

Julián Ferreyra (comp.)

Intensidades deleuzianas

Deleuze y las fuentes de su filosofía III



Julián Ferreyra / Solange Heffesse / Verónica Kretschel /
Facundo López / Guadalupe Lucero / Rafael Mc Namara /
Andrés Osswald / Pablo Pachilla / Gonzalo Santaya /
María de los Ángeles Ruiz / Anabella Schoenle / Matías Soich



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

TÍTULOS ANTERIORES:

2014, Ferreyra y Soich (eds.) – Volumen I
(editorial La Almohada)

2015, Kretschel y Osswald (eds.) – Volumen II
(Rajgif Ediciones)

descarga gratuita: www.deleuziana.com.ar

Cuatro causas para leer a Deleuze con sus fuentes
(por Matías Soich):

causa material: qué dice concretamente Deleuze

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

causa eficiente: qué dice concretamente la fuente

causa final: para qué leer esa fuente con Deleuze

Julian Ferreyra (comp.)

Intensidades deleuzianas
Deleuze y las fuentes de su filosofía III



Ferreyra, Julián et. al.
Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía
- 1a ed. - Adrogué : Ediciones La Cebra 2016.
238 p. ; 21,5x14 cm.

ISBN 978-987-3621-28-4

1. Filosofía. I. Título.
CDD 190

Editor
Cristóbal Thayer

© de los autores

edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Este libro se publica con fondos provenientes del proyecto de investigación PICT-Foncyt 2012-00853 "Deleuze: ontología práctica"

Esta primera edición de *Intensidades deleuzianas* se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2016 en Imprenta Dorrego Srl., Av. Dorrego 1012, CABA

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

ÍNDICE

Introducción	7
PARTE I: INTENSIDADES FILOSÓFICAS	
Hermann Cohen y la intensidad trascendental <i>Pablo Nicolás Pachilla</i>	17
Sujeto y pasividad en Husserl y Deleuze <i>Andrés Osswald</i>	33
Tiempo y representación: resonancias husserlianas en el tratamiento de las síntesis temporales <i>Verónica Kretschel</i>	51
PARTE II: INTENSIDADES CIENTÍFICAS	
Degradación empírica y repetición trascendental <i>Rafael Mc Namara</i>	67
Serie, singularidad, diferencial. La matemática como fuente del empirismo trascendental <i>Gonzalo Santaya</i>	85
Jean Piaget y el misterio de las cantidades intensivas <i>Solange Aurora Heffesse</i>	105
Para leer la historia: lógica estructural de la diferencia en la Idea social <i>Anabella Schoenle</i>	123
La “causación reversa” de Gustave Guillaume: una invocación a Deleuze desde la lingüística <i>Matías Soich</i>	137

PARTE III: INTENSIDADES ESTÉTICAS

Las islas: subjetividad y alteridad entre Tournier y Deleuze.	159
<i>Facundo López</i>	
Música a la intemperie: Stockhausen en la escena final de la <i>Lógica del sentido</i>	171
<i>Guadalupe Lucero</i>	
La escritura como resistencia experimental desde Gilles Deleuze y Philippe Sollers	189
<i>María de los Ángeles Ruiz</i>	
El poeta satírico: en búsqueda de la fuente fantasma	203
<i>Julián Ferreyra</i>	
ACERCA DE LOS AUTORES Y AUTORAS	231

INTRODUCCIÓN

Cuando Deleuze elige un autor como fuente de su filosofía, este autor se transforma. No será –por mencionar los más célebres– el mismo Spinoza, el mismo Nietzsche, el mismo Bergson, el mismo Kant, antes y después de pasar por las audaces páginas que Deleuze les dedicó. Al menos *para nosotros*. Esta transformación puede ser el resultado de estudios extensos, como los autores mencionados más arriba, o de menciones sucintas, como las que pueblan las páginas de esta serie de libros. Deleuze transforma a sus fuentes, entonces. Pero también las fuentes transforman a Deleuze: como testimonian cada uno de los capítulos que componen este libro, pasar por aquellos pensadores de los que se nutrió el ávido cerebro del autor de *Diferencia y repetición* arroja nueva luz sobre su filosofía y sus preocupaciones. Nuevamente, esto puede ser el resultado de largas páginas o pantallazos efímeros. Es ostensible cómo la filosofía de Deleuze se ha nutrido de Bergson, Nietzsche o Spinoza. Pero es una experiencia sublime leer una de esas fuentes fugitivas y sentir: “¡acá estaba la clave!”. Y esto ocurre con extraordinaria frecuencia. Esa sensación obedece a que el trabajo de las fuentes altera nuestra interpretación de Deleuze y da por tanto la clave de *esa* perspectiva. Deleuze se transforma a la luz de las fuentes, pero no siempre de la misma manera. No hay *convergencia* de las interpretaciones. Cada fuente determina una faz del libro-prisma, que muta sin cesar. Es muy distinto el Deleuze que nos ofrece una fuente literaria (aquí Tournier, Sollers y los poetas satíricos), que un Deleuze pen-

sado desde la matemática, la física o la lingüística. El Deleuze pensado con Husserl lo enfrentará a problemas muy distintos que el que lo confronta con el neokantismo. El marxismo plantea distintas preguntas que la música. Cada fuente es un mundo, aunque cada una cante la gloria del mismo Deleuze. Porque en la univocidad se trata de una sola voz para todo lo múltiple de mil vías.

Eso es lo que hace fascinante el estudio de las fuentes del pensamiento de Gilles Deleuze, al cual dedicamos esta serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía* que alcanza con éste su tercer volumen. Si bien es el resultado de muchos años de trabajo, este objetivo apareció de pronto ante nosotros como la columna vertebral de la tarea que estábamos realizando. El interés por esas fuentes es ciertamente un imperativo de la propia forma de construcción del discurso deleuziano. Las referencias a autores más o menos desconocidos son frecuentes – y su sentido oscuro. Una lectura atenta no puede obviarlas, ni descartarlas sin más. En los primeros años de este grupo (allá por fines de 2006, cuando su carácter era informal y embrionario), las fuentes aparecían en forma anárquica, dependiendo del saber que cada uno de los presentes (y debemos destacar aquí la extraordinaria cultura general de Esteban Cobasky). El punto de inflexión fue la aparición de Salomon Maimon en el capítulo IV de *Diferencia y repetición*. Decidimos lanzarnos colectivamente a ese autor oscuro y marginal del idealismo alemán. La experiencia fue un rotundo fracaso: al dividir el libro entre los integrantes del grupo, adquirimos un saber fragmentario; la experiencia llevó demasiados meses y sembró por tanto desánimo: a ese ritmo, toda la vida nos alcanzaría para un puñado de fuentes. La idea de distribuir una fuente por miembro, que se hiciera cargo tanto de la lectura y comprensión como de tejer los primeros puentes con la argumentación de Deleuze en el seno de la cual ésta era mencionada, despejó el horizonte, y rápidamente quedó establecida como definitiva. También hacerlo en forma sistemática, relevando todas y cada una de las

referencias realizadas por Deleuze, siguiendo el orden expositivo de *Diferencia y repetición*.

Volcar estos resultados en forma de libro también surgió de repente, sin excesiva planificación, fruto del peso propio de la actividad. El trabajo que cada uno había realizado con su fuente para presentarlo ante el grupo resultó material suficiente para dar a luz a *Deleuze y las fuentes de la filosofía* (2014). El éxito de este libro (más de 10.000 bajadas en todo el mundo) indicó que la comunidad académica internacional precisa este tipo de herramientas. La labor continuó, y cuando quisimos darnos cuenta el material se había vuelto a acumular (material hartamente interesante, en torno a la biología y la física) y así apareció *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*. En ese mismo gesto, este proyecto se había transformado en una serie filosófica.

Este tercer volumen es el primero que aparece en papel, como un libro tradicional. Estará, como es habitual, también disponible para su descarga gratuita en formato digital. Esta publicación ha sido posible gracias al subsidio PICT 2012-00853, "Deleuze: ontología práctica". De alguna manera, esta publicación acompaña el cierre del ciclo más fructífero para la filosofía argentina, en el marco de un proyecto político que ha contribuido al desarrollo de la docencia, la investigación y el pensamiento. La serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía* continuará, al aspirado ritmo de un volumen por año. La continuidad del apoyo estatal a la ciencia, y muy particularmente a la filosofía, es en estos momentos una incógnita.

Este volumen III se articula en torno al capítulo V de *Diferencia y repetición* ("la síntesis asimétrica de lo sensible"), cuyo concepto clave es la *intensidad*. Concepto enigmático, que debe mostrar su especificidad (es decir, su diferencia respecto al concepto de Idea que reina en el capítulo IV y el análisis de la temporalidad del capítulo II). ¿Tiene un rol de esquema o mediación entre lo virtual y lo actual? ¿Es la presencia de lo virtual *en lo actual*?

¿Responde a la sensibilidad, en la distinción kantiana que la distingue del entendimiento? Y, si es así, ¿da cuenta de una discontinuidad de estos planos o de su inmanencia? Son algunas de las preguntas que han sido objeto de acalorado debate durante las reuniones del último año de trabajo, y que en estas páginas encuentran respuestas diversas, imposibles, marcadas por la perspectiva abierta por las fuentes que rigen cada capítulo – y la mirada de cada autor y autora.

En esta senda, estas páginas incluyen numerosos textos clave. Pablo Pachilla presenta en forma clara y concisa la extremadamente compleja teoría de Hermann Cohen. El lector encontrará todas las herramientas necesarias para comprender por qué Deleuze piensa que Cohen “tiene razón” al darle pleno valor al principio de las cantidades intensivas en su reinterpretación del kantismo. El foco sobre los principios (particularmente las anticipaciones de la percepción) ofrece inmensas posibilidades para pensar cómo Deleuze intenta en el capítulo V redefinir la relación sensibilidad / entendimiento. Solange Heffesse, por su parte, toma una obra tan importante como olvidada de Piaget para trabajar río arriba: la noción de intensidad tal como Piaget la presenta está en aspectos vitales en contraposición con la que Deleuze sostiene (fundamentalmente: está atada a la irreversibilidad y es un estadio insuficiente del desarrollo, mientras que la reversibilidad, madura, ya no es intensiva) y al mismo tiempo encierra elementos fundamentales de la intensidad (en tanto elemento genético). Heffesse resuelve el desafío con rigor y claridad. La crítica a la irreversibilidad de los procesos, particularmente en el aumento de la entropía que llevaría necesariamente a la muerte calórica del universo, tiene su oscuro héroe en León Selme. Un capataz de fábrica autodidacta que se atrevió a desafiar a las grandes mentes científicas de su tiempo y al paradigma dominante de la termodinámica. Rafael Mc Namara reconstruye el libro de Selme del cual existen escasos ejemplares y lo utiliza como causa final para ilustrar el desmontaje deleuziano de la perspectiva del buen sentido. Al mismo tiempo, introduce el germen de

una línea de lectura original y de inmenso potencial: las tres síntesis deleuzianas *del espacio*.

Las intensidades no se desarrollan y vinculan con el espacio sin quedar, al mismo tiempo, envueltas. Hay un mundo impersonal de las intensidades que el discurso científico y la filosofía clásica no logran apresar: la dimensión del afecto. A esa perspectiva se lanza María de los Angeles Ruíz arrastrada por el estilo de Philippe Sollers: una inmersión en la experiencia interna como colapso, desvanecimiento y pulverización. Es el mismo camino que toma Facundo López de la mano del “precursor sombrío” de la filosofía deleuziana: Michel Tournier. Otro literato que explora los límites de la experiencia y busca abandonar las funciones de explicación para priorizar la envoltura y la implicación. El otro desgarró el Yo y lo arrastra en devenires inesperados, hacia un yo volandero sin el cual ningún Yo estable sería posible.

Andrés Osswald encuentra en este desgarró una discontinuidad en la inmanencia. En su contribución, Osswald utiliza a Husserl como fuente para cuestionar y hacer temblar el edificio deleuziano. Poniendo en serie *Je / moi*, actividad / pasividad, entendimiento / sensibilidad, entiende que el único correlato posible de la crítica del sujeto en Deleuze es una virtualidad neutra y sin punto de vista. Los trabajos sobre la pasividad en Husserl le permiten construir un sujeto personal que no es *subjectum* pero que resuelve estos problemas que en Deleuze le aparecen como irresolubles. Verónica Kretschel toma la misma fuente para realizar una empresa totalmente distinta: en busca de las afinidades, supera la mera letra de Husserl para, haciendo eje en su *modo de trabajo*, mostrar la necesidad de la tercera síntesis del tiempo (el futuro) y, en ese mismo movimiento, mostrar la rigurosidad del pensamiento temporal de Deleuze. El texto de Kretschel es pura causa final: la pregunta por el para qué leer esa fuente con Deleuze alcanza en sus páginas toda su amplitud, al punto de hacer crecer una síntesis pasiva del futuro allí donde Husserl no había llegado a construirla.

El capítulo de mi autoría intenta reflexionar sobre los puentes que se tejen entre lo virtual y lo actual, a partir del rastreo de una fuente especialmente enigmática: el poeta satírico. Deleuze utiliza los tres géneros de la risa (humor, sátira e ironía) como modo de, primero, tomar el camino de la determinación hacia lo indeterminado (de la ironía al humor). Pero lo indeterminado no es la última palabra de la filosofía porque una nueva ironía rastrea las Ideas que hormiguean en el fondo, llamando a una forma específicamente deleuziana de determinación. En esa tarea de pensar una determinación virtual o de la inmanencia, la matemática tiene un papel eminente. Esa es la labor de Gonzalo Santaya, que en este libro se concentra en el objetivo de vincular Idea y estructura. Conceptos clave del pensamiento deleuziano como serie, singularidad y el “elemento paradójico” que recorre todas las series obtendrán una concreción inusitada, al ritmo de las series numéricas que, como curvas osculatrices, entran en progresivo contacto, cada vez más íntimo hasta llegar a la carnalidad del beso (*osculari* es “besar” en latín). El texto de Santaya tiene hondas e inesperadas resonancias con el de Guadalupe Lucero, quien analiza la última fuente mencionada por Deleuze en *La lógica del sentido: Musik für ein Haus* de Karlheinz Stockhausen. Las matemáticas como ámbito privilegiado de experimentación combinatoria permiten a la música contemporánea internalizar la indeterminación propia de la Idea. Así, Lucero encuentra en la música el ámbito de determinación propia de lo virtual, y se aleja de las interpretaciones de la teoría de la música deleuziana como la defensa del viejo concepto de *casa* que estaría presente en el *ritornello* de *Mil mesetas*. Otro texto que contribuye en forma decisiva a la comprensión de una determinación de lo virtual es el de Matías Soich, donde a partir de la lingüística de Guillaume explora la “causación reversa” que precede (ontológicamente, podríamos decir) los momentos de determinación clásica (actual) de la lengua: como pensamiento y como signos.

Todos estos interrogantes encuentran en el artículo de Anabella Schoenle su foco problemático. Fisura, indetermi-

nación, neutralidad y síntesis Ideal abandonan su abstracción a la hora de pensar la Idea social. Tomando como fuente la contribución de Balibar a *Leer el capital*, Schoenle plantea que las soluciones económicas al problema social interrogan directamente aquello que puede modificar o mejorar nuestro modo de vivir. La intensidad del hambre es un problema concreto, que no puede desdibujarse bajo el formalismo de los conceptos abstractos o las verdades vacías del sentido común. La intensidad exhorta así a la Idea a dar una respuesta y a la filosofía a contribuir a la construcción de un mundo que pueda respirarse. Cuando se vuelca a pensar los problemas sociales, la ontología deleuziana deviene realmente práctica.

Julián Ferreyra

PARTE I: INTENSIDADES FILOSÓFICAS

HERMANN COHEN Y LA INTENSIDAD TRASCENDENTAL

Pablo Nicolás Pachilla

El término *intensidad* es utilizado con amplia frecuencia por Gilles Deleuze, hasta el punto de que se ha convertido en una de las palabras clave para referirse a su filosofía. El vocablo presenta connotaciones vitalistas –cuando hablamos de una vida intensa, de una experiencia intensa, de un concierto de gran intensidad. Todos estos sentidos parecen articularse al mismo tiempo con un sentido correspondiente a la filosofía trascendental, kantiana y neo-kantiana. En el quinto capítulo de *Diferencia y repetición* se encuentra una referencia que acaso pueda aclarar este último aspecto. Dice allí Deleuze que “Hermann Cohen tiene razón en otorgar pleno valor al principio de las cantidades intensivas en su reinterpretación del kantismo”,¹ y una nota al pie nos reenvía a su monumental *La teoría kantiana de la experiencia*. Tomaremos a continuación dichos pasajes como una pista para intentar esclarecer el problema en juego, para lo cual debemos trasladarnos al terreno de la filosofía trascendental.

1. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 347. A pesar de que Deleuze utiliza indistintamente los términos franceses *quantité* y *grandeur*, Hermann Cohen enfatiza la tajante distinción presente en el kantismo entre cantidad (*Quantität*) y magnitud (*Größe*). Mientras que la primera es la extensión atribuida al juicio, y le corresponden las categorías de unidad, pluralidad y totalidad, la segunda puede ser extensiva o intensiva, pero no le corresponde ninguna categoría, sino que surge de los principios del entendimiento (cfr. *infra*).

Luego de hacer un breve repaso por las nociones kantianas presupuestas, intentaremos desplegar la argumentación de Cohen. Según ella, la realidad no es producto de un estímulo externo, sino de una subjetividad trascendental. La realidad (*Realität*) es, en primer lugar, una categoría —de cualidad—, que en segundo lugar se esquematiza, es decir, adapta su estatuto conceptual a la condición universal de la sensibilidad dada por el tiempo, poniéndose consiguientemente como número. Ahora bien, el número es impensable sin la unidad, y una cantidad generada sucesivamente por sumatoria de partes, como es la magnitud extensiva, no puede dar dicha unidad. Es necesario por ende postular como condición trascendental de la unidad —y luego de la posibilidad de la experiencia— otro tipo de magnitud, que permita pensar la unidad en sí misma y no ya comparativamente: esta magnitud es la magnitud intensiva. La intensidad tiene, por consiguiente, una idealidad trascendental que deriva en la realidad empírica de los fenómenos.

I. Kant y las “Anticipaciones de la percepción”

Las “Anticipaciones de la percepción” se ubican en una sección de la *Crítica de la razón pura* dedicada a los principios del entendimiento. Después de haber pasado por la deducción trascendental de las categorías, donde se demostraba la validez de su aplicación a los fenómenos debido a su necesidad en la constitución de una experiencia posible, Kant se aboca a desarrollar el modo en que las categorías se aplican a los fenómenos, es decir, a describir el cómo de la subsunción de objetos sensibles bajo conceptos. De este modo, encontramos en primer lugar la sección sobre el esquematismo, donde Kant da cuenta de cómo las categorías se temporalizan mediante los esquemas y, por ende, cómo es posible una mediación entre conceptos puros e intuiciones y, en segundo lugar, una sección que se ocupa de los principios a partir de los cuales el entendimiento aplica sus conceptos puros a fenómenos. Kant desarrolla allí cuatro principios: el de los axiomas de la intuición, el de las anticipaciones de la percepción, el de las analogías de la experiencia y el de los postulados del pensamiento empírico en general.

En el primero de ellos, el de los “Axiomas de la intuición”, Kant da una justificación trascendental del principio según el cual “Todas las intuiciones son magnitudes extensivas” (B202). Allí Kant describe lo que entiende por este término:

Llamo magnitud extensiva a aquélla en la que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por consiguiente, precede necesariamente a ésta). No puedo representarme línea alguna, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento; es decir, [sin] generar poco a poco todas las partes a partir de un punto, [y sin] dibujar, ante todo, esa intuición de tal manera. Lo mismo acontece con cualquier tiempo, aún el más pequeño. En él pienso solamente el tránsito sucesivo de un momento al otro, donde, a través de todas las partes del tiempo, y de su agregación, se genera finalmente una magnitud de tiempo determinada. Puesto que la mera intuición, en todos los fenómenos, es o bien el espacio, o el tiempo, por ello todo fenómeno, como intuición, es una magnitud extensiva, puesto que sólo puede ser conocido mediante una síntesis sucesiva (de una parte a otra parte) en la aprehensión. (B204)²

Es importante destacar esta sucesividad intrínseca a la representación de *quanta* espaciales o temporales, es decir, el hecho de que su generación requiere de una síntesis que agregue cada parte una tras otra. Kant aclara que este no es el caso para todas las magnitudes, sino sólo para las extensivas. En la breve sección que le sigue, intitulada “Anticipaciones de la percepción”, tematizará de este modo un tipo de magnitudes diferentes de aquéllas, pasibles de variar de grado en modo continuo entre cero y un valor positivo. En toda intuición empírica puede separarse analíticamente la forma, consistente en el espacio y el tiempo como formas puras de la sensibilidad, y la materia, que Kant atribuye a la sensación (*Empfindung*) y corresponde a la

2. Utilizamos la traducción al castellano de Mario Caimi: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007. Para las referencias tomamos el formato canónico que indica A o B según si se trata de la primera o segunda edición, seguido de la numeración estándar.

afección sentida en el espíritu, y referida a las cualidades de un objeto.

Ahora bien, de la conciencia empírica a la pura es posible una alteración gradual, en lo cual lo real de ella desaparezca enteramente, quedando una conciencia meramente formal (*a priori*) de lo múltiple en el espacio y en el tiempo; y por consiguiente, [es posible] también una síntesis de la generación de la magnitud de una sensación, desde su comienzo, la intuición pura = 0, hasta una magnitud cualquiera de ella. (B208)

Este “experimento mental” que imagina Kant consiste entonces en mantener una determinada magnitud extensiva inmodificada, pero variar el grado en que nos afecta en su realidad. En otras palabras, se trata de mantener la forma haciendo desaparecer la materia de una intuición empírica —es decir, la sensación en ella. Ahora bien, si esto es posible, puede realizarse también el camino inverso, y concebir ahora la sensación en el proceso mismo de su generación desde la nada, esto es, desde una magnitud inexistente o igual a cero. De este modo se vuelve patente que cualquiera sea el “grado” o “magnitud” de una sensación, ese grado será mayor que cero.

Para el filósofo de Königsberg, dichas magnitudes son dadas en su particularidad tan sólo *a posteriori* —en la sensación en tanto materia de la percepción. Sin embargo, es posible afirmar *a priori* que toda sensación tendrá necesariamente una magnitud intensiva distinta de cero, y de allí que formule el principio del entendimiento según el cual: “*En todos los fenómenos, lo real, que es objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva, es decir, un grado.*” (B207) Se trata propiamente de una anticipación puesto que mediante ella puedo determinar *a priori* algo que pertenece al orden de lo empírico, es decir, aquello que por definición no puede ser conocido *a priori*. Sin embargo, la anticipación no se refiere a la particularidad de cada sensación, sino que constituye un conocimiento relativo a los fenómenos en general. Toda sensación tiene un grado o una magnitud por el cual llena, en mayor o menor medida, el sentido interno: no hay, por ende, espacio ni tiempo *vacíos*, sino

que, por el contrario, puedo saber *a priori* que toda sensación tendrá un grado distinto de cero.

II. Las magnitudes intensivas en la reinterpretación del kantismo por parte de Cohen

Hermann Cohen (1848-1918) es uno de los fundadores de la corriente del neo-kantismo³ y representante de la llamada Escuela de Marburgo, ciudad donde ejerció la docencia entre 1876 y 1912. Entre sus principales discípulos se encuentran Ernst Cassirer y Paul Natorp, si bien su influencia en la interpretación del idealismo trascendental, a contracorriente de las lecturas de la época, se extiende hasta el presente. Su monumental tratado *La teoría kantiana de la experiencia* conoció tres ediciones (1871, 1885 y 1918), en las cuales fue adquiriendo su considerable volumen final (es decir que le ocupó gran parte de su vida intelectual). Oponiéndose al psicologismo y a las interpretaciones subjetivistas de Kant, Cohen sostenía que el ámbito de lo *a priori* en Kant no pertenece a la esfera subjetiva de las actividades cognitivas, sino que corresponde a las leyes fundamentales de la matemática y la ciencia natural. En este sentido, fue un crítico acérrimo de la interpretación que hace del *a priori* kantiano un elemento innato y que reduce la lógica a la psicología. De acuerdo con este filósofo, la física y la matemática constituyen el punto de partida de la filosofía crítica, son el *explanandum* a partir del cual reflexiona Kant, y el método trascendental consiste siempre en buscar las condiciones de posibilidad para el *Faktum* que son las leyes de la ciencia de su tiempo.

Según Cohen, asimismo, es un error concebir la Estética Trascendental independientemente de la Lógica Trascendental, puesto que el *a priori* sensible se debe subordinar al principio supremo de la experiencia: la unidad de la apercepción tras-

3. Mientras que se suele denominar pos-kantismo al grupo de pensadores inmediatamente posteriores a Kant (y anteriores a Hegel), que intentaron continuar y modificar la doctrina kantiana, el neo-kantismo remite a una posterior revitalización del pensamiento kantiano en un sentido más rigurosamente a la letra del mismo en el seno de la Universidad alemana, entre aproximadamente 1870 y la Primera Guerra Mundial.

cidental. La sensibilidad, por sí sola, es completamente improductiva, y sus formas puras únicamente adquieren sentido en la medida en que están ligadas a las reglas del entendimiento y a sus síntesis. En las antípodas del empirismo, el filósofo enfatizará siempre lo que hay de productivo en el sujeto respecto del conocimiento.

El principio del método infinitesimal y su historia (1883), publicado dos años antes de la segunda edición de *La teoría kantiana de la experiencia* (1885), recoge la herencia de Salomon Maimon, quien había intentado articular concepciones leibnizianas al interior de la filosofía trascendental kantiana. Allí, Cohen se ocupa del concepto de continuidad y de la necesidad de postularlo como principio generativo de la experiencia. Cohen sostiene que es preciso aplicar el concepto de continuidad a la intuición, y que cuando esto sucede, las *magnitudes intensivas* de las que hablara Kant en las “Anticipaciones de la percepción” generan el sistema de las *magnitudes extensivas*, a saber, espacio y tiempo. Estas últimas constituyen entonces las condiciones de objetividad de un elemento real dado por aquellas, y producen las condiciones de representabilidad en tanto permiten localizar objetos espacio-temporalmente —resolviendo el problema de los cuerpos enantiomorfos que preocupara a Kant tanto en “Del primer fundamento de las regiones del espacio” (1768) como en *Prolegómenos...* (1783) §13.

Cabe recordar que el rol explícito de las “Anticipaciones...” en la *Crítica* kantiana se reduce al hecho de poder postular *a priori* que todo fenómeno tendrá una magnitud intensiva positiva distinta de cero, lo que equivale para Kant a decir una realidad. Pero el proyecto de Cohen al respecto es más ambicioso: su intención es (i) explicar cómo las magnitudes extensivas *presuponen* magnitudes intensivas, y (ii) cómo estas son a su vez un producto de la espontaneidad del entendimiento —y no el efecto de una causa exterior—. El proyecto de Deleuze, luego, tomará esta vía pero con un giro importante: las cantidades extensivas presuponen y son generadas por cantidades intensivas, pero estas últimas no son ya producidas como principios del entendimiento, sino que corresponden a un primer nivel de actualización o diferenciación (*différenciation*) de las Ideas

(no subjetivas). Eso le permitirá a Deleuze pensar un espacio ontológicamente previo a la extensión o espacio representativo, llamado *intensio* o *spatium* intensivo, que constituye una *presentación* del espacio como intuición pura y genera la extensión como espacio *representado*. Se puede concluir de esto que Deleuze no aceptaría el principio kantiano de los “Axiomas de la intuición”, puesto que la intuición pura del espacio, para Deleuze, no es extensiva sino intensiva. A continuación, expondré brevemente la argumentación de Cohen para probar la anterioridad lógica de la magnitud intensiva con respecto a la extensiva.

A Cohen le interesa refutar la concepción según la cual la realidad se funda en la sensación —la *Crítica* kantiana se presta de hecho a esta interpretación, que enfatiza el aspecto empirista—, argumentando, por el contrario, que es la magnitud intensiva la que *objetiva* el objeto de la sensación, convirtiéndolo en realidad. Hay un movimiento de objetivación de lo real, fundado no en un dato empírico, sino en los principios del entendimiento y sus conceptos puros. El concepto de magnitud intensiva ocupa un lugar en este proceso, y su estatuto, desde un punto de vista trascendental, es el de una condición de posibilidad de la experiencia, puesto que sin él no habría concepto de unidad, luego magnitud extensiva, luego fenómeno.

Cohen parte de la idea de que la magnitud extensiva es comparativa: “en efecto, esta magnitud no tiene consistencia sino en tanto deviene comparable y uniforme en el número”, y por consiguiente, “el objeto que ella constituye no es también sino un objeto comparativo consistente en la comparación con otras magnitudes extensivas”.⁴ Ahora bien, la comparación requiere, según Cohen, algo “presente en sí y por sí” independientemente de la comparación, a partir de lo cual se pueda comparar: la magnitud comparativa debe ser completada por un fundamento de la magnitud. Pues bien, si la intuición, como síntesis sucesiva, es el fundamento de la magnitud extensiva

4. Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885 (2^{da} ed.), p. 422. Las traducciones de esta obra son de nuestra autoría.

y por ende comparativa, es necesario buscar en otra parte el fundamento de la magnitud en general: no ya en la *intuición* — susceptible de pureza, como en las intuiciones puras del espacio y el tiempo—, sino en la *sensación*, que implica un elemento irreductiblemente empírico.

Es preciso tener en cuenta que el concepto de magnitud intensiva viene a continuar, en el texto kantiano, el desarrollo del esquema de la categoría de realidad. En este sentido, Cohen objeta la incompletitud del esquematismo, puesto que aún si toda sensación tiene un grado o magnitud mediante la cual llena el tiempo —que es lo Kant afirmaba allí—, aún no se dice nada, con eso, de que dicho grado o magnitud sea diferente de una magnitud meramente extensiva, es decir, comparativa. La estrategia es entonces pensar la “Anticipaciones...” como una fundamentación del esquema de realidad —de hecho, Cohen va a llamar al principio de las anticipaciones de la percepción “principio de realidad”.⁵ Sin embargo, para Cohen la respuesta se encontraba ya en el esquematismo mismo, aunque no en los pasajes “oscuros” en los cuales Kant hablaba de un descenso de una magnitud dada a cero, o el ascenso de cero a una magnitud positiva, sino cuando caracterizaba ese pasaje de la nada a la positividad como “una producción continua y uniforme de esa realidad misma en el tiempo”,⁶ producción correspondiente al esquema de realidad. Dicho pasaje pone de relieve la tonalidad constante de la argumentación de Cohen, para quien la realidad es resultado de la actividad productiva de una subjetividad trascendental.

La magnitud intensiva es la precondition de la extensiva, dado que, “si la unidad de una pluralidad debe ser pensada, debe ser pensada ante todo la unidad misma.”⁷ Y la magnitud extensiva no puede proveer esta unidad, dado que es una unidad comparativa; por ende, “es necesario postular algo que deviene unidad, no por relación al uno, sino por relación

5. *Ibid.*, p. 426.

6. *Ibid.*, p. 425.

7. *Ibid.*, p. 428.

al cero".⁸ "Esta determinación del objeto, que la matemática exige y a la cual da acceso, es producida por el principio de las magnitudes intensivas, en el cual la categoría de realidad limitativa se esquematiza en la continuidad del tiempo".⁹ Con el concepto de "realidad limitativa", Cohen funde en una sola categoría las tres categorías de cualidad —realidad, negación y limitación—, ya que sostiene que la magnitud intensiva se genera mediante la limitación de la realidad, la cual supone la negación = 0 con la cual se la compara. Cohen identifica así el concepto de magnitud intensiva con el de magnitud *diferencial*, puesto que se trata de una unidad "que no es pensada en tanto que unidad de la pluralidad", como lo es la magnitud extensiva, "sino en la cual la pluralidad no puede ser pensada sino por medio de la limitación de esa unidad",¹⁰ por tanto una unidad que no es pensada más que como unidad, no como sumatoria.

Es sólo a partir de ese momento que puede haber unidad del objeto, una unidad que no se evapora en la comparación como sucede con la magnitud extensiva. Toda esta discusión se enmarca, para Cohen, en el problema del pasaje de la matemática a la ciencia matemática de la naturaleza, esto es, la mecánica newtoniana, con lo cual la aparición de la magnitud intensiva como fundamento de la unidad de un objeto es vista como un progreso en esa dirección —en este sentido, la lectura de Cohen tiene una marcada tendencia cientificista.

Recordemos que el punto de partida de toda esta disquisición es la esquematización de la categoría de realidad. Por consiguiente, la conclusión del planteo es para Cohen un triunfo del idealismo crítico, en tanto la realidad no aparece dada meramente por la sensación, con lo cual se volvería al empirismo, sino que es resultado de la capacidad productiva de las categorías y principios del entendimiento —en este caso, la categoría de realidad que se esquematiza con la ayuda de la magnitud intensiva. El filósofo encuentra asimismo varios

8. *Ibid.*, p. 428.

9. *Ibid.*, p. 428-429.

10. *Ibid.*, p. 427.

pasajes de las *Reflexiones* de Kant que apoyan sus hipótesis, de los cuales el más claro es el siguiente:

Toda magnitud es, sea una magnitud discreta (*aggregatum, discretum*), sea una magnitud continua (*continuum*). Esta última es la magnitud de cada unidad y sin ella no puede haber tampoco magnitud discreta, ya que en toda magnitud el todo y la parte deben siempre ser homogéneos. Un *quantum* que, antes de la composición, es concebido como tal es *continuum*: el que no es concebido sino gracias a la composición, aquel en el que por consiguiente las partes preexisten es un *discretum*.¹¹

Otro pasaje, extraído de los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, puede aclarar la naturaleza de una magnitud intensiva. El pasaje contrapone la naturaleza de la división de una velocidad con la de la división de un espacio: las partes de la velocidad no son exteriores las unas a las otras como lo son las partes del espacio, y no parece ser el caso que una velocidad dada se componga de velocidades más pequeñas. Bergson diría: no se divide sin cambiar de naturaleza.

Lo que le resulta interesante a Deleuze de este planteo de Cohen es que el neo-kantiano intenta aclarar una ambigüedad presente en el desarrollo kantiano. En Kant, el espacio y el tiempo como intuiciones puras son magnitudes extensivas, mientras que las magnitudes intensivas corresponden a la sensación en tanto materia de la intuición empírica, cuyas formas son espacio y tiempo en el sentido delineado. La intensidad es lo que le da la realidad a un fenómeno, pero aun podría pensarse que esta realidad es entonces un producto de la experiencia. Lo que Cohen quiere dejar en claro es que no es así, sino que la intensidad, que produce la realidad de lo real, que objetiva lo que aparece, es también una herramienta del entendimiento. La realidad empírica de los fenómenos es, de este modo, fruto de la idealidad trascendental de la magnitud intensiva.

11. *Reflexionen Kants*, Ak. XVII, p. 738. Citado en Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, op. cit., p. 431.

III. Extensión y *spatium intensivo* en Diferencia y repetición

Podemos entender ahora la referencia de Deleuze a los Axiomas de la intuición cuando afirma que “Kant define todas las intuiciones como cantidades extensivas, es decir, tales que la representación de las partes hace posible y precede necesariamente a la representación del todo.”¹² Pero inmediatamente después, el filósofo distingue entre presentación y representación en lo que refiere al espacio y el tiempo: cuando hablamos de presentación, ya no vamos de las partes al todo, sino que es el todo el que funda las partes. Las intuiciones empíricas son extensivas, Deleuze concede esto; pero las intuiciones puras no lo son. Es en este punto que critica a Kant por el hecho de que, mientras negaba al espacio una extensión lógica, le reservaba una extensión geométrica, y por ende relegaba la cantidad intensiva a la *materia* que llena el espacio en un determinado grado. Por su parte, concebirá la magnitud intensiva como el principio genético de la espacialidad:

El espacio como intuición pura, *spatium*, es cantidad intensiva; y la intensidad como principio trascendental no es simplemente la anticipación de la percepción, sino el origen de una génesis cuádruple, la de las *extensio* como esquemas, la de la *extensión* como magnitud extensiva, la de la *qualitas* como materia que ocupa la extensión, la del *quale* como designación del objeto.¹³

Estamos en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*, y Deleuze está en vías de exponer el concepto de intensidad, el gran protagonista de dicho capítulo. En estos pasajes, Deleuze desarrolla dicho concepto en contraposición con otros cuatro: extensión –para el cual, además del francés *étendue* utiliza el latín *extensum*–, *extensio*, *qualitas* y *quale*. Su tesis es que la intensidad, o lo que llama *spatium intensivo*, es ontológicamente previo a esos cuatro elementos, y que es su razón suficiente o generativa. Entre todas las fuentes que toma de la tradición para elaborar este concepto, la referencia a Kant y a Hermann

12. Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 346.

13. *Ibid.*, p. 347.

Cohen resulta de particular interés puesto que denota una intención de inscribir su discusión al interior de la filosofía trascendental. Sin embargo, es necesario destacar que su tesis va mucho más allá de la de Cohen, quien concebía la extensión, siguiendo a Kant, independientemente de la intensidad, y pensaba a esta última como condición necesaria de la experiencia, pero no como condición suficiente.

Para Deleuze, en cambio, “[l]a intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible”.¹⁴ No se trata simplemente de una condición necesaria, sino de “la razón suficiente del fenómeno”.¹⁵ El filósofo francés vincula así las magnitudes intensivas con su concepto de Idea: “Si bien es verdad que el espacio es irreductible al concepto, tampoco se puede negar su afinidad con la Idea, es decir, su capacidad (como *spatium* intensivo) de determinar en la extensión la actualización de conexiones ideales (como relaciones diferenciales contenidas en la Idea)”.¹⁶ Se puede afirmar en este sentido que el *spatium* intensivo constituye la espacialidad correspondiente a las Ideas.

Para finalizar, recordemos un pasaje de la Introducción de *Diferencia y repetición* en el que Deleuze, anticipando los desarrollos que venimos que exponer, se refiere a las diferencias internas que dramatizan una Idea. Allí sostiene, en una clara alusión a Cohen que solo cobrará inteligibilidad muchas páginas después:

Es decir que, de acuerdo con ciertas interpretaciones neokantianas, se produce paulatinamente una construcción dinámica interna del espacio que debe preceder a la «representación» del todo como forma de exterioridad. Según nuestro parecer, el elemento de esta génesis interna consiste en la cantidad intensiva más que en el esquema, y se relaciona con las Ideas más que con los conceptos del entendimiento. Si el orden espacial de las diferencias extrínsecas y el orden

14. *Ibid.*, p. 334.

15. *Ibidem.*

16. *Ibid.*, p. 347.

conceptual de las diferencias intrínsecas alcanzan finalmente una armonía, tal como lo prueba el esquema, ello se debe, más profundamente, a ese elemento diferencial intensivo, síntesis de lo continuo en el instante, que, bajo la forma de una *continua repetitio*, engendra interiormente el espacio conforme a las Ideas.¹⁷

Sobre el final de la Introducción –ese manifiesto por la búsqueda de un concepto de diferencia que se distinga de la mera diferencia conceptual–, entonces, Deleuze realiza ya dos sustituciones de cabal importancia con respecto al sistema kantiano: las intensidades reemplazan a los esquemas como término medio entre lo ideal y lo empírico, mientras que las Ideas reemplazan a las categorías como principio genético último. Lo que está en juego en esta sustitución no es menor: mientras que conceptos e intuiciones son heterogéneos e irreductibles, y los esquemas que median entre ambos constituyen para Kant un arte escondida en las profundidades del alma, las Ideas deleuzianas tienen una espacialidad propia, aunque no extensiva. De este modo, se vuelve concebible la relación entre ambos polos, no ya en términos de *realización* de los conceptos como posibilidad, sino en términos de *actualización* de las Ideas a través del *spatium* productor de la extensión.

IV. Conclusión: intensidad versus fin del universo

Hay dos conclusiones importantes de este planteo que me interesa recalcar. La primera ya fue mencionada, y se refiere al hecho de que la intuición sensible pura no es para Deleuze extensiva, sino intensiva, lo cual propone una concepción de la espacialidad que se desmarca de la tradición cartesiana de la *res extensa*. La otra consecuencia tiene que ver con la discusión con el concepto de entropía.

Desde las primeras páginas del quinto capítulo de *Diferencia y repetición*, “Síntesis asimétrica de lo sensible”, a Deleuze le importa mucho señalar que el concepto de cantidad intensiva *no* es un concepto empírico. Nuestra tendencia a considerarlo

17. *Ibid.*, p. 57-58.

como tal, “y todavía mal fundado, mixto impuro de una cualidad sensible y de la extensión, o hasta de una cualidad física y de una cantidad extensiva”¹⁸ no es, sin embargo, arbitraria, sino que pueden rastrearse tanto un origen empírico como un origen trascendental de dicho “error”. En cuanto al primero, dice Deleuze, parece que en la experiencia la intensidad o *intensio* es inseparable de una extensidad (*extensité*) o *extensio* y, a través de esta, de una extensión (*étendue*) o *extensum*. De este modo, la intensidad “aparece subordinada a las cualidades que llenan la extensión”,¹⁹ dentro de las cuales, a su vez, Deleuze distinguirá entre cualidades de primer orden, a las que llamará *qualitas*, de cualidades de segundo orden, denominadas *quale*. Mientras que la *qualitas* es cualidad física, la *quale* es cualidad sensible. La distinción remite a la división galileana y cartesiana entre cualidades primarias y secundarias, siendo las primeras relativas a lo objetivo y mensurable en la extensión —longitud, anchura, profundidad—, y las segundas las producidas por la acción de las primeras sobre nuestros sentidos —colores, sonidos, etc.—, que nos permiten al mismo tiempo identificar objetos.

Pero —en cuanto a lo segundo— este hecho de la experiencia tiene a su vez un origen trascendental. “En verdad, nuestra tendencia epistemológica a dudar de la noción de cantidad intensiva no probaría nada si no estuviera unida a otra tendencia, la de las mismas diferencias de intensidad que tienden a anularse en los sistemas extensos cualificados”.²⁰ Las diferencias de intensidad, que Deleuze identifica con las cantidades intensivas, en sí mismas se dirigen hacia su propia negación en la extensión. En este sentido, parece que ya no pudiera hablarse más de un mero error, sino de una *ilusión trascendental*, de un “efecto” necesario. Al denunciar la alianza decimonónica en torno a la anulación de la diferencia entre la ciencia, la filosofía, y el buen sentido, que identificaba real con racional, Deleuze señala que “la diferencia no formaba ni una ley de la naturaleza, ni una categoría del es-

18. *Ibid.*, p. 335.

19. *Ibidem*.

20. *Ibid.*, p. 336 (traducción modificada).

píritu, sino el origen = x de lo diverso".²¹ El cariz kantiano de esta formulación es evidente: lo que Kant llama nómeno es el origen = x de lo múltiple dado a la sensibilidad, pero precisamente, que la filosofía trascendental se refiera a él como " x ", lo que hace es borrarlo del mapa. Hay los entes, algo nos es dado... pero qué sea eso, "previamente"²² a sernos dado, es la pregunta cuya proscrición (¿forclusión?²³) define a la filosofía trascendental kantiana.

Los pos-kantianos, desde luego, no dejaron de preguntarse por esa "donación". Pero, desde la perspectiva de Deleuze, el ser filosofías de la identidad no les permitió pensar esta dimensión de manera adecuada. Y ello se debe —esa es la apuesta del filósofo— a que se trata de una dimensión inasible mediante la representación, la cual unifica, iguala, compara e identifica. Por el contrario, el nómeno se torna pensable mediante un verdadero concepto de la diferencia, cuya búsqueda constituye el proyecto de *Diferencia y repetición*. Y esto es así puesto que esa dimensión = x es en sí diferencial. De ahí que Deleuze reemplace el mero x por un dy/dx , es decir, una fórmula diferencial. Una notable excepción emerge no obstante entre los pos-kantianos: la figura del enorme Salomón Maimon, que intentó, acaso de manera no totalmente lograda, pensar una filosofía trascendental diferencial, esto es, pensar lo nouménico como ámbito diferencial. Para Maimon, a pesar de eventuales traspies, el punto de vista trascendental se mantiene, puesto que no pregunta por la cosa

21. *Ibidem*.

22. Para Deleuze, el sentido del "previamente" —es decir, de la aprioridad— cambiará. Ya en Kant no se trataba de una aprioridad temporal, sino trascendental. En Deleuze, esta aprioridad trascendental cobrará un cariz ontológico-genético ausente en Kant. Ahora bien, la temporalidad virtual correspondiente a dicha aprioridad remitirá, en primer lugar, a un pasado puro, por fuera del dominio actual de la representación, y, en segundo lugar, el pasado puro remitirá a un futuro en sí, con lo cual la "aprioridad" viene escoltada por una "aposterioridad". Tal vez radique aquí uno de los orígenes de la extraña fórmula "empirismo trascendental", donde "trascendental" remite al pasado puro, y "empirismo" al futuro.

23. Si hablamos de "forclusión", aludiendo al concepto lacaniano, es porque para Deleuze este tipo de negación de la diferencia no es inconsecuente, sino que hay siempre un retorno de lo reprimido que no puede ser origen de nada bueno.

en sí en un sentido pre-crítico. Si se pregunta por *lo que hace que lo dado sea dado*, no es de ningún modo en tanto “causa”, sino en tanto límite: la sensación es pensada como la integración de elementos diferenciales infinitamente pequeños y recíprocamente determinables llamados por él “Ideas del entendimiento”. En otras palabras, se trata de un campo trascendental diferencial, no representable, que se vuelve representable al ser “integrado” en la percepción. El equívoco del pos-kantismo, que Deleuze quiere subsanar desde adentro, es haber equiparado irrepresentabilidad e inexistencia.

Ahora bien, el catastrófico error al que conduce el olvido del origen trascendental de la intensidad, y el consiguiente pensamiento de la intensidad en términos puramente empíricos, es la noción que cristalizó científicamente en el concepto de entropía en la termodinámica, pero cuyas expresiones proliferan asimismo por doquier en la filosofía: el universo tiende a la anulación de las diferencias, habrá una muerte calórica del universo, un fin de la historia. No percatarse de que lo interpretado como entropía corresponde a una dinámica propia de la intensidad en tanto ámbito trascendental tiene como consecuencia la concepción de la diferencia de intensidad como “causa” empírica, que por ser empírica, tiende a anularse en el efecto. Y de este modo, como segunda consecuencia, la constitución de una “flecha del tiempo” que vale tanto para la naturaleza como para el pensamiento: se va de modo irreversible de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, la diferencia como causa es anterior a la identidad del efecto. Se constituye, en otros términos, una historicidad teológica, una escatología de la identidad.

La ventaja que le ofrece a Deleuze el principio de las magnitudes intensivas de Hermann Cohen es que, al ser un principio trascendental, está a salvo de toda degradación empírica. Su capacidad productiva no tiene fecha de vencimiento.

SUJETO Y PASIVIDAD EN HUSSERL Y DELEUZE

Andrés Osswald

*“Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero
¿cuánto tiempo?”*

Descartes

Si bien los desarrollos sobre la pasividad de Edmund Husserl y Gilles Deleuze son independientes comparten una genealogía común: ambos encuentran en Kant tanto al principal antecedente de su pensamiento como al blanco señalado de sus críticas. Es muy poco probable que Deleuze haya tenido conocimiento de la publicación en 1966 de los *Analysen zur Passiven Synthesis* y que, por tanto, no hayan ejercido ninguna influencia en la redacción de *Diferencia y Repetición*, aparecido en Francia dos años más tarde. En general, Husserl no es allí una referencia importante y sólo aparece mencionado esporádicamente a propósito de otros temas –sobre todo vinculados al período de *Investigaciones Lógicas*-. Por el contrario, Husserl sí es una figura destacada en *Lógica del sentido*, aparecido en 1969. Allí, Deleuze tiende a presentar a la fenomenología husserliana como el representante eminente del subjetivismo contemporáneo y, por tanto, como su contracara conceptual.

En primer lugar, entonces, analizaré la lectura crítica que ambos filósofos realizaron sobre el papel de la imaginación en la *Crítica de la razón pura*. En este campo, sostengo que la diferencia hermenéutica central debe buscarse entre, por un lado, la interpretación deleuziana que privilegia en este punto la separación entre sensibilidad y entendimiento, y que encuentra en la imaginación una función de mediación y, por

otro, la lectura de Husserl que tiende a distender la separación rígida entre las facultades. En términos de la alternancia entre actividad y pasividad, la primera lectura tiende a separar los órdenes mientras que la segunda a señalar una continuidad entre ambos (1. Síntesis de la imaginación). De aquí se extrae una consecuencia general para la teoría del sujeto: si actividad y pasividad son heterogéneas, el sujeto deberá dividirse entre una función activa y una dimensión pasiva; si no lo son, el sujeto podrá pensarse como una unidad que se modula, sin hiato, desde la pasividad a la actividad. La primera opción, que Deleuze parece hacer propia, se encuentra en la así llamada «paradoja del sentido interno» (2. Autoconocimiento). La segunda posibilidad es defendida por Husserl, quien atribuye a las síntesis pasivas el rol de dar unidad al sujeto y, por tanto, hacer posible la actividad (3. Automanifestación). Ahora bien, el debate en torno a la unidad subjetiva y a la separación entre actividad y pasividad tiene consecuencias determinantes para la filosofía trascendental. Así, el sujeto –fuertemente identificado con la actividad y la Persona– será, para Deleuze, el efecto de un campo trascendental definido como pasivo, asubjetivo, productivo y neutro. La tesis continuista, en contraposición, le permite a Husserl sostener, por un lado, que el yo es una dimensión fundada de la subjetividad y, por otro, que los procesos pasivos que lo fundan son también de naturaleza subjetiva (4. Filosofía trascendental y subjetividad).

1. Síntesis de la imaginación

La *Crítica de la razón pura* reposa, en gran medida, en la distinción entre sensibilidad y entendimiento. En efecto, la separación tajante entre las facultades junto a la identificación de la sensibilidad con la pasividad y del entendimiento con la actividad responde a la intención de Kant de rechazar la posibilidad de un conocimiento que no repose, en última instancia, en la donación sensible. Tal objetivo se garantizaría limitando la capacidad del entendimiento de «producir» por sí mismo sus objetos o, expresado positivamente, subordinándolo a lo dado en la sensibilidad que, en tanto es pasiva, se limitaría a

recibir la sensación. Una consecuencia directa de esta topología conceptual es que se vuelve necesario ubicar el origen de la sensación por fuera de la sensibilidad pues, si ella fuera capaz de «producir» el múltiple sensible, sería difícil sostener que el sujeto no produce, por sí mismo, el objeto de conocimiento –de aquí que en la pasividad de la sensibilidad esté contenida la exigencia de la distinción entre «fenómeno» y «cosa en sí», así como la oscura naturaleza de su relación-. Resulta claro, a su vez, que las nociones de síntesis y pasividad son mutuamente excluyentes y que su reunión conduciría a volver estéril la distinción entre conocer y pensar –esencial, por lo demás, al proyecto de la *Crítica*-.

Respecto a esto, Husserl reconoce en el papel que Kant atribuye a la imaginación productiva –especialmente, en la «deducción trascendental» de la primera edición de la *Crítica*– un indicio de distensión de la oposición entre síntesis y pasividad. En un pasaje de los *Análisis* puede leerse: “Ella no es [en referencia a la síntesis de la imaginación], según nuestra interpretación, otra cosa que lo que llamamos constitución pasiva; a saber, la interacción, según puede ser desvelado por nuestro método fenomenológico, de las intencionalidades de la conciencia pasiva, que se desarrollan constantemente hacia formas superiores.”¹ Pues, si ocurre que la imaginación reúne el material sensible en el tiempo inmanente, entonces, será lícito atribuirle una cierta espontaneidad distinta a la del entendimiento –dado que éste opera con conceptos y aquella con intuiciones-. Tales síntesis orientadas a las sensaciones que fluyen en el tiempo reúnen, en una misma operatoria, los dos grandes niveles de síntesis que para Husserl constituyen la vida pasiva de la conciencia –a saber: la síntesis formal del tiempo y la síntesis asociativa del material sensible que, por lo demás, es el tema central de los *Análisis*-.

La clave de la discusión reside, entonces, en defender o bien una separación radical o bien una gradualidad entre sensibilidad y entendimiento. Respecto a este punto es posible incluso

1. Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 275-276 (de aquí en más se abrevia Hua XI).

reconocer diferencias al interior del pensamiento del propio Husserl. En las *Investigaciones Lógicas*, por ejemplo, se define la esfera de la «sensibilidad» como la simple intuición mientras se reserva al «entendimiento» la función activa y sintética. La actividad, por su parte, se solapa con el «juicio» en el sentido más amplio (esto es, no limitado al juicio predicativo sino comprendiendo la «tesis» de la percepción), en tanto en él se constituye el ser (o no-ser) y la validez (o no-validez) de toda objetividad.² Sin embargo, alrededor de 1909 Husserl comienza a relativizar esta posición y a interpretar la relación entre sensibilidad y entendimiento como más fluyente y porosa, incluso no ya como dos ámbitos separados sino como aspectos de una unidad más profunda.³ De aquí que la fenomenología husserliana haga pensable una noción de pasividad distinta de la mera receptividad, mediante un doble procedimiento: por una parte, disolviendo la separación excluyente entre sensibilidad y entendimiento; por otra, redefiniendo los alcances del concepto de intencionalidad. Como señalamos, Husserl debe abandonar la idea de que sólo los actos que emanan del yo revisten carácter intencional. Es preciso, entonces, pensar niveles de la conciencia que, aun siendo intencionales, no se identifiquen con el yo atento y que, correlativamente, no apunten a objetos dados como tema.

La posición de Deleuze respecto al papel de la imaginación en la filosofía kantiana se mueve en dirección contraria. En sus términos el asunto debe plantearse así: “El gran problema que Kant descubre es: ¿cuál es la relación entre la forma de la de-

2. Cf. Kern, Iso., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, p. 63.

3. La posición husserliana, con todo, reconoce antecedentes que se remontan ya a la época de Kant. En *Versuch über die Transcendentalphilosophie* de 1789, Salomon Maimon –quien, por lo demás, es una figura muy apreciada por Deleuze– rechaza la distinción y propone que: “si bien en nosotros deben ser representadas como dos facultades completamente distintas, ellas [sensibilidad y entendimiento], sin embargo, deben ser pensadas por un ser pensante infinito como una y la misma fuerza”. Maimon, Salomon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Edición digital, Tübingen, Andreas Berger (Ed.), 2003, p. 91.

terminación o de la actividad o de la espontaneidad y la forma de la receptividad o forma de lo determinable, el tiempo? Y si me deslizo un poco, yo no diría forma de la determinación y forma de lo determinable, sino dos tipos de determinación heterogéneas.”⁴ Este carácter heterogéneo entre espontaneidad y receptividad explica el papel mediador de la imaginación y sirve para caracterizar no sólo al vínculo entre actividad y pasividad en el contexto kantiano sino que de ella extrae Deleuze una consecuencia general para su teoría del sujeto. En efecto, la distinción entre la determinación y lo determinable que introduce aquí sirve para mostrar tanto el contraste entre el cogito kantiano y el cartesiano como la novedad implicada por el papel trascendental del tiempo.

2. Autoconocimiento

Se ha señalado con frecuencia que existe un hiato entre la certeza contenida en el cogito –si pienso es necesario que sea– y la determinación del ser como sustancia –soy una cosa que piensa-. Deleuze vuelve sobre este punto y señala: “Es como si el cogito de Descartes operase con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (pienso) implica una existencia indeterminada (soy, puesto que «para pensar hay que ser»), y precisamente la determina como la existencia de un ser pensante: pienso, luego soy, soy una cosa que piensa.”⁵ Según esto, Descartes iría demasiado rápido al pretender definir la existencia indeterminada –soy– a partir de una determinación que se revela a la intuición como indubitable –pienso– pues no explicita cómo es que el pensamiento determina al ser; simplemente, considera que cada acto de pensamiento es un atributo de la sustancia que soy –o, en otros términos, no se sigue del acto de pensar que sea una sustancia-. Kant, por el contrario, sí propondría una solución a

4. Deleuze, G., *Kant y el tiempo*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 79-80.

5. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 141.

la precipitación cartesiana al introducir un tercer término mediador entre ser y pensar. Deleuze escribe:

[...] mi existencia indeterminada no puede ser determinada más que *en el tiempo*, como existencia de un fenómeno, de un sujeto fenomenal, pasivo o receptivo *que aparece en el tiempo*. 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 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.⁶

El sujeto se determina a sí mismo merced a un desdoblamiento: por un lado, el yo de la actividad –esto es, el yo pienso o *je-*, por otro, el yo pasivo identificado con la receptividad –el *moi-*; o, en terminología kantiana: el entendimiento debe afectar a la sensibilidad para que podamos darnos a nosotros mismos como fenómeno. Ahora bien, Kant distingue dos tipos de autoconciencia: por un lado, la percatación pura de la unidad de la conciencia –i.e. la apercepción trascendental– y, por otro, la conciencia empírica que tiene lugar en el sentido interno. Sólo de esta última podemos decir que nos aporta un conocimiento en tanto nos pone en relación con el fenómeno que somos nosotros mismos. Y puesto que se trata de un conocimiento, es preciso que haya algún tipo de intuición empírica. Así, de igual forma que la afección externa da lugar a la sensación, existe una auto-afección que interviene en la experiencia de sí.⁷ Sin embargo, esta autoconciencia empírica conlleva, por principio, una desnaturalización de su objeto. En efecto, la llamada «paradoja del sentido interno» designa la imposibilidad de que el sujeto trascendental, en tanto agente constituyente y condición de posibilidad última de la experiencia, se manifieste a sí mismo en la intuición.

6. *Ibíd.*, p. 124.

7. Cf. Jáuregui, Claudia, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 73.

Entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico media el tiempo que a la vez que hace posible el autoconocimiento separa a la subjetividad en dos: de un lado, el yo pienso constituyente e incongnoscible, del otro, el yo empírico, constituido y pasible de conocimiento. Esta brecha insalvable al interior del sujeto es para Deleuze un legado central de la filosofía kantiana pues realiza, por primera vez, la sentencia «yo es otro».⁸ En este sentido, señala: “La alienación del sujeto en Kant es precisamente el hecho de que esté como desgarrado por la dualidad de las dos formas que le pertenecen una tanto como la otra: forma de la receptividad y forma de la espontaneidad.”⁹

3. Automanifestación

En su lectura de Kant, Deleuze privilegia la automanifestación empírica –o autoconocimiento– pues en ella encuentra una distribución de conceptos que no sólo define a la actividad y a la pasividad como ámbitos separados sino que funda sobre esa línea divisoria una separación irreconciliable al interior del sujeto. Husserl, por el contrario, pone el acento en la dimensión trascendental de la automanifestación que, a diferencia de la empírica no aporta un conocimiento, pero que, en general, no sólo funda toda operación gnoseológica sino que constituye la dimensión más elemental de su teoría del sujeto. En un pasaje de los *Análisis* puede leerse:

Ya Kant, con genialidad casi arrolladora [...], en la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica* ha esbozado un primer sistema de síntesis trascendentales. Pero, por desgracia, solo tuvo en cuenta el problema más elevado de la constitución de una objetividad espacio-mundana, de una objetividad trascendente a la conciencia. Su pregunta es, pues, solamente esta: ¿Qué modos de síntesis deben llevarse a cabo subjetivamente a fin de que deban poder aparecer las cosas de una naturaleza y de ese modo una na-

8. Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, *op.cit.*, p. 64.

9. *Ibidem*.

turalidad general? Pero yace a mayor profundidad y es esencialmente anterior el problema de la objetividad interna, puramente inmanente, y de la constitución del así llamado mundo interior, esto es, precisamente de la constitución de la corriente de vivencias del sujeto en cuanto existente para sí mismo, como campo de todo ser inherente a él en su propia mismidad.¹⁰

En la reconstrucción que propone Husserl, Kant habría subordinado la constitución del mundo interior al problema de la experiencia del mundo trascendente y, en consecuencia, sólo habría podido pensar a la constitución inmanente como una imagen interior del mundo trascendente. Claudia Jáuregui comparte esta opinión: si la autoafección implica dirigir la atención sobre las operaciones del entendimiento a fin de presentarlas como objetos inmanentes que se ordenan sucesivamente en el tiempo, entonces, la autoafección presupone la heteroafección. De manera que, si no tuviera lugar la síntesis del múltiple sensible que da lugar a la experiencia del mundo exterior tampoco habría un mundo interior. La autora concluye: "Lejos de ser el punto de partida de una experiencia posible, el sentido interno revela, a la luz de la doctrina de la auto-afección, cierto carácter secundario."¹¹ Husserl lleva el asunto más lejos y reprocha a Kant no sólo el privilegio concedido a la experiencia externa sobre la interna sino no haber planteado el problema de la constitución de la subjetividad en sí misma; pues: ¿es el sujeto para sí meramente el reflejo psicológico que las operaciones de constitución que la trascendencia imprime en la inmanencia o es preciso reconocer una síntesis trascendental de la inmanencia? Su respuesta es la siguiente:

Puesto que el mundo espacial se constituye concien-
cialmente, puesto que solo puede ser meramente
existente y algo representable para nosotros gracias a
ciertas síntesis que se llevan a cabo en la inmanencia,
es evidente que la teoría de las estructuras necesarias
y más generales y de las configuraciones sintéticas po-

10. Hua XI, p. 126.

11. Jáuregui, Claudia, *Sentido interno y subjetividad*. *op.cit.*, p. 87.

sibles en general de la inmanencia es un presupuesto para los problemas constitutivos del mundo.¹²

Las operaciones intencionales que constituyen la objetividad mundana así como las sensaciones que fungen como materia de aprehensión de aquellas tienen para Husserl una existencia temporal independiente y anterior a su objetivación en la atención reflexiva.¹³ Esto es, el tiempo no expresa únicamente en una serie sucesiva y empírica la unidad conferida a la experiencia en la constitución mundana sino que, ante todo, unifica a la propia conciencia en virtud de su operatoria sintética. Y puesto que tal unificación hace posible a las vivencias y ellas, a su vez, al mundo, la síntesis del tiempo es condición de posibilidad última de toda experiencia. Se trata, naturalmente, de una síntesis pasiva en la medida en que no deriva de un acto del yo sino que es, justamente, su condición.

La teoría de la doble intencionalidad de la conciencia temporal busca explicar cómo es que se sintetizan, a la vez, la unidad de las vivencias –que en tanto duraderas son constituidas-, y la unidad de la «conciencia absoluta» –que no dura y es constituyente-. En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* se afirma: “[...] en el flujo uno, único, de conciencia, es en el que se constituye la unidad temporal inmanente del sonido y a la vez la unidad del propio flujo de conciencia. Por chocante que parezca que el flujo de conciencia constituya su propia unidad –si es que no absurdo en principio-, así es como ocurre en efecto.”¹⁴ Y más adelante, agrega: “El flujo de la conciencia inmanente tempoconstituyente no solamente *es*, sino

12. Hua XI, p. 126.

13. Sobre el carácter objetivo de las vivencias existe, con todo, una interesante disputa abierta por Dan Zahavi quien polemiza con la llamada «interpretación estándar» del tiempo. Ver: Zahavi, Dan, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999 y Brough, John, “Notes on the Absolute Time-Consciousness” en Lohmar, Dieter y Yamaguchi, Ichiro, (Comp.), *On time– New Contribution to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht, Heidelberg, New York, Springer, 2010. El número monográfico de *Husserl Studies*, Volumen 27, Nº 1, 2011, está dedicado al tema con colaboraciones de ambos autores.

14. Hua X, p. 100.

que se articula de una forma tan admirable, y no obstante tan comprensible, que en él necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable al fluir.”¹⁵ En síntesis, Husserl atribuye no sólo un papel trascendental al tiempo, que vincula tanto a la síntesis de la conciencia como a su automanifestación, sino que funda esos fenómenos en una coincidencia entre lo constituyente y lo constituido, que garantiza, en última instancia, la unidad subjetiva.

4. *Filosofía trascendental y subjetividad*

La posición husserliana puede expresarse así: del reconocimiento de la existencia de una dimensión pasiva no se sigue sin más la división del sujeto. En sí mismo, el concepto de pasividad sólo cuestiona la identificación entre sujeto, yo y actividad pero no contiene ni prescribe una definición del vínculo entre actividad y pasividad ni, concomitantemente, sobre el tópico de la unidad subjetiva. Así, mientras Deleuze recupera del legado kantiano el desdoblamiento introducido por el tiempo en el autoconocimiento, sobre las mismas premisas Husserl extrae una conclusión contraria: el tiempo es la síntesis subjetiva última merced a la coincidencia, en la pasividad más profunda, entre lo constituyente y lo constituido. El problema, entonces, requiere de más elementos para plantearse correctamente. En este punto, resulta particularmente esclarecedor el modo en que Deleuze emplaza, en *Lógica del sentido*, a su propia filosofía:

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 Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos... En otros términos, la metafísica y la filosofía trascendental están de acuerdo

15. Hua X, p. 103.

en no concebir singularidades determinables más que apri-
sionadas en un Yo [Moi] supremo o un Yo [Je] superior.¹⁶

Tanto la metafísica tradicional como la filosofía trascendental se caracteriza, según esto, por subordinar la totalidad de los entes a un principio rector que no sólo se substraería de la serie de los entes sino que opera sobre ellos ordenándolos. Esta separación entre un principio ordenador y el universo de los entes ordenados señala, para la metafísica clásica, la trascendencia del principio por sobre el mundo. El principio trascendente, por su parte, puede ser encarnado tanto por un ente impersonal (como la esencia o la idea platónica) como por una entidad personal (el Dios cristiano constituye, sin dudas, el ejemplo más recurrente). Pero la filosofía trascendental al identificar el principio trascendente con el sujeto habría, por un lado, introyectado en la inmanencia del sujeto el principio rector clásico pero a condición de mantener en estricto régimen de exterioridad lo fundante de lo fundado. De aquí que la separación irreconciliable entre la dimensión empírica y trascendental de la subjetividad que Deleuze descubre por primera vez en Kant no sea un hecho fortuito. Por otro lado, el emplazamiento del sujeto como principio metafísico arrastraría consigo un prejuicio fatal: lo trascendental sólo podría pensarse como la forma de un sujeto empírico, esto es, personal. Así, el sujeto trascendental sería la imagen purificada de su contracara empírica y, con ello, la dimensión fundamental una mera repetición imitativa de aquello que se pretende fundar.¹⁷ Por todo esto, el autor concluye: “[...] la filosofía trascendental escoge la forma sintética finita de la Persona, antes que el ser analítico infinito del individuo; y le parece natural determinar este Yo [Je] superior del lado del hombre, y operar la gran permutación Hombre-Dios con la que la filosofía se contentó tanto tiempo.”¹⁸

16. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 121.

17. Cf. *Ibidem*.

18. *Ibid.*, p. 122.

Según esta consideración, el sentido expresa el orden determinado por el principio. Por fuera de él, el sin-sentido posee únicamente un carácter negativo; más allá del orden: el fondo indiferenciado, el abismo carente de propiedades, el no-ser informe. Deleuze, por el contrario, se propone caracterizar positivamente este sinsentido pero para ello debe, ante todo, evitar el callejón sin salida al que lo conduciría tanto la metafísica como la filosofía trascendental. Sólo así el sinsentido dejaría de señalar un límite para el pensamiento para devenir, justamente, aquello que debe ser pensado.

Si se abandona la consideración estática que distingue con claridad el orden del sentido –y con él, la esencia metafísica y el sujeto trascendental– del sinsentido –el fondo indiferenciado– y se adopta una perspectiva genética no sólo la separación tajante entre los órdenes pierde rigidez sino que, mucho más importante, el sinsentido adquiere una dimensión productiva. A su vez, y puesto que la pregunta genética desnuda al sujeto trascendental como una mera imagen del pensamiento, la perspectiva trascendental sólo puede sostenerse a condición de abandonar su anclaje subjetivo. Esto es, la filosofía trascendental hasta aquí no ha podido desprenderse de la tendencia de sentido común de calcar lo trascendental sobre lo empírico. Esta inclinación: “[...] es evidente en Kant, cuando infiere directamente las tres síntesis trascendentales de las síntesis psicológicas correspondientes, y no lo es menos en Husserl cuando infiere un «Ver» originario y trascendental a partir de la «visión» perceptiva.”¹⁹ El campo trascendental purificado de subjetividad deviene un espacio neutro, impersonal y dinámico habitado por singularidades:

No podemos aceptar la alternativa que compromete a la vez y por entero a la psicología, la cosmología y la teología: o bien singularidades puestas ya en individuos y personas, o bien el abismo indiferenciado. Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales,

19. *Ibid.*, p. 114.

preindividuales, pisamos finalmente el campo de lo trascendental.²⁰

Ahora bien: ¿Qué significa “sujeto” en *Lógica del sentido*? Ante todo, habría que señalar que Deleuze no presenta allí positivamente su teoría del sujeto sino que el término es empleado para caracterizar la posición de sus adversarios conceptuales. En ese sentido, tiende a identificar la subjetividad con las nociones de conciencia, yo (Ego), persona humana y cogito.²¹ Con todo, en su propia teoría del sujeto, desarrollada *in extenso* en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, el autor sí reconoce que esta dimensión activa está fundada sobre síntesis pasivas que, en última instancia, remiten a síntesis temporales. Las síntesis del tiempo, sin embargo, poseen en ese contexto un papel muy diferente al que Husserl les atribuye. En efecto, el tiempo no solo no reúne a la conciencia –más bien la dispersa en una multitud de sujetos– sino que tales subjetividades no deben pensarse como agentes de la síntesis sino, más bien, como su efecto: “Hay yo en cuanto se establece en alguna parte una contemplación furtiva, en cuanto funciona una máquina de contraer, capaz, por un momento, de sonsacar una diferencia a la repetición. El yo no tiene modificaciones, es él mismo una modificación, ya que este término designa precisamente la diferencia sonsacada.”²² En otras palabras: hay yo porque

20. *Ibid.*, p. 118.

21. Respecto a la identificación entre cogito y conciencia: “No se puede concebir la condición a imagen de lo condicionado; purgar el campo trascendental de toda semejanza sigue siendo la tarea de una filosofía que no quiere caer en las trampas de la conciencia o el cogito” (*ibid.*, p. 137); en relación con la asimilación entre Ego y persona: “El Ego universal es exactamente la persona correspondiente al algo = x común a todos los mundos [...]” (*Ibid.*, p. 130); sobre la identidad entre persona, conciencia y sujeto: “[...] un campo trascendental impersonal, que no tenga la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva, estando el sujeto, al contrario, siempre constituido.” (*Ibid.*, 114); finalmente, con respecto al carácter humano del sujeto: “Y el sujeto de este nuevo discurso, aunque ya no hay sujeto, no es el hombre o Dios, todavía menos el hombre en lugar de Dios.” (*Ibid.*, p. 123 y también ver cita 18).

22. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit, p. 132.

hay síntesis y no a la inversa. En este sentido, debe leerse la ponderación positiva que Deleuze hace en *Lógica del sentido* del intento sartreano por nihilizar la conciencia fenomenológica aunque lo considera, naturalmente, insuficiente:

Este campo [en referencia al plano trascendental] no puede ser determinado como el de una conciencia: a pesar de la tentativa de Sartre, no se puede conservar la forma de la persona y el punto de vista de la individuación. Una conciencia no es nada sin síntesis de unificación, y no hay síntesis de unificación sin forma del Yo [*Je*] ni punto de vista del Yo [*moi*].²³

De este pasaje pueden extraerse dos condiciones generales que caracterizarían, según Deleuze, al sujeto clásico: (i) un sujeto supone una síntesis de unificación y (ii) un sujeto implica siempre un punto de vista. La filosofía deleuziana, por su parte, podría caracterizarse negativamente como un intento por abandonar estas dos condiciones. Por una parte, si el sujeto unifica el campo trascendental en torno a un elemento central –el Yo o *Je*–, Deleuze quiere pensar un plano trascendental sin centro, habitado por singularidades nómadas que conforman series y que se auto-unifican²⁴ sin recurrir a una operación sintetizante trascendente respecto a las series –ese mismo Yo–. Por otra parte, si la realidad del sujeto es fundada –esto significa, ante todo, que el sujeto es un efecto–, la perspectiva de primera persona también lo será y, por tanto, el plano trascendental no podrá poseer un punto de vista o, expresado positivamente, será neutro. Neutralidad e impassibilidad definen al acontecimiento que acaece más allá del sujeto.²⁵ La perspectiva subjetiva, por tanto, conlleva una desnaturalización de la ontología: “[...] captar lo que sucede como injusto y no merecido (siempre es culpa de alguien), he aquí lo que convierte nuestras llagas en repugnantes, el resentimiento en persona, el resentimiento contra el

23. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 118.

24. *Cf. ibíd.*, p. 119.

25. *Ibíd.*, p.116.

acontecimiento.”²⁶ En síntesis, si el sujeto es efecto, entonces, carece de potencial productivo –todo lo que hay en él ha sido creado a sus espaldas– o, inversamente, la síntesis trascendental no es subjetiva.

La identificación irrestricta entre, por un lado, sujeto y persona y, por otro, entre campo trascendental y pasividad, no es válida para la fenomenología husserliana. La pregunta genética conduce a Husserl a una profundización de la noción de sujeto que descubre también que la actividad y la persona son fenómenos fundados en operaciones sintéticas que no emanan del yo –i.e. son síntesis pasivas– pero ello no conduce, en ningún sentido, a la escisión entre el sujeto y el campo trascendental.²⁷ Tal conclusión sólo se alcanza si antes se ha opuesto artificialmente pasividad productiva y subjetividad. De aquí que el antisubjetivismo deleuziano no sea tanto un resultado del análisis sino, más bien, un punto de partida y, con ello, su propia imagen del pensamiento.

Entiendo, a su vez, que aquí reside también el meollo de la disputa sobre el cartesianismo: Deleuze sólo puede pensar al cogito como un fenómeno empírico –i.e. como una forma de autoconocimiento– porque si descubriese en él una dimensión trascendental entonces no podría extraer tan rápidamente la conclusión de que lo fundante es asubjetivo. La automanifestación de la conciencia, por el contrario, no es para Husserl un fenómeno originariamente empírico. Si así lo fuese, es decir, si el sujeto sólo fuese consciente de sí merced a un acto de reflexión –i.e. poniéndose frente a sí como objeto de un acto cognoscitivo dirigido hacia sí mismo–, la automanifestación conduciría indefectiblemente a un regreso al infinito. En efecto, el acto reflexionante debería volverse consciente para un nuevo acto de reflexión y éste, a su vez, de uno nuevo y así sucesivamente. De manera que si la automanifestación es empírica, entonces, la reflexión es imposible, en tanto todo acto supone una duración y un número infinito de actos supondría, en consecuencia, un

26. *Ibid.*, p. 157.

27. Como es fácil de advertir en el papel que desempeña la síntesis temporal en el análisis husserliano.

tiempo también infinito. De aquí que la posibilidad de la reflexión exigiría reconocer una automanifestación trascendental y pasiva que Husserl atribuye a la coincidencia, en la síntesis temporal más profunda, entre lo constituyente y lo constituido. Expresado con generalidad, un sujeto no sólo es una (i) síntesis y (ii) un punto de vista sino que esas dos condiciones derivan de una tercera: (iii) un sujeto debe, ante todo, ser consciente pre-reflexivamente de sí mismo. Contra Kant, Husserl no cree que de la mera síntesis de representaciones se siga que ellas me pertenezcan sino que antes debo experimentarlas como propias para poder sintetizarlas. En este sentido, afirma en *Lecciones*: "la retención de un contenido inconsciente es imposible."²⁸ En otras palabras, la apercepción trascendental presupone un cogito pasivo.

Deleuze, como antes Kant, habría permanecido ciego a la experiencia pasiva de sí y por ello habría intentado definir al sujeto desde el exterior: como si su ser propio pudiera comprenderse en un régimen de exterioridad –i.e. como si nuestra propia subjetividad fuera una cosa entre las cosas-. Así, afirma: "En este sentido interpretamos la relación fundamental entre el concepto y el Ego. El Ego universal es exactamente la persona correspondiente al algo = x común a todos los mundos, como los otros ego son las personas correspondientes a tal cosa = x común a varios mundos."²⁹ Según esto, un sujeto particular sería el único individuo de una clase definida por el conjunto de propiedades que lo califican sólo a él y el sujeto universal –el Ego trascendental– sería la intersección de las propiedades que califican a todos los sujetos particulares. El pasaje entre lo particular y lo universal estaría garantizado por el hecho de que toda propiedad, por definición, es general así que el orden de fundamentación debería invertirse: un sujeto particular es el caso numéricamente uno de un concepto –general, por principio-. Desde esta perspectiva, la automanifestación sólo podría pensarse bajo un orden de generalidad y no como la experiencia única y radicalmente singular que cada sujeto tie-

28. Hua X, p. 119.

29. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 130.

ne de sí. Entre una y otra posición pende la alternancia entre cartesianismo y anticartesianismo.

Conclusiones

Si para Deleuze el descubrimiento de la pasividad conduce no sólo a la fragmentación del sujeto sino al abandono del carácter subjetivo del ámbito trascendental, la pasividad husserliana, por su parte, garantiza la unidad del sujeto y otorga a la auto-experiencia un papel trascendental. Respecto a lo primero, la división del sujeto no hace más que reproducir al interior de la subjetividad la separación que distancia a lo constituyente de lo constituido. Esta conclusión es corolario de la crítica más amplia del subjetivismo moderno que habría caído en la trampa de comprender al sujeto trascendental como un reflejo purificado del empírico. En consecuencia, la imagen del pensamiento así proyectada confundiría al sujeto personal –definido, esencialmente, como humano, racional, transparente y reflexivo– con el campo trascendental. Subsanan este error supone, entonces, purificar a lo trascendental de todo residuo subjetivo –i.e. personal– o, expresado positivamente, definir a lo virtual como un ámbito impersonal, *neutro, sin punto de vista* y, ante todo, productivo. Entre lo virtual y lo actual, dice Deleuze, no opera una régimen de semejanza o de oposición sino de diferencia y, por ello, su síntesis es asimétrica. Husserl, por su parte, también critica la identificación moderna entre sujeto y persona y, como el filósofo francés, la expulsa del campo trascendental. La persona es un objeto del mundo y, como tal, un fenómeno constituido.³⁰ Pero ello no conduce a desvincular la dimensión trascendental de la subjetiva sino, por el contrario, a profundizar la noción de sujeto. Ante todo, la fenomenología husserliana propone una gradualidad de la inmanencia que encuentra en la pasividad el fundamento pero que, no por ello, desconoce la potencia productiva de la actividad: el objeto del juicio, por caso, es correlato de una conciencia categorial y espontánea –Deleuze, en contraste, elige aquí trazar una frontera

30. Ver, por ejemplo, Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, Madrid, FCE, 1982.

infranqueable entre actividad y pasividad hasta el punto de volverla el límite que separa lo empírico de lo trascendental. Esto es, la trascendentalidad para Husserl se predica tanto de los aspectos pasivos y activos del sujeto sin que ello suponga renunciar a la fundamentación pasiva de la actividad. En consecuencia, la subjetividad, desmarcada de su identificación con el sujeto activo, humano y racional, puede albergar en sí a plantas y animales y conservar para ellos una perspectiva y un papel trascendental. De aquí que la crítica que Deleuze dirige a Husserl en *Lógica del sentido* debe ser tomada con cautela pues depende en última instancia de una premisa que se revela falsa; a saber: que el sujeto es persona. De esa imagen del pensamiento Deleuze parece no poder desprenderse allí.

Por lo demás, he intentado mostrar que el descubrimiento de la pasividad como potencia productiva no es suficiente por sí mismo para escindir al sujeto ni, mucho menos, para expulsarlo del campo trascendental. La pasividad es a-subjetiva sólo a condición de aceptar sin mayores discusiones la noción de sujeto heredada de la modernidad, a saber: centrada en el yo, activa, reflexiva y personal. Con todo, estas divergencias se presentan sobre un campo problemático común que abre la filosofía de la pasividad. Por todo ello, cualquiera sea su signo, un pensamiento de la pasividad debe plantearse una vez más y ensayar nuevas respuestas a la pregunta: ¿qué es un sujeto?

TIEMPO Y REPRESENTACIÓN: RESONANCIAS HUSSERLIANAS EN EL TRATAMIENTO DE LAS SÍNTESIS TEMPORALES

Verónica Kretschel

I. *Pregunta-problema*

Edmund Husserl no se presenta como una referencia central en la obra de Gilles Deleuze. Las pocas menciones explícitas en *Diferencia y repetición* no están en relación con el análisis del tiempo, sino con la noción de multiplicidad.¹ A su vez, no parece sencillo salvar a Husserl de la crítica al carácter regresivo de la filosofía trascendental en el capítulo “La imagen del pensamiento”. Un vicio lógico atañe al dominio de lo trascendental cuando se lo “descubre” desde una posición metódica regresiva: las condiciones de posibilidad que se describen representan una mera hipóstasis de la experiencia subjetiva individual. De la purificación de lo empírico solo resulta una forma vacía de lo empírico, postulada, eso sí, como “originaria”. Desde esta misma perspectiva Deleuze en *Lógica del sentido* realiza la siguiente pregunta acerca de la fenomenología husserliana:

¿Qué pensar de una filosofía que comprende que no sería filosofía si no rompiera, por lo menos provisionalmente, con los contenidos particulares y las moda-

1. Al respecto, *cfr* Osswald, Andrés, “Síntesis y multiplicidad. Algunas indicaciones husserlianas sobre la ontología de *Diferencia y repetición*” en Ferreyra, Julián- Soich, Matías (Eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, La Almohada, 2014, pp. 48-58.

lidades de la doxa, pero que conserva lo esencial de ella, es decir, la forma, y que se contenta con elevar a lo trascendental un ejercicio meramente empírico de una imagen del pensamiento presentada como "originaria"?²

Lo dicho: la fenomenología de Husserl no hace más que postular como trascendental lo empírico purificado. Y el punto de partida, en efecto, no es para Deleuze la realidad experimentada. No hay algo dado que nos sirva como plataforma desde donde lanzarnos a la búsqueda del fundamento. La filosofía se plantea como creación de conceptos,³ que se generan a partir de una pregunta-problema y se establecen en un plano de inmanencia determinado. En este marco, pareciera una tarea inútil pensar la presencia de Husserl en el pensamiento de *Diferencia y Repetición*. Sin embargo, cuando se encara la lectura de la obra y, en particular, el Capítulo 2 ("La repetición para sí misma") las resonancias no pueden ser reprimidas. Hay algo de Husserl que aparece en la lectura de estos párrafos, donde se expone la teoría de la temporalidad deleuziana a través de la interacción de tres síntesis temporales.⁴

Ahora bien, creo que un análisis comparativo de las síntesis del tiempo en Deleuze y Husserl es el primer punto de un cruce entre las teorías que sobre este fenómeno sostienen ambos autores. En segundo lugar, se pone de manifiesto otra relación que se expresa en las figuras de la tradición filosófica que los dos emplean: Henri Bergson e Immanuel Kant aparecen como referentes impostergables tanto en uno como en otro. "Es como

2. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Thomas Kauf, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 113.

3. Deleuze, Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 11.

4. Esta intuición de que hay algo que resuena de Husserl en Deleuze y, tal vez, un cierto "deleuzianismo" en el modo de hacer filosofía husserliano puede rastrearse, creo, también en la interpretación que Nicolas de Warren sostiene sobre la relación entre el pensamiento de estos autores. Una primera aproximación a esta lectura se presenta en de Warren, N. "La anarquía del sentido: Husserl en Deleuze, Deleuze en Husserl" en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 1, 2015, pp. 52-78.

si yo fuera Bergson” le comenta Husserl a Roman Ingarden en una carta hacia 1917.⁵ Mucho más conocido es, por su parte, el interés de Deleuze por Bergson a quien le dedica varios libros y que se releva en *Diferencia y repetición*, puntualmente, para dar cuenta del influjo que el pasado opera en el presente. Desde el bergsonismo deleuziano, a su vez, se han encargado de criticar la fenomenología del tiempo, haciéndose eco de una interpretación que entendería el pasado como mera derivación del presente; es decir: no pudiendo ser pensado como una dimensión del tiempo en sentido propio, sino como una modificación de una instancia más originaria. Independientemente de lo poco precisas de estas críticas, entendemos que, a través del análisis que encararemos a continuación no parece que tal afirmación pueda sostenerse.⁶

En relación con Kant, debemos señalar que los puntos de comparación son aún más evidentes. Deleuze le atribuye haber sido el primero en sacar el tiempo de sus goznes. Con lo cual busca referirse al hecho de pensar el tiempo por fuera de la relación con el movimiento. A partir de Kant el tiempo no depende de un fenómeno exterior –de un mundo– no es *el número del movimiento*, sino que él mismo es lo que determina cómo los fenómenos se manifiestan. Es decir: el tiempo fuera de sus goznes alude a un tiempo que no se piensa como la medida de un mundo dado; este tiempo es aquello que establece el marco según el cual el mundo se da. Esta manera de pensar el tiempo

5. Cfr. Serrano de Haro, Agustín, “Presentación de la edición española” en Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 12, nota 2. Este comentario, en relación con la lectura de la tesis doctoral de Ingarden dedicada a Bergson, refiere de Haro que se enmarca en la idea sostenida por Husserl según la cual su propia filosofía del tiempo ponía “en conceptos claros lo que lo que su genial contemporáneo francés destacaba a tientas”, *ibid*, p. 12.

6. Para una crítica específica de la posición del bergsonismo sobre la fenomenología del tiempo, y como complemento a este trabajo, ver Kelly, Michael, “Husserl, Deleuzean Bergsonism and the Sense of the Past in General”, *Husserl Studies*, 24, 2008, pp. 15-30. Kelly enfrenta allí la idea según la cual Husserl no alcanza a dar cuenta de una noción independiente del pasado y argumenta que la teoría husserliana está más cerca de Bergson que el propio bergsonismo.

marca un quiebre en la noción de sujeto.⁷ Deleuze indica que este abordaje subjetivo de la temporalidad implica un sujeto que se fisura a partir de la posibilidad/imposibilidad de conocerse a sí mismo. La paradoja del sentido interno resalta una distancia que tiene lugar al interior de la subjetividad y que expresa la falta de transparencia que tiene el sujeto respecto a su constitución más esencial. Diríamos que pone de manifiesto los problemas del pensamiento representativo. En efecto, Deleuze procura hablar de un tiempo que escape al esquema de la representación. Liberado el tiempo del dominio del espacio, es necesario poder plantearlo en toda su potencia. Ahora bien, también Husserl se asocia con Kant en este tema, pero, creo, toda la cuestión es si puede el fenomenólogo, acaso, pensar él también un tiempo fuera de sus goznes. Y en estrecha relación con esto, habría que poder responder a la pregunta acerca de cuál es la relación entre la teoría del tiempo husserliana y el pensamiento representativo.

Llegamos, así, a un tercer punto posible del cruce entre Husserl y Deleuze en torno al tiempo, que se expresa en la relación entre tres elementos de la teoría husserliana del tiempo. Por un lado, las sucesivas transformaciones conceptuales que se presentan en la teoría. Por otro lado, las modificaciones en cuanto al empleo de recursos descriptivos (gráficos, metáforas). Por último, las dificultades que tiene el autor para dar cuenta del futuro en toda su riqueza. En términos generales, es posible afirmar que el tiempo en Husserl es una forma o estructura que presenta el fluir de la vida de la conciencia. El tiempo objetivo, el tiempo del mundo físico y de los relojes, ha sido excluido de la investigación fenomenológica. El análisis se conforma como un estudio de la inmanencia de la conciencia. El fenómeno a indagar es, entonces, la vivencia de la duración. En sus primeras elucidaciones acerca del tiempo⁸ Husserl estudia su cons-

7. Sobre este tema se refiere en otro capítulo de este mismo libro Andrés Osswald (“Sujeto y pasividad en Husserl y Deleuze”).

8. Pueden distinguirse en la obra de Husserl sobre el tiempo tres grupos de textos que se corresponden con distintos momentos del desarrollo de la fenomenología en su conjunto. Cada uno de estos grupos conforma un tomo de la colección Husserliana que reúne las obras completas del autor. El

titución en paralelo con la constitución del espacio.⁹ En ese contexto, se pone de manifiesto la posibilidad de representar el tiempo a través de diagramas. Es así que podemos encontrar en el primer grupo de escritos sobre la cuestión numerosos intentos en ese sentido.¹⁰ Ahora bien, si queremos comprender fehacientemente cuál es la relevancia de este tema para el autor, debemos, primero, distinguir entre los momentos del desarrollo de la teoría del tiempo y las herramientas conceptuales a las que recurre la fenomenología. Respecto a la teoría, habría un desplazamiento del interés desde la descripción de la temporalización de las vivencias en función de la constitución de los objetos temporales (en los textos próximos a las *Lecciones* de 1905) hacia una consideración que entiende el tiempo como fundamento último de la vida de la conciencia (con el descubrimiento hacia 1910 de la conciencia absoluta constituyente del tiempo). En relación con los recursos descriptivos, el intento de graficar el proceso de temporalización se encuentra con la dificultad de aprehender el fenómeno en su dimensión última. En esta instancia, aparecen las figuras retóricas, sobre todo las metáforas, como el mejor modo de representar la cuestión. Es de destacar, como apoyo a esta lectura, la ausencia de diagramas del tiempo en los manuscritos tardíos de los años 1930.

Lo que intento señalar con esto es que, justamente, en el problema de la representación del tiempo el cruce entre Husserl y Deleuze puede volverse más fructífero. Porque, si bien el intento del primero fue en todos los casos dar cuenta del tiempo desde un punto de vista representacional, las

primer grupo (*Husserliana X*), en el que se destacan las famosas *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, recoge escritos desde 1893 a 1917 y es donde se puede encontrar la interpretación *standard* de la teoría del tiempo husserliana; el segundo grupo (*Husserliana XXXIII*) es la edición de un conjunto de manuscritos de trabajo, producidos en verano de 1917-1918 en Bernau, donde se hace presente el viraje genético de la fenomenología; el tercer grupo (*Husserliana Materialienband VIII*) está conformado también por manuscritos de trabajo, redactados en este caso en la década de 1930.

9. Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *Husserliana X*, La Haya, Martinus Nijhof, 1969, p. 5

10. *Ibid.*, pp. 28/93/210/230/235/330-331/365.

sucesivas transformaciones y descubrimientos de su teoría lo enfrentaron a un fenómeno que se escapaba a las posibilidades de la representación. Ese camino del gráfico a la metáfora o la falta de palabras a la hora de hablar del más importante de todos los problemas fenomenológicos pone en evidencia que el tiempo del que quiere dar cuenta Husserl podría acercarse a la dinámica del tiempo que propone Deleuze. En ese caso, no encontraríamos los puntos de contacto en los textos de modo explícito, sino que el modo de trabajo husserliano se revelaría de matriz deleuziana.

II. Plano de inmanencia

Estos tres modos de abordar el cruce entre Husserl y Deleuze sobre la temporalidad (i. e.: el tratamiento de las síntesis temporales, el estudio de las fuentes y el modo de trabajo) pueden pensarse según un orden que va de lo más a lo menos explícito. En esta ocasión, y advirtiendo acerca del carácter exploratorio de este trabajo, partiremos del capítulo II de *Diferencia y repetición* y desarrollaremos de manera comparativa el tratamiento de las síntesis del tiempo. La intención es mostrar una coincidencia a la hora de pensar la relación presente-pasado entre ambos autores, es decir: a partir de la interacción entre síntesis pasivas asociativo-temporales que fundamentan procesos activos. Esto implica dejar de lado, en esta ocasión, el análisis deleuziano de la tercera síntesis temporal. Con lo cual, a los fines de establecer la comparación, nos centraremos en el análisis de la primera y de la segunda síntesis. Lo interesante de llevar a cabo este análisis radica en la posibilidad de mostrar que la fenomenología del tiempo no se limita a pensar la constitución del presente viviente, sino que da cuenta también de un pasado que tiene su propia dignidad ontológica y que permite asociaciones que articulan todos los niveles de la temporalidad.

Las síntesis del tiempo son presentadas en *Diferencia y repetición* a partir de tres figuras o personajes que se relacionan entre sí. Ya mencionamos que la tercera síntesis apace como Tánatos o el Eterno retorno. Siguiendo esta idea, la primera síntesis o síntesis de presente se encarna en *Habitus* que representa un

proceso por el cual el tiempo se constituye en tanto sucesión de presentes. *Funda* el tiempo en el presente y da origen al pasado y al futuro en tanto modificaciones de esa instancia temporal. Deleuze recurre a Hume y a Bergson para dar cuenta de las características específicas de esta síntesis temporal. En lo que piensa, según entiendo, es en una primera manera tradicional de pensar el tiempo: la flecha del tiempo, la dirección que se instala desde el presente hacia el pasado en una sucesión de momentos que quedan contenidos y que parte del problema de la constitución de un objeto que se constituye en tal sucesión. Hay un fuerte interés en destacar el carácter pasivo de esta síntesis, en la medida en que el punto de partida de las posiciones clásicas remiten a procesos activos como la percepción o la memoria. Deleuze enfatiza, en contraposición, que esos procesos remiten a síntesis sensibles y orgánicas que apuntan, puede pensarse, a una desobjetivación de la operación sintética. Ahora bien, señala Deleuze que “el tiempo no se constituye más que en la síntesis originaria que apunta a la repetición de los instantes”.¹¹ Teniendo como referencia el esquema del cono que Bergson presenta en *Materia y memoria*, esta síntesis se ubica en la punta del cono donde las exigencias de la vida obligan al yo a responder contrayendo, i. e. sintetizando. Esa respuesta da lugar a una unidad de sentido que, desde una perspectiva temporal, no es más que un presente discreto. Así, mientras el análisis del tiempo se queda en esta síntesis, sólo da cuenta de una temporalidad desarticulada, para la cual no existen verdaderas relaciones temporales.

A la hora de comparar el desarrollo de *Habitus* con los estudios husserlianos sobre el tiempo, hay que señalar, en primer lugar, en qué medida remiten los términos empleados por Deleuze a la fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Hablar de retención, presente viviente y espera y no mencionar a Husserl pareciera ser todo un gesto, en el cual se funda una crítica a una interpretación presencialista de la temporalidad. Porque, por un lado, queda claro que presentada en los térmi-

11. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 120.

nos de la “Repetición para sí misma” una conciencia del tiempo como Habitus está muy restringida; justamente, veremos más abajo, la segunda síntesis viene a exhibir estos límites y a habilitar una visión más compleja del tiempo. Pero, por otro lado, es preciso resaltar que el análisis husserliano de la conciencia constituyente del tiempo no entiende el pasado y el futuro como meras modificaciones del presente, sino como dimensiones de la temporalidad que tienen sus propias características. Husserl se refiere, por ejemplo, a una conciencia originaria de pasado para definir a la retención, con lo cual apunta a un darse particular del pasado en la conciencia, *una donación del pasado como pasado*.¹² Entendemos, con todo, que aún aceptando esta interpretación presencialista de la fenomenología del tiempo pueden encontrarse también en la fenomenología mecanismos de complementación de esta primera instancia de constitución temporal. Si aceptamos, entonces, que la conciencia absoluta con su estructura triple posibilita la constitución del presente viviente, debemos aludir también a los análisis de la asociación para dar cuenta de las síntesis sensibles u orgánicas. Cuando en el marco de la fenomenología genética Husserl desarrolla la teoría de la asociación primaria como primera instancia en la conformación de unidades de sentido en la inmanencia de la conciencia, estas unidades, si bien pertenecen a una misma conciencia y están integradas en el relieve afectante, no tienen determinaciones temporales.¹³ Para que haya un orden temporal deben operar los mecanismos de la conciencia absoluta. La síntesis de asociación provoca, al igual que las contracciones deleuzianas, unidades discretas. Estas unidades forman

12. Aquí de nuevo es interesante para complementar este trabajo el artículo de Kelly citado más arriba. Cfr. *Supra*, p. 2, nota 6. Allí se encara la tarea de explicitar la originariedad de las fases temporales ya en los primeros textos de Husserl sobre el tiempo (Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *op. cit.*).

13. Esta descripción puede extraerse de la “Asociación”, sección tercera de los *Análisis sobre la síntesis pasiva*, donde Husserl comienza con el desarrollo la constitución del campo sensible y se establece la relación entre la asociación y la síntesis temporal. Cfr. Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Ausvorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918-1926), *Husserliana XI*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966, p. 125 y ss.

parte de un campo sensible –la conciencia como ámbito de donación– y se constituyen de manera recíproca en la lucha por destacarse y captar la atención yoica. Solo la síntesis temporal permite reunir y ordenar las unidades de sentido. Debe afirmarse, con esto, que en Husserl la síntesis temporal y las síntesis asociativas se complementan.

El complemento de la síntesis de presente se expresa en Deleuze a través de Mnemosyne, síntesis pasiva de pasado que es condición de posibilidad de la memoria. Mientras que la memoria representa el recuerdo concreto, esta síntesis que, más que contraer, contiene, brinda al presente la totalidad del pasado. Por ella lo vivido queda conservado tal cual se dio y existe como un pasado puro que no puede ser efectivamente reexperimentado, pero que puede ser traído a la presencia. En la medida en que el presente se piensa como Habitus, el pasado viene permanentemente a la presencia como la respuesta habitual a un estímulo determinado. Deleuze señala que así como la primera síntesis funda el tiempo, la segunda lo fundamenta.¹⁴ Con todo, entre Habitus y Mnemosyne falta aún “un personaje”. Se llama Eros al vínculo entre el presente y el pasado que “arranca” del pasado puro aquello que debe ser traído a la presencia. De este modo, opera condicionado por lo que necesita el presente y busca en el pasado la respuesta adecuada a un estímulo ya dado. Pero, también, da cuenta de la experiencia del recuerdo. Considerando sobre todo los ejemplos deleuzianos (provenientes, por ejemplo, de *En busca del tiempo perdido*), lo que Eros “arranca” del pasado puro responde a una articulación de la experiencia algo más compleja que la de la simple necesidad vital. En este sentido, es necesario indicar que el operar de la articulación Eros-Mnemosyne se complejiza haciendo referencia a los estudios freudianos en *Más allá del principio del placer* y desarrollando una crítica del análisis del inconsciente que permite pensar nuevas motivaciones de la relación presente-pasado, *más allá de* las necesidades biológicas o perceptivas.

14. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 132.

Entendemos que es posible establecer una analogía entre esta doble función de Eros y la síntesis de evocación husserliana. Para ello se podría recurrir al pasaje a la fenomenología genética donde la conciencia intencional se vuelve conciencia evocante.¹⁵ Esto quiere decir que la experiencia pasada opera permanentemente en el presente. Destacadas las unidades de sentido en el campo de presente a partir del operar de los mecanismos de la asociación primaria, se producen en el siguiente nivel, el de la asociación secundaria, procesos que posibilitan que algo ya vivido no deba ser nuevamente constituido. Pasivamente se asocia lo que se da en el presente con lo ya vivido y se transmite la fuerza afectante desde el presente hacia el pasado. El pasado puede, a su vez, despertar con distinto nivel de intensidad; auxiliando en la experiencia presente de manera pasiva o derivando en una plenificación activa en la forma del recuerdo. Desde los primeros textos sobre el tiempo, se refiere Husserl a las resonancias, como modos en que lo presente “recuerda” lo pasado.¹⁶ En el marco genético, con todo, esta idea se radicaliza. El sujeto es ahora substrato de habitualidades y esto implica que la evocación está operando, motivada por lo dado en el presente, trayendo del pasado aquello necesario para dar lugar a una experiencia organizada. Pero, como decíamos, no es solo eso, al igual que Eros, la evocación fundamenta el actuar de la rememoración, despertando lo retenido y haciéndolo presente. También en Husserl la motivación del recuerdo se origina en estratos pasivos, sensoriales o corporales, que dan cuenta del carácter involuntario de la rememoración y de la complejidad sobre la que se asientan las operaciones de la actividad. A su vez, estas dos funciones de la evocación están contempladas por la distinción en niveles que efectúa la descripción fenomenológica. La asociación primaria opera a un nivel de constitución inferior, más fundamental, que la rememoración. Por este motivo en ocasiones “sólo se percibe” y, en otras, se recuerda. Con todo, en ambas situaciones, hay una presencia concomitante del pasado. En este sentido, si

15. Husserl, Edmund, *Analysen...*, *op. cit.*, p. 118.

16. *Ibidem*.

bien a primera vista el modo en el que el todo de pasado existe en Husserl (retenido por la conciencia absoluta y sometido al proceso de modificación retencional) debe ser distinguido del modo en que lo hace en Deleuze (como un todo de pasado puro inmodificable), entendemos que ambas teorías le asignan una posición similar, fundamental y constitutiva, para el darse de la experiencia presente. En efecto, la modificación que produce el hundimiento retencional no debe tomarse como una transformación sustancial del pasado, sino como un mero cambio de perspectiva respecto al presente, una manera de dar cuenta del paso del tiempo al nivel de la primera síntesis.

Como es fácil de advertir, hemos dejado de lado en este análisis la caracterización que Husserl y Deleuze llevan a cabo en torno al futuro. El motivo de esta decisión radica en la diferencia patente entre los abordajes de ambos filósofos. El estudio que lleva a cabo Husserl sobre el futuro en tanto instancia de temporalización se ve modificado en las distintos períodos de su obra. Comienza por pensarlo de manera análoga a la fase de pasado, la retención. De hecho, en las *Lecciones* la protensión, es decir la fase de la conciencia constituyente del tiempo que posibilita el darse de lo que viene, no es prácticamente descrita. Recién con el viraje genético de la fenomenología se despliega con más cuidado el operar de la intencionalidad protensional, en términos de la capacidad de anticipar en función de la experiencia ya vivida; esto es: en una relación recíproca con la intencionalidad retencional a la hora de considerar el proceso de temporalización. Por su parte, el futuro es para Deleuze la realización del tiempo, su *verdad*. Diríamos que es la síntesis que permite romper con un esquema que proyecta lo que fue sobre lo que será. En este sentido, la síntesis del futuro es aquella que abre el horizonte de un tiempo por fuera de la representación, en la medida en que las figuras que se emplean para caracterizarla, el eterno retorno o Tánatos, se proponen como una instancia ontológica de disrupción y generación de diferencia. En una primera lectura, entonces, pareciera evidente que la síntesis de futuro deleuziana se contrapone a la noción de intencionalidad protensional de la fenomenología genética. Creemos, con todo, que un análisis que pusiera juntos

los desarrollos sobre el Eterno retorno en *Diferencia y repetición* y sobre Aión en *Lógica del sentido*, es decir, que igualara ambas instancias como modos de plantear un tiempo fuera de sus goznes, permitiría establecer una comparación más estricta con la fenomenología genética del tiempo y su valoración del futuro. En particular en la caracterización de Aión como forma vacía del tiempo en oposición a Chronos en tanto sucesión de presentes discretos,¹⁷ resuenan los niveles fenomenológicos de constitución de la temporalidad. De los trabajos de experimentación que componen los *Manuscritos de Bernau* sería posible extraer análisis que apunten a una temporalidad que se autoconstituye independientemente de todo contenido y donde el presente se desdibuja en el proceso de temporalización pasiva que caracteriza la interacción entre la intencionalidad retencional y protensional. Si bien no nos encargaremos en estas páginas de realizar esta comparación, nos parece interesante dejarlo planteado en vistas a un trabajo ulterior.

III. Creación de conceptos

Hecho este cruce nos gustaría concluir retomando dos cuestiones. Por un lado, los problemas que acarrea en la fenomenología del tiempo husserliana la intención de representar el tiempo. Husserl aborda la cuestión a lo largo de toda su vida como filósofo y, en la medida en que el tiempo adquiere una relevancia cada vez más fundamental para su teoría, la posibilidad de la representación se dificulta; el tiempo esquivo las posibilidades de la descripción. Por otro lado, como señalábamos, no hay en Husserl un análisis conclusivo en cuanto a la potencia del futuro. Aparece como mera inversión de las características del pasado o como una dimensión puramente formal, posibilitante de la proyección de lo ya vivido en la fenomenología genética. Por el contrario, la fenomenología de la retención y las relaciones que establece con la asociación tienen un nivel de riqueza y profundidad que permiten una buena descripción de gran parte de nuestra experiencia temporal. Lo

17. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., 78-84.

que queremos preguntarnos es, entonces, si es posible relacionar esta incapacidad de Husserl para dar cuenta del futuro con la insistencia en la representación como modo de acceso a la cuestión del tiempo. ¿Podría pensarse que el tiempo que Husserl no acierta a describir es el que se concreta en la tercera síntesis del tiempo de *Diferencia y repetición*? La fuerza de esa temporalidad, creemos, atraviesa el pensamiento de Husserl y se plasma en la tarea infatigable del fenomenólogo. El modo de pensamiento que se plasma en ese proceso de escritura y reescritura interminable dan indicios de una temporalidad que quiere ir más allá de la mera repetición. La diferencia surge en ese proceso y Husserl es consciente de ello, en la medida en que se deja atravesar por su modo de trabajo. Creemos que un estudio centrado en la descripción de la temporalidad según sus textos más experimentales podría hacer más fecundo aún el cruce con la filosofía de Deleuze. Esperamos poder dedicarnos a esa tarea en el futuro.

PARTE II: INTENSIDADES CIENTÍFICAS

DEGRADACIÓN EMPÍRICA Y REPETICIÓN TRASCENDENTAL¹

Rafael Mc Namara

El buen sentido es la ideología de las clases medias que se reconocen en la igualdad como producto abstracto. Sueña menos con actuar que con constituir el medio natural, el elemento de una acción que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado [...]. Por consiguiente, sueña menos con actuar que con prever, y con dejar que la acción pase de lo imprevisible a lo previsible (de la producción de diferencias a su reducción). Ni contemplativo ni activo; es, sobre todo, previsor. En suma, va de la parte de las cosas a la parte del fuego: de las diferencias producidas a las diferencias reducidas. Es termodinámico.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccaecce, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 337

La creencia en el aumento de la entropía [...] no parece, pues, haber tenido una base seria. Y cuando científicos que admiran a Clausius repiten su famosa sentencia cargada de un dogmatismo abusivo: “la entropía del universo tiende hacia un máximo; el mundo tiene como término un reposo

1. Este artículo no hubiera sido posible sin la ayuda de algunxs amigxs. En primer lugar, Guadalupe Deza. Gracias a ella pude contar con el libro de Léon Selme, al que parecía imposible acceder. No sólo se ocupó de buscarlo y hacer los trámites necesarios para conseguirlo en el sistema de bibliotecas de Francia, sino que se encargó de hacerme llegar las copias por vía aérea. Luego, Victoria Rusconi, quien se tomó el arduo trabajo de traducir el artículo de Félix Michaud que utilizo en el tercer apartado. Y finalmente, Juan Manuel Spinelli, quien me ayudó a traducir todas las citas de Selme. A ellxs les agradezco infinitamente su colaboración desinteresada.

absoluto, la muerte de todo”, sólo debemos ver en ello, por muy resonante que sea, una extrapolación falaz.

Selme, Léon, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, París, Dunot et Pinad, 1917, p. 105

Las intensidades y sus destinos

El objetivo principal del capítulo quinto de *Diferencia y repetición* es proponer un nuevo concepto de *intensidad* que dé cuenta de la génesis de lo sensible. Deleuze comienza ese recorrido con una exploración de la ciencia de las intensidades por excelencia: la termodinámica. Al evaluar la eficiencia de las máquinas térmicas, esta ciencia se ocupó principalmente de estudiar la producción de trabajo a partir de diferencias de intensidad,² de ahí que resulte particularmente interesante desde el enfoque deleuziano. Se ha dicho incluso que, dado su carácter problemático y no teoremático, la termodinámica puede ser considerada una ciencia menor, en el sentido que Deleuze y Guattari le dan a este concepto.³ En efecto, una ciencia menor es aquella que, lejos del esquema “materia-forma” en el que se basan las ciencias mayores, busca, a partir de un esquema “material-fuerzas”, captar “las singularidades de la materia en lugar de constituir una forma general”.⁴

Si bien esta descripción parece dar cuenta satisfactoriamente de los orígenes de la termodinámica, esta rama de la física pronto comenzó a resolver los problemas que planteaba utilizando postulados generales. En lo que respecta a una filosofía de la intensidad es necesario diferenciar, entonces, dos momentos en sus primeras investigaciones. En primer lugar, se pone énfasis en el carácter genético de la diferencia: para

2. El ejemplo clásico es el del motor a vapor, que funciona a partir de mecanismos que ponen en relación una fuente caliente con una fuente fría.

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

4. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, con la colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 1988, p. 375.

que se produzca trabajo en cualquier máquina, es necesaria una diferencia de intensidad que motorice el proceso. La más básica es la diferencia entre frío y calor. Como se dijo en un artículo anterior, la teorización canónica de este principio fue desarrollada por Nicolas Léonard Sadi Carnot, y continuada por Ludwig Boltzmann y otros.⁵ El segundo momento es al mismo tiempo deudor y en cierto modo opuesto al primero. En efecto, pronto se verifica que, una vez disparados los fenómenos a partir de una diferencia de intensidad, el camino habitual de dicha diferencia es la igualación. En otras palabras, la diferencia provoca el fenómeno pero también se anula en el trabajo que produce. El recorrido de las intensidades es siempre el mismo: de la diferencia a la nivelación. Este proceso puede ser comprendido como un paso del orden molecular al desorden. El primero se entiende como un estado de desequilibrio, ya que para que haya orden es necesaria una articulación de diferencias (también llamada “disimetría”). El desorden, por su parte, se entiende como un estado de equilibrio indiferenciado que resulta de la nivelación de las intensidades. Por ejemplo, imaginemos un contenedor con dos compartimientos separados por una compuerta aislante. Supongamos que un compartimiento contiene agua muy caliente, mientras que el otro contiene agua fría. En este caso decimos que las moléculas de agua están *ordenadas* en dos mitades disimétricas, es decir que el sistema se encuentra en un estado de desequilibrio térmico. Si ahora abrimos la compuerta que separaba ambas mitades, las moléculas de agua se mezclarán, lo que deriva en una nivelación del conjunto a una temperatura media. Con ello se habrá anulado la diferencia de intensidad, produciendo un equilibrio térmico que es también un estado desordenado de las moléculas (en efecto, ahora están mezcladas).

Para dar cuenta de lo anterior, en termodinámica se habla de una magnitud especial: la entropía, que es el factor extensivo correspondiente a la energía calórica. Esta magnitud se puede

5. Cf. Mc Namara, Rafael, “Léon Selme y el problema de la entropía”, en Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAJGIF Ediciones, 2015, pp. 63-70. El presente artículo es una continuación de aquel trabajo.

interpretar como aquella que da cuenta de que, en un sistema aislado (y la termodinámica clásica realiza sus cálculos a partir de sistemas aislados), el orden no es espontáneo. Librado a su propia tendencia molecular, cualquier sistema cerrado tiende hacia el equilibrio, es decir, al desorden. Tomemos otro ejemplo: si uno deja caer un poco de sal en un vaso con agua, el conjunto tenderá espontáneamente a mezclar las moléculas de ambos materiales hasta obtener agua salada. El sistema permanecerá en ese estado de equilibrio donde las moléculas están totalmente mezcladas (es decir, desordenadas), a menos que se le aplique una diferencia de intensidad que produzca nuevamente un trabajo. En este caso, las moléculas de agua y las de sal, una vez mezcladas, sólo pueden volver a separarse aplicando calor hasta que el líquido se evapore.

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

Esta tendencia universal hacia la nivelación de las intensidades es expresada también por el concepto de *irreversibilidad*. Éste define lo que los físicos han llamado la “flecha del tiempo”: dada la tendencia natural de la materia hacia estados de equilibrio, el paso del orden al desorden es el fenómeno que permite dar cuenta del pasaje que va del pasado al futuro. Esta tesis se basa en el hecho de que en todo trabajo (ya sea gene-

rado por energía eléctrica, gravitatoria, hidráulica, o cualquier otra) surge energía calórica como resto no aprovechable (por ejemplo, en los roces y frotamientos entre las partes de cualquier máquina). Es decir que si bien las energías nobles pueden transformarse casi íntegramente en trabajo o en cualquier otro tipo de energía, el curso que siguen más frecuentemente es el de convertir parte de esa actividad en calor, mientras que éste a su vez resulta, en gran medida, energía que se pierde.

La verificación de estos hechos llevó a los físicos a postular el estado de equilibrio como destino general del universo. Esta tesis es el resultado final del segundo momento de la termodinámica que distinguíamos antes. En efecto, a nivel cósmico, si todas las diferencias tienden a estabilizarse a una temperatura media y la capacidad de generar orden a través del trabajo es finita, es posible sacar la conclusión de que el universo se dirige hacia la muerte térmica, es decir, un estado de máxima entropía.

De los dos momentos de la termodinámica, el primero resulta central en el abordaje deleuziano, ya que permite confirmar su tesis general de que todo fenómeno es producido por una diferencia de intensidad. El segundo, que hace de la nivelación de esas mismas intensidades una ley general y el destino del universo en su totalidad, pertenece en cambio al paradigma del *buen sentido*, que opera siempre una reducción de las diferencias a la igualdad y va del pasado al futuro como de lo imprevisible a lo previsible. En el capítulo quinto Deleuze agrega que el buen sentido es la unión de una verdad parcial con el sentimiento de lo absoluto.⁶ En el desarrollo de ese capítulo se trata de separar, justamente, la segunda ley de la termodinámica como verdad parcial (empírica) de la conclusión que hace de ella el destino general del universo. Esta conclusión no es más que una generalización improcedente. Para eliminar esa creencia el filósofo se apoya en un trabajo que, luego de generar cierto revuelo hacia fines de la década de 1910, cayó en el olvido. Se trata del libro *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius* de Léon Selme. Según Deleuze,

6. Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 336.

este autor “había hecho un profundo descubrimiento. Cuando oponía Carnot a Clausius, quería mostrar que el aumento de la entropía era ilusorio”.⁷ En lo que sigue intentaremos despejar algunos aspectos de esta sorprendente apropiación.

La gran ilusión

La tesis del aumento de la entropía, ampliamente aceptada, tuvo un opositor tan encendido como desconocido en la figura de Léon Selme. En efecto, poco se sabe de este personaje. Sólo que era capataz de una fábrica, que su formación en temas de física y matemática avanzada era totalmente autodidacta, y que falleció dos años después de publicar su único libro. Estos pocos datos figuran en las notas de algunos de los artículos publicados en torno a sus ideas, y dan muestra de la sorpresa de la comunidad científica de la época por la aparición de este hombre misterioso, que cuestionó aquello que los más prestigiosos físicos consideraban verdadero. Para agregar más a la incógnita, hay ciertas dudas acerca de su nombre de pila, ya que firma todas sus publicaciones con una enigmática “L” delante del apellido. En un texto que es otra de las fuentes deleuzianas sobre termodinámica, Rougier lo llama “Louis”,⁸ mientras que Félix Michaud se refiere a él como “Léon”.⁹ No hubo modo de confirmar esto con certeza. Nos hemos inclinado por seguir a Michaud, que coincide con Deleuze en ese detalle.

Una de las principales estrategias argumentativas del autor para sacar a la luz el carácter ilusorio del aumento de la entropía fue denunciar como falsa la diferencia cualitativa entre energías nobles y degradadas. O como el mismo Selme lo enuncia, se trata de “llegar a la supuesta «lucha de clases» de

7. *Ibid.*, p. 342.

8. Rougier, Louis, *En marge de Curie, de Carnot, et d'Einstein*, París, E. Chiron, 1922, p. 96.

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

las energías”,¹⁰ de modo tal de demostrar que “no existe una casta de energías supuestamente «nobles» y opuestas como por derecho de nacimiento al calor, que vendría a ser una energía de deshecho. Toda energía se degrada, y del mismo modo, toda energía tiene su nobleza”.¹¹

Para superar esa diferencia entre las energías, Selme propone una generalización del principio de Carnot. Este principio establece que el valor de la eficiencia de cualquier sistema térmico real es menor al ideal (es decir, menor a uno, según la medida convencional) debido a la inevitable pérdida de calor. Dicho de otra manera, es imposible convertir el calor en trabajo de manera integral. La hipótesis de Selme es que lo mismo sucede con todas las energías.

Pero como indica el título de su libro, la investigación también gira en torno de otro nombre célebre en la historia de la termodinámica: Rudolf Clausius. Este físico había postulado la existencia de una cantidad misteriosa que tendía a crecer en los procesos reales de conducción de calor. Esta magnitud, que no es otra que la entropía, parecía estar relacionada con la disgregación de las moléculas. Durante el recorrido de la energía calórica en el modelo ideal de Carnot, la entropía se mantiene constante (el ciclo de Carnot era una máquina térmica idealizada, en la que el vapor, al ser calentado, ponía en movimiento un pistón y luego volvía a enfriarse). Pero la máquina de Carnot es una teorización imposible de construir en la realidad. En todo proceso real, la entropía tiende a aumentar. Otro modo de considerar esta cantidad es tomarla como la medida de la eficiencia de una máquina. Bajo esta perspectiva, la cantidad de trabajo resulta inversamente proporcional a la cantidad de entropía (a mayor entropía, disminuye la capacidad de trabajo).

Desde el punto de vista de Selme no hay ninguna duda: mientras que el principio de Carnot es verdadero, la propuesta de Clausius es completamente engañosa. En cualquier tipo

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

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

de energía (eléctrica, hidráulica, etc.), cuando se trata de un sistema cerrado, la extensión se conserva. Según Clausius y sus seguidores, la única excepción es el calor. Al generalizar el principio de Carnot Selme rechaza esa distinción. Para él, en todos los intercambios, la energía que no puede ser aprovechada se degrada y se convierte en otros tipos de energía, mientras que su extensión se conserva.

Para explicar el razonamiento de Clausius, Selme retoma un ejemplo clásico:¹² consideremos una masa térmicamente cerrada a una temperatura T_1 y otra a una temperatura T_2 . Supongamos que T_1 es mayor que T_2 . Al poner los dos cuerpos en contacto, una cantidad calor pasa del cuerpo caliente al frío hasta que los dos alcanzan una temperatura media. Este traslado de calor se puede concebir como un pasaje de entropía del primer cuerpo al segundo. Al pasar calor del cuerpo caliente al cuerpo frío, la entropía del primero disminuye, mientras que la del segundo aumenta. Esta variación de entropía se calcula como cociente de la cantidad de calor (Q) y la temperatura (T); es decir que se expresa como $-\frac{dQ}{T_1}$ para el primer cuerpo, y como $+\frac{dQ}{T_2}$ para el segundo (el signo negativo expresa una

disminución de entropía y el positivo un aumento; la “d” responde a que se trata de un diferencial, expresa una pura variación). Siendo T_1 mayor que T_2 , la disminución de entropía del primer cuerpo es menor que el aumento de la misma para el segundo. Es decir que $\frac{dQ}{T_2}$ es siempre mayor que $\frac{dQ}{T_1}$. Así,

una vez alcanzada la temperatura media, la entropía total del sistema formado por los dos cuerpos ha aumentado, ya que $\frac{dQ}{T_2} - \frac{dQ}{T_1}$ da siempre positiva. De ahí Clausius deduce que en

toda conducción de calor hay aumento de entropía.

Veamos qué sucede si se aplica el mismo razonamiento a otros tipos de energía. Para ello tomamos un ejemplo aportado

12. Cf. *ibid.*, pp. 101 y ss.

por Louis Rougier en un artículo sobre el libro de Selme.¹³ Consideremos la energía potencial de caída de una masa de agua puesta a una cierta altura sobre el nivel del mar. La extensión de esa energía, el volumen (V), se puede evaluar energéticamente como cociente de la cantidad de energía de caída (E) y la altura (H) (es decir: $V = \frac{E}{H}$). En esta analogía, el volumen

sería al cociente de la energía y la altura lo que la entropía era, en el ejemplo anterior, al cociente de la cantidad de calor (Q) y la temperatura (T). Imaginemos ahora dos contenedores de agua cuyos niveles están a alturas diferentes H1 y H2. Si ponemos los dos recipientes en comunicación, por ejemplo a través de un tubo, los niveles del agua que contienen serán igualados. Durante la nivelación del agua contenida en los dos recipientes tenemos una cantidad de volumen que pasa del nivel más alto (H1) al más bajo (H2). Es decir que el primero baja y el segundo se eleva, hasta que ambos logran un nivel intermedio, que podemos llamar Hm (altura media). La variación de volumen de agua del primer contenedor está expresada por la fórmula $-\frac{dE}{H1}$, y la del segundo por $+\frac{dE}{H2}$. Como H1 es siempre ma-

yor a H2 hasta la igualación de los niveles en Hm, tenemos que $\frac{dE}{H1}$ es siempre más pequeña que $\frac{dE}{H2}$. De este modo, la suma de $-\frac{dE}{H1}$ y $+\frac{dE}{H2}$ (o directamente $\frac{dE}{H2} - \frac{dE}{H1}$), que representa

la variación elemental de volumen para cada intervalo de tiempo, es necesariamente positiva. Si este cálculo es correcto, resulta que el volumen total de líquido habrá sufrido un incremento durante de la igualación de los dos niveles de agua.

Ahora bien, este segundo resultado es completamente absurdo. Cualquiera sabe por simple experiencia que en un caso semejante el volumen total de agua permanece constante, y que

13. Cf. Rougier, Louis, "Encore la dégradation de l'énergie: l'entropie s'accroît-elle?", en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Librairie Armand Colin, 1918, pp. 192-193.

lo único que sucede es que una parte de ese volumen pasa de un recipiente al otro. ¿Por qué habría de ser diferente para el calor? El problema es que, a diferencia de las otras extensiones, la entropía no es directamente observable. Esto deriva, según Selme, en una serie de errores cuando se trata de comparar el calor con otros tipos de energía. Por ejemplo, se postula que para la intensidad térmica existiría la posibilidad de un cero absoluto, mientras que ningún físico postularía semejante hipótesis para las demás energías. Por otra parte, la extensión térmica (es decir, la entropía) tendería hacia un máximo, mientras que las extensiones correspondientes a las otras energías (masa, volumen, etc.) son constantes. También se considera que el coeficiente de transformación del calor en trabajo es siempre inferior a uno (de acuerdo con el principio de Carnot), mientras que en las energías llamadas nobles ese mismo coeficiente es siempre igual a uno.¹⁴

Según nuestro autor, cuando se verifica un aumento de entropía dentro de un sistema térmico, sólo significa que éste ya no puede ser considerado cerrado más que de un modo imaginario,¹⁵ exactamente del mismo modo en que cuando en un sistema hidráulico se verifica un aumento en el volumen del agua significa que se le agregó líquido desde afuera. “Cuando un cuerpo aislado se calienta, lo que vemos es que se eleva a una temperatura más alta; la hipótesis que hace surgir de la nada exactamente la cantidad deseada de entropía para que dicho cuerpo alcance esa temperatura no tiene nada de científica; más bien denota una imaginación tan fértil en quimeras como pobre en relaciones verdaderas”.¹⁶ Para evitar ese error, Selme vuelve a recurrir a una serie de analogías con respecto a las otras energías. Por ejemplo, cuando la carga eléctrica de un cuerpo se eleva de un potencial a otro más alto, lo único que cambia es la distribución de cargas eléctricas en un conjunto más grande que incluye a ese cuerpo. O bien, cuando se eleva la potencia de caída de una

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

15. Cf. *ibid.*, p. 105.

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

masa de agua a un nivel superior, sólo se trata de un cambio en las posiciones relativas de las partes de un conjunto que incluye a esa masa de agua y a la Tierra. Y así sucesivamente, hasta concluir, no sin ironía, del siguiente modo:

A aquellos que afirman que la elevación de la temperatura de un cuerpo no es un cambio en la repartición de las cantidades de movimiento de electrones o iones, sino la revelación de una maravillosa aparición de entropía, ¿no estamos autorizados a solicitarles las pruebas que sostienen una afirmación tan gratuita?

Lo mejor de esta doctrina es que, a la inversa, cuando un cuerpo aislado se enfría, no hay desaparición de entropía; no, eso sería demasiado simple; sigue habiendo aparición de entropía. Según ella, la nivelación de la temperatura no es una caída del nivel térmico eficaz, ¡es el resultado de una creación de entropía!¹⁷

Analogías

Hay algo en los argumentos precedentes que puede llamar la atención de cualquier lector de Deleuze: se apoyan completamente en el razonamiento por analogía. Esta estructura de pensamiento es explícitamente rechazada por el filósofo en el primer capítulo de *Diferencia y repetición*, en donde se la denuncia como uno de los modos en que la filosofía clásica evitó la emergencia de un pensamiento radical acerca de la diferencia.¹⁸ Pero no fue necesario esperar a Deleuze para reparar en este aspecto de la propuesta de Selme. De hecho, buena parte del debate generado por la publicación de su libro giró en torno a la pertinencia de esa estrategia argumentativa.

Louis Rougier, por ejemplo, no sólo aprueba la estrategia selmiana sino que, como vimos, agrega algunos ejemplos más en la misma línea. Por su parte, en un artículo que responde a esta defensa de Rougier, Félix Michaud se opone a la generalización del método analógico. Este autor parte de la distinción,

17. *Ibidem*.

18. Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 63 y ss.

habitual en física, entre procesos reversibles e irreversibles. La analogía entre las energías se puede aplicar a los primeros, y según Michaud “el principio de Carnot no otorga, si se lo analiza cuidadosamente, un aspecto particular a la energía calórica”.¹⁹ Pero si dirigimos nuestra atención a los procesos irreversibles, el calor ocupa un lugar aparte. En el plano de la irreversibilidad no reina la analogía, sino la antilogía. “El principio de Carnot explica la analogía, y el principio de la degradación de la energía es la expresión de la antilogía. Estos dos principios son irreductibles el uno al otro”.²⁰

Selme no acepta esta división, y lejos de rechazar el principio de degradación, lo extiende a todas las energías, junto con el principio de Carnot.²¹ Desde este punto de vista, no sólo las energías llamadas nobles se transforman en calor, sino que también surgen otros fenómenos (por ejemplo, ondas sonoras) que muestran que en ocasiones se transforman en otros tipos de energías. Incluso, en algunos casos, es posible verificar la transformación del calor en electricidad. Por ejemplo, en los efectos Kelvin, Seebeck y Peltier que comentamos en otro lado y que Selme utiliza para apoyar sus argumentos.²² En esta oportunidad no volveremos sobre ellos más que para decir que ese es otro de los puntos de ataque de Michaud. Este autor se detiene sobre todo en la comparación entre la liberación de calor en el efecto Joule y los efectos termoeléctricos Kelvin y Peltier.²³ Para Michaud, esta analogía resulta totalmente falsa, ya que mientras

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

20. *Ibid.*, pp. 199-200.

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

22. Cf. Mc Namara, Rafael, “Léon Selme y el problema de la entropía”, en Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés (eds), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, *op. cit.*, p. 68.

23. En el efecto Kelvin (o Thompson) se observa que un conductor de corriente eléctrica con una diferencia de temperatura en sus extremos, absorbe o despidе calor, según el material del que esté hecho (cobre, cobalto, hierro, etc.). Por su parte, el efecto Peltier (que es el inverso del efecto Seebeck) consiste en la creación de una diferencia de temperatura a partir de una diferencia de potencial eléctrico.

que los efectos Kelvin y Peltier son reversibles, el efecto Joule no lo es. Éste último pertenece al tipo de fenómenos irreversibles, y no se produce a partir de una diferencia de temperatura o de potencial como en los otros dos casos, sino que se trata de una simple transformación de energía eléctrica en calor que se distribuye de manera uniforme a lo largo del conductor. De este modo, ya no se trata de un simple fenómeno de traslación de entropía, sino que ésta se crea.²⁴

El resultado de este debate no fue favorable a las ideas de Selme, que pronto cayeron en el olvido. En efecto, hoy ningún físico aceptaría su refutación del aumento de la entropía a través de la analogía con las otras formas de energía. Ahora bien, desde el punto de vista de la apropiación deleuziana ese no es el problema principal (no importa tanto que una teoría sea verdadera como que sea interesante, que fuerce a pensar). Siguiendo las palabras de un comentarista contemporáneo, hay que decir que “el principio empírico de la degradación, aun siendo incuestionable, no da cuenta de fenómenos complejos como la creación y la evolución de la vida”.²⁵ Estos fenómenos suponen el surgimiento de nuevas diferencias de intensidad, más allá de su nivelación empírica. Como veremos en el siguiente apartado, Selme aún tiene algo que decir al respecto. A partir de allí será posible ubicar su propuesta en el corazón de la ontología deleuziana.

De la degradación empírica a la repetición trascendental

En varios pasajes decisivos, el pensamiento de Deleuze se organiza a partir de tríadas de síntesis que sistematizan distintos procesos ontológicos. Las síntesis del tiempo y el inconsciente, trabajadas en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, figuran entre las más conocidas. Ahora bien, en el mismo libro hay una tercera tríada, menos famosa pero igualmente importante: la de las síntesis puras del espacio. Si bien el capítulo cinco, que

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

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

la enuncia, no está tan explícitamente organizado a partir de esta tríada como lo estaba el dos en relación con las anteriores, el paralelismo sistemático entre ambas formulaciones es claro:

Nadie se asombrará de que las síntesis espaciales puras retomen aquí las síntesis temporales previamente determinadas: la explicación de la extensión descansa sobre la primera síntesis, la del hábito o del presente; pero la implicación de la profundidad descansa sobre la segunda síntesis, la de la Memoria y del pasado. También es preciso sentir, en la profundidad, la proximidad y el hervor de la tercera síntesis que anuncia «el desfundamento» universal.²⁶

Un despliegue más detallado de este tema excede por completo los límites de este trabajo y es objeto de una investigación en curso. Aquí sólo se destaca con el objetivo de situar con mayor precisión la referencia al autor que nos ocupa.

Aunque había sido mencionado (muy marginalmente) en el capítulo dos,²⁷ el pensamiento de Selme cumple un rol fundamental en la argumentación del capítulo quinto de *Diferencia y repetición*: ocupa el lugar que sirve de puente entre la primera y la segunda síntesis del espacio. No se trata entonces de una referencia más al campo de la física, al lado de las otras, sino que tiene una función diferente. La distribución misma del texto ubica a Selme en un espacio aparte. En efecto, la mención de este autor aparece inmediatamente después del apartado sobre la relación entre termodinámica y buen sentido (primera síntesis), y su propuesta da pie al desarrollo de los conceptos de *profundidad* y *spatium* (segunda y tercera síntesis respectivamente),²⁸ de los

26. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 344.

27. Cf. *ibid.*, p. 187 (nota a pie de página).

28. En esta caracterización de las síntesis seguimos provisoriamente la interpretación de Henry Somers-Hall (cf. Somers-Hall, Henry, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, pp. 171 y ss). Como ya se advirtió, no es posible desplegar aquí los problemas implícitos en la breve alusión deleuziana a las síntesis espaciales. Sólo añadimos que si bien el concepto de *spatium* es necesario para pensar la tercera síntesis, no es suficiente; hay que

que se ocupa el resto del tercer apartado.²⁹ Después de dar ese paso y una vez desplegados los caracteres de su concepto de *intensidad*, Deleuze reformula (y en parte corrige) la tesis selmiana del carácter ilusorio del aumento de la entropía distinguiendo dos órdenes de implicación. Una implicación segunda, según la cual la intensidad se anula en las extensiones y las cualidades que crea, y una implicación primera, según la cual la intensidad, al explicarse en la extensión que crea, permanece implicada en sí misma. “La ilusión consiste precisamente en la confusión de esas dos instancias, de esos dos estados”.³⁰

Hacia el final de su libro Selme parece tener una intuición similar, aunque para comprenderla es necesario considerar su posición en relación al problema de la muerte térmica del universo. En efecto, según lo dicho hasta aquí podría parecer que, lejos de refutar esa tesis, los argumentos de Selme tenderían a reforzarla aún más. Si todas las energías se degradan, y no sólo el calor, la muerte universal parecería cumplirse aún más rápidamente que con la hipótesis de la muerte térmica. Veamos más de cerca su argumentación en torno a esta cuestión.

Muchos físicos consideran nuestro mundo como un sistema cerrado sobre el que nada actúa. A esto añaden las leyes de la disipación de la energía y el aumento de la entropía como principios indiscutibles. De este modo el universo es condenado a llegar, tarde o temprano, al estado de equilibrio o “muerte térmica”. Para Selme, el inconveniente de este razonamiento es que considera el mundo haciendo abstracción del medio cósmico en el que está inmerso. Según nuestro autor, este medio debe ser considerado como una fuente inagotable de energía, de diferencias de intensidad que tienen una capacidad ilimi-

agregar su relación con el eterno retorno, que Deleuze incorpora al análisis más adelante en el capítulo.

29. Cabe insistir en lo siguiente: Selme es la única referencia que Deleuze hace al campo de la termodinámica en este tercer apartado. Las demás fuentes relacionadas con esta ciencia (Rougier, Rosny, Boltzmann y Lalande) se encuentran agrupadas en los primeros dos apartados del capítulo, donde se desarrolla la primera síntesis espacial.

30. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 359.

tada para generar orden y trabajo. En esa línea, aun cuando su enunciación puede resultar excesivamente fantástica, Selme considera más interesante la hipótesis de Maxwell, quien hablaba de “pequeños demonios anti-estructores”³¹ que trabajan para la regeneración continua de la energía. Por ejemplo, si consideramos un gas cuyas moléculas se mueven a distintas velocidades, estos “demonios” cumplirían la función de mantener separadas las moléculas veloces de las lentas. De esta manera evitarían la anulación de las diferencias de intensidad, generando un trabajo medible en joules. Sin embargo, no es necesario recurrir a los demonios de Maxwell; “ellos son reemplazados por fuerzas de gravitación que desempeñan un papel análogo al separar las moléculas de velocidades diferentes”,³² lo que contribuye a crear nuevas diferencias de intensidad. Cuando negamos esto, no hacemos más que extender a todo el universo las condiciones muy especiales de nuestro medio terrestre. Pero esa extrapolación es inválida. Más bien hay que decir que “aquello que se pierde para nosotros no se pierde para la naturaleza. A ella *retorna* todo lo que dejamos de lado [...] Se preparan así nuevas formas de energía potencial”.³³

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

la caída del agua erosiona las laderas de la montaña y pone al descubierto, aquí y allá, algunos bloques de granito; el paso de los torrentes remueve, cada vez más, la arena en torno de estos bloques; pronto llega el día en que éstos ya son masas elevadas por el suelo que amenazan con desplomarse; la degradación dio origen a energía potencial.³⁴

En la descripción de este fenómeno resulta clara la distinción entre dos procesos diferentes, interpretables a partir

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

32. *Ibid.*, p. 136.

33. *Ibid.*, p. 134. Énfasis añadido.

34. *Ibidem.*

de los dos órdenes deleuzianos de implicación mencionados más arriba: por un lado tenemos una degradación empírica; por otro, esa misma degradación tiene como consecuencia la producción de un virtual. Esta virtualidad no tiene nada de ilusoria (la amenaza de derrumbe es completamente real, aunque no sea actual). Si bien estos procesos son dos caras del mismo fenómeno, ontológicamente se distinguen. El agua que cae puede ser considerada como energía que se pierde. Pero de esa pérdida aparente emerge una nueva potencia de la naturaleza en la forma de bloques de granito amenazantes. La energía que se disipa no es simplemente perdida, sino que viaja por un espacio capaz de transformarla en energía potencial que, si tuviéramos los medios adecuados, podría ser aprovechada. Es decir que la degradación de las energías va siempre acompañada, según nuestro autor, de una “regeneración de energía utilizable”.³⁵

En las líneas que preceden es posible encontrar el germen del concepto deleuziano de *intensidad* y sus dos niveles de implicación, como así también de su relación con la doctrina del eterno retorno. En efecto, la constante transformación de energía degradada en energía potencial permite afirmar una verdadera repetición trascendental como correlato de la degradación empírica. Al mismo tiempo que las diferencias de intensidad siguen una pendiente degradante, ellas se conservan en sí mismas y vuelven al mundo como energía potencial. Como diría Deleuze, sólo las diferencias regresan. No creemos estar forzando demasiado el texto de Selme al percibir aquí una resonancia con las tres síntesis del espacio.

Llegamos así a la conclusión de que, más allá de ciertos problemas que se pueden encontrar en el libro de Selme, algunos aspectos de su planteo merecen ser rescatados del olvido. El mismo Michaud, su contradictor más implacable, afirma que sus ideas tienen “el mérito de haber llamado la atención sobre la necesidad de revisar el discurso clásico de la termodinámica”.

35. *Ibid.*, p. 135.

ca",³⁶ que aún tiene muchos inconvenientes. En el momento de la publicación de *Diferencia y repetición* Selme resulta quizás la fuente científica más apropiada para la crítica del buen sentido termodinámico.³⁷ Este oscuro personaje, totalmente ajeno al mundo académico, constituye una extraña singularidad en la historia de la ciencia. Él se negó a aceptar la tesis del buen sentido que dice que "el universo morirá de frío". El principio de la degradación de la energía (segunda ley de la termodinámica) rige el proceso de *explicación* de las intensidades en la génesis de lo extenso. Pero esa ley no es más que un principio empírico que tiene como correlato el principio trascendental de la *implicación* y la repetición intensiva. Confundir esas dos instancias resulta ruinoso tanto para la ciencia como para la filosofía. Como se pudo comprobar a lo largo de este trabajo, el estudio selmiano de la energética no sólo permite luchar contra esa confusión, sino que por el mismo motivo resulta una fuente importante a la hora de pensar la doctrina del eterno retorno como repetición de la diferencia.

36. Michaud, Félix, "La dégradation de l'énergie et le principe de Carnot", *op. cit.*, p. 205.

37. Más tarde, la difusión de los trabajos de Prigogine y otros físicos que estudian sistemas complejos y en desequilibrio confirmarían las intuiciones deleuzianas en el marco de la física contemporánea. Quizás eran éstos los interlocutores que Deleuze hubiera necesitado. Sin detenerse en el pensamiento de Selme que es su fuente de inspiración, la tesis del carácter precursor del pensamiento deleuziano en relación con estos temas ha sido defendida por varios comentaristas (Cf. DeLanda, Manuel, *Intensive science and virtual philosophy*, *op. cit.*, pp. 66 y ss.; de Beistegui, Miguel, *Truth and genesis: philosophy as differential ontology*, *op. cit.*, pp. 301 y ss.; Crockett, Clayton, *Deleuze beyond Badiou: ontology, multiplicity and event*, New York, Columbia University Press, 2013, pp. 145 y ss.). Se podría decir, entonces, que en 1968 Deleuze ya había construido la metafísica correspondiente a una física aún desconocida. A falta de una investigación científica más avanzada, Selme constituyó para el filósofo una suerte de "precursor sombrío".

**SERIE, SINGULARIDAD, DIFERENCIAL.
LA MATEMÁTICA COMO FUENTE DEL
EMPIRISMO TRASCENDENTAL**

Gonzalo Santaya

Todo puede ser serializado. Hay series por todas partes. No es una exageración decir que el mundo se compone de series, y también nosotros mismos. Se ve entonces que la palabra no debe remitir exclusivamente a un fenómeno televisivo, como lo hace para muchos en el actual paradigma del entretenimiento audiovisual. También los motores de nuestros vehículos están serializados, o nuestros teléfonos celulares, por números de serie que los individualizan, diferenciándolos de la serie de elementos semejantes que salen de una misma línea de producción: diferenciación importante para llevar un control en tiempos de una masificación de la producción en serie. Del mismo modo, cada billete cuenta con un número de serie, indispensable control gubernamental sobre la emisión monetaria. El historiador investiga series de eventos históricos, el psicólogo, psicológicos, el geólogo, geológicos. Cada uno traza en sus análisis series temporales bien distintas. La vida encierra una multiplicidad de series en distintos niveles, desde el desarrollo de una célula o el crecimiento de un individuo, hasta la evolución de una especie. El artista plástico suele generar series: series de grabados, pero también de dibujos, pinturas, esculturas. Cada día se compone de una serie de eventos cotidianos, sumando un día más en la serie de nuestros días; aunque a

veces, algún acontecimiento singular venga a trastocar esa serie y modificarla: una nueva cotidianidad. Un discurso consiste en una serie de enunciados, un enunciado, de palabras, una palabra, de letras; y una letra –enseña el estructuralismo– no es nada sino en su relación con la serie de signos que conforman el alfabeto de un sistema lingüístico. Este libro consiste en una serie de artículos, y forma parte de la serie de libros *Deleuze y las fuentes de su filosofía*.

Leemos en el diccionario que el vocablo “serie” remite, en su principal acepción, a un “conjunto de cosas que se suceden unas a otras y que están relacionadas entre sí”.¹ No nos precipitemos. En principio, “cosas” parece presuponer demasiado, o ser poco técnico; será mejor decir que una serie se compone de términos. “Conjunto” indica una condición de clausura o totalización, cuando sabemos muy bien que hay series abiertas (la serie de nuestros días, por ejemplo). Y la sucesión, que ya de por sí es una forma de relación, sugiere un sentido o dirección temporal que no es preciso dar por supuesta aquí. Podemos decir entonces que “serie” es todo aquello que se compone de términos mutuamente relacionados entre sí por patrones de repeticiones y diferencias –pues es en virtud de éstos que la relación entre los términos puede establecerse.

Ahora bien, las series no son como cauces estancos que siguen impolutas su propio curso. A menudo interactúan unas con otras. De hecho, en casi todos los casos es imposible abstraer de una interacción para pensar una serie. El historiador sabe bien que un evento o serie de eventos históricos puede remitirlo a un evento o series de eventos psicológicos o geológicos, etc. Y a su vez, la interacción entre series puede dar nacimiento a nuevas series, o a fenómenos que no pueden reducirse a una mera yuxtaposición de las series interactuantes. Las series de eventos sociales y económicos están tan íntimamente entrelazadas que es imposible afirmar su independencia, y en su vínculo complejo puede vislumbrarse, gracias a Marx, la emergencia de las múltiples series (jurídicas, políticas, ideológicas...) que organizan la

1. Extraído del diccionario virtual de la RAE, <http://dle.rae.es/?id=XfDUOIU&o=h>, consultado el 27/11/2015.

vida de una sociedad. El físico sabe cómo la serie de ondulaciones que constituyen una onda de un cierto tipo (sonora, lumínica, superficial, etc.) puede entrar en comunicación con otra, generando un fenómeno de interferencia donde los picos de la onda resultante no se reducen a la suma de los de las ondas de base. Algo así ocurre con las vibraciones de las cuerdas en los acordes de las guitarras. Se especula con que la serie de lo viviente pudo haber emergido de una interacción entre series eléctricas, químicas, climáticas... El filósofo trascendental –Kant, en principio– suele hablar del mundo como de la serie de lo condicionado, donde todos y cada uno de los términos (fenómenos) que la componen están mutuamente enlazados por categorías de relación. No es exagerado –es, en todo caso, incompleto– decir que el mundo se compone de series.

Gilles Deleuze habla de series a menudo, en variados contextos a lo largo de su obra, para referirse a sistemas de la más diversa índole; a menudo, su pensamiento parece querer llevarnos a presentir “todas las series divergentes constitutivas del cosmos”.² En su obra “propia” (me refiero a sus obras filosóficas de finales de los 60, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, pero también a otros escritos secundarios de este período donde aparecen algunos de los ejes principales de su pensamiento, como “El método de dramatización” o “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”), encontraremos una descripción recurrente para explicar nociones fundamentales como las de “sistema” –o “simulacro”–, “lo simbólico”, o la “estructura”.³ Quisiera, en virtud de esta re-

2. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 189 (la expresión refiere a las literaturas de Roussel y de Joyce).

3. La descripción mencionada toma por punto de partida la noción de comunicación entre series heterogéneas. La encontraremos en *Diferencia y repetición* referida a la noción de sistema o simulacro, donde la descripción se mueve principalmente entre el campo semántico de la física y la literatura (*ibid.* p. 183 y ss.); en *Lógica del sentido*, como veremos, aparece referida a la noción de estructura (Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Les éditions de minuit, 1969, p. 65-6); en “El método de dramatización”, referida al proceso de individuación en la síntesis de especificación y partición que constituye las condiciones de la representación de una “cosa en general” (Deleuze, Gilles, “El método de dramatización”, en *La isla desierta. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. J. L. Pardo,

currencia, trazar un paralelismo entre lo que podríamos llamar el “estructuralismo” y el “idealismo” delezianos: partir de su descripción de la noción de estructura y ponerla en correlación con su teoría de la Idea, mostrando cómo ambas se anudan en torno a una fuente común que es el cálculo diferencial. Si el objetivo de la filosofía deleziana es afirmar una radical inmanencia en la cual la diferencia opera como principio ontológico, la descripción mencionada busca conceptualizar este principio, y lo hace recurriendo –entre otras cosas– a terminología matemática.

En dicha descripción, que apunta a explicar la génesis ontológica de una “cosa en general”,⁴ el concepto de *serie* tiene un lugar central. Veamos un ejemplo. En la octava serie de la *Lógica del sentido* –libro organizado en series–, se determinan las condiciones mínimas de una *estructura* en general: 1º se necesitan al menos dos series heterogéneas que entren en comunicación; 2º los términos de estas series son tales que no existen sino por las relaciones que guardan unos con otros, y a estas relaciones corresponden acontecimientos ideales llamados “singularidades”; 3º hay un elemento paradójico hacia el cual *convergen* las dos series y que es su “diferenciante”: elemento que falta a su propio lugar, a su propia semejanza, a su propia identidad, a su propio equilibrio, que no pertenece a ninguna serie, o que pertenece a las dos a la vez pues tiene por función comunicarlas y ramificarlas, asegurando la producción y distribución de las relaciones y singularidades y con ello, ante todo, la producción de sentido.⁵ La descripción es sin duda familiar para quienes hayan transitado las obras mencionadas más arriba. Introduce un conjunto de nociones mutuamente vinculadas, cuya elucidación es el objetivo de este artículo –la convergencia y divergencia de las series, las singularidades que surgen de ellas y las vinculan, el “diferenciante” que relaciona lo diferente con lo diferente a

Valencia, Pre-textos, 2005, p. 131); y en “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, referida nuevamente a la estructura (Deleuze, Gilles, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *La isla desierta*, *op. cit.*, p. 237 y ss.)

4. Expresión del propio Deleuze (en “El método de dramatización”, *op. cit.*, p. 139).

5. Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 65-6.

través de la diferencia misma. Nos abocaremos entonces a un análisis de estas nociones, para mostrar la correlación que puede establecerse entre “estructura” e “Idea” en el contexto de la filosofía de la diferencia.

* * *

I.- La primera condición mencionada era la serialización u organización en series.⁶ En matemáticas, una serie es una suma cuyos términos forman una sucesión infinita. La resolución de una serie no implica obviamente la operación efectiva de sumar infinitas veces, sino la evaluación de si hay (y cuál es) un valor límite –un número– hacia el cual tiende esa suma. La operación consiste así en una aproximación. Por ejemplo, la serie: $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} \dots + \frac{1}{2^n} + \dots = 1$ tiende, como se ve,

al límite 1. Es decir que a medida que sumemos los sucesivos términos nos aproximamos progresivamente a 1, sin alcanzarlo jamás. Cuantos más términos consideremos, más pequeño se volverá el *resto*, o la diferencia entre el valor límite y el de los términos efectivamente sumados. Cuando $n \rightarrow \infty$ la suma de los términos coincidiría finalmente con 1. Claro que nadie realizó la suma para comprobarlo, pero la matemática cuenta con criterios para evaluar la convergencia de una serie mediante un número finito de operaciones. Cuando una serie es resoluble, decimos entonces que es *convergente*, y al resolverla no decimos que es “igual a” un número, sino que “converge hacia” ese número, ese valor límite al que se aproxima a medida que se calcula considerando más y más términos. Pero una serie puede

6. Para el desarrollo de las nociones específicamente matemáticas me he basado fundamentalmente en el trabajo de Ferrante, Jorge, y Barrutia, Sandra, *Solución de ecuaciones diferenciales mediante series de potencias*, Buenos Aires, edUTecNe, 2014 (disponible en http://www.edutecne.utn.edu.ar/solucion_ecuaciones/solucion_ecuaciones.html, consultado el 27/11/2015), en particular: sobre el concepto de serie, convergencia y divergencia, p. 21-2, sobre sucesiones de funciones y su convergencia, p. 30-1, sobre series de potencias y radios de convergencia: p. 38-42 y 52-3. Agradezco a edUTecNe la autorización para reproducir contenidos de esta obra.

no tender a un valor determinado, sino carecer de resultado, tendiendo a infinito o arrojando distintos resultados a medida que se avanza en su sumatoria. Por ejemplo, la serie alternante $1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1 \dots$ da por resultado alternativamente 0 y 1, dependiendo de hasta qué término sumemos. Cuando sumamos, en cambio, $1 + 1 + 1 + 1 \dots$, la suma no tiende a un valor numérico finito, sino al infinito. En estos casos, se dice que la serie es *divergente*, al no converger hacia un valor determinado.

Cuando Deleuze se refiere a series en el contexto de una exposición en clave matemática,⁷ habla de un tipo particular de series llamadas “series de potencias”, que se caracterizan por la repetición en cada término de la serie de una variable elevada a una potencia mayor que en el anterior. Los términos sucesivos de estas series, y el término al cual convergen, no son ya simples números, sino entidades matemáticas más complejas: funciones. Una función es una relación entre cantidades variables: posee una (o más de una) cantidad indeterminada (“ x ”), pasible de recibir diferentes valores numéricos y arrojar para cada uno un resultado diferente (“ y ”, también simbolizado “ $f(x)$ ”). Las series de potencias se utilizan en análisis matemático para realizar “aproximaciones” a una función en el entorno de un valor determinado. Dada una función cualquiera $f(x)$, se selecciona un punto x_0 en torno al cual deseamos evaluar el comportamiento de esa función (en general, por cuestiones de comodidad se utiliza el 0) y se desarrolla la función como $f(x-x_0)$, donde el valor x_0 es constante, y x variable. Veamos cómo funciona la aproximación por serie de potencias en algunos ejemplos concretos.

La serie de potencias correspondiente a la función $f(x) = \text{sen } x$ aproximada en el entorno del punto 0, es una serie *convergente*: $\text{sen } x \approx x - \frac{x^3}{3!} + \frac{x^5}{5!} - \frac{x^7}{7!} + \frac{x^9}{9!} - \dots$ Al asignar a x un valor en esta

7. Concretamente, en el cap. IV de *Diferencia y repetición*, en el contexto del desarrollo del elemento puro de potencialidad de la Idea a partir las interpretaciones antagónicas de Lagrange y Wronski (cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 267-8).

expresión, el polinomio que se encuentra en el miembro derecho de la función dará un valor aproximado al valor de *sen x* para el valor asignado. Como vimos, este valor será más y más aproximado cuantos más términos de la serie consideremos en el cálculo, y, en el límite, si calculáramos con los infinitos términos de la misma, coincidirían absolutamente la cifra obtenida en el miembro izquierdo y derecho de la ecuación. La ventaja principal de las series de potencias es que nos permiten expresar como polinomios –es decir, como sumas– funciones que de otro modo serían de muy difícil resolución, otorgando un resultado considerablemente aproximado al valor real de la función original. Pero en la medida en que podemos agotar la expresión de esta función mediante una sola serie, todavía no vemos satisfecha la primera condición que Deleuze requería para una estructura (eran necesarias *al menos dos series diferentes*).

Veremos ilustrado este requisito, por ejemplo, en el caso de la función racional $f(x) = \frac{1}{1+x}$. Cuando $x = -1$, valor que vuel-

ve 0 al denominador de la división, la función se hace irresoluble en ese punto (por la imposibilidad de dividir por 0). Expresaremos este fenómeno diciendo que $f(x)$ tiene una *singularidad* en $x = -1$. Esto no ocurre en la función examinada anteriormente (*sen x*) pues en ella no hay valor alguno que, asignado a x , no arroje un resultado definido para la función (esta propiedad se denomina continuidad o analiticidad de una función). En una función del tipo $f(x) = \frac{1}{1+x}$ la existencia de

una singularidad se traduce en una discontinuidad de la función. Esta discontinuidad impide expresar la función mediante una única serie de potencias.

Cuando asignamos a x el valor -1 , el resultado de la serie, como el de la función, diverge: tiende a ∞ . En estos casos, en los cuales aparecen magnitudes que las hacen divergir, las series de potencias correspondientes a la función se diversifican. La serie de potencias correspondiente a $f(x) = \frac{1}{1+x}$ en torno al

valor $x_0=0$ (es decir, a la derecha de la singularidad) es:
 $\frac{1}{1+x} \approx -1+x-x^2+x^3-x^4+x^5-\dots$; mientras que para los

valores menores a $x_0=-1$ (es decir, a la izquierda de la singularidad), por ejemplo en $x_0=-2$, será:

$$\frac{1}{1+x} \approx -1-(x+2)-(x+2)^2-(x+2)^3-(x+2)^4-(x+2)^5 \dots$$

(nótese el cambio en el signo de los términos sucesivos). *La función analizada se expresa en dos series heterogéneas*, ya sea que la consideremos desde un valor menor o mayor a -1 , punto en el cual la función presenta una discontinuidad o *singularidad*. En el entorno de la singularidad, una serie muere y otra nace.

En el caso analizado, la función posee sólo una singularidad; otras funciones pueden presentar más singularidades. Cuantas más singularidades posea una función, más series heterogéneas serán necesarias para expresarla. Cada serie expresa el comportamiento de la función *entre* dos puntos singulares, de modo que las singularidades “cortan” una tendencia continua en los valores de los puntos regulares, y articulan esa tendencia continua con una nueva que nace a partir de cada una de ellas. Las singularidades diferencian a la vez que articulan las series heterogéneas.

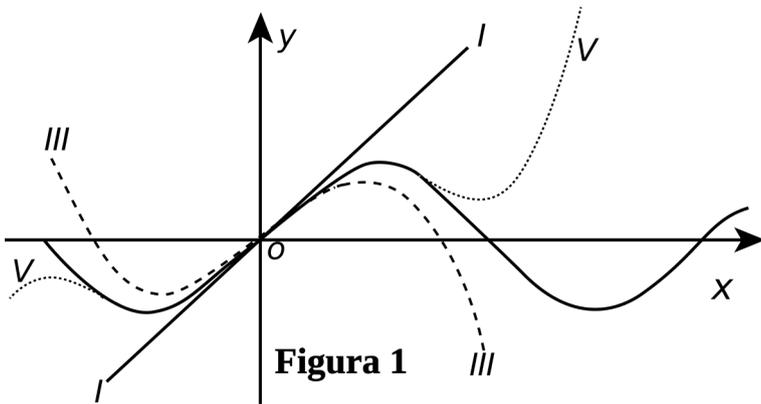


Figura 1

Es ilustrativo ver cómo se da su funcionamiento al poner en relación la serie aritmética con la representación geométrica de la curva que expresa. Dada una función, la curva correspondiente a esa función puede ser progresivamente aproximada mediante sucesivas adiciones de términos en la serie geométrica. En la figura 1,⁸ vemos la gráfica de la función $\text{sen } x$ (como una curva oscilante continua a lo largo de todo el eje horizontal), y, superpuesta a ella, la gráfica de la serie de potencias tal como ésta resulta agregando progresivamente términos a la serie. Se ve en trazo continuo la curva $\text{sen } x$ y la recta descrita por el primer término de su serie de potencias correspondiente (I), que sólo corta la curva en un punto; se grafica en línea segmentada la curva correspondiente a los tres primeros términos de la serie (III), que coincide con la función $\text{sen } x$ en varios puntos en torno al origen de coordenadas, y luego se ramifica en una curva ascendente y otra descendente al infinito; agregando dos nuevos términos, la curva trazada en línea punteada (V) se superpone a $\text{sen } x$ en más puntos que la anterior. Agregando sucesivamente términos a la serie y graficando la curva correspondiente a ella, se obtienen curvas progresivamente más coincidentes con la de la función original. Estas curvas, llamadas oscultrices,⁹ coinciden con la función original en lo que se llama un “radio de convergencia” cada vez mayor; es decir, son cada vez más convergentes a la curva descrita por $\text{sen } x$. Esto muestra gráficamente aquello que antes definimos aritméticamente: cuantos más valores de la serie tomemos, más cerca del valor límite hacia el cual converge la serie nos encontraremos. Esta cercanía

8. Tomamos prestado este gráfico de Klein, Félix, *Elementary mathematics from an advanced standpoint. Arithmetic, algebra, analysis*, Nueva York, Dover publications, 1945, p. 226 (Klein presenta un desarrollo relativamente accesible de los conceptos de serie de potencias desarrollados aquí, centrándose en un caso particular de este tipo de series: la serie de Taylor; p. 223 y ss.).

9. *Osculari*, en latín “besar”, describe el carácter de progresivo contacto, cada vez más íntimo o carnal entre curva y curva, a medida que la adición de términos en la serie determina progresivamente una curva más y más próxima a la de la función de base. Los puntos de contacto *encarnan* los valores de la curva en un intervalo limitado.

se traduce en un círculo de convergencia cada vez mayor, fuera del cual los valores se alejan.¹⁰

En el caso de $\frac{1}{1+x}$ (figura 2), vemos cómo la línea pun-

teada vertical que corta el punto $x=-1$ (la singularidad), es una asíntota hacia la cual se aproximan infinitamente (sin llegar jamás) las curvas correspondientes a la función. Las curvas se acomodan de un lado y otro de esta asíntota, y atravesando la singularidad, pasamos de una a la otra como al otro lado del espejo. La serie de potencias analizada en el entorno de los valores numéricos mayores que $x=-1$ describe una curva oscultriz progresivamente más coincidente con el ala derecha de la curva, y lo mismo ocurre con los valores menores a $x=-1$ y el ala izquierda de la curva.

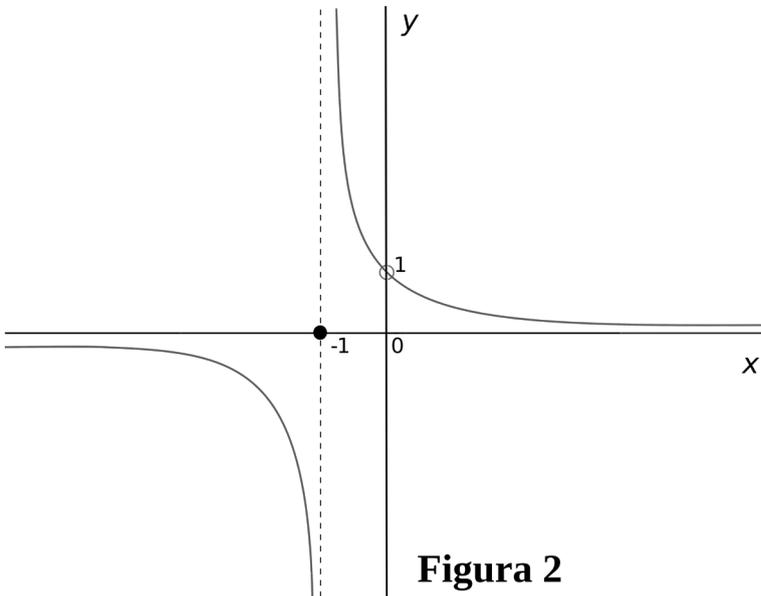


Figura 2

De todos modos, no necesitamos calcular los infinitos puntos del trayecto de ninguna de estas curvas para describir este comportamiento: sabemos que la función no tiene resultado

10. Sobre el concepto de círculo de convergencia cf. Klein, Félix, *op. cit.*, p. 228.

asignable en $x=-1$, y, calculando una cantidad finita de términos a uno y otro lado de este punto, cómo se comporta globalmente la curva de la función. Con el conocimiento de la existencia y distribución de las singularidades tenemos lo que Deleuze llama la *determinación completa*¹¹ de la curva, que no implica su *determinación entera*,¹² es decir, el cálculo efectivo –parcial– de sus puntos, o la determinación que implica su paso a la existencia. La determinación completa refiere al comportamiento global de una función, de modo que tanto las tendencias de sus valores (puntos regulares) como los valores en los que estas tendencias presentan variaciones (singularidades) se encuentran determinados.

En términos filosóficos, la distinción entre singular y regular implica un alejamiento de la distinción entre singular y universal de la lógica tradicional. Deleuze atribuye a Leibniz este descubrimiento, que básicamente afirma que lo singular es lo que “se sale” de la regularidad. “He aquí que las matemáticas representan un viraje en relación a la lógica. El uso matemático del concepto de singularidad lo orienta sobre una relación con lo ordinario o lo regular y ya no con lo universal”.¹³ Esto tiene enormes implicancias para la teoría de la determinación. No determinamos lo singular cuando le aplicamos la significación de –o lo subsumimos bajo– un universal exterior o trascendente. Lo singular porta consigo el principio de una determinación inmanente, en la medida en que éste determina lo regular o lo ordinario manifestándose como una diferencia respecto a éstos. “Así pues, en la vecindad de una singularidad algo cambia: la curva crece o decrece. (...) Lo ordinario es la *serie*, lo que está entre dos singularidades, lo que va de la vecindad de una

11. Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 270.

12. Cf. *ibid.*, p. 315.

13. Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía*, trad. Equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 76. Si Leibniz no llevó su pensamiento hasta una ontología de la diferencia, fue porque su perspectiva lo ataba todavía a pensar la realidad desde un origen definido según las exigencias de la representación infinita: Dios como el calculador del mejor de los mundos posibles, quien traza la serie infinita del mundo de acuerdo a un criterio de máxima convergencia o composibilidad. Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 88-90.

singularidad a la vecindad de otra".¹⁴ ¿Qué es, pues, una serie? Tenemos ahora un nuevo concepto: es una tendencia regular de puntos que se prolonga entre dos singularidades. ¿Qué es una singularidad? Es un punto "ciego", o virtual, determinado pero irrepresentable, a partir del cual se proyecta una serie. El par regular-singular es mutuamente dependiente; y de hecho, no es estrictamente un par, sino que implica una multiplicidad. Un cuadrado posee cuatro puntos singulares, entre los cuales se proyectan cuatro series infinitas de puntos ordinarios que convergen todos en la formación de la figura (conocer la existencia y distribución de los cuatro puntos singulares determina completamente el cuadrado: sienta las condiciones para la composición de su figura). Luego, pueden señalarse puntos singulares en la serie de los cuadrados, como el cuadrado de lado =1, ante cuyo cálculo de diagonales el pitagorismo presintió la irrupción monstruosa, impensable entonces, de los números irracionales (siendo su diagonal = $\sqrt{2}$, valor incalculable en la época). En cada caso puede trazarse una cadena eslabonada según las categorías regular-singular-regular-singular-regular... cadena sin comienzo ni final. "La forma serial es pues esencialmente multiserial. Ya es así en matemáticas, donde una serie construida en la vecindad de un punto no tiene interés sino en función de otra serie, construida en la vecindad de otro punto, y que converge o diverge de la primera".¹⁵

II.— La exposición de la primera condición exigió introducir nociones de la segunda (básicamente la noción de singularidad). Esto es inevitable en tanto los tres momentos están en mutua y estrecha imbricación. Pero la segunda condición expresaba ante todo la necesaria dependencia de los términos que componen las series heterogéneas puestas en comunicación para fundar una estructura, y la correspondencia de las singularidades a esas relaciones que guardan los términos entre sí. La pregunta es ahora por la relación que vincula a los términos de las series, y la relación de éstas con las singularidades.

14. *Ibid.*, p. 79. Cursivas mías.

15. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 50; traducción mía.

Si consideramos independientemente cada término de la serie $\text{sen } x \approx x - \frac{x^3}{3!} + \frac{x^5}{5!} - \frac{x^7}{7!} + \frac{x^9}{9!} - \dots$, veremos que cada uno de ellos puede ser a su vez aislado de todos los restantes y considerado como una función de x ; es decir, $y = \frac{x^3}{3!}$ es una función, como también $y = \frac{x^5}{5!}$, y así sucesivamente. En tanto

funciones independientes, les corresponde un régimen de variación cuantitativa determinado, y una curva geométrica que expresa esa variación en un sistema de ejes cartesianos.

Pero los términos de la serie se encuentran en relaciones de mutua dependencia: el hecho de que todos ellos contribuyen, en su sumatoria, a la aproximación del valor de la función, y en su intersección gráfica, a la construcción de la curva correspondiente a la función de origen, es testimonio de esta mutua dependencia. Bajo la aparente independencia de los términos yuxtapuestos que nos sugiere la expresión de una suma, la serie de potencias esconde relaciones de *determinación recíproca* entre los mismos, en virtud de la cual todos contribuyen a la determinación completa de la función. Esto se basa en una interesante propiedad de la aproximación de funciones por serie de potencias: cada término de la serie se obtiene mediante la *derivación* del término precedente. En análisis matemático, se llama derivada de una función primitiva a una segunda función, obtenida a partir de la primitiva, que permite calcular el índice de variación instantánea de la primitiva. La derivada de una función constituye un recurso privilegiado para explorar los puntos singulares, y más aún lo es la expresión de la función en todas sus sucesivas derivadas en una serie de potencias. Cuando los términos sucesivos de la serie adquieren determinados valores (por lo general ceros), allí hay una singularidad de cierto tipo. Así, por ejemplo, cuando calculamos la serie en el valor de x que vuelve a su primer término $= 0$, la curva muestra ahí un máximo o un mínimo; cuando el segundo término de la serie es $= 0$, la curva manifiesta un punto de inflexión; cuando el primer término es $= \infty$, la curva posee un polo (es

el caso de la singularidad analizada en nuestro ejemplo), etc. Cada término de la serie puede revelar una singularidad en un punto dado, y el estudio de la serie en torno a cada singularidad permite analizar el comportamiento de los puntos regulares u ordinarios que se prolongan de una singularidad a la siguiente. Los términos de la serie no son entonces arbitrarios sino que se desprenden de operaciones de derivación, y el cálculo de singularidades necesario para la determinación completa se realiza a su vez en virtud de estas operaciones. La utilidad de la serie de potencias se manifiesta en el cálculo de las singularidades, además de la exactitud progresiva de los resultados y la progresiva coincidencia de las curvas osculatrices. Estos fenómenos remiten a la mutua dependencia, por un lado, entre los términos heterogéneos que componen una serie, y por otro, entre las series heterogéneas que se proyectan *entre* las singularidades, las cuales rompen la continuidad de una serie a la vez que posibilitan la comunicación de una serie con otra. Pero todavía cabe preguntarse qué funda la derivación, o bien qué es aquello que sostiene la determinación recíproca.

III.— Pasamos así a la tercera condición de la estructura: el elemento paradójico que recorre las series poniéndolas en comunicación, produciendo y distribuyendo las singularidades y, por eso mismo, el sentido global de la estructura. En el marco de las operaciones previamente expuestas, es evidente que la pregunta se refiere a la instancia que permite obtener las sucesivas funciones derivadas que componen los términos recíprocamente determinados de la serie de potencias. Es sólo mediante esta operación que puede construirse esta serie y sus correspondientes singularidades.

La operación en cuestión es, según vimos, la derivación, y aquello que la hace posible es el elemento diferencial dx , en la medida en que se presenta en el seno de una relación diferencial, $\frac{dy}{dx}$, relación más allá de la cual ninguna independencia

subsiste, pues cada término existe sólo en relación con el otro. La característica fundamental del elemento diferencial es la *indeterminación*; se trata de una magnitud inasignable, a la que

no corresponde nunca ningún valor real, sino siempre uno más pequeño que cualquiera dado. Al aplicar un incremento diferencial a la variable x de una función, el resultado de esta función sufrirá una variación concomitante: $f(x+dx) = y+dy$. Despejando, podemos obtener la función derivada de $f(x)$, que equivale siempre a una relación diferencial $\frac{dy}{dx} = f'(x)$. Los ele-

mentos diferenciales introducen en el análisis matemático la posibilidad de extraer una multiplicidad inagotable de funciones a partir de una función dada, mediante la derivación sucesiva. Realizan esto a través de una zona de indiscernibilidad que introducen en la función bajo la forma de incrementos indeterminados en sus variables. La derivación hace posible la construcción de la serie de potencias, y el elemento diferencial hace posible la derivación.

El estatuto de estos elementos diferenciales es problemático. No son magnitudes fijas, efectivamente existentes, ni meras ficciones válidas en el cálculo, ni variables de un tipo particular. Son, más bien, el fundamento de las cantidades, en la medida en que presiden el proceso genético de los términos de la serie. Si consideramos a dx bajo la perspectiva de la cantidad, lo reducimos a un mero elemento de la misma naturaleza que el orden de magnitudes que funda (las cantidades fijas o variables), a lo cual sin embargo se resiste. Una de las mayores preguntas que signó las matemáticas modernas es: "¿qué es dx ?"¹⁶ Los intentos de definir al paradójico elemento diferencial a partir del régimen de magnitudes preexistentes dejaron de lado el aspecto sub-representativo o extra-proposicional de este elemento.¹⁷ Incomparable con las magnitudes fijas y variables en tanto que permanece completamente indeterminado, el elemento diferencial tiene un estatuto eminentemente

16. Sobre los avatares históricos de los intentos de definición –o de refutación– de los fundamentos del cálculo diferencial puede consultarse el libro de Boyer, Carl Bejamin, *The history of calculus and its conceptual development*, Nueva York, Dover, 1959; y Kline, Morris, *Historia del pensamiento matemático desde la antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Alianza, 1992, especialmente p. 516 y ss., y p. 533 y ss.

17. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 271-2.

problemático. En la ontología deleuziana esto quiere decir, a la vez, productor de soluciones, e inexistente en el orden de soluciones que produce. La relación diferencial testimonia la presencia de relaciones irreducibles bajo las relaciones aparentemente extrínsecas entre los términos aparentemente independientes que se sostienen en ellas. Así, dx funciona como ese “diferenciante” que recorre los términos de la serie por medio de las sucesivas derivaciones, y a la vez hace resonar una serie divergente con otra, a través de su distribución de singularidades. Sin embargo, hace todo esto sin identificarse con ninguna de las instancias que funda, y, de hecho, sin identificarse en absoluto: dx es por definición indeterminado, no hay ningún valor posible para x tal que $dx=x$.

* * *

¿Qué es, entonces, dx ? Deleuze escribe: “es la Idea (...): el «problema» y su ser”.¹⁸ En efecto, en la terminología filosófica entretejida en el precedente análisis de las series matemáticas se encuentran los tres momentos de una noción central en la ontología de *Diferencia y repetición*: la Idea. Me refiero a los valores lógicos de lo indeterminado, lo determinable y la determinación, que se corresponden con los momentos de la reformulación deleuziana del principio ontológico de la razón suficiente: la determinabilidad, la determinación recíproca y la determinación completa. Cada uno de estos momentos de la Idea es mapeado por Deleuze a partir de diferentes instancias de la relación diferencial (elemento diferencial como lo indeterminado, relación diferencial como lo determinable, y los valores de la relación –puntos regulares y singulares– como determinación). Si la descripción de la estructura o la del sistema partían de las series divergentes para llegar al elemento paradójico, la descripción de la Idea parte de dx como lo indeterminado para llegar a la determinación en la forma serial y repartición de singularidades, que posibilitan la composición de una forma.¹⁹ ¿Debemos concluir que se trata de lo mismo?

18. *Ibid.*, p., 261.

19. Sobre esta descripción de la Idea, cf. *ibid.* 261-8.

La semejanza en la descripción nos podría llevar a concluir la identidad de lo descrito, pero creo que esto no es un procedimiento prudente cuando se trata de la obra deleuziana. Aún si el camino fuera el mismo, su recorrido en uno y otro sentido no necesariamente lo será, y puede que la variación en la perspectiva conlleve más que una variación en la expresión. Pareciera incluso que los puntos de partida y de llegada no fueran puntos fijos. Sería extraño decir “la estructura es igual a la Idea”, cuando no podemos decir que la Idea sea igual a sí misma. La estructura nos arroja a la Idea y la Idea a la estructura, así como una tendencia regular nos impulsa a una singularidad, y ésta, a una nueva regularidad, diferente de la primera. Así como, también, la experiencia real nos sumerge en un problema, y éste nos fuerza a producir su solución: una nueva configuración de la experiencia, una nueva cotidianidad. La filosofía de Deleuze es una cosa viva: su descripción de lo que significa pensar es acorde a la actividad que su lectura exige en el espíritu del lector. La lectura es problemática y problematizante, despierta la necesidad de producción de sentido frente a la impotencia de la voluntad de sistematización. Esa misma impotencia caracterizó los intentos de dotar a dx de un sentido unívoco en el lenguaje científico preexistente, y potenció toda la creación de conceptos del análisis matemático. La Idea es esa diferencial, esa actividad de la diferencia a la vez disgregante y genética, que manifiesta la impotencia en el pensamiento, “y donde el «no-poder» se transforma en potencia”,²⁰ donde el encuentro con el sinsentido fuerza a producir el sentido, donde lo indeterminado se impulsa a la determinación. Se constituye así un estructuralismo genético, o un empirismo trascendental.

En efecto, en la medida en que este esquema busca explicar la génesis de lo pensable y de lo existente, la Idea deleuziana posee una impronta trascendental. Kant hablaba del mundo como de la serie de lo condicionado: todo fenómeno se presenta en el contexto de una cadena causal, a la vez causado y causante, enlazado en el sistema de la experiencia. Pero es incompleto decir

20. *Ibid.*, p. 301.

que el mundo se compone de series fenoménicas: esto nos sumiría en una dispersión fragmentaria de términos que remiten a otros términos, hasta el infinito. Kant mostró la necesidad de recurrir a una Idea, como exigencia racional de un principio organizador y abarcador de la serie de lo condicionado, cuya función es realizar una totalización: “la razón busca, en esa síntesis de las condiciones que se desarrolla a la manera de una serie, [...] sólo lo incondicionado [...]. Esto *incondicionado* está siempre contenido en la *totalidad absoluta de la serie*, cuando uno se la representa en la imaginación. Pero esta síntesis absolutamente completa es, a su vez, sólo una idea”.²¹ Esta idea, la Idea de Mundo, permitiría encauzar al entendimiento a un máximo de unidad sistemática en sus aplicaciones a los fenómenos. Las Ideas kantianas cuentan con la ventaja filosófica de no plantearse ya como objetos de conocimiento, sino como horizontes regulativos de la serie de objetos de la experiencia, no por ello menos “objetivos”. Deleuze rescata de estas Ideas su función problematizante y heurística,²² pero exige de ellas además una potencia genética interna e inmanente, liberada de toda forma de sumisión a una identidad previa; exigencias que la filosofía kantiana no alcanza a satisfacer.²³

El mundo se compone de divergencias, de series heterogéneas, de estructuras conformadas por las relaciones entre los términos heterogéneos de esas series, de singularidades que superan una serie para saltar hacia otra. Singularidades y series se sostienen en la Idea, la diferencial del pensamiento, principio genético y comunicante que relaciona lo diferente con lo diferente mediante la diferencia. ¿Qué significa que la Idea *sea dx*? Las nociones matemáticas vertebran una ontología

21. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 496 (A416-B443-4).

22. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 259.

23. Deleuze se acopla en este punto a la crítica poskantiana a Kant sobre el carácter extrínseco de los componentes de su sistema. Las Ideas kantianas encarnan en Ideas distintas (alma, mundo y Dios) los tres momentos intrínsecos de la Idea deleuziana: indeterminado, determinable, determinación. Por contrapartida, denuncia en el poskantismo una afirmación “dogmática” de la unidad que desnaturaliza la diferencia (Cf. *ibid.*, p. 260).

inmanente de la diferencia como principio productivo de la experiencia; la ontología se modula a partir de estas nociones. La relación diferencial y su correlativa distribución de singularidades se traducen en nociones ontológicas que contribuyen a la descripción del cosmos como complejo inmanente de las series divergentes: *caosmos*. Esto no implica que, según Deleuze, el mundo esté estructurado matemáticamente, en el sentido en que sería reductible a la matemática. Las series divergentes del cosmos no se reducen a dx ; en todo caso, dx representa una divergencia *entre* las series del cosmos: “el cálculo diferencial pertenece por entero a las matemáticas, en el mismo momento en que encuentra su sentido en la revelación de una dialéctica que rebasa la matemática”.²⁴ El mundo no está escrito en caracteres matemáticos, sino que la matemática cifra, a su manera y a través de sus conceptos específicos, el movimiento dialéctico que da cuenta de lo real, movimiento cifrado de diversos modos y en diversos grados en sus distintas manifestaciones. La ciencia matemática es un efecto, una configuración parcial de un movimiento ontológico fundamental; configuración a la cual, en todo caso, puede atribuirse una virtud propedéutica: la de aproximarnos al funcionamiento de esa ontología que la excede y la funda, y que impulsa todos sus productos siempre más allá de sí mismos. Otros dominios, otras configuraciones encuentran su diferenciante, sus regularidades y singularidades, en otras instancias, siendo toda configuración algo parcial y variable. La Idea se repite en distintas estructuras bajo distintas formas, marcando el pulso diferencial de todas las series divergentes. Las series divergen en función de ese fundamento siempre desplazado, y se comunican engendrando nuevas series. Corresponde a cada repetición en la tarea del pensamiento, en cada caso, en cada dominio, lanzarse hacia el diferenciante que asegura tanto la organización de las series de un mundo como el salto a una nueva serialización.

24. *Ibid.*, p. 273.

JEAN PIAGET Y EL MISTERIO DE LAS CANTIDADES INTENSIVAS

Solange Aurora Heffesse

En el capítulo V de *Diferencia y Repetición*, Deleuze expone una teoría de la sensibilidad centrada en la noción de *intensidad* – la “forma de la diferencia como razón de lo sensible”¹– y en las paradojas e ilusiones inherentes a ella: principalmente, la ilusión vinculada a la entropía de los sistemas energéticos. El sentido deleuziano de esta noción se construye a partir de la referencia a una gran variedad de fuentes provenientes de distintas disciplinas científicas, y remite al mismo tiempo a algunos problemas de la filosofía kantiana. En dicha tarea, Deleuze encontrará un aliado inesperado: Jean Piaget (1896-1980), célebre psicólogo de origen suizo, famoso por sus estudios acerca del desarrollo cognitivo de los niños, cuya extensa obra hoy en día es leída casi exclusivamente por psicólogos o pedagogos. Su figura se destaca teniendo en cuenta esa preferencia deleuziana por las fuentes desconocidas, los olvidados dentro de los cánones de la historia de la filosofía y de las ciencias. Una cercanía inicial puede plantearse en torno a ciertos tópicos comunes, como la crítica al platonismo y el énfasis en la dimensión creativa del pensamiento. Pero la lectura que hace Deleuze subraya la rareza dentro de lo célebre al centrarse en una dimensión menos conocida del polifacético autor: su labor como epistemólogo. En la obra citada, *Introducción a la*

1. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 334.

epistemología genética, Tomo I: El pensamiento matemático,² Piaget expone su propuesta epistemológica, y analiza el papel de las *cantidades intensivas* en la formación del número y del espacio. A continuación, estudiaremos el carácter genético de las cantidades intensivas piagetianas, que encuentran su lugar en los desarrollos de Deleuze acerca de la intensidad y la entropía.

Comenzaremos por detenernos en la ubicación de la cita. En el contexto de un análisis de las relaciones entre las nociones de intensidad, cualidad y extensión, Deleuze sugiere la idea de una profundidad intensiva, independiente de la extensión, en la que debe buscarse la génesis de las cualidades y extensiones que presentan los fenómenos sensibles.³ En el párrafo de la página 344 a 346, donde aparece la cita que nos ocupa, al interrogarse por un “aspecto ontológico de la percepción”⁴ (según el cual la intensidad, la profundidad y la extensión intervienen en la constitución de un objeto permanente, idéntico y calificado), tres son las referencias a las que Deleuze recurre. En la misma nota a pie, cita primero a Jacques Paliard⁵ y Maurice Pradines.⁶ “Las operaciones espaciales de carácter intensivo”⁷ de Piaget aparecen en último lugar, y considero que esa jerarquización de las fuentes no es casual. En las posiciones de Paliard y de Pradines se hace más evidente un corrimiento con respecto a las teorizaciones que ante el problema de la per-

2. Piaget, Jean, *Introduction a l'epistemologie genétique, tome I, La pensée mathématique*, Paris, PUF, 1950. (En español: trad. M. T. Cevasco y V. Fischman, Buenos Aires, Paidós, 1978). La obra consta de tres tomos. El tomo II corresponde al análisis del pensamiento físico y el tomo III al pensamiento científico (biológico, psicológico y sociológico).

3. Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 344

4. *Ibidem*.

5. Paliard analiza las formas de implicación de la profundidad en la percepción de la extensión –que son como la interioridad de la exterioridad–, distinguiendo un pensamiento implícito envolvente y uno envuelto, que remite a las relaciones distanciales en la percepción visual (Cf. *Ibid.*, p. 345, –Nota A–).

6. Pradines es citado por su teoría acerca del carácter intensivo de la percepción de la profundidad (Cf. *Ibidem* –Nota B–).

7. *Ibidem*. (Nota C).

cepción toman como punto de partida al sujeto en su sentido tradicional. Además, en un párrafo tan extenso y oscuro, la presencia de las nociones que cada uno de ellos trabaja (distancia, profundidad, implicación) es más notoria. Tal como advierte Deleuze, la obra piagetiana aborda el carácter genético de la intensidad “desde el punto de vista de la actividad”,⁸ es decir, desde el punto de vista de la actividad operatoria de un sujeto empírico (por la que se constituye el espacio), aunque se trate del niño, un sujeto en formación. Si bien muchas de las tesis implicadas en la epistemología genética piagetiana se prestan fácilmente a una extrapolación metafísica u ontológica, la advertencia deleuziana nos previene de esa lectura (que no obstante sería una traición interesante). Su indicación da a entender dos cosas: primero, que el sujeto al que se hace referencia es el niño, por lo cual el énfasis está puesto en la génesis de ese sujeto y no en su resultado (el equilibrio que se halla en la inteligencia adulta), pero también, que el lugar que ocupa el sujeto en estas consideraciones acerca de la percepción es el último lugar. La actividad del sujeto en formación –en la cual tiene lugar un desarrollo progresivo y de mutua constitución tanto del sujeto como del objeto– parte de un momento inicial de indiferenciación: el recién nacido no reconoce objetos invariables ni permanentes, pero tampoco se reconoce a sí mismo como un yo empírico constituido. Tanto uno como el otro, así como también la capacidad de manipulación material y simbólica de los objetos, serán las adquisiciones de una trabajosa construcción.

En cuanto al problema de las relaciones entre cantidad, intensidad y extensión, el aporte principal de la teoría de Piaget consiste en detectar el origen intensivo de las operaciones constitutivas del número y del espacio, que tienen lugar en los estadios pre-operatorios, anteriores a la consolidación del pensar representativo. Si bien ambos procesos presentarán alguna diferencia importante, la construcción genética del espacio y del número es “exactamente paralela [...] en los diferentes

8. *Ibidem.*

planos, perceptual, sensoriomotor, intuitivo y operatorio”,⁹ y culmina en la conformación de dos sistemas de pensamiento diferenciados (lógico-matemático y espacio-temporal). El punto de vista genético pone de manifiesto su origen común, por el cual no es posible adjudicar tal separación a algo así como una intuición pura y otra sensible, heterogéneas entre sí.

Al presentar su concepción de la cantidad o magnitud intensiva, Piaget invoca la terminología kantiana.¹⁰ Pero el modo en que define y utiliza esa terminología –que efectivamente toma de la obra de Kant– se aleja de los desarrollos kantianos. Tampoco coinciden con la intensidad deleuziana. Examinaremos, entonces, esta versión de las *cantidades intensivas*, teniendo en vista las torsiones de sentido en las cuales se envuelve.

Reversibilidad vs. entropía en la psicología de la inteligencia

La ambición teórica de Jean Piaget trasciende por lejos el campo de la pedagogía. Su sueño es “construir una epistemología biológica fundada exclusivamente en la idea del desarrollo”.¹¹ Esa aspiración se ve postergada largos años, en los cuales Piaget se aboca a sus experimentos de psicología concreta acerca del desarrollo de la lógica en el niño. Piaget concibe ese trabajo como “una embriología de la razón”,¹² un paso necesario, aunque preliminar, en función de su proyecto fundamental.

La *Introducción a la epistemología genética...* busca establecer los lineamientos de una ciencia naciente, ciencia de los mecanismos de la inteligencia que toma a la acción como principio de todo conocimiento. Fue publicada en 1950, cinco años antes de la creación del Centro Internacional de Epistemología Genética de Ginebra, un centro de trabajo interdisciplinario

9. Piaget, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 139.

10. *Ibid.*, p. 85.

11. *Ibid.*, p. 25.

12. *Ibidem.*

integrado por especialistas de diversas áreas.¹³ La obra mencionada marca un momento en el cual Piaget decide volcar los resultados de sus investigaciones experimentales previas a las preocupaciones propiamente epistemológicas que siempre lo aquejaron, entrando en discusión con la tradición fenomenológica, con el Círculo de Viena, y con filósofos como Russell, Hilbert, Lautman y Poincaré. Allí, la impronta de una rigurosa formación científica (recordemos que Piaget se doctoró en 1921 en la Universidad de Neuchâtel, con una tesis acerca de los moluscos del cantón de Valais)¹⁴ confluye con las conclusiones de sus investigaciones sobre el desarrollo cognitivo infantil, –plasmadas singularmente en *La psychologie de l'intelligence*¹⁵, que reúne las conferencias dictadas por Piaget en el Collège de France en 1942–. Un hombre-de-la-ciencia convive con el Piaget-filósofo que emerge de las páginas de la *Introducción...*, y que es sin dudas quien suscita el interés deleuziano.

Por su parte, Piaget jamás estaría dispuesto a reconocerse a sí mismo como filósofo. Considera que la filosofía se ocupa solamente de reflexiones globales y abstractas. En cambio, la epistemología genética se enfrenta al problema concreto de cómo se incrementan los conocimientos (un hecho empírico que puede estudiarse inductivamente, sin necesidad de definir qué es el conocimiento).¹⁶ Tal definición de la filosofía es cuestionable, pero quizás puede comprendérsela en función de la “delimitación territorial” que Piaget pretende operar y de las múltiples críticas a las que se enfrenta. Entrampado entre un psicologismo y un logicismo, debe esforzarse bastante en demostrar que su propuesta no carece de valor epistemológico por el sólo hecho de tomar como punto de partida a los actos psíquicos. En *Las nociones de estructura y génesis* (1966), Gandillac, por ejemplo, sugiere con cierto humor que Piaget

13. Ferreiro, Emilia y García, Rolando, “Presentación de la edición castellana”, en Piaget, Jean, *op. cit.*, pp. 21-22.

14. Piaget, Jean, *Introduction à la malacologie valaisanne*, Bulletin de la Murithienne, Neuchâtel, Sion, vol. 42, 1921/1924, pp. 82-112

15. Piaget, Jean, *La psychologie de l'intelligence*, Paris, Armand Colin, 1947.

16. Piaget, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, pp. 27-30.

podría ser “un fenomenólogo sin saberlo.”¹⁷ En esa misma línea, la objeción de Derrida es más crítica. Recordando la diferencia entre una fenomenología vinculada al estructuralismo estático (a la que Piaget se opone), y otra que sí se haría cargo del problema de la génesis, desde el punto de vista de una filosofía trascendental, Derrida pone en cuestión la posibilidad de realizar una psicología de la inteligencia que muestre “cómo un movimiento genético puede respetar a la vez el sentido de lo psíquico, propio de la ciencia psicológica, y el sentido de su actividad ideal, que consiste justamente en eludir la esfera [...] de la subjetividad empírica.”¹⁸ La respuesta de Piaget es evasiva.¹⁹ “Me niego absolutamente [...] a que los representantes de una instancia distinta vengan a explicarme cual es mi dominio”²⁰ dice el hombre-de-la-ciencia, y arguye que a lo largo de su historia, la ciencia “ha hecho estallar continuamente [...] todos los marcos que se le quiso imponer desde afuera” en nombre de una filosofía superior.²¹

La epistemología genética piagetiana busca la comprobación empírica y delimita su objeto y métodos de investigación a la manera de las ciencias tradicionales.²² Piaget diseña su propuesta metodológica inspirado en Saint Hillaire,²³ una de

17. Piaget, Jean, “Génesis y estructura en psicología”, en Piaget, Jean; Goldmann, Lucien; de Gandillac, Maurice (directores), *Las nociones de estructura y génesis*, trad. Floreal Mazía, Buenos Aires, Proteo, 1969, p. 266. (intervención de Gandillac en la discusión posterior a la conferencia de Piaget).

18. *Ibid.*, p. 252. (intervención de Derrida en la discusión posterior a la conferencia de Piaget).

19. Piaget recurre a la distinción entre el aspecto normativo y el descriptivo de los hechos, presente por ejemplo en la Filosofía del Derecho (Cf. *Ibid.*, pp. 252-253 –intervención de Piaget en la discusión posterior a su conferencia).

20. *Ibid.*, p. 265. (Intervención de Piaget en la discusión posterior a su conferencia).

21. *Ibidem.*

22. Piaget, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 32.

23. Cf. Soich, Matías, *Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire*, pp. 13-27, en Ferreyra, Julián y Soich, Matías (editores), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014

las fuentes biológicas de *Diferencia y Repetición*, cuya anatomía comparada combina el estudio de las filiaciones y conexiones entre estructuras orgánicas –que sólo pueden establecerse entre estructuras completas, ya evolucionadas–, con un método embriológico, que extiende la comparación “a los estadios más elementales del desarrollo ontogenético.”²⁴ El estudio de las estructuras mentales, en tanto “organizaciones vivas sujetas a un proceso de evolución”,²⁵ requiere dos métodos complementarios: el método histórico-crítico (historia de las ideas) toma por objeto el pensamiento ya constituido, y el método “psicogenético” (embriología mental o intelectual) rastrea la formación de las nociones “en el transcurso de la evolución intelectual del sujeto”.²⁶

El pensamiento se constituye en un sistema operatorio cada vez más coherente y estable, en un proceso que Piaget caracteriza como una diferenciación de los esquemas de acciones y una “repetición ampliada de los mismos procesos formadores de una etapa a la otra.”²⁷ El constructivismo de Piaget se enfrenta tanto al apriorismo como al empirismo.²⁸ La acción sensoriomotriz es el punto de partida del pensamiento, y no algo externo a éste.²⁹ Es el principio de toda construcción. No hay estructuras innatas, ni comienzos absolutos: “toda estructura supone una construcción”, que *parte de una estructura y desemboca en otra estructura*.³⁰ La transformación que tiene lugar entre una y otra es precisamente una génesis, que parte de una estructura inicial más elemental y tiende hacia un equilibrio creciente.³¹ A su vez, ese tránsito puede remontarse “poco a

24. Piaget, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 33.

25. *Ibidem*.

26. *Ibid.*, p. 34.

27. *Ibid.*, p. 136.

28. *Ibid.*, p. 78.

29. *Ibid.*, p. 302-303.

30. Piaget, Jean, “Génesis y estructura”... *op. cit.*, p. 244.

31. “Por mi parte, la manera de conciliar estructura y génesis consiste en hacer de aquella un equilibrio hacia el cual tiende ésta.” Goldmann, Lucien,

poco a las construcciones anteriores, que al cabo nos remiten [...] al problema biológico".³² Dado el origen motriz del pensamiento, Piaget sostiene que "el sujeto basa su funcionamiento en lo real por sus raíces biológicas y físico-químicas, y no en el transcurso del despliegue de sus actividades exteriores".³³ Por eso, los esquemas motores no se abstraen de los objetos ni surgen de la acción individual aislada. "Se trata mucho más de experiencias que el sujeto realiza sobre sus propios actos que de experimentación sobre los objetos como tales"³⁴. Y el gran problema para la epistemología genética será dar cuenta del pasaje de la *irreversibilidad* de las acciones y coordinaciones motrices a la *reversibilidad* característica de las operaciones (concretas primero, y luego formales):

La reversibilidad [...] es [...] la ley de equilibrio esencial que distingue la inteligencia de la percepción o de la motricidad elemental del hábito. Todo el desarrollo de la inteligencia se caracteriza incluso por un pasaje de la irreversibilidad, característica de las acciones primitivas, a la reversibilidad operatoria que caracteriza el estado de cumplimiento de los procesos intelectuales.³⁵

A partir de esta idea, podemos trazar el cruce con las nociones de intensidad y entropía. Piaget afirma que, por su raigambre en lo biológico, la inteligencia se enfrenta al problema de si la vida escapa o no a la acción del segundo principio de la termodinámica,³⁶ (la creciente producción de entropía o energía inutilizable). La termodinámica establece que los fenómenos naturales presentan una "tendencia universal hacia la nivelación

"Introducción general", en Piaget, Jean; Goldmann, Lucien; de Gandillac, Maurice (directores), *Las nociones...*, *op. cit.*, p. 18. (Intervención de Piaget en la discusión posterior a las palabras introductorias de Goldmann).

32. Piaget, Jean, "Génesis y estructura"... *op. cit.*, p. 246.

33. Piaget, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 299.

34. *Ibid.*, p. 72.

35. *Ibid.*, p. 297.

36. Piaget, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, pp. 312-313.

de las intensidades",³⁷ un proceso de equilibrio irreversible en el tiempo, cuyo paradigma es la energía calórica. La entropía vendría a ser la medida de esa anulación. Piaget reconoce que a nivel de los fenómenos psíquicos el problema se plantea de manera distinta que a nivel físico-químico. El desarrollo cognitivo implica una conformación de equilibrios, pero éstos no expresan una homogeneización:

Equilibrio no significa necesariamente marcha hacia lo homogéneo, sino coordinación entre tendencias diferenciadas, que a su vez dará un sistema de transformación, el cual puede ser perfectamente móvil, perfectamente diferenciado y, al mismo tiempo, estable, como en el dominio de la inteligencia, en el cual todos los sistemas de transformación, [...] son sistemas exactamente antientrónicos.³⁸

La inteligencia es el pasaje hacia una *reversibilidad* cada vez mayor. Sus sistemas operatorios son por eso *antientrónicos*, ya que su desarrollo sigue una dirección que contrarresta la producción de entropía. Sin embargo, en ese tránsito el niño se aleja del elemento intensivo de las operaciones más simples. La flecha del tiempo no conduce "de lo más diferenciado a lo menos diferenciado"³⁹ sino lo contrario, al tiempo que deja tras de sí a la intensidad.

Cantidades intensivas: la génesis del número y del espacio

La consideración epistemológica del número parte del problema de la confusión entre las nociones de cantidad y cualidad. En cierto modo, se trata de un problema que se le plantea también a Deleuze al comienzo del capítulo V: tendemos a confundir a la cantidad intensiva con "un concepto empírico y todavía mal fundado, mix-

37. Mc Namara, Rafael, "Degradación empírica y repetición trascendental", en este volumen, p. 67-84.

38. Goldmann, Lucien, "Introducción general" ..., *op. cit.*, p. 19. (Intervención de Piaget en la discusión posterior a las palabras introductorias de Goldmann).

39. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición op. cit.*, p. 335.

to impuro de una cualidad sensible y de la extensión, o hasta de una cualidad física y de una cantidad extensiva".⁴⁰ Tendencia que proviene del hecho de que sólo conocemos la intensidad "ya desarrollada en una extensión y recubierta por cualidades".⁴¹

Según Piaget, la confusión es terminológica. Desde el punto de vista genético se puede observar que ambas nociones (cualidad y cantidad) son indisociables. Esto no quiere decir que sean idénticas, ni que puedan ser reducidas la una a la otra, sino que son igualmente primitivas: ya al nivel de la acción sensoriomotriz se manifiesta su mutua interdependencia.⁴² La relación entre ambas puede aclararse si consideramos que "las formas más elementales de la cualidad y la cantidad se confunden precisamente con la comprensión y la extensión lógicas",⁴³ ya que es en ese sentido que sólo pueden ser definidas interdependientemente. Por ejemplo, la acción de reunir objetos semejantes implica una clasificación (o asimilación por semejanza de los objetos que pertenecen a cierta clase), pero si pensamos en reunir más o menos objetos, ya se introduce una cuantificación; lo mismo sucede en el caso de acciones que implican una diferencia de intensidad (por ejemplo, sacudir un objeto, más o menos rápidamente), donde el más o el menos indica que hay ciertas cantidades implicadas en esa acción, cantidades que son las diferencias puestas en orden, en una gradación. Tal será la forma de las relaciones asimétricas o de diferencia ordenada (del tipo "A come B", o "A < B < C ..."). Es allí donde nos topamos con la cantidad intensiva. A diferencia de las relaciones de inclusión que están definidas por la semejanza (relaciones simétricas de diferencia no-ordenada, del tipo "A es tan blanco como B", "A es análogo a B"; "A difiere de B/no pertenece a B"), en las relaciones asimétricas notamos que, si bien la cantidad se corresponde con extensión de los términos, cuando se trata de tres términos o más, esa cantidad también es determinada por una *diferencia de cualidad*, y no depende solamente de la cuantificación de los elementos.

40. *Ibidem.*

41. *Ibidem.*

42. Piaget, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 82.

43. *Ibidem.*

Piaget ilustra la cuestión con el siguiente experimento. Se le presenta a un grupo de niños una colección de objetos (por ejemplo, cuentas de madera = B), integrada por dos partes complementarias, diferenciadas por un color. Una de las partes constituye la casi totalidad del conjunto B, y la otra solamente incluye dos o tres objetos (A = cuentas marrones, y A' = dos cuentas blancas). "El problema consiste en saber simplemente si hay más A o B en el conjunto".⁴⁴ Es decir que se pretende que el niño pueda determinar si hay más cuentas marrones (A) que cuentas de madera (B), siendo B en este caso, el todo (ver figura 1). Piaget aclara que "todas las cuentas son visibles simultáneamente" y que el niño comprende que tanto A como A' son "de madera", es decir, que comparten la cualidad que define al conjunto B.



Figura 1. En la imagen el conjunto A' es representado por las bolitas oscuras en lugar de blancas

44. *Ibid.*, p. 90.

En el caso de sujetos de 5 a 6 años, sucede lo siguiente: saben describir las cualidades de B (que “son todas de madera”) y, separadamente, también reconocen las cualidades de las partes (saben que hay muchas marrones y sólo algunas son blancas), pero –y ésta es la clave de la cuestión de las cantidades intensivas– “no pueden pensar *simultáneamente* el todo B y la parte A y deducir que $A < B$. Porque el pensamiento intuitivo se apoya en la percepción y entonces es *irreversible*”.⁴⁵ La reversibilidad es un logro del pensamiento operatorio, que comienza recién a los 7 u 8 años de edad, con las operaciones concretas –operaciones que dependen de una manipulación, efectiva o mental, por parte del sujeto–. Es en esta etapa que el niño adquiere la capacidad de reconocer el vínculo de la acción inversa con la directa (por ejemplo, invertir un orden, separar y reunir,⁴⁶ etc.). En cambio, en el momento pre-operatorio anterior, de la intuición imaginada, en el que predominan los agrupamientos de relaciones y clases cualificadas, veremos que: si el niño (que aún no domina las operaciones inversas, ni la conservación de totalidades) se concentra en las cualidades comunes de A y A’ (que sean de madera) entonces sólo puede concebir al todo B, que se le presenta como indivisible, olvidándose de las partes; por el contrario, si fija su atención en alguna de las partes y en las cualidades que la caracterizan (ej. A = marrones), el todo se rompe, y sólo podrá ver las diferentes partes.

El niño deducirá entonces el hecho absurdo de que $A > B$, porque delega a la parte [complementaria] A’ las cualidades del todo destruido B (“hay más marrones que de madera –dirá por ejemplo el niño– porque sólo hay dos cuentas blancas”). Por lo tanto, no llega a establecer la relación intensiva $A < B$ porque no domina las operaciones inversas [...]. Por el contrario, los sujetos de 7-8 años deducen sin dificultad que $B > A$, porque conciben al todo B como invariante [...] y porque ya no

45. *Ibidem*. El subrayado es agregado.

46. *Ibid.*, p. 75.

piensan con imágenes o configuraciones semiperceptuales sino con operaciones reversibles.⁴⁷

¿Qué obtenemos de este experimento? En primer lugar que las relaciones de cantidad intensiva son más simples que aquellas que involucran cantidades extensivas, porque solamente conocen “comparaciones cuantitativas de parte a todo, y no de parte a parte”.⁴⁸ Las cantidades intensivas se distinguen de las extensivas en la posibilidad de establecer relaciones cuantitativas entre las partes complementarias, y no sólo entre cada una de las partes y el todo, separadamente. Esto hace que las cantidades intensivas sean *indivisibles*, ya que están “atadas” al carácter cualitativo del conjunto que conforman (y esta nota será conservada por Deleuze, aunque se transforma en algún sentido).⁴⁹ También es por esa imposibilidad de cuantificar las partes que la lógica de clases sólo opera con cuantificadores del tipo “uno” –en sentido de identidad no-numérica-, “algunos”, “todos”, “ninguno”, etc. Así, “la lógica naciente [...] sólo construye clases (o relaciones simétricas) gracias a la presencia o ausencia de una cualidad, y sólo elabora relaciones asimétricas en términos de más y menos, sin unidades ni establecimiento de relaciones entre las partes como tales”.⁵⁰

Las estructuras conformadas intensivamente (“agrupamientos”) se caracterizan por presentar dos limitaciones: 1°) sus composiciones sólo pueden ser dicotómicas, de ahí proceden los encajes de las clases, (por ejemplo: los cuadros sinópticos, —para Piaget eso muestra que la botánica, y la zoología son ciencias que no superaron el dominio de la cuantificación intensiva—); y 2°) “sólo pueden efectuarse de manera progre-

47. *Ibid.*, p. 90.

48. *Ibid.*, p. 87.

49. “Una cantidad intensiva se divide, pero no se divide sin cambiar de naturaleza. En un sentido, por lo tanto, es indivisible; pero sólo porque ninguna parte preexiste a la división, ni conserva la misma naturaleza al dividirse” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición, op. cit.*, p. 355).

50. Piaget, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 87.

siva, por contigüidad".⁵¹ No pueden combinarse libremente porque cada clase o relación se halla encajada en aquellas que la incluyen (por ejemplo: el parentesco, donde no es posible sumar cualquier elemento con cualquier otro).⁵² Tales encajes limitan la reversibilidad de las composiciones intensivas.

Todas estas relaciones representan para Piaget distintas formas de cantidad, "que consisten en tres relaciones de extensión entre conjuntos de términos calificados":⁵³ la cantidad intensiva, la cantidad extensiva no-métrica y la cantidad extensiva métrica. Los matemáticos sólo designan como "cuantitativo" a estas últimas, cuando en realidad la cantidad numérica o métrica es un caso particular de cantidad extensiva. Por otra parte, le asignan globalmente el sentido de "cualitativo" a las cantidades intensiva y extensiva no-métrica (por ejemplo, la relación "A contiene 'casi todos' los elementos de B", donde sabemos cuál de las partes es mayor, pero no interviene aún la enumeración,⁵⁴ o el caso de la geometría proyectiva, que cuenta con expresión gráfica pero no hay medición).⁵⁵ En realidad, la cantidad intensiva correspondería solamente a lógica de las clases y las relaciones, y los dos tipos de cantidades extensivas serían cantidades matemáticas.

Ahora bien, esta introducción de las cantidades intensivas resulta extraña desde el punto de vista del pensamiento deleuziano. Piaget resuelve el problema de la distinción entre cantidad y cualidad reduciendo todos los casos a relaciones de extensión. Predomina entonces el aspecto de la *cantidad*, y no tanto el de la *intensidad*. Este planteo es divergente con respecto a las cantidades intensivas deleuzianas. Deleuze no estaría de acuerdo en

51. *Ibidem*.

52. La posibilidad de operar combinaciones entre elementos cualesquiera es propia de la cuantificación numérica. Supone la fusión operatoria entre el principio de seriación de las diferencias (procedimiento de la formación de clases), y el principio de jerarquización de las diferencias (de las relaciones asimétricas), que se vuelven equivalencias por abstracción de las cualidades (Cf. *Ibid.*, pp. 103-104).

53. *Ibid.*, p. 84.

54. *Ibid.*, p. 85.

55. *Ibid.*, p. 86.

reducirlas a una mera cantidad. Por el contrario, buscará mostrar cómo la intensidad constituye un principio de otro orden. Por otra parte, las composiciones intensivas piagetianas están ligadas a la *irreversibilidad*. Es decir que en Piaget la intensidad se corresponde con lo entrópico. Deleuze diría que esa equiparación sólo puede ser un producto del *buen sentido*, profeta escatológico “de una compensación y de una uniformización finales”⁵⁶ que, al encontrarse con la ciencia y la filosofía, inevitablemente les roba el lugar. El buen sentido “es la afirmación de que, en todas las cosas, hay un sentido determinable”⁵⁷ en el que se funda la previsibilidad, un único sentido que enmascara su propia fragilidad. En este caso su afirmación sería: las cantidades intensivas de Piaget son entrópicas y por eso se precipitan al suicidio, deben ser superadas, olvidadas. La intensidad deleuziana, en cambio, se vincula con la paradoja, y con la afirmación de un puro devenir que esquiva la asignación de esa única dirección⁵⁸ y con la posibilidad de subvertirla.⁵⁹ ¿Por qué recupera estos desarrollos si, por lo que vemos, contradicen su propósito?

Tanto uno como el otro afirman que la intensidad es generadora de cualidades y extensiones.⁶⁰ En el caso de Piaget, esto es más evidente en cuanto a las operaciones elementales espaciales, que se apoyan en relaciones de vecindad y cambios de posición (desplazamientos, envolvimientos, etc). A diferencia de las operaciones pre-numéricas, estas operaciones ya no se aplican a los objetos mismos (para reunirlos, seriarlos, etc.), sino a la construcción de un único objeto continuo (el espacio unificado de la intuición

56. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 336.

57. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 7

58. *Ibid.* p. 8.

59. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 340.

60. “Jamás habría diferencias cualitativas o de naturaleza, como tampoco habría diferencias cuantitativas o de grado, si no existiera la intensidad que es capaz de constituir a unas en la cualidad, a otras en la extensión, a riesgo de que parezcan extinguirse las unas en las otras.” Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 357.

adulta) y operando sobre los elementos de ese único objeto.⁶¹ Esta sería la única diferencia importante entre ambos procesos, y se da sólo al nivel de las operaciones concretas: “el esquematismo lógico-aritmético procede de la acción con elementos discontinuos de lo real y el esquematismo espacial de la acción con elementos continuos (ambos esquematismos se reúnen luego de un modo cada vez más estrecho).”⁶² El espacio como tal no es “más sensible” que el número, no es algo dado a la percepción. Para Piaget, la percepción nunca precede a la acción, toda percepción se constituye a partir de acciones (sea en sentido físico o en el de sus interiorizaciones, es decir, acciones lógico-matemáticas).⁶³ Es por eso que el espacio es también resultado de una construcción operatoria, intensiva en su origen, que culmina en la conformación de un espacio extensivo matematizado.

El espacio no aparece en absoluto desde el comienzo como una estructura matemática ya que, en primer lugar, se construye por medio de operaciones cualitativas de carácter “intensivo”, antes de dar lugar a una cuantificación matemática, es decir, extensiva o métrica. [...] así como la elaboración del número está preparada por operaciones lógicas, aún no numéricas, cuya fusión en nuevas síntesis [...] constituye las operaciones aritméticas, así el espacio matemático, de carácter extensivo o métrico, procede de un espacio “intensivo” cuyas transformaciones cualitativas se transforman luego en operaciones matematizadas.⁶⁴

61. Piaget, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 195.

62. *Ibid.*, p. 139.

63. “[L]a sensación o la percepción son siempre parte integrante de un esquema sensoriomotor en el que el elemento sensible constituye el significante, mientras que el significado, es decir, la significación misma, es determinada por el elemento motor [...] por el factor de la acción que deja de lado la antítesis sensación por pensamiento [...] lo esencial reside en el acto mismo, en su reversibilidad operatoria.” (*Ibid.*, pp. 299-300).

64. *Ibid.*, p. 194.

Piaget descubre, pues, al espacio como cantidad intensiva: puro *spatium*⁶⁵ intensivo, la profundidad original “esencialmente implicada en la percepción de la extensión”⁶⁶.

Si bien es verdad que el espacio es irreductible al concepto, tampoco se puede negar su afinidad con la Idea, es decir, su capacidad (como *spatium* intensivo) de determinar en la extensión la actualización de las conexiones ideales (como relaciones diferenciales contenidas en la Idea). Y si es verdad que las condiciones de la experiencia posible se relacionan con la extensión, también hay condiciones de la experiencia real que, subyacentes, se confunden con la intensidad como tal.⁶⁷

Para Deleuze la intensidad no deja de “remitir a un orden implicado de diferencias constituyentes”.⁶⁸ Desde el punto de vista empírico de la sensibilidad, no podemos evitar que la intensidad se presente como una diferencia destinada a desaparecer, afectada por las leyes de la termodinámica, confundándose con los principios empíricos de la entropía. Pero tal conclusión es el efecto de una ilusión física trascendental ligada a las cantidades intensivas. “[L]a ilusión no es la intensidad misma; es más bien el movimiento por el cual la diferencia de intensidad se anula”⁶⁹ en las extensiones y cualidades que crea. Pero éstas “sólo la implican secundariamente, justo lo necesario para «explicarla»”.⁷⁰

65. “Que la extensión surja de las profundidades sólo es posible si la profundidad es definible independientemente de la extensión. La extensión cuya génesis buscamos establecer es la magnitud extensiva, el *extensum* o el término de referencia de todas las *extensio*. Por el contrario, la profundidad original es el espacio *entero**, pero el espacio como cantidad intensiva: el puro *spatium*”. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición, op. cit.*, p. 344. (*Traducción modificada, confrontada con la edición francesa).

66. *Ibid.*, p. 345.

67. *Ibid.*, p. 346.

68. *Ibid.*, p. 342.

69. *Ibid.*, p. 359.

70. *Ibidem*.

Las cantidades intensivas de Piaget son, a fin de cuentas, relaciones parte-todo entre conjuntos cualitativamente definidos que sólo se establecen dicotómica y contiguamente. Tal definición no se ajusta al sentido deleuziano de la cantidad intensiva, ni tampoco al sentido kantiano. Quizás la referencia de Piaget a Kant tenga que ver con un cierto carácter de instantaneidad con la que se captan esas relaciones parte-todo. Otra posibilidad, siguiendo el recuento de la interpretación de Cohen que hace Pachilla en este volumen⁷¹ podría vincularse con el problema de definir si las cantidades intensivas son “algo que viene de afuera” o si son generadas por cierta actividad, es decir que provienen del sujeto. Piaget, por todo lo expuesto, tendría que estar del lado de la actividad del sujeto, pero la salvedad, nuevamente, es que se trata de la actividad operatoria de un sujeto empírico y no de una subjetividad trascendental.

La epistemología genética no pretende ir más allá de la actividad constructiva del sujeto que conoce. Piaget se limita a un ejercicio empírico de la sensibilidad. Esto no significa que permanezca en la imagen clásica del pensamiento, para la cual pensar significa representar. Vimos cómo, por el contrario, su estudio se concentra en destacar la riqueza de los momentos previos a la consolidación del pensamiento representativo, –las etapas de la inteligencia sensoriomotoriz y de la intuición imaginada– cuyas coordinaciones y composiciones de acciones más elementales crean al número y al espacio. Hay allí una filosofía experimental latente que pareciera desbordar una y otra vez el encorsetamiento cientificista que él mismo se impone. Pero Piaget no buscará explorar ese carácter de su pensamiento, así como tampoco extrae consecuencias metafísicas de sus variados experimentos, por más sugerentes que éstos sean. Su reflexión permanece en el plano de lo posible. Es por eso que no alcanza a dar cuenta de la verdadera génesis, en el sentido deleuziano del término. Génesis que “no va de un término actual, [...] a otro término actual en el tiempo; sino de lo virtual a su actualización”.⁷²

71. Cf. Pachilla, Pablo, “Hermann Cohen y la intensidad trascendental”, en este volumen, pp. 17-32.

72. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 279.

PARA LEER LA HISTORIA: LÓGICA ESTRUCTURAL DE LA DIFERENCIA EN LA IDEA SOCIAL

Anabella Schoenle

“Lo que podemos imaginar siempre existe, en otra escala, en otro tiempo, nítido y lejano, igual que en un sueño”.

El último lector, Ricardo Piglia

¿Cómo piensa la sociedad un filósofo? ¿Es lo que se considera un problema social una preocupación intelectual? ¿Cómo preocupa la sociedad a un militante? ¿Por qué intelectuales y militantes marxistas? ¿Quiénes somos cada uno de nosotros en la sociedad problemática en la que nos insertamos? En el marco de la argumentación sobre la síntesis ideal de la diferencia, Capítulo IV de *Diferencia y Repetición* (1968), Deleuze menciona la *Idea social* y la desarrolla como concepto problemático retomando algunos argumentos de los artículos publicados en *Lire le capital*¹. El libro que llega a Deleuze en francés y en una edición –la original de 1965– escrita por cinco autores distintos (Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière) es una compilación que resulta de la reunión de artículos que expresan reflexiones trabajadas durante un año en un seminario dictado por Althusser. Son intelectuales-militantes marxistas que proponen lecturas sobre

1. Althusser, Louis y otros, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965.

El Capital para aportar al movimiento de las izquierdas del momento. En 1967, Althusser decide publicar una versión de bolsillo, rechaza la propuesta de publicación en dos tomos del mismo libro y propone una versión reducida. A nosotros, lectores de Deleuze en Argentina nos llega, en 1969, la traducción de esta última versión del libro titulado *Para leer el Capital*. Sólo dos autores compondrán esta edición: Althusser y Balibar.

Deleuze cita el libro original, un texto de teoría práctica que contribuye a pensar, en su obra de metafísica, un problema que se articula en lo más vital de lo cotidiano –aquello sobre lo cual reflexionamos y nos da ansias de resolver o cambiar porque se presenta como urgente: el sufrimiento diario, las carencias y excesos circulantes, la afecciones violentas, la vida-muerte –la profundidad de lo singular.

Recorreremos los breves fragmentos en los que Deleuze presenta la Idea social –resignificando la lectura de *El Capital* que proponen los autores en *Lire le capital*– centrándonos, principalmente, en el escrito de uno de ellos que es el citado específicamente por Deleuze. El artículo de Étienne Balibar, quien titula su exposición original: “*Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*”. Uno de los objetivos del presente trabajo es desarrollar dos afirmaciones específicas que se refieren al problema que implica la Idea social que desarrolla Deleuze *a partir de y/o con* las lecturas marxistas. Estas son: 1. La interpretación que se sostiene sobre *El capital* es estructural antes que historicista y, por otro lado, 2. La dialéctica se presenta como movimiento de la diferencia que no se expresa en oposiciones (posición que, en Deleuze, forma parte de la lectura crítica al hegelianismo).² El desarrollo de estas afirmaciones nos guiará hacia la comprensión de la vinculación de la Idea social metafísica que propone Deleuze con una perspectiva teórico-práctica que permite leer lo que ocurre en la organización de las socie-

2. *cfr.* Ferreyra, Julián, “Hegel lector de Deleuze: una perspectiva crítica sobre la ontología afirmativa a partir de las objeciones a Spinoza en La ciencia de la lógica”, en *Kriterion (Brasil)*, Belo Horizonte, n° 127, Jun./2013, pp. 89-107.

dades capitalistas en relación con lo que Deleuze concibe como facultad de sociabilidad.

Primera afirmación: La interpretación que se sostiene sobre El capital es estructural antes que historicista

¿Es posible leer la historia? ¿Quién leyó en Marx un determinismo? ¿Cómo la lectura estructural puede abrirse a la historia sin constituir una lectura historicista? Deleuze arriba a la Idea social, en el Capítulo IV de *Diferencia y repetición*, buscando ejemplos para pensar la Idea como multiplicidad en la que estructura y génesis no se contradicen. Allí menciona tres tipos de Ideas –enumeradas casi al azar, dice–: la Idea física, la Idea biológica y la Idea social. Sobre esta última Idea, Deleuze recae con una pregunta: “¿hay ideas sociales, en un sentido marxista?”³ Luego afirma “La Idea social es el elemento de cuantitabilidad, de cualitabilidad, de potencialidad de las sociedades.”⁴ No parece ser un vocabