneo» del presente [...] El pasado y el presente no designan dos momentos sucesivos, sino dos elementos que coexisten”.¹³⁸ Si en la primera síntesis del tiempo, pasado y futuro, retención y espera, eran dimensiones del presente mismo, del presente vivo, en la segunda síntesis del tiempo el pasado es quien toma la preeminencia y se vuelve el elemento desde el cual se enfoca todo presente y que lo hace pasar. Si la primera síntesis del tiempo es la fundación del tiempo, la segunda síntesis es el fundamento de esa fundación. En la primera síntesis de la contracción de los instantes en la imaginación no podíamos hablar todavía de una memoria ni de una operación del entendimiento. «La contracción no es una reflexión», nos dice Deleuze. En la segunda síntesis nos las vemos ya con el origen de la representación en tanto que operaciones de la memoria y del entendimiento. La segunda síntesis del tiempo hace del pasado algo general, el elemento fijo en el cual se enfoca cada presente que pasa, esto es, cada antiguo presente.

¹³⁸ Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, pág. 59.

Así pues, este pasado no se identifica con el antiguo presente mismo, siendo aquel, pues, general, y éste particular. “El pasado no es el antiguo presente mismo, sino el elemento en el cual éste se enfoca. Por tal motivo, la particularidad está ahora en lo enfocado, es decir, en lo que «ha sido», en tanto que el pasado mismo, el «era» es, por naturaleza, general”.¹³⁹ En la primera síntesis del tiempo era el presente la generalidad mientras que el pasado retenido en el hilo de su espera era la particularidad. Ahora es el pasado lo que se vuelve general, y más aún, condición general del tiempo entero en tanto que fundamenta todo paso del presente actual al antiguo y por lo tanto también de todo posible futuro.

El pasado no hace pasar uno de los presentes sin hacer advenir el otro, pero él no pasa ni adviene. Por ese motivo, lejos de ser una dimensión del tiempo, es la síntesis del tiempo entero cuyo presente y futuro no son más que dimensiones. No se puede decir: era. Ya no existe, pero insiste, *es*. Insiste con el antiguo presente, consiste con el actual o el nuevo. Es el en-sí del tiempo como fundamento último del paso. Es en este sentido que forma un elemento puro, general, *a priori*, de todo tiempo.¹⁴⁰

Esta es una consideración casi puramente ontológica del tiempo en su segunda síntesis. *Casi*, puesto que, como decíamos, es imposible desligar en el pensamiento deleuziano lo tocante a la subjetividad constituida de acuerdo a estas consideraciones sobre el tiempo. Adelantábamos que esta segunda síntesis nos planteaba ya el origen de una memoria y un entendimiento. Pasemos ahora, pues, a explicar qué tiene que ver lo hasta aquí expuesto sobre la segunda síntesis del tiempo de cara a la subjetividad y el pensamiento y cómo es que Deleuze deduce de estos postulados ontológicos sobre un pasado puro el paso a la representatividad en general.

En la medida en que el pasado puro es el elemento en el cual se enfoca todo presente que pasa; en la medida en que en aquél todo presente antiguo es conservado, “el antiguo presente se encuentra «representado» en el actual”. Ahora bien, Deleuze afirma que no hay simetría entre presente antiguo y presente actual, pues en el último hay una dimensión más que permite representar no sólo al antiguo sino además representarse a sí mismo. “Es misión esencial de la representación representar no solamente algo, sino su

¹³⁹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 133.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 136.

propia representatividad [...] La síntesis activa tiene, entonces, dos aspectos correlativos, aunque no simétricos: reproducción y reflexión, rememoración y reconocimiento, memoria y entendimiento”.¹⁴¹ Vemos así como a esta segunda síntesis del tiempo, que Deleuze nombra *síntesis activa de la memoria*, corresponden dos aspectos: reproducción del antiguo presente y reflexión del actual. Así pues, este pasado puro, que coexiste con el presente actual que hace pasar, es un pasado *virtual*. Es este pasado el que, propiamente hablando, *es*, mientras que el presente actual, en su paso constante, no es sino que *deviene*. Y deviene actualizando constantemente los distintos niveles coexistentes en el pasado virtual de acuerdo a los análisis bergsonianos. El presente existente actual se entiende así como el pasado virtual completo en su estado de máxima contracción.¹⁴² Lo que interesa recalcar aquí es la naturaleza del paso que da Deleuze de las síntesis pasivas en la imaginación a la síntesis activa de la memoria y el entendimiento. En la primera los casos contraídos, es decir, pasado y futuro, eran *inmediatamente* dimensiones del presente. En la segunda síntesis ya está implicada una suerte de *mediación* pues los casos retenidos por la primera síntesis son ya tratados como distintos por la memoria y el entendimiento, pues como vimos anteriormente, la generalidad del pasado puro ocasiona que los presentes antiguos sean «representados» en el presente y que éste a su vez se represente a sí mismo, es decir, se *reflexione*. Deleuze sigue aquí, evidentemente, los análisis de Hume sobre el paso de la imaginación a la memoria y el entendimiento.

Hume analiza profundamente este movimiento cuando muestra que los casos contraídos o fundidos en la imaginación no se encuentran por ello menos diferenciados en la memoria o el entendimiento [...] El pasado ya no es entonces el pasado inmediato de la retención, sino el pasado reflexivo de la representación, la particularidad reflejada y reproducida. Correlativamente el futuro deja también de ser el futuro inmediato de la anticipación para transformarse en el futuro reflexivo de la previsión, la generalidad reflejada en el entendimiento.¹⁴³

Decíamos en el apartado anterior que las síntesis perceptivas estaban *montadas* sobre las síntesis orgánicas y que juntas formaban el primer nivel de una «sensibilidad vital

¹⁴¹ Ibid., pág. 134.

¹⁴² Cfr. Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, págs. 54 – 62.

¹⁴³ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 121.

primaria». Ahora bien, este primer nivel se despliega nuevamente en estas síntesis activas de una memoria y de una inteligencia que Deleuze llama “psico-orgánicas” y que tienen que ver con el instinto y el aprendizaje. ¿En qué consiste propiamente la actividad de las síntesis activas? Pues bien, si dijimos previamente que cada contracción en las síntesis pasivas era portadora de un signo, y cada signo es ese límite propio de la sensibilidad que envuelve el ser de lo sensible -este mismo entendido como heterogeneidad pura, como relaciones diferenciales intensivas en profundidad pero anuladas en la cantidad y la extensión que esas relaciones crea-, es entonces el signo lo que las síntesis activas *interpretan o despliegan*. “Pues cada contracción, cada síntesis pasiva es constitutiva de un signo, que se interpreta o se despliega en las síntesis activas”.¹⁴⁴ Si recordamos el estatuto ontológico que Deleuze, siguiendo a Simondon, daba a la categoría de problema, tendremos entonces que los problemas, en tanto que sistemas diferenciales intensivos considerados en su profundidad ontológica, es aquello que los signos implican o recubren, por lo que el signo será considerado por Deleuze como una auténtica «pregunta» en relación a esos problemas de que son portadores. Es, pues, propiamente el signo lo que fuerza a pensar;¹⁴⁵ él es el objeto de un *encuentro* que literalmente deja al pensamiento perplejo, lo violenta y lo obliga a plantearse el problema del que el signo es portador (el tema del encuentro lo retomaremos más adelante).¹⁴⁶ ¿Qué significa, pues, esa actividad de las síntesis activas? Su actividad no es otra cosa que la constitución de los campos problemáticos implicados en esas preguntas que son los signos.

[S]i volvemos a colocar las síntesis activas mismas sobre ese fondo que suponen, vemos que la actividad significa más bien la constitución de campos problemáticos en relación con las preguntas. Toda el área del comportamiento, el entrelazamiento de los signos

¹⁴⁴ *Ibid.*, pág. 123.

¹⁴⁵ Zourabichvili ha visto claramente cómo la novedad en el pensar, su siempre repetido comienzo y el origen de toda creación en el pensamiento, esto es, de todo pensar *de otro modo*, proviene del signo y su relación inmediata con el afuera del pensamiento: “Si hay signo, justamente, si una profundidad se abre en la exterioridad relativa y sin misterio de la representación, es porque un elemento heterogéneo surge: otro punto de vista [...] El signo es siempre del *Otro* [*Autrui*], la expresión, siempre, de un «mundo posible» envuelto, virtual, imposible con el mío, pero que devendría mío si, por mi parte, yo deviniera otro al ocupar el nuevo punto de vista” (François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 53).

¹⁴⁶ Así lo resume Gustavo Galván Rodríguez: “¿De qué manera afecta el signo al espíritu, es decir, cómo lo fuerza a pensar? El signo, sostiene Deleuze, fuerza al espíritu a plantearse un problema del que es portador. El signo lleva inscrito en su seno un problema que obliga al espíritu a plantearse” (Gustavo Galván Rodríguez, *Op.cit.*, pág. 244).

artificiales y de los signos naturales, la intervención del instinto y el aprendizaje, de la memoria y de la inteligencia, muestran cómo las preguntas de la contemplación se desarrollan en campos problemáticos activos.¹⁴⁷

Así pues, tenemos dos instancias articuladas de manera inmediata por ese límite propio de la sensibilidad que es el signo. Esas dos instancias serían, por un lado, la constitución de campos problemáticos operada por las síntesis activas, y por otro, la pregunta que arroja el mismo signo como correlato de estos problemas en él implicados. Las síntesis activas *desarrollan* en campos problemáticos las preguntas planteadas por los signos, mientras que las síntesis pasivas arrojan precisamente todo este campo de signos que emergen de la contracción que operan a partir de los sistemas intensivos diferenciales. Se verá que el paso es directo y no se necesita de ningún esquematismo para establecer una armonía inexplicable entre dos ámbitos por entero distintos, sino que el complejo pregunta-problema –por un movimiento que es *intrínseco* al signo- sustituye la dualidad kantiana intuición-concepto.¹⁴⁸ La razón de esto es que las condiciones de la experiencia real subyacen a ella en tanto que constituyentes también reales, y no sólo como condiciones de posibilidad de una experiencia en tanto que representación empírica. Deleuze no está calcando –como afirma que lo hace Kant- la condición de aquello que condiciona, sino que asiste a la génesis de la experiencia real (y no posible) y encuentra que las condiciones que subyacen a esa experiencia tienen en ellas mismas un movimiento intrínseco que las va modificando en grados de complejidad creciente. Por ello afirma que «hay condiciones de la experiencia real que, subyacentes, se confunden con la intensidad como tal».¹⁴⁹

Hablamos aquí del yo activo como tentativa de integración global de todos esos yoes contemplantes de las síntesis pasivas. “Bajo el yo que actúa, hay pequeños yo que contemplan y que vuelven posibles la acción y el sujeto activo”.¹⁵⁰ Y más adelante: “el Yo tiende a «activarse», a unificarse en forma activa, a reunir todos sus pequeños yo pasivos componentes y contemplantes [...] Los yo pasivos eran ya integraciones, pero, como dicen los matemáticos, integraciones sólo locales; el yo activo es intento de integración

¹⁴⁷ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 131.

¹⁴⁸ Cfr. Gustavo Galván Rodríguez, *Op.cit.*, pág. 246.

¹⁴⁹ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 347.

¹⁵⁰ *Ibid.*, págs. 126 y 127.

global”.¹⁵¹ Se trata sin embargo, como decíamos líneas arriba, de un yo larvado puesto que larvados son todos los yoes pasivos que lo constituyen. La subjetividad deleuziana está pues siempre inacabada; es mera tentativa siempre por lograrse, esto es, siempre fallida.

Hasta aquí lo concerniente a la Analítica trascendental deleuziana. Nos queda poco por llegar a nuestro destino, si bien las exigencias del problema nos obligarán a desarrollar todavía varios conceptos clave. Pasemos ahora a la Dialéctica trascendental como ámbito de la repetición por *exceso* en el que surge lo nuevo y en donde propiamente hablando podremos empezar a considerar al concepto filosófico como uno de los muchos habitantes que pueblan esta tierra prometida, el futuro de la filosofía.

iii. La tercera síntesis del tiempo y la Dialéctica trascendental deleuziana: determinación de la Idea como instancia problemática

Esta tercera síntesis del tiempo nos interesa de especial manera porque constituye para nosotros el punto culminante de todo lo que antecede, culmen que estará determinado esencialmente por la creación de lo nuevo o, mejor, la novedad como tal, resultado de una potencia de metamorfosis que es inherente a todas las cosas y a todos los seres. Es la repetición que da cuenta del porvenir, marcada por un *exceso* que nulificará o se independizará del mismo actor (lo que produce) en tanto que condición de esa novedad (lo producido). Esta tercera repetición irá de la mano con la doctrina nietzscheana, reinterpretada por Deleuze, del Eterno Retorno. “Y lo producido –nos dice-, lo absolutamente nuevo, no es otra cosa, a su vez, que repetición, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno”.¹⁵² Vimos anteriormente que el pasado puro de la segunda síntesis temporal constituía el fundamento del tiempo en tanto que *condición* del paso de un presente a otro. Vimos también que la primera síntesis temporal fundaba el tiempo en tanto que presente viviente, actual, agente de ese paso y por lo tanto productor de todo cambio. En ambas síntesis los restantes tiempos quedaban subordinados

¹⁵¹ *Ibid.*, pág. 157.

¹⁵² *Ibid.*, pág. 147.

a uno que tomaba la preeminencia, el presente en la primera, el pasado en la segunda, no siendo los restantes sino dimensiones internas de ese tiempo predominante. Así también en la tercera síntesis del tiempo, pasado y presente se subordinan y se hacen dimensiones del futuro, mientras que éste se independiza tanto de la condición (pasado) como del agente (presente) para afirmarse plenamente en el producto y en el devenir que es su elemento. Este devenir debe pensarse como impredecible, esto es, como determinado de manera absoluta por un azar puesto reiterada e inagotablemente en juego. Deleuze llama a esta repetición del porvenir la *repetición regia*.

He aquí que, en esta última síntesis del tiempo, el presente y el pasado no son a su vez más que las dimensiones del porvenir: el pasado como condición y el presente como agente. La primera síntesis, la del hábito, constituía el tiempo como un presente vivo, en una fundación pasiva de la que dependían el pasado y el futuro. La segunda síntesis, la de la memoria, constituía el tiempo como un pasado puro, desde el punto de vista de un fundamento que hacía pasar el presente y advenir otro. Pero en la tercera síntesis, el presente no es más que un actor, un autor, un agente destinado a borrarse, y el pasado no es más que una condición que opera por defecto. La síntesis del tiempo constituye aquí un porvenir que afirma a la vez el carácter incondicional del producto con respecto a su condición, la independencia de la obra con respecto a su autor o actor [...] La repetición regia es la del porvenir que subordina a las otras dos y las destituye de su autonomía.¹⁵³

Así pues, y para adelantar un poco lo que veremos en el próximo y último capítulo, si a esta tercera repetición le incumbe de manera directa la creación, o mejor dicho, lo creado con independencia del creador, a la presente investigación le interesa de especial manera qué tiene que ver esta tercera síntesis temporal y lo con ella relacionado de acuerdo al estadio de la subjetividad que le es concomitante, qué tiene que ver esto, decíamos, con el concepto filosófico en tanto que creación del pensamiento.¹⁵⁴ Para ello habremos de acercarnos

¹⁵³ *Ibid.*, pág. 151.

¹⁵⁴ La creación o lo creado en el pensamiento está ciertamente ligado a esta dimensión del tiempo en la tercera repetición, tal y como apunta Zourabichvili: "El futuro como modo temporal original está ligado, pues, a las condiciones de surgimiento de un acto de pensar. Pensar [...] depende de la posibilidad de afirmar el futuro como tal, y de vivir en cierto modo lo invivable" (François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 99). Con todo, la presente investigación se interesa más por lo que está inmediatamente antes de lo producido, por el proceso de producción de lo nuevo como tal, mismo que debe entenderse como un proceso de individuación que marca la relación entre el surgimiento del acto de pensar y la profundidad intensiva de la diferencia afirmada que lo hace posible y que, más aún, le da al pensamiento su absoluta necesidad.

nuevamente al estadio en que esa subjetividad en construcción se encuentra. Encontraremos que los campos problemáticos en ella constituidos a partir de la instancia signo-pregunta que veíamos anteriormente, son una *resonancia* de o se *corresponden* con la estructura problemática primigenia del Ser que analizábamos al inicio de este capítulo. Esta estructura problemática, considerada ahora en su carácter *ideal* (subjetiva), Deleuze la liga, precisamente, con el concepto de Idea. Las Ideas serán las objetividades propias del pensamiento. Así pues, comenzaremos analizando la Idea en tanto que instancia problemática, pero puesto que son estas Ideas-problemas las que habitan u “hormiguean” en lo que es (todavía) un inconsciente del pensamiento, habremos de pasar en seguida a determinar la naturaleza de ese inconsciente y el modo como penetra ese inconsciente en las relaciones diferenciales que constituyen la Idea. Este modo, estos actos subjetivos que se realizan frente a la objetividad de la Idea-problema, serán designados por Deleuze como un esencial *aprender* que estará sujeto a cierta violencia por parte de un *encuentro* con los signos. Comencemos pues a exponer las determinaciones de la Idea-problema, no sin antes indicar de manera sucinta lo que para Deleuze fue el antecedente más inmediato del reconocimiento de las Ideas como esencialmente problemáticas.

Como dijimos en el apartado (c) de nuestro primer capítulo, la filosofía de la diferencia conserva algunos elementos platónicos. Uno de ellos es el de *Idea*, que si bien ya no será, como con Platón, una instancia trascendente que someta a la diferencia a la tiranía de la Identidad, lo Uno y lo Mismo, seguirá representando un papel ciertamente trascendental con respecto a cualquier orden de realidad. Pero ‘trascendental’ en el sentido no de mero punto de vista del condicionamiento de una experiencia posible, como con Kant, sino de foco u horizonte indispensable para todo lo que ocurre y aparece, esto es, alcanzando verdaderamente el punto de vista de la génesis. A pesar de la dura crítica de Deleuze al kantismo, le reconoce sin embargo al filósofo de Königsberg el haber sido el primero en hacer de «lo problemático» no una incertidumbre subjetiva pasajera sino «el objeto propio de la Idea». En efecto, para Kant las Ideas son esencialmente «problemáticas», lo que significa que la razón está facultada para plantear problemas en general y que, si en estado natural no posee todavía el medio para distinguir lo verdadero de lo falso, la «operación crítica» sí que podría proveerle de este medio. Así pues Deleuze recuerda que si la razón, con Kant, lleva la ilusión en su seno, es porque puede hacer un uso

ilegítimo de las Ideas, ilegitimidad que consistiría en su desconexión o independencia de los conceptos del entendimiento. El estatuto problemático (o problematizante) de las Ideas en su uso ilegítimo arrojaría falsos problemas o problemas mal planteados. Con todo, un uso perfectamente legítimo de las Ideas, y que Kant llama «uso regulador», es perfectamente posible si se entienden éstas conforme a su naturaleza crítica. La gran importancia que Kant concede a las Ideas radica, como Deleuze nos lo recuerda, en que “sólo ella es capaz de reunir en un todo los procesos que realiza el entendimiento concernientes a un conjunto de objetos”. En efecto, el entendimiento por sí mismo no basta para proveerle a la razón una «solución», pues toda solución supone un problema en tanto que «constitución de un campo sistemático unitario que orienta y subsume las investigaciones o interrogaciones». El entendimiento –comenta Deleuze– “quedaría sumergido en procedimientos parcelarios, prisionero de interrogaciones o de investigaciones empíricas parciales referentes a tal o cual objeto, pero nunca se elevaría hasta la concepción de un «problema» capaz de dar a todas sus gestiones una unidad sistemática”.¹⁵⁵ Así pues, sólo en la medida en que se relacionen con las Ideas problemáticas pueden los conceptos del entendimiento encontrar el fundamento de su uso experimental. Las Ideas, pues, serían como un *foco* ideal en el que convergerían los conceptos del entendimiento, o un *horizonte* superior que los abarcaría a todos. Esos focos u horizontes son las Ideas o problemas; es la Idea como instancia problemática.

Lo que le interesa a Deleuze resaltar de todo esto es el «valor objetivo» de las Ideas como tales. “Los problemas tienen un valor objetivo, las Ideas tienen, en cierto modo, un objeto. «Problemático» no sólo significa una especie particularmente importante de actos subjetivos, sino una dimensión de la objetividad como tal, investida por esos actos”.¹⁵⁶ Así también en *Lógica del sentido* Deleuze afirma que

[...] debemos romper con una larga costumbre de pensamiento que nos hacía considerar lo problemático como una categoría subjetiva de nuestro conocimiento, un momento empírico que señalaría solamente la imperfección de nuestros trámites, la triste necesidad en la que nos encontramos de no saber de antemano, y que desaparecería con el saber adquirido. Por más que el problema sea recubierto por las soluciones, sigue

¹⁵⁵ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 258.

¹⁵⁶ *Ibid.*

subsistiendo en la Idea que lo remite a sus condiciones, y que organiza la génesis de las soluciones mismas. Sin esta Idea, las soluciones no tendrían sentido. Lo problemático es, a la vez, una categoría objetiva del conocimiento y un género de ser perfectamente objetivo.¹⁵⁷

Debemos tener muy presente esta índole problemática de la Idea para comprender cómo busca romper Deleuze con el insistente sometimiento de la diferencia a los requerimientos de la identidad. Vamos a desarrollar en lo sucesivo el conjunto de transformaciones operadas en la noción de Idea por parte de Deleuze para separarla por completo de cualquier sentido racionalista y platónico.

Para empezar, el ser es problemático y es esencialmente complejo. Deleuze dice que el ser es también de cierta manera *no-ser*, pero este carácter de no-ser del ser, advierte, *no es el ser de lo negativo*, es específicamente el ser de lo problemático, «el ser del problema y la pregunta». Haciendo esta importante distinción entre negativo y problemático, nuestro filósofo propone que lo segundo debería escribirse no ya como no-ser, sino como (no)-ser, o, mejor aún, dice, como ?-ser. Dejando a un lado este curioso neologismo que pretendería dar cuenta de la problematicidad del ser, Deleuze inmediatamente relaciona la Idea con esta noción del Ser en tanto que problemático, al punto que el concepto ligado ‘Idea-problema’ harán una sola noción. En efecto, la Idea para Deleuze tiene por objeto las relaciones diferenciales entre los elementos genéticos profundos (intensidades), mismas que eran ya lo propio del problema considerado en su acepción meramente ontológica. “La Idea dialéctica, problemática, es un sistema de relaciones entre elemento diferenciales, un sistema de relaciones diferenciales entre elementos genéticos”.¹⁵⁸ “Se trata [...] –ratifica Deleuze más adelante– de la identidad de la Idea y del problema, del carácter exhaustivamente problemático de la Idea, es decir, de la manera en que los problemas están objetivamente determinados por sus condiciones a participar los unos en los otros, de acuerdo con las exigencias circunstanciales de la síntesis de las Ideas”.¹⁵⁹ Ahora bien, en contraste con el carácter simple de la Idea platónica, la Idea en Deleuze es una multiplicidad. “Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad”.¹⁶⁰ Hay que hacer notar que

¹⁵⁷ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 86.

¹⁵⁸ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 275.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pág. 284.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pág. 276.

aquí el empleo de la palabra «multiplicidad» tiene (y, para Deleuze, *debe* tener) un uso sustantivo. No designa pues la combinación de lo uno y lo múltiple, sino que designa «una organización de lo múltiple como tal». Y ya que la Idea no tiene ningún carácter de simplicidad, ésta no puede ser de ningún modo la esencia.

El problema, como objeto de la Idea, se encuentra del lado de los sucesos, de las afecciones, de los accidentes, más que de la esencia teoremaica [...] [E]l domino de la Idea es lo inesencial. La Idea se declara de parte de lo inesencial de una manera tan deliberada, con tanta feroz obstinación como aquella con la que, por el contrario, el racionalismo reclamaba para la Idea la posesión y la comprensión de la esencia.¹⁶¹

Si el racionalismo desde Platón había querido que la suerte de la Idea estuviera ligada a la esencia abstracta y muerta, la pregunta que se planteaba era siempre la de *qué* era esa esencia. La pregunta ‘¿Qué es?’ fue la pregunta reinante en el racionalismo que preguntaba por la esencia de las cosas. No así cuando se considera la Idea como una multiplicidad, cuando se trata de determinar el problema como objeto de la Idea. Puesto que esta Idea-problema es esencialmente múltiple y se declara de parte de lo inesencial, ya no será la pregunta por el ‘¿qué es?’ la que será relevante sino que otras preguntas tomarán su lugar; preguntas que tienen que ver, precisamente, con lo inesencial, con las afecciones, con los accidentes, en una palabra, con los simulacros y los acontecimientos en los que están involucrados: ¿cuánto, cómo, en qué caso, quién? “Esas preguntas –afirma Deleuze- son las del accidente, del acontecimiento, de la multiplicidad –de la diferencia- contra la de la esencia, contra la de lo Uno, de lo contrario y de lo contradictorio”.¹⁶²

Hay que insistir aquí en el encadenamiento forzoso que resulta del doble estatuto – ontológico y epistemológico- de la noción de problema, pues lo que habíamos desarrollado con relación al mismo desde un punto de vista meramente ontológico, se ve referido ahora al elemento del pensamiento. Ya la sensibilidad, el yo pasivo de la primera síntesis, estaba constituido por los mismos elementos que, mediante síntesis orgánicas y perceptivas, iban a constituir también de manera inmediata su límite propio, el signo como contracción de casos, de singularidades procedentes de ese estado metaestable primigenio y previo a toda

¹⁶¹ *Ibid.*, pág. 284.

¹⁶² *Ibid.*, pág. 285.

individualidad. Las síntesis activas, por su parte, desplegaban el signo-pregunta y constituían así campos problemáticos a partir de ellos, engendrando así la Idea-problema en el inconsciente del pensamiento, mismo que es, por ello mismo, un inconsciente diferencial y problemático. “Los problemas y las preguntas pertenecen pues al inconsciente, pero, además, el inconsciente es, por naturaleza, diferencial e iterativo, serial, problemático y cuestionante”.¹⁶³

Hay por lo mismo un vínculo íntimo entre espíritu y naturaleza, fundado precisamente por las Ideas-problemas. Este vínculo entre Pensamiento y Ser es una trabazón cuyos extremos se originan en dos lados disimétricos. Por una parte, se origina en los actos subjetivos inconscientes que exploran la Idea en tanto que objetividad problemática; por el otro, es la problematicidad misma del Ser la que se actualiza en individuaciones subjetivas capaces de establecer ese lazo que en última instancia las constituye.¹⁶⁴ Esta articulación entre espíritu y naturaleza pasa por un «aprender», que es como Deleuze nombra a los actos subjetivos que se realizan frente a la objetividad del problema (Idea).

Las Ideas problemáticas son, a la vez, los últimos elemento 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 complicidad profunda entre la naturaleza y el espíritu.¹⁶⁵

Es importante insistir en que «los problemas escapan por naturaleza a la conciencia». Todo aprender pasa por un inconsciente diferencial y problemático, pues es solamente en la aprehensión de las singularidades y sus relaciones diferenciales como el pensamiento puede realmente comprender los problemas a los que se somete pasivamente. Por ello decíamos que, para Deleuze, todo parte de la sensibilidad. De ahí que su método tenga el nombre de *empirismo trascendental*. El pensamiento nace a partir de la violencia de un *encuentro* con

¹⁶³ *Ibid.*, pág. 171.

¹⁶⁴ Cfr. Gustavo Galván Rodríguez: “Por un lado, la noción de problema está dotada de un valor ontológico en la medida en que se determina en función de la profundidad intensiva y diferencial previa a la individuación de los seres y las cosas. Por otra parte, la Idea-problema es constitutiva también del propio acto cognoscitivo, de tal manera que se nos presenta como la auténtica positividad del pensamiento (Gustavo Galván Rodríguez, *Op.cit.*, pág. 250).

¹⁶⁵ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 252.

el signo, encuentro que es necesariamente fortuito y que lo fuerza a pensar planteándose los problemas que ese signo contraído lleva en su seno. A este respecto François Zourabichvili realiza un esclarecedor análisis de cómo Deleuze resuelve lo que sería el problema más general del pensamiento. Para resumir rápidamente su interpretación, que aquí consideramos notablemente avezada, el problema más general del pensamiento sería el de su *necesidad*; el de cómo arribar a un pensamiento necesario, esto es, aquel en el que el filósofo no tiene opción y por lo tanto no dice lo que se le antoja sino que la verdad se le impone como una necesidad que tiene que aceptar. La correlación entre pensamiento y necesidad, por su parte, fue ligada desde entonces al vínculo entre necesidad y *exterioridad*, esta última entendida como zona o ámbito que no depende en lo absoluto de aquel que piensa. Deleuze, sin embargo –sigue Zourabichvili– lanza el siguiente diagnóstico: “por más que la filosofía reconozca en la verdad un elemento independiente del pensamiento, ella *interioriza* la relación y postula que pensamiento y verdad mantienen una relación íntima o natural”.¹⁶⁶ Y la interioriza en cierta imagen del pensamiento que le otorga *a priori* una forma al Afuera, la forma precisamente de la representación que tiene varias determinaciones, algunas de ellas ya estudiadas en la presente investigación, pero que se podrían resumir, según Zourabichvili, en las tres siguientes: “1) en la creencia de un pensamiento natural; 2) en el modelo general del reconocimiento; 3) en la pretensión al fundamento”.¹⁶⁷ No es la intención de este ensayo pasar revista a los postulados de la Imagen dogmática del pensamiento. No sería excesivo hacerlo pero creemos que de alguna manera hemos mencionado del tema lo que con respecto a nuestra investigación interesa de especial modo. Baste con decir que para Deleuze, como bien apunta Zourabichvili, la filosofía de la representación desnaturaliza todo el ejercicio del pensamiento al presuponer la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza de su pensamiento. Recuérdese a este respecto los presupuestos esencialmente morales que ya Deleuze denunciara, siguiendo a Nietzsche, cuando afirmaba que “sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero”.¹⁶⁸ Es esa pretendida afinidad con lo verdadero, esa *φιλία* entre pensador y verdad, presente de Platón a Heidegger, la que habría predeterminado la imagen del pensamiento y el concepto de la filosofía. Habría puesto el fundamento una vez

¹⁶⁶ François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 15.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pág. 16.

¹⁶⁸ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 205.

en el Ser entendido como la esencia, y otra en el Sujeto, unidad acabada y cuyas facultades armonizarían milagrosamente en el correlato de un objeto también unificado. En fin, la *necesidad* como problema general del pensamiento se ve con todo ello necesariamente comprometida, pues provoca que se suponga todo lo que está en cuestión, a más de que son presupuestos que, para Deleuze, “son incapaces de hacer nacer el acto de pensar en el pensamiento”. Es lo que hace que el pensamiento, de acuerdo al diagnóstico heideggeriano «no pensamos aún», sea todavía una mera posibilidad. Con relación a todo esto, hay que prestar mucha atención en la siguiente larga cita de *Diferencia y repetición*:

Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo de su estupor natural o a su eterna posibilidad: no hay pensamiento más que involuntario –suscitada violencia en el pensamiento–, tanto más necesario absolutamente que nace, por fractura, de lo fortuito en el mundo. Lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo [...] No se debe contar con el pensamiento para sentir 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, de una pasión de pensar. 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.

Hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un encuentro fundamental, y no de un reconocimiento.¹⁶⁹

Así pues, nos encontramos ya en la posibilidad de “cerrar el circuito” que va de las síntesis pasivas de la sensibilidad al pensamiento filosófico como tal.¹⁷⁰ Tenemos ahora todos los elementos para reconstruir de principio a fin la génesis del pensamiento que nos llevará finalmente a justificar ontológicamente la definición de la filosofía en tanto que creación conceptual. Tenemos que es un encuentro fortuito, encuentro violento e involuntario que padece el pensamiento, lo que en primera instancia fuerza a éste a pensar. Este encuentro es el signo que, como ya habíamos visto, no es un ser sensible sino el ser de lo sensible,

¹⁶⁹ *Ibid.*, pág. 215.

¹⁷⁰ “Siempre es a partir de una señal, es decir, de una intensidad primera, que se designa el pensamiento [...] [S]omos conducidos violentamente del límite de los sentidos al límite del pensamiento, de lo que sólo puede ser sentido a lo que sólo puede ser pensado” (*Ibid.*, pág. 363).

ámbito trascendental de intensidades diferenciales que escapa al dominio de la representación. Este signo es portador de un problema -pues el ámbito trascendental del que surge es en principio problemático- y es precisamente por esta razón que el ser de lo sensible, implicado por el signo, conmueve al alma y la deja perpleja; la fuerza a plantearse un problema. “Como si el objeto del encuentro, el signo, fuera portador de problema, como si fuera en sí mismo problema”.¹⁷¹ Los campos problemáticos implicados en el signo se despliegan en las síntesis activas de la memoria y el entendimiento, siendo esta actividad todavía inconsciente, pero dándole precisamente a este inconsciente del pensamiento un carácter fundamentalmente diferencial y problemático. De aquí que los campos problemáticos hagan nacer en el pensamiento las Ideas-problemas, pues hay una relación casi inmediata entre el ámbito de las intensidades implicadas en el signo (estética) y el de la Idea-problema que las desarrolla o despliega en el pensamiento (dialéctica) por intermediación de las síntesis activas (analítica). “[L]a estética de las intensidades desarrolla cada uno de sus momentos en correspondencia con la dialéctica de las Ideas [...] El inconsciente de las pequeñas percepciones como cantidades intensivas remite al inconsciente de las Ideas. Y el arte de la estética hace eco al de la dialéctica”.¹⁷² Ahora bien, a la violencia fortuita ejercida por el signo sobre el pensamiento Deleuze le llama *encuentro*, única relación que garantiza que aquello que se engendra a partir de él, en última instancia, el pensamiento, tenga carácter de necesidad. Es el problema más general del pensamiento, el de su necesidad, lo que esta caracterización del encuentro y todo lo que éste supone resuelve de una manera por fin satisfactoria.¹⁷³ Este encuentro a su vez es el objeto de un *aprender*. “Aprender es penetrar en lo universal de las relaciones que constituyen la Idea y en las singularidades que le corresponden”.¹⁷⁴ Para Deleuze el aprender –y no el «saber», que se contenta con la posesión de proposiciones que designan solamente casos de solución prefabricados para problemas también ya hechos pero que desnaturalizan el verdadero carácter ontológico de la noción de problema-, es este aprender,

¹⁷¹ *Ibid.*, pág. 216.

¹⁷² *Ibid.*, pág. 365.

¹⁷³ Cfr. F. Zourabichvili: “Encuentro es el nombre de una relación absolutamente exterior donde el pensamiento entra en relación con lo que no depende de él [...] Se trate de pensar o de vivir, lo que está en juego es siempre el encuentro, el acontecimiento, o sea, la relación en tanto exterior a sus términos [y no ya una relación interiorizada]”. François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 34.

¹⁷⁴ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 252.

decíamos, el verdadero movimiento trascendental del alma, pues de él se pueden incluso deducir las condiciones trascendentales del pensamiento. En el aprender –afirma Deleuze– se evoluciona completamente dentro de la comprensión de los problemas como tales, en la aprensión y la condensación de las singularidades, y en la composición de los cuerpos y acontecimientos ideales. A este respecto Deleuze gusta de usar el ejemplo de aprender a nadar, encuentro de dos cuerpos en el que se componen los puntos singulares del propio cuerpo con los de otro, los de la ola. O aprender otra lengua, que significa componer los puntos singulares de la propia lengua con los de otra figura. Estos encuentros con otro elemento, véase bien, «nos desmiembran», dice Deleuze, y nos hace penetrar en un mundo de problemas desconocidos hasta entonces, pues son inauditos hasta que se produce el encuentro. Así pues, el aprender implica la mutación de nuestra persona, de nuestra individualidad, de nuestro pensamiento, tal y como en los ejemplos arriba considerados el aprender exige la mutación de nuestro propio cuerpo y nuestra lengua.¹⁷⁵ Es por ello que la subjetividad sometida al aprendizaje en el encuentro es una «subjetividad larvaria», esto es, esencialmente inacabada, esencialmente proceso. Son precisamente los procesos de individuación, que veíamos al inicio de este capítulo en la teoría de Gilbert Simondon, los que, a partir del ámbito pre-individual de singularidades, vuelven posible este aprender en tanto que encuentro que violenta, así como esta desmembración o transformación constante del individuo a partir de esta violencia ejercida por el encuentro. Resumido en una expresión de *Lógica del sentido* que Deleuze utiliza en referencia al buen sentido y al sentido común, pero que nosotros podríamos utilizar legítimamente para referirla a cualquier clase de individuación, Los individuos (cualquier cosa individuada, incluyendo los conceptos filosóficos) «están minados por el principio de su producción».¹⁷⁶ Aquí se vuelve evidente cómo el asistir a la génesis del sujeto, de la cosa individuada y del pensamiento en el sujeto que la piensa, cambia significativamente la naturaleza y determinaciones de la cosa investigada. De aquí que para Deleuze esta reconsideración de lo trascendental como condiciones genéticas de una experiencia real sean el verdadero

¹⁷⁵ Cfr. F. Zourabichvili: “La cuestión es saber bajo qué condición el sujeto pensante entra en relación con un elemento desconocido, y si para hacerlo le basta con ir al zoológico, dar vueltas en torno a un cenicero puesto sobre la mesa, hablar con sus congéneres o recorrer el mundo. La cuestión es saber qué es lo que determina una mutación del pensamiento, y si es de esa manera como el pensamiento tiene un encuentro” (François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 48).

¹⁷⁶ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 151.

«giro copernicano» que necesitaba la filosofía, pues es, para él, un cambio de perspectiva que verdaderamente «lo cambia todo». De aquí a considerar a la filosofía como disciplina encargada de crear conceptos hay un solo paso, pues para Deleuze «crear» no viene siendo otra cosa que «engendrar» pensamiento en el pensamiento, tal y como ese «engendrar» se entendería a partir del encuentro con el signo y los campos problemáticos que se despliegan a partir de él en el inconsciente diferencial y problemático del pensamiento. “Pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar «pensamiento» en el pensamiento”.¹⁷⁷ Estamos ya en posición de poder entrar, por fin, en el análisis de lo que para Deleuze es específicamente su metafilosofía y arrojar a partir de ahí nuestras conclusiones finales.

¹⁷⁷ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 227.

III. ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?: RELACIÓN ENTRE LA METAFILOSOFÍA
DELEUZIANA Y LA ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA.

Para Deleuze la pregunta por el *qué es* dirigida a la filosofía sólo puede ser respondida a cabalidad si se parte de una ontología que haga del pensamiento no una mera posibilidad. En otras palabras, la filosofía como práctica o ejercicio específicamente humano debe encontrar sus condiciones de posibilidad, pero también su necesidad, en aquello a lo que apunta y que en última instancia no depende del pensador en absoluto: el Ser. Así pues, como ya apuntábamos en la sección final del capítulo precedente, el problema más general del pensamiento para Deleuze sigue siendo el de su *necesidad*, el de cómo anclar en un pensamiento necesario frente al cual no tengamos la menor opción o mediante el cual no se enuncie lo que se nos antoja.¹⁷⁸ Al respecto Zourabichvili hace una lectura correcta de este asunto capital en Deleuze, asunto que, podría decirse, está también en la raíz del tema que aquí nos ocupa. Y es que la cuestión que indaga sobre los presupuestos ontológicos de una metafilosofía que define a la filosofía como «la disciplina que consiste en *crear* conceptos» puede ser trocada en o sustituida por estas otras: ¿cómo es que la creación conceptual, entendida a partir de la ontología de la diferencia que la haría posible, le garantizaría a la filosofía la única posibilidad de arribar a pensamientos necesarios? O bien, ¿por qué un pensamiento filosófico genuino, esto es, que lleve la marca de la necesidad, es posible si y sólo si es en definitiva un pensamiento proveniente de una creación conceptual que va de acuerdo a los procesos que la ontología de la diferencia señala? Pues bien, la intuición que recorre la totalidad de la obra de Deleuze es que la creatividad en el pensamiento es el correlato necesario de una actividad creadora mucho más amplia puesto que es intrínseca al Ser en su totalidad, por lo que tal creación conceptual no tendría nada de arbitrario y sí mucho de lo que filósofos como Alain Badiou han entendido como una suerte de pasividad ascética que permite que esa creatividad, digamos, «ontológica», recorra el acto creador del filósofo de parte a parte. Pues el pensamiento para Deleuze no puede ser otra cosa que involuntario. El pensamiento nace por fractura de aquello que lo violenta desde fuera, esto es, desde el mundo y su indomable contingencia. Pensamientos que por el contrario recojan de la tradición sus conceptos para limitarse a «limpiarlos y darles lustre» son pensamientos que afirman cierta imagen del pensamiento que Deleuze llama *dogmática* porque le asignan *a priori* una forma al afuera, el lugar de estar atentos a la violencia que este afuera ejerce siempre en el pensamiento. A estos pensamientos –afirma Deleuze–

¹⁷⁸ Cf. François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 14.

[L]es falta un sello, el de la *necesidad absoluta*, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo de su estupor natural o a su eterna posibilidad: no hay pensamiento más que involuntario –suscitada violencia en el pensamiento–, tanto más *necesario absolutamente* que nace, por fractura, de lo fortuito en el mundo. Lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo [...] 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, de una pasión de pensar. 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.

Hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un encuentro fundamental, y no de un reconocimiento.¹⁷⁹

En realidad la obra de Deleuze y Guattari *¿Qué es la filosofía?*, cuya primera edición francesa apareció hasta 1991, ya se encuentra barruntada y casi totalmente cimentada en una obra tan temprana como lo es *Diferencia y repetición*, de 1968. Desde esta obra ya se perfila una noción de concepto filosófico que prefigura lo que posteriormente Deleuze y Guattari definirán con toda claridad en *¿Qué es la Filosofía?* En aquella obra los conceptos ya no quieren referir a una generalidad o a una abstracción, sino que, en un sentido que veremos a continuación, «los conceptos son las cosas mismas». Y dado que la ontología de la diferencia nos revela un mundo absolutamente plural, poblado de multiplicidades, de variedades innumerables y, más aún, de variaciones continuas, la filosofía –afirma Deleuze– “debe ser [...] una especie muy particular de novela policial”,¹⁸⁰ en el sentido de que deberá intervenir «con una zona de presencia» para resolver una situación local que además está en perpetuo devenir. Por ello los conceptos mismos deberán cambiar con los problemas, y si deben poseer entre sí una coherencia, “esta coherencia no debe provenir de ellos: deben recibirla desde otra parte”.¹⁸¹ Este es precisamente el secreto que Deleuze encuentra en el empirismo: la empecinada tesis que afirma que *las relaciones son*

¹⁷⁹ *Ibid.*, pág. 215 (Las cursivas son mías).

¹⁸⁰ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 17.

¹⁸¹ *Ibid.*

exteriores a sus términos. Ya desde *Empirismo y subjetividad* –también lo apuntábamos líneas arriba– Deleuze entiende la filosofía de Hume como una aguda crítica de la representación, pues si Hume hace una crítica de las representaciones, lo hace justamente porque “éstas *no pueden* presentar a las relaciones”.¹⁸²

Al hacer de la representación un criterio, al poner la idea en la razón, el racionalismo ha puesto en la idea lo que no se deja constituir en el primer sentido de la experiencia, lo que no se deja dar sin contradicción en una idea, la generalidad de la idea misma y la existencia del objeto, el contenido de las palabras *siempre, universal, necesario, verdadero*; ha transferido la determinación del espíritu a los objetos exteriores [...] ¹⁸³

En palabras de Zourabichvili, el racionalismo le ha asignado *a priori* una forma al afuera y por lo tanto afirma para el pensamiento una imagen dogmática. Por el contrario, para Deleuze el empirismo “trata el concepto como objeto de un encuentro, como un aquí-ahora [...] del cual brotan, siempre nuevos, con otra forma de distribución”. Por ello es sólo el empirismo el único capaz de intentar «la más alocada creación de conceptos a la que jamás se haya asistido». “Sólo el empirista puede decir: los conceptos son las cosas mismas, pero las cosas en estado libre y salvaje, más allá de los «predicados antropológicos». Hago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia siempre desplazada que los repite y diferencia”.¹⁸⁴ Pero regresemos un poco sobre nuestros pasos de manera que podamos ver el conjunto del problema con claridad.

Si intentáramos darle cierto esquema a la pregunta que inaugura esta investigación, diríamos que el problema tiene, en términos generales, dos polos opuestos y un “entre”; dos polos y un medio que los sintetiza sin igualarlos. Este *entre* es lo que Deleuze llama la “síntesis de lo disyunto”, que se puede aplicar para designar, de manera preeminente, la síntesis Ser / Pensar. Nos hemos dedicado a exponer y explicar las determinaciones del primer polo en los dos capítulos precedentes. La ontología de la diferencia, una vez liberada del sometimiento a la identidad a la que el elemento de la representación la reducía, es ese primer polo: el Ser *qua* Diferencia. Hemos también dicho mucho del *entre* cuando

¹⁸² Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pág. 22.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 17.

exponíamos el trascendentalismo deleuziano y sus conceptos principales: la intensidad, el signo, la Idea-Problema. El *entre* es precisamente la relación que está en juego entre la metafilosofía deleuziana y los presupuestos ontológicos que la sostienen. Esta relación se da en los términos de un *encuentro* fortuito, de una *violencia* ejercida sobre el pensamiento que le otorga a este su carácter de necesidad. *Esta relación, de acuerdo a la tesis empirista, es exterior a los términos que ella une, por lo que la naturaleza del encuentro no puede ser deducida de la naturaleza de ninguno de ellos.* En eso consiste precisamente la necesidad que el pensamiento encuentra en ella: el encuentro no depende de él. Más aún, el encuentro “saca” al pensamiento fuera de sí mismo y le imprime una nueva configuración, un poco como cuando un huracán cambia la tranquila configuración habitual de la playa que lo recibe. En encuentro saca al pensamiento de su natural torpor y lo fuerza a pensar. Así pues, *el nombre de la relación sobre la cual la pregunta indaga es este encuentro violento y contingente que fuerza al pensamiento a pensar.*

Falta pues, y este es el propósito del presente capítulo, abundar en el segundo polo de nuestro esquema: el pensamiento filosófico, o, más propiamente, el concepto filosófico como tal. De él ya se ha dicho mucho, aunque no lo parezca. Y es que la naturaleza del *encuentro* en cuestión nunca ha sido otra cosa que la *génesis* del pensamiento mismo, y ya hemos asistido de alguna manera a esta génesis en nuestro capítulo sobre la constitución de la subjetividad –mediante las síntesis orgánicas y las síntesis pasivas y activas que se montan sobre aquellas- y las Ideas-problemas que hormigean en las fisuras del inconsciente del pensamiento de esa subjetividad larvaria. Pero falta precisar.

¿Qué es la filosofía?, obra en la que Deleuze y Guattari esclarecen de manera exhaustiva lo concerniente al concepto filosófico, aborda muchas otras cuestiones muy interesantes, cuestiones de las que nos convendría sin embargo prescindir aquí dado lo acotado de nuestra pregunta. Y no hablamos aquí de lo tocante a las ciencias y las artes, temas que la obra acomete sin temor alguno y en los que de hecho se profundiza tanto como en la propia filosofía. Nos referimos más bien al tema de los personajes conceptuales y al plano de inmanencia que la filosofía instaura. “La filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano”,¹⁸⁵ y por otro lado “los conceptos [...] necesitan

¹⁸⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* pág. 39.

personajes conceptuales que contribuyan a definirlos”.¹⁸⁶ Si prescindimos aquí de una exposición íntegra en lo que al plano de inmanencia se refiere, será porque, no obstante los conceptos y el plano son estrictamente «correlativos», Deleuze y Guattari insisten en que el verdadero «inicio» de la filosofía es el concepto, no el plano. El plano de inmanencia, dicen, «tiene que ser considerado prefilosófico». Por otra parte los personales conceptuales contribuyen a definir los conceptos, por lo que consideramos aquí que su relevancia, sin ser tal vez menor, sí es derivada. Por último, los conceptos filosóficos son aquello que el filósofo propiamente *crea*, pues el plano de inmanencia, además de ser prefilosófico, no es creado sino que es más bien instaurado. Y como es el acto de creación en general aquel proceso cuyas determinaciones son estrictamente equivalentes a las de cualquier otro ente de acuerdo a la ontología de la diferencia que hemos estudiado en los capítulos precedentes, será el concepto filosófico lo que más refleje en su estructura el desarrollo, el régimen y las modalidades de toda individuación óntica. Así pues, sin dejar de decir lo mínimo sobre los personajes conceptuales y el plano de inmanencia, concluiremos esta investigación con una explicación del concepto filosófico que nos ayude a cerrar por fin el vasto recorrido hecho hasta aquí, poniendo la mira en el tipo de proceso del cual surge así como en su estrecha relación con la ontología que lo hace posible. Se verá que el concepto filosófico tal y como Deleuze y Guattari lo entienden no es sino la consecuencia inevitable del régimen general que se sigue de considerar al Ser en tanto que Diferencia. Este régimen general debe ser entendido aquí como *ontogénesis*, concepto simondiano sucintamente analizado en el capítulo segundo de la presente investigación, y que refiere principalmente al principio de individuación que, entendido como *proceso* surgido a partir de la profundidad metaestable poblada de singularidades preindividuales, esto es, de la Diferencia-en-sí en tanto que ámbito ontológicamente primero, genera individuos que no agotan nunca el potencial de esa realidad preindividual desde la cual se constituyen. Por ello haremos un último viraje hacia Gilbert Simondon, pues es finalmente este olvidado filósofo la fuente principal de inspiración para Deleuze en lo que al problema que aquí investigamos respecta, principalmente porque el concepto filosófico puede y debe ser considerado, *qua* ente, un individuo muy particular que, no obstante esta particularidad, es generado mediante el mismo principio de individuación que rige a la totalidad de los entes. Completaremos la

¹⁸⁶ Ibid. pág. 8.

breve exposición del pensamiento simondiano en lo que al principio de individuación se refiere con la apropiación que hace de él el propio Deleuze en *Diferencia y repetición*. Acto seguido, la segunda parte del presente capítulo versará por fin sobre el concepto filosófico visto a través de la teoría de la individuación deleuziana, y nos pondrá en condiciones de arrojar las conclusiones finales de la presente investigación.

a. LA ONTOGÉNESIS SIMONDIANA Y LA INDIVIDUACIÓN DELEUZIANA.

Para Simondon existen dos vías según las cuales se puede abordar la realidad del ser en tanto que individuo: la vía substancialista y la vía hilemórfica. La primera considera al ser del individuo como dado en y fundado sobre sí mismo, como consistiendo en su unidad, como no engendrado y resistiendo a lo que no es él. La vía hilemórfica, por el contrario, considera al individuo como siendo engendrado por la conjunción de una forma y una materia. Como puede verse, el monismo del pensamiento substancialista se opone a la bipolaridad del hilemorfismo. Pero Simondon piensa que pese a esa obvia diferencia, algo hay en común en estas dos maneras de abordar la realidad el individuo:

las dos suponen que existe un principio de individuación anterior a la individuación [...] [E]l individuo como individuo constituido es la realidad interesante, la realidad por explicar. El principio de individuación será buscado como un principio susceptible de dar cuenta de los caracteres del individuo, sin relación necesaria con otros aspectos del ser que podrían ser correlativos a la aparición de un real individuado. *Tal perspectiva acuerda un privilegio ontológico al individuo constituido*. Arriesgándose, entonces, a no operar una verdadera ontogénesis, a no reubicar al individuo en el sistema de realidad en el cual se produce la individuación.¹⁸⁷

Así pues, para decirlo resumidamente, a Simondon le interesa operar un giro en el planteamiento del problema del principio de individuación para que, en lugar de otorgarle un privilegio ontológico al individuo constituido, se considere como primordial *la*

¹⁸⁷ Gilbert Simondon, *El individuo y su génesis físico-biológica*, pág. 3.

operación de individuación (ontogénesis) a partir de la cual el individuo llega a existir. “Buscar el principio de individuación en una realidad que precede la individuación misma, es considerar la individuación como siendo solamente ontogénesis”.¹⁸⁸ Y no se refiere aquí a procesos de generación macro como los de la concepción de un organismo biológico individuado, sino a operaciones de individuación que arrojan reales individuados del tipo que sea. Deleuze, influido pues en gran medida por Simondon, afirmaba en una entrevista de 1988 que *la individuación no es necesariamente personal*. “No estamos [se refiere a él y a Félix Guattari] seguros de ser personas: una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, una batalla o una enfermedad tienen una individuación impersonal”.¹⁸⁹ Lllaman a eso, siguiendo a Simondon, “hecceidades”, individuaciones que se componen «como arroyos, como ríos», esto es, por la conjunción de corrientes o flujos de muy diversas procedencias y particularidades. Para Simondon el principio de individuación es precisamente «fuente de hecceidad». Ahora bien, una de las primeras consecuencias importantes de este giro en el planteamiento es que *en el individuo ya constituido y en sus caracteres*, persisten y coexisten las modalidades y desarrollos propios de la individuación (los veremos a continuación), lo que da como resultado, antes que un individuo *ya constituido*, un individuo siempre *todavía-no-constituido-del-todo*. Individuos, pues, *larvarios* -como posteriormente respaldó Deleuze-, ya que “la individuación no agota de un solo golpe los potenciales de la realidad pre-individual” de la que surge.¹⁹⁰ Todo ente así considerado –incluyendo por supuesto los conceptos filosóficos- sería una especie de nodo que conecta flujos externos y los integra, mediante procesos de individuación siempre en marcha, a su propio sistema. Las hecceidades, antes que estar sujetas a procesos de devenir, son producidas por la ontogénesis misma entendida principalmente como *el carácter de devenir del ser*.

Decíamos al principio que la ontogénesis considera necesario operar un giro en el planteamiento del problema del principio de individuación para que, en lugar de otorgarle un privilegio ontológico al individuo constituido, se considere como primordial *la operación de individuación* a partir de la cual el individuo llega a existir. Esta operación individuante supone, pues, una realidad que *precede* a la individualidad como tal, ya que

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, pág. 224.

¹⁹⁰ Gilbert Simondon, *Op.cit.*, pág. 4.

dicha operación es precisamente ese tránsito que se efectúa *desde* la realidad preindividual *hacia* el estado en el que existen realidades individuadas. Tenemos, pues, dos estados del ser vinculados por una cierta operación aquí llamada *operación individuante*: uno carente de individuos pero poblado de singularidades preindividuales, esto es, estado preindividual y que Simondon define como un *sistema metaestable*; y uno poblado con individuos ya constituidos, el *sistema estable* con el que nosotros estamos más familiarizados puesto que soporta taxonomías que clasifican por géneros, especies, clases, etc. El sistema metaestable es caracterizado por Simondon con nociones complejas que le deben mucho a las ciencias físico-matemáticas contemporáneas como la física de partículas. (Él mismo acepta la vinculación directa que existe entre estas nociones -que en el uso que les da en su teoría tienen un sentido más filosófico que científico- y las nociones propiamente científicas de la física cuántica. Por ello se entenderá mejor la naturaleza del sistema metaestable simondiano si se tienen en mente los principios y fundamentos básicos de aquella teoría). Un sistema metaestable es un estado poblado por singularidades pre-individuales, fuerzas o intensidades diferenciadas en tensión unas con otras, esto es, estableciendo relaciones diferenciales entre ellas con cierto potencial en juego. Es, pues, «un sistema tenso, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad» precisamente porque no hay nada estable en él. Es un estado en el que todas las fuerzas que lo pueblan están en estado de disposición inmediata para todas las transformaciones posibles (potencia). Es por ello un estado esencialmente *virtual* y *problemático*, donde ‘problema’ ya no significa lo que comúnmente entendemos por problema, según lo vimos ya al inicio de nuestro segundo capítulo. No es el problema como mera pregunta de un sujeto que ignora; no es –como diría Deleuze- “una categoría subjetiva de nuestro conocimiento, un momento empírico que señalaría solamente la imperfección de nuestros trámites, la triste necesidad en la que nos encontramos de no saber de antemano, y que desaparecería con el saber adquirido”.¹⁹¹ No, el problema o lo problemático designan ese estado preindividual del ser poblado de relaciones diferenciales entre intensidades que forman un estado inestable (metaestable) y esencialmente *irresoluto*. Lo problemático es “un género de ser perfectamente objetivo”.¹⁹² Es Dionisio quien gruñe en lo profundo.

¹⁹¹ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 86.

¹⁹² *Ibid.*

Ahora bien, esta metaestabilidad del ser encuentra en la individuación *su devenir* propio. La sobresaturación inicial deviene y se estructura, o mejor, *deviene estructurándose*, haciendo así aparecer al individuo. Si el estado metaestable del ser es un estado esencialmente problemático o irresoluto, Simondon entiende entonces la “*individuación física como un caso de resolución de un sistema metaestable*”, como una resolución actual (siempre provisional) de una problemática virtual. Pero «la individuación no agota toda la realidad preindividual», sino que ésta permanece como *adherida* al individuo, de manera que todo individuo ya constituido queda no obstante en calidad de sistema *abierto*, pronto a recibir del régimen de metaestabilidad que lleva anexo nuevas determinaciones que transformen constantemente las determinaciones propias de *su* individualidad.

[...] se puede suponer que la individuación no agota toda la realidad preindividual, y que un régimen de metaestabilidad es no solo mantenido por el individuo, sino llevado por él, si bien el individuo constituido transporta con él una cierta carga asociada de realidad preindividual, animada por todos los potenciales que la caracterizan; una individuación es relativa como un cambio de estructura en un sistema físico; un cierto nivel de potencial permanece, y las individuaciones aún son posibles. Esta naturaleza preindividual al quedar asociada al individuo es una fuente de estados metaestables futuros de donde podrán salir nuevas individuaciones.¹⁹³

Es por ello que Deleuze llama a las individuaciones subjetivas que somos nosotros *sujetos larvarios*. Así pues, y antes de pasar a la apropiación que hace Deleuze de las tesis simondianas, conviene insistir en que desde el momento en que se *asiste a la génesis* de los entes individuados y se postula su adherencia al sistema metaestable de donde se originan y que los transforma incesantemente, se levanta la prohibición de pensarlos en términos de categorías *a priori*, lo mismo que en los de esencias y accidentes, pues esta terminología implica el presupuesto ya mencionado líneas arriba de que el ser individuado es la realidad primera y la más interesante (incluyendo por supuesto lo que concierne a la subjetividad cognoscente, como en Kant), sin considerar otros aspectos fundamentales del ser que son correlativos a la aparición del real individuado y que cambian completamente la manera

¹⁹³ Gilbert Simondon, *Op.cit.*, pág. 8.

como entendemos al individuo como tal (es decir, cualquier cosa individuada) en el seno de nuestra experiencia cotidiana.

Para Deleuze, lo mismo que para Simondon, “[e]l proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación”.¹⁹⁴ La intensidad -forma de la diferencia como razón de lo sensible, esto es, la intensidad en tanto que diferencial, en tanto que diferencia en sí misma- es *individuante*. “[L]as cantidades intensivas son factores individuantes”, dice Deleuze siguiendo a Simondon, y, más aún, (y esto será clave para sustentar más adelante nuestras conclusiones), “[l]os individuos son sistemas de señal-signo”.¹⁹⁵ En el último capítulo de *Diferencia y repetición* Deleuze vuelve a mencionar explícitamente a Gilbert Simondon para explicarnos lo que al principio de este apartado ya analizábamos, esto es, la teoría de que la individuación supone en primer lugar un estado metaestable poblado de singularidades; la existencia de una discordancia entre órdenes o escalas de realidad heterogéneas entre los cuales se reparten los potenciales.

Aparece así un campo «problemático» objetivo, determinado por la distancia entre órdenes heterogéneos. La individuación surge como el acto de solución de un problema semejante, o lo que es igual, como la actualización del potencial y la puesta en comunicación de los elementos dispares. El acto de individuación consiste, no en suprimir el problema, sino en integrar los elementos de la discordancia en un estado de acoplamiento que asegure su resonancia interna. El individuo se encuentra pues apegado a una mitad preindividual, que no es lo impersonal en él, sino más bien el reservorio de sus singularidades. Bajo todos estos aspectos, creemos que la individuación es esencialmente intensiva [...] ¹⁹⁶

Vemos pues aquí una clara apropiación por parte de Deleuze de los principios simondianos. La consecuencia de todo esto es que *toda diferenciación actual será posterior a la individuación, pues la diferenciación supone un campo de individuación previa*. Es en ese *entorno* de individuación en donde las diferencias de intensidad, las relaciones diferenciales entre singularidades no ligadas, se actualizan, “encarnan”, diríamos, en la diferenciación concreta del individuo. Las relaciones diferenciales son pues «como una materia virtual por

¹⁹⁴ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 367.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, págs. 367, 368.

actualizar». “Siempre es la individuación la que rige la actualización”,¹⁹⁷ afirma Deleuze. Por lo que, en estricto sentido, «toda individualidad es intensiva», y veremos a continuación que los conceptos filosóficos cumplen también con esta característica esencial. Aún más, en lo que sigue veremos también por qué para Deleuze «toda cosa piensa y es un pensamiento»; por qué el pensador está «cargado de piedras y diamantes, de plantas y hasta de animales»; por qué, en fin, «los conceptos son las cosas mismas» y por qué (y esta será nuestra conclusión) el *encuentro*, la violencia que el signo imprime en el pensamiento y que provoca la génesis del mismo, es en último término esta operación individuante referida al concepto filosófico en el momento de su creación, de su violenta creación.

b. EL CONCEPTO FILOSÓFICO

Hemos llegado a la recta final de nuestro recorrido. La teoría de Deleuze y Guattari en lo concerniente a la pregunta por el *qué es* referida a la filosofía está prefigurada ya en dos de sus obras tempranas más importantes, *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*. Sin embargo no será sino hasta *¿Qué es la filosofía?* cuando los dos amigos, conscientes de su vejez y pasada ya la época en que «tenían demasiadas ganas de filosofar como para plantearse qué era la filosofía», se preguntarán por fin qué era eso que habían estado haciendo toda su vida. “Sencillamente –dicen los autores en la Introducción–, nos ha llegado la hora de plantearnos qué es la filosofía, cosa que jamás habíamos dejado de hacer anteriormente, y cuya respuesta, que no ha variado, ya teníamos: la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”.¹⁹⁸ Así pues, la respuesta a la pregunta no había variado desde que en 1968 Deleuze hiciera una crítica intensa a la doctrina de las categorías en *Diferencia y repetición*, alegando que éstas pertenecían al mundo de las estructuras sedentarias de la representación y que, en última instancia, hacían un reparto del Ser arbitrario pues otorgaban *a priori* una forma al afuera. Una forma orgánica y armoniosa, sí, pero que sometía a la diferencia a los dictados de la Identidad al mediatizarla,

¹⁹⁷ *Ibid.*, pág. 374.

¹⁹⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 8

confundiéndola así con su *concepto reflejo*.¹⁹⁹ Lo contrario de estas estructuras sedentarias (*nomos* sedentario) de la representación era un *nomos* nómade, una distribución anárquica del Ser, esto es, sin órdenes o jerarquías en donde “ya no hay un reparto de lo distribuido, sino más bien repartición de quienes *se* distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos”.²⁰⁰ En el elemento de la representación la coherencia de los conceptos provenía de ellos mismos y la relación que había entre ellos también estaba interiorizada. La audaz *Lógica* de Hegel, muestra ejemplarísima de esta interiorización de las relaciones, era “el último homenaje, y el más poderoso, ofrecido al viejo principio”, el de la Identidad. En cambio el empirismo, la filosofía que había perdido el racionalismo, consideraba que las relaciones eran exteriores a sus términos, por lo que la coherencia de los conceptos no debía provenir de ellos sino *de otra parte*. El empirismo, a diferencia del racionalismo, trataba al concepto como objeto de un encuentro, de un «aquí» y «ahora» siempre renovados, siempre cambiantes, y por lo tanto estaba obligado a arrojarse a «la más alocada creación de conceptos a la que jamás se haya asistido». De la misma forma en *Lógica del sentido* Deleuze afirmaba que el sentido no era algo por descubrir, ni restaurar, ni reemplazar, sino que había que producirlo. “[E]l sentido no es nunca principio ni origen, es producto [...] producir el sentido, ésta es la tarea de hoy”.²⁰¹ Así pues, en *¿Qué es la filosofía?* el mismo motivo se repite y se refina:

Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía. El concepto remite al filósofo como aquel que lo tiene en potencia, o que tiene su poder o su competencia, porque tiene que ser creado [...] Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean.²⁰²

Ahora bien, Deleuze y Guattari se anticipan a la objeción de que la creación estaría adscrita más al ámbito de lo sensible y de las artes que a la del conocimiento, afirmando que las artes contribuyen mucho a que existan entidades espirituales, siendo además los conceptos

¹⁹⁹ Vid. *supra* cap. I, b y c.

²⁰⁰ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 73.

²⁰¹ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, págs. 103, 104.

²⁰² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 11.

filosóficos, en gran medida, *sensibilia*. Esto último es importante y ya debería tener sentido para nosotros si recordamos nuestros apartados dedicados al tema de la repetición y la constitución de la subjetividad, particularmente lo concerniente a la Estética trascendental en donde ya citábamos lo siguiente: “Es verdad que, en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad. De lo intensivo al pensamiento; siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento”.²⁰³ Lo intensivo es, ya lo vimos, ese elemento ontológico profundo de la diferencia afirmada. La diferencia es sobre todo *diferencia de intensidad*, y las relaciones diferenciales entre intensidades remitían directamente a la noción de problema en su acepción ontológica y sustantiva, esto es, a lo problemático como categoría perfectamente objetiva, primer momento del ser o momento pre-individual del ser. Así pues, en *¿Qué es la filosofía?* el concepto filosófico remitirá siempre a un problema, tal y como veíamos que la Idea, en *Diferencia y repetición*, era de manera inmediata una Idea-problema. “Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando”.²⁰⁴ Habría que decir antes de continuar que lo que Guattari y Deleuze llaman “concepto” en su obra de 1991 podría casi identificarse con lo que Deleuze llamaba “Idea” en *Diferencia y repetición*. En efecto, en esta obra “concepto” tiene una connotación negativa pues está casi siempre referida al ámbito de la representación y por lo tanto es objeto de crítica por cuanto es finalmente la identidad de un concepto general y abstracto lo que somete y “oculta” a la diferencia en sí. El concepto reclamaba para sí la esencia, abstracta y muerta. La Idea será en cambio lo que –dirá Deleuze– se declare de parte de lo inesencial de manera deliberada, de los sucesos, de las afecciones, de los accidentes, en fin, del acontecimiento. Así también el concepto en *¿Qué es la filosofía?*, obra que por lo tanto transforma sustancialmente la noción de concepto utilizada en *Diferencia y repetición*: “El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una hecceidad, una entidad”.²⁰⁵ Por otra parte, y precisamente porque las Ideas se encuentran del lado del acontecimiento y no de la esencia simple, serán principalmente multiplicidades. “Las Ideas son multiplicidades, cada

²⁰³ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 223.

²⁰⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 22.

²⁰⁵ *Ibid.*, pág. 26.

Idea es una multiplicidad, una variedad”.²⁰⁶ Así mismo el concepto filosófico, en su acepción renovada, será también una multiplicidad: “No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos [...] Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean conceptuales. No existen conceptos de un componente único”.²⁰⁷ Ahora bien, si nos preguntamos por el carácter o la naturaleza de estos componentes del concepto, encontraremos que éstos no serán otra cosa que intensidades, singularidades intensivas en relación variable que hacen del concepto un todo fragmentario. “Cada componente [...] es un *rasgo intensivo*, una ordenada intensiva que no debe ser percibida como general ni como particular, sino como una mera singularidad [...]”.²⁰⁸ El concepto engloba o integra sus distintos componentes y los vuelve *inseparables* dentro de él. En este sentido un concepto es una *heterogénesis*, análogamente a como ya veíamos se integraban los elementos contemplados en las síntesis orgánicas, los casos repetidos en las síntesis pasivas, o los múltiples yoes pasivos en el intento de integración global de las síntesis activas. El concepto es, pues, una entidad individual compuesta, una multiplicidad individuada que integra intensidades en un caso de solución para una problemática planteada que, en última instancia, es una problemática objetiva, sustantiva. Es, sin embargo, una entidad ideal cuya función es expresar el acontecimiento. Su carácter ideal hace decir a Deleuze y Guattari (y lo mismo se decía del sentido en *Lógica del sentido*) que es «un Acontecimiento puro», así como el hecho de que es una multiplicidad cuyos componentes son del orden de la singularidad intensiva lo hace inmediatamente una hecceidad en los términos en los que ya veíamos Simondon definía las hecceidades. Su carácter ideal lo hace también incorpóreo, aunque efectuado o encarnado en los cuerpos y expresando sus atributos, exactamente como ya en *Lógica del sentido* Deleuze definiera el estatuto del sentido, con su doble cara: “De modo inseparable, *el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas*”.²⁰⁹ Así mismo, “[e]l concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa”.²¹⁰ Es por ello que la creación conceptual es también de manera inmediata producción de sentido. De acuerdo a la

²⁰⁶ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 276.

²⁰⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 21.

²⁰⁸ *Ibid.*, pág. 26.

²⁰⁹ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 50.

²¹⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 26.

definición que ya diera Deleuze del sentido en *Lógica del sentido*, esto es, como «acontecimiento puro», aunada a la consigna que afirmaba la producción de sentido como la tarea de hoy, también en *¿Qué es la filosofía?* “[c]ada concepto talla el acontecimiento, lo perfila a su manera. La grandeza de una filosofía se valora por la naturaleza de los acontecimientos a los que sus conceptos nos incitan, o que nos hace capaces de extraer dentro de unos conceptos”.²¹¹ Por esto mismo el concepto, que no viene dado ni está formado sino que hay que crearlo, se plantea a sí mismo, es «autoposición» o tiene carácter «autopoiético». Es además absoluto y relativo a la vez: es relativo respecto de sus propios componentes, de los demás conceptos, del plano que ocupa, de los problemas que teóricamente debe ayudar a resolver, pero absoluto por la integración o condensación que lleva a cabo, por las condiciones que asigna al problema. «Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto», una fórmula que ya utilizara en *Diferencia y repetición* para definir lo *virtual* y que por supuesto obtiene de Bergson. Pero *carece de referencia*, pues es autorreferencial, planteándose a sí mismo y a su objeto al mismo tiempo que es creado. Por ello mismo el concepto no es proposicional (que se definen por su referencia), y la filosofía misma no enlaza proposiciones o por lo menos no en un primer momento. La filosofía es, en primerísimo término, creación conceptual.

Pero volvamos al punto que aquí interesa sobre todo señalar, y es el hecho de que el concepto, desde cierto punto de vista, es una entidad como cualquier otra, una hecceidad que necesariamente está sometida a los mismos procesos de individuación a los que se ve sometida cualquier otra entidad. De acuerdo con las tesis referentes al principio de individuación previamente analizadas, la individuación no agota de un solo golpe los potenciales de la realidad preindividual. Y los componentes del concepto filosófico surgen precisamente de la realidad preindividual, pues son singularidades intensivas en principio libres o no ligadas. El régimen de la individuación, por lo tanto, está presente en el concepto, siendo una de las consecuencias el que el concepto individuado así constituido transporte con él «cierta carga de realidad preindividual» que lo mantiene siempre abierto a nuevas modificaciones que busquen responder otras problemáticas. La naturaleza preindividual así asociada al concepto es una fuente permanente de nuevas individuaciones precisamente porque, de acuerdo a las tesis de Simondon que Deleuze hace suyas, “es

²¹¹ *Ibid.*, pág. 38.

posible considerar cualquier verdadera relación como teniendo rango de ser, y como desarrollándose en el interior de una nueva individuación".²¹² En esto consiste el *devenir* propio de todo concepto.

Resumiendo, decimos de todo concepto que siempre tiene una *historia*, aunque esta historia zigzaguee, o incluso llegue a discurrir por otros problemas o por planos diversos. En un concepto hay, las más de las veces, trozos o componentes procedentes de otros conceptos, que respondían a otros problemas y suponían otros planos. No puede ser de otro modo ya que cada concepto lleva a cabo una nueva repartición, adquiere un perímetro nuevo, tiene que ser reactivado o recortado [...]

En efecto, todo concepto, puesto que tiene un número finito de componentes, se bifurcará sobre otros conceptos, compuestos de modo diferente, pero que constituyen otras regiones del mismo plano, que responden a problemas que se pueden relacionar, que son partícipes de una co-creación. Un concepto no sólo exige un problema bajo el cual modifica o sustituye conceptos anteriores, sino una encrucijada de problemas donde se junta con otros problemas coexistentes.²¹³

En pocas palabras, *el concepto en su devenir es incesantemente y en sí mismo fuente de nuevos conceptos*. Su propia individualidad provoca la diferenciación, misma que es origen de nuevos conceptos. Pues como veíamos anteriormente, "la individuación precede de derecho a la diferenciación, [y] toda diferenciación supone un campo intenso de individuación previa".²¹⁴ La creación conceptual, estrictamente hablando, no es otra cosa que la diferenciación provocada por ese campo intenso de individuación que es *ya* todo concepto. El círculo se cierra, y lo que vemos que habita pues en el inconsciente del pensamiento del sujeto larvario -éste en tanto que individuación constituida por un largo camino que comenzó en la estética y terminó en la dialéctica trascendental-, lo que habita pues nuestra subjetividad es la Idea-problema o concepto filosófico *qua* multiplicidad ideal. Y así como la Idea remitía en última instancia al elemento ontológico de la diferencia en tanto que ámbito problemático objetivo en devenir constante, el concepto también estará relacionado "con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con

²¹² Gilbert Simondon, *Op.cit.*, pág. 8.

²¹³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*, págs. 23,24.

²¹⁴ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 369.

nuestros devenires”.²¹⁵ Pero la relación que tiene el concepto con estos problemas que son los nuestros, con nuestros devenires, es una relación que, con ser fortuita, refiere de manera inmediata al momento de su génesis. La relación del concepto con su afuera se juega en los términos de una violencia, pero ¿qué es esa violencia en última instancia? ¿Cómo determinarla de cara a esos individuos muy particulares que son los conceptos filosóficos? ¿Cuál es, en fin, la relación que hay, si la hubiera, entre la violencia que el encuentro ejerce en el pensamiento y los procesos de individuación que gobiernan a todos los entes y, en general, el devenir del ser en su totalidad? Estamos ya en condiciones de arrojar nuestras conclusiones a partir de todo lo que precede.

CONCLUSIONES: LA VIOLENCIA DEL SIGNO EN TANTO QUE OPERACIÓN INDIVIDUANTE REFERIDA AL CONCEPTO FILOSÓFICO.

Recordemos lo que en la Introducción dijimos era el propósito central del presente trabajo de investigación: *asistir a la génesis del pensamiento para dar cuenta de la filosofía como disciplina que con mayor rigor consiste en crear conceptos*. Para asistir a la génesis del pensamiento Deleuze tuvo que embarcarse en un largo y sinuoso ejercicio de deconstrucción del concepto de diferencia que lo llevó –tal era el propósito– allende el pensamiento mismo. En efecto, en última instancia el propósito deleuziano se adhería al proyecto de la época abierto por Heidegger que se cifraba en la *Destruktion* de la Metafísica. Se trataba ciertamente –como ya lo viera Badiou– de hacer filosofía a la manera clásica, esto es, de volver a hacerse la pregunta por el Ser sin someterse a las exigencias críticas de Kant, pero con el cuidado de no desembocar en una metafísica de la *representación*. Así pues para Deleuze se trataba, sí, tal vez, de cierto «olvido del ser», pero este olvido no tenía la apariencia de una mera nada sino que tenía un rostro específico. Su faz era la de una «ruinosa confusión» para la filosofía y que consistió fundamentalmente en someter la noción de un concepto filosófico clave para el pensamiento del Ser, a saber, la Diferencia, a la tiranía de otro concepto derivado o secundario: la Identidad. Someter la diferencia a la identidad nos privaba inmediatamente de poder pensar a la primera *desde sí*

²¹⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 33.

misma. Las consecuencias de esto, pensaba Deleuze, eran ciertamente graves para la ontología que de ahí se derivó y para el ejercicio filosófico mismo, pues desembocaba en una metafísica que tenía el prurito fundamental de la *representación* en tanto que pensamiento cuyo eje estructural es la Identidad y que en último término nos impedía pensar. Así pues, “[la] historia del largo error es la historia de la representación” –afirmaba Deleuze-, y si ésta comenzó erigiéndose tras el sometimiento de la diferencia a la identidad, la liberación que este sometimiento de la diferencia exigía ocasionaría no sólo que la filosofía ingresase en una nueva época, sino que volviera a jugarse entera de nuevo.

En nuestro primer capítulo vimos como Aristóteles jugó un papel principal en este sometimiento a la identidad a que el pensamiento occidental había reducido a la diferencia, siendo Platón el que, con todo, había inaugurado el modelo sobre el que Aristóteles construyó el propio. Para resumir el capítulo en términos muy generales, mientras que el método en Platón era selectivo y pretendía exorcizar la diferencia (simulacro), Aristóteles intentó «salvar» a esta diferencia, aparentemente indomeñable, «mediatizándola» para poder integrarla en el elemento de una representación orgánica que la hiciera pensable (el «feliz momento griego»). Vimos que dicha mediación implicaba un sometimiento de la diferencia-en-sí que la tornaba, de hecho, *impensable*. Fue este –según Deleuze– el error de la filosofía de la diferencia que perduró de Aristóteles a Hegel, error que consistió en haber confundido el concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual, pues se contentaba con inscribir la diferencia en el concepto general. En la parte final de ese primer capítulo comenzamos a elaborar el pensamiento de Deleuze posterior a este “rescate” de la diferencia a su sometimiento a la identidad, de manera que pudiéramos obtener con él un concepto de la diferencia sin negación, esto es, que no llegara («no tendría por qué llegar», sostiene Deleuze) hasta la oposición y la contradicción. Un concepto de la diferencia, pues, que no se redujera a la simple diferencia conceptual sino que reclamara una Idea propia.

En el capítulo segundo dijimos mucho más sobre las determinaciones que tendría que tener una ontología de la diferencia pensada fuera de los linderos de la representación, pero abocándonos ya a engarzar el concepto de diferencia con el de la repetición como razón del devenir de la diferencia. En efecto, mientras que la representación requería operar una *espacialización* del tiempo que lo cerraba sobre sí y que lo concebía a la vez como sucesión de instantes y como afectando a las cosas tan sólo de una manera accidental y

secundaria, para Deleuze el tiempo tenía una profundidad independiente y afectaba intrínsecamente la constitución de las cosas y los seres. Así pues, al campo subrepresentativo de la diferencia en sí correspondía un tiempo independiente, no espacializado, no totalizado, y que por lo tanto no podía concebirse como la sucesión de instantes cuyo contenido se cifraría en cosas padeciendo cambios accidentales (no esenciales) también sucesivos. La exigencia de pensar otro tiempo llevaría a Deleuze a una profunda meditación sobre la *repetición* como principio que da razón del tiempo en su singularidad constitutiva, pero también en su engarce con la diferencia. Este principio operaba, según Deleuze, una *triple síntesis del tiempo*, cada una primando a uno de los tres tiempos -pasado, presente y futuro- y que remitían, en última instancia, a una sola «repetición ontológica» que daba cuenta de la proliferación de la diferencia. Vimos también que la tercera síntesis del tiempo –la *repetición regia* o por exceso- nos interesaba de especial manera por cuanto constituía para nosotros el punto culminante de las repeticiones anteriores, culmen que estaría cifrado esencialmente en la creación de lo nuevo o, mejor, en la novedad como tal, en *lo creado*, resultado de una potencia de metamorfosis que era inherente a todas las cosas y a todos los seres. Era la repetición que daba cuenta del porvenir, marcada por un *exceso* que nulificaría o se independizaría del mismo actor en tanto que condición de esa novedad. Esta tercera repetición iría de la mano con la doctrina nietzscheana, reinterpretada por Deleuze, del Eterno Retorno. “Y lo producido –afirmaba-, lo absolutamente nuevo, no es otra cosa, a su vez, que repetición, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno”.²¹⁶

Vimos además cada síntesis primero por separado y después funcionando como conjunto, al tiempo que relacionábamos estos análisis deleuzianos sobre la repetición con el tema de la constitución de la subjetividad, tema principal de aquel capítulo. Esto nos obligó a desarrollar otra intención, más o menos explícita en el *corpus* deleuziano, que podría caracterizarse como el intento por parte de Deleuze de reelaborar el planteamiento trascendental kantiano en cada una de sus tres partes principales: la Estética, la Analítica y la Dialéctica. En efecto, siendo el empirismo trascendental deleuziano un intento de asistir a la génesis de la subjetividad que Kant ya se daba por hecha -con sus formas *a priori* de la sensibilidad y sus conceptos puros o categorías del entendimiento también *a priori*-,

²¹⁶ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 147.

Deleuze elaboró de manera paralela una génesis del pensamiento que atravesaría una nueva Estética, una nueva Analítica y una nueva Dialéctica trascendental. En términos generales pudimos concluir en el segundo capítulo que en su conjunto el empirismo trascendental deleuziano se sostenía en el desarrollo de una Estética trascendental que diera cuenta del comienzo de la formación de una experiencia real (y no sólo posible) en la sensibilidad, pues tenía que ser pensada en relación inmediata con ese ámbito de intensidades diferenciales que habíamos estado estudiando en el capítulo primero y que en última instancia es lo que brindaba al pensamiento el elemento en el que él mismo encontraba su génesis. Esta fue la razón de que Deleuze considerara su propia Estética como «más profunda» que la kantiana.

Asistimos pues, paralelamente a nuestro análisis de las tres repeticiones, a la constitución de la subjetividad que pasaba por un largo avatar de síntesis orgánicas, pasivas y activas hasta llegar a la formación de una integración global que pudiera soportar un inconsciente del pensamiento que, en último término, estuviera habitado en sus fisuras por aquellas multiplicidades que eran las Ideas-problemas y que, finalmente, encontramos que estaban muy cerca de lo que al final de su carrera filosófica Deleuze, junto a Guattari, definirían como concepto filosófico.

Ahora bien, la Idea-problema, declarándose de parte de lo inesencial, ya no cifrará su relevancia en la pregunta por el ‘¿qué es?’ sino que se preguntará por asuntos que tienen que ver más con las afecciones, con los accidentes, en una palabra, con el acontecimiento: ‘¿cuánto, cómo, en qué caso, quién?’ Pero sobre todo insistíamos en el encadenamiento forzoso que resulta del doble estatuto –ontológico y epistemológico- de la noción de problema, pues lo que habíamos desarrollado con relación al mismo desde un punto de vista meramente ontológico, se veía luego referido al elemento del pensamiento. Ya la sensibilidad, el yo pasivo de la primera síntesis, estaba constituida por los mismos elementos que, mediante síntesis orgánicas y perceptivas, iban a constituir también de manera inmediata su límite propio: el signo como contracción de casos, de singularidades procedentes de ese estado metaestable primigenio y previo a toda individualidad. Las síntesis activas, por su parte, desplegaban el signo-pregunta y constituían así campos problemáticos a partir de ellos, engendrando así la Idea-problema en el inconsciente del pensamiento, mismo que era, por ello mismo, un inconsciente diferencial y problemático.

“Los problemas y las preguntas pertenecen pues al inconsciente, pero, además, el inconsciente es, por naturaleza, diferencial e iterativo, serial, problemático y cuestionante”.²¹⁷ Había por lo tanto un vínculo íntimo entre espíritu y naturaleza, fundado precisamente en las Ideas-problemas. Por una parte, los actos subjetivos inconscientes que exploran la Idea en tanto que objetividad problemática; por el otro, la problematicidad misma del Ser que se actualiza en individuaciones subjetivas capaces de establecer ese lazo que en última instancia las constituye.

Las Ideas problemáticas son, a la vez, los últimos elemento 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 complicidad profunda entre la naturaleza y el espíritu.²¹⁸

De esta manera «los problemas escapan por naturaleza a la conciencia». Todo aprender pasaba por un inconsciente diferencial y problemático, pues es solamente en la aprehensión de las singularidades y sus relaciones diferenciales como el pensamiento podía realmente comprender los problemas a los que se somete pasivamente. Por ello decíamos que, para Deleuze, todo parte de la sensibilidad. De ahí que su método tenga el nombre de *empirismo trascendental*. El pensamiento nacía a partir de la violencia de un *encuentro* con el signo, encuentro que es necesariamente fortuito y que lo fuerza a pensar planteándose los problemas que ese signo contraído llevaba en su seno.

Hemos hecho este corto resumen sin temor a repetirnos para poder arrojar a partir de aquí nuestras conclusiones finales. Se trataba de saber qué presupuestos ontológicos tenía detrás la metafilosofía de Deleuze y Guattari y creemos que esto ha sido ya suficientemente explicitado. Lo importante aquí es señalar que dichos presupuestos son principalmente condición de génesis no sólo de todo ente en general, sino del pensamiento filosófico en particular. Ahora bien, la ontología de Deleuze, que podría caracterizarse como una lógica de las multiplicidades, otorga una importancia capital al tiempo, al devenir del Ser, siendo los procesos de individuación que parten del ámbito profundo de singularidades preindividuales precisamente el carácter más definatorio de ese devenir. Así pues, si los

²¹⁷ *Ibid.*, pág. 171.

²¹⁸ *Ibid.*, pág. 252.

individuos ya constituidos conservan adheridos a ellos cierta carga de realidad preindividual -tal y como Deleuze aceptaba con Simondon-, más que individuos acabados y ya cerrados esos individuos resultan ser antes bien *entornos* de individuación, es decir, cada uno fuente perpetua de nuevas individuaciones puesto que las singularidades provenientes de esa realidad virtual y preindividual que lleva siempre adherido ese entorno de individuación que es el individuo, tienen el potencial de metamorfosear -cuando esas singularidades se actualizan y se relacionan con el individuo concreto que las precede- de una manera radical a ese individuo que las acoge. Y es que, tal y como sostiene Simondon, «es posible *considerar cualquier verdadera relación como teniendo rango de ser, y como desarrollándose en el interior de una nueva individuación*». Ahora bien, estas tesis, que enunciadas en términos generales explican toda realidad, ya sea física, biológica, social, etc., tienen para Deleuze una importancia especial en lo que a las individuaciones psíquicas respecta. El concepto filosófico es también una multiplicidad fragmentada, formada por componentes intensivos que el concepto en su devenir mismo va soltando o tomando del reservorio virtual de singularidades libres y logrando en ese proceso combinaciones siempre novedosas.²¹⁹ Ese es el secreto del empirismo: las relaciones, las conexiones, el Y... Y... Y... “Pensar *con* Y, en lugar de pensar ES, de pensar *para* Es: el empirismo nunca ha tenido otro secreto [...] Una multiplicidad sólo está en el Y”, dirá Deleuze en *Diálogos*.²²⁰ Si dijimos que la relación que estaba puesta en juego entre la ontología de la diferencia y la filosofía en tanto que creación conceptual llevaba el nombre de *encuentro*, y más aún, de un *encuentro violento* con un signo que sacaba al pensamiento de su natural torpor para forzarlo a pensar, la pregunta que se levanta después de todas estas

²¹⁹ “La naturaleza intensiva de los sistemas considerados no debe hacernos prejuzgar sobre su calificación: mecánica, física, biológica, psíquica, social, estética, filosófica, etc. Cada tipo de sistema tiene sin duda sus condiciones particulares, pero que se conforman a los caracteres precedentes, dándoles, al mismo tiempo, una estructura apropiada en cada caso: por ejemplo las palabras son verdaderas intensidades en ciertos sistemas estéticos, *los conceptos son también intensidades desde el punto de vista del sistema filosófico*” (*Ibid.*, pág. 184. Las cursivas son mías).

²²⁰ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, pág. 67. Es lo que Deleuze gustaba en llamar un mapeo o geografía de las relaciones, y que se contrapone a lo que ya vimos es el esencialismo propio del racionalismo y su manía de preguntar por el ES. “Esta geografía de las relaciones es tanto más importante cuanto que la filosofía, la historia de la filosofía, está recargada del problema del ser, del ES [...] Hay que ir más lejos: hacer que el encuentro con las relaciones penetre y corrompa todo, mine el ser, lo haga bascular. Sustituir el ES por el Y. A y B. El Y ni siquiera es una relación o una conjunción particular, es lo que sustenta todas las relaciones, el camino de todas ellas, lo que hace que las relaciones se escapen de sus términos y del conjunto de ellos, y de todo lo que podría determinarse como Ser, Uno o Todo. El Y como extra-ser, inter-ser” (*Ibid.*, págs. 66,67).

consideraciones es, pues, la de cuál es la relación entre este encuentro y los propios procesos de individuación que experimenta ese individuo particular que es el concepto filosófico. Pues bien nuestra tesis final, enunciada ya al inicio de esta investigación y justificada ampliamente por todo lo que precede, sólo puede ser la siguiente: *El encuentro violento con el signo es precisamente el momento intempestivo en el que la individuación en tanto que proceso mueve al concepto en el pensamiento, modificando sustancialmente sus componentes y por lo tanto transformándolo radicalmente o, más aún, volviéndolo otro*. El encuentro es creación, génesis, pues marca el paso de las singularidades desde lo virtual, desde la realidad preindividual en la que coexisten libres, hacia la actualidad de un ente conceptual individuado preexistente.²²¹ Así pues, la creación conceptual *es*, en rigor, la violencia que para el pensamiento implica el encontrarse con el signo, pues el signo, recordemos, remite a algo allende lo sensible, al «ser de lo sensible», afuera absoluto del pensamiento en donde éste encuentra su génesis y, más aún (y por ello mismo), su *absoluta necesidad*. Así pues, los procesos de individuación referidos al concepto filosófico en tanto que individuo marcan el momento de su creación. La creación en el pensamiento, fruto del encuentro que «erige y levanta la necesidad absoluta de un acto de pensar» es, de la misma manera, la más obstinada crítica a la imagen dogmática del pensamiento. Por ello en una de las páginas claves de *Diferencia y repetición* en donde Deleuze habla del encuentro, nuestro filósofo afirma lo siguiente: “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”.²²² Así pues, lo que fuerza a pensar es objeto de un «*encuentro fundamental*», dice Deleuze, no de un reconocimiento. Ahora bien, el objeto del encuentro es el signo, el ser *de lo sensible*, aquello por lo que lo dado es dado. Por ello en cierto modo lo insensible, lo insensible desde el punto de vista del reconocimiento. “[L]o que sólo puede ser sentido (el *sentiendum* o el ser de lo sensible) conmueve al alma, la deja «perpleja», es decir, la fuerza a plantearse un problema. Como si el objeto del encuentro, el signo, fuera portador de problema, como si fuera en sí mismo

²²¹ “Basta comprender que la génesis no va de un término actual, por más pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo; sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura de su encarnación, de las condiciones de los problemas a los casos de solución, de los elementos diferenciales y de sus relaciones ideales a los términos actuales y a las relaciones reales diversas que constituyen en cada momento la actualidad del tiempo” (*Ibid.*, pág. 279).

²²² Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 215.

problema”.²²³ El signo es la marca de la diferencia, aquello que no se ha pensado aún, lo impensado en el pensamiento y lo que *debe* ser pensado. El signo es el afuera del pensamiento que, no obstante, lo constituye, pues le brinda en el encuentro el momento de su génesis. Por ello en cierto sentido es también su más profundo adentro, lo más íntimo del pensamiento. Hay que poner atención en ese «conmueve al alma» dicho del signo, pues sí, como afirma poco después Deleuze, “[d]el *sentiendum* al *cogitandum* se ha desarrollado la violencia de lo que fuerza a pensar”, ese *desarrollo*, que nace en la sensibilidad con el signo y termina en el pensamiento, esto es, en el concepto filosófico, ese desarrollo, decíamos, no puede ser otra cosa que un nuevo proceso de individuación que metamorfosea de manera violenta lo que el pensamiento *solía ser* antes de ese encuentro. Del *sentiendum* al *cogitandum* acontece una *transferencia* -digámoslo así- de singularidades provenientes del reservorio virtual y preindividual que es el afuera del pensamiento.²²⁴ Ello se explica por la adherencia de cada concepto individuado a la realidad preindividual de la que surge, pues no por ser un estado metaestable preindividual es algo trascendente al individuo. Estamos en la inmanencia absoluta, por lo que -como se dirá posteriormente en *¿Qué es la filosofía?* con respecto al plano de inmanencia- “[e]s lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto. Un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, porque es un adentro más profundo que cualquier mundo interior: es la inmanencia”.²²⁵ Esa transferencia modifica sustancialmente al concepto, y, por ende, al pensador mismo, sujeto larvario que pasivamente soporta el encuentro.²²⁶

²²³ *Ibid.*, pág. 216.

²²⁴ François Zourabichvili ha señalado este verdadero comienzo para la filosofía en el concepto y su relación con el afuera que lo transforma y del cual toma su necesidad: “El verdadero comienzo está necesariamente fuera-del-concepto, o en el límite del concepto, y depende de la capacidad de este último para no cerrarse sobre sí, para implicar, al contrario, la relación con el afuera de la que extrae su necesidad” (François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 27).

²²⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 62.

²²⁶ Es en este sentido que puede afirmarse que el proceso de individuación que sufre el concepto filosófico implica o es a su vez un proceso de individuación nuevo para el sujeto que lo piensa. Pero antes, el proceso de individuación del concepto es tributario de procesos de individuación que se llevan a cabo allende el pensamiento. Así lo comenta Zourabichvili: “El pensar desplaza la posición subjetiva: no es que el sujeto pasee su identidad entre las cosas, sino que la individuación de un nuevo objeto no es independiente de una nueva individuación del sujeto. Este último va de punto de vista en punto de vista, pero en lugar de dar *sobre* cosas supuestamente neutras y exteriores, esos puntos de vista son los *de* las cosas mismas” (François Zourabichvili, *Op.cit.*, pág. 49). Es por esta razón que “los movimientos” de los que aquí se habla son en sentido estricto un solo movimiento. “El movimiento lo ha acaparado todo [...]”, dicen Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, “[L]o que está en movimiento es el propio horizonte”.

Hay movimientos de los que sólo se puede ser paciente, pero el paciente, a su vez, no puede ser más que una larva [...] el pensamiento es más bien uno de esos movimientos terribles, que sólo pueden ser soportados en las condiciones de un sujeto larvario [...] Aun el filósofo es el sujeto larvario de su propia sistema.²²⁷

Aunque Deleuze no lo diga expresamente, y aunque no hable aún en *Diferencia y repetición* del concepto filosófico como lo hace en *¿Qué es la filosofía?*, los “movimientos” de los que habla deben ser entendidos como procesos de individuación y deben ser referidos también al concepto filosófico. Además, *el encuentro no es un instante sino que es ya de entrada un proceso en marcha, un devenir, un tránsito, al mismo tiempo una creación y un ocaso marcados por el fatum, por la necesidad*. Así pues, la relación entre ontología y filosofía es en estricto sentido una relación que se cifra en los términos de un devenir, mismo que es ese “movimiento” que lo acapara todo y no deja lugar alguno para un sujeto y un objeto, que ya sólo pueden ser conceptos.²²⁸ “En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa. O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia de ser”.²²⁹ Es por esta razón, finalmente, que ya desde *Diferencia y repetición* Deleuze afirmaba que, en la creación conceptual, «los conceptos son las cosas mismas», que el pensador está «cargado de piedras y diamantes, de plantas y hasta de animales». “Y es que uno no piensa sin convertirse en otra cosa –sostienen Deleuze y Guattari más de veinte años después-, en algo que no piensa, un animal, un vegetal, una molécula, una partícula, que vuelven al pensamiento y lo relanzan”.²³⁰

Hemos llegado así al final de nuestra investigación. Si Deleuze y Guattari consideran el tema de la superación de la filosofía como una futilidad inútil y fastidiosa, es porque “[l]a exclusividad de la creación de los conceptos garantiza una función para la filosofía”. Ninguna otra disciplina lo puede hacer en su lugar. Y como la creación conceptual no es nada parecido a un acto subjetivo arbitrario por parte del pensador, sino que es principalmente un proceso que éste soporta pasivamente y que comienza en un ámbito que no depende de él puesto que es su afuera absoluto, esto es, el Ser en tanto que Diferencia, dicha creación está garantizada de manera perenne. Y es que el concepto

²²⁷ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, pág. 185.

²²⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*, pág. 42.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, pág. 46.

siempre responderá a problemas concretos y actuales; siempre tendrá que ser renovado, recreado. Esta sería la razón de que con Deleuze el pensamiento sea de nuevo posible; de que, por fin, la filosofía encuentre su comienzo, siempre renovado, siempre repensado, siempre repetido. Esta sería la razón, por fin, de que la filosofía entre en una nueva época, más atenta, más creativa, y que, por ende, vuelva toda ella a jugarse entera de nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alliez, Éric, *The Signature of the World, Or, What is Deleuze and Guattari's Philosophy*, translated by Eliot Ross Albert and Alberto Toscano, Ed. Continuum, New York/London, 2004.
- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2008.
- Aragüés, Juan Manuel, *Deleuze (1925 – 1995)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, Madrid, 1994.
- , *Tratados de lógica*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Ed. Gredos, Madrid, 2008.
- Badiou, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, trad. Dardo Scavino, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1997.
- Bergson, Henry, *Introducción a la metafísica*, trad. Manuel García Morente, Porrúa, México, 1986.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2002.
- , *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Ed. Paidós, Barcelona, 2005.
- , *Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Ed. Gedisa, Barcelona, 2007.
- , *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Ed. Anagrama, Barcelona, 2008.
- , *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarino, Ed. Cátedra, Madrid, 2008.
- , *El bergsonismo*, trad. Luis Ferrero Carracedo, Ed. Cátedra, Madrid, 1987.
- , *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, trad. José Vázquez y Umbertina Larraceleta, Ed. Paidós, Barcelona, 1989.
- , *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Ed. Paidós, Madrid, 1987.
- , *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, trad. Umbelina Larraceleta y José Vázquez, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2010.
- , *Conversaciones. 1972 – 1990*, trad. José Luis Pardo, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2006.
- , *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953 – 1974)*, trad. José Luis Pardo, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Ed. Anagrama, Barcelona 2009.
- , *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Ed. Pre-textos, Valencia, 2008.

- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos*, trad. José Vázquez Pérez, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles*, trad. Bernabé Navarro, UNAM, México, 1990.
- Foucault, Michel, *Theatrum philosophicum*, trad. Francisco Mongue, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Franco Garrido, Luis, *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento*, Ed. Antígona, Madrid, 2011.
- Galván Rodríguez, Gustavo, *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2007.
- García, Raúl, *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Ediciones Colihue S.R.L, Buenos Aires, 1999.
- González, Roberto Andrés (coord.), *Escorzos de ontología contemporánea. Martin Heidegger, Gilles Deleuze y Eduardo Nicol*, Ed. Torres Asociados, México, 2011.
- Hardt, Michael, *Gilles Deleuze, an apprenticeship in philosophy*, Ed. UCL Press, Londres, 1993.
- Heidegger, Martin, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000.
- , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, trad. Jesús Adrian Escudero, Trotta, Madrid, 2002.
- Khalfa, Jean (ed.), *An introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, Ed. Continuum, New York/London, 1999.
- Martínez Martínez, Francisco José, *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Ed. Orígenes, Madrid, 1987.
- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. Julián Manuel Fava y Luciana Tixi, Ed. Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- Pardo, José Luis, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Ed. Cincel, Madrid, 1990.
- , *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2011.
- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, trad. Víctor Bazterrica, Herder, Barcelona, 2007.
- Rajchman, John, *Deleuze, un mapa*, trad. Elena Marengo, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- Vattimo, Gianni, “Nietzsche y la diferencia”, en *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. Juan Carlos Gentile, Ed. Península, Barcelona, 1998.
- Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2006.

- Zourabichvili, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. Irene Agoff, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2004.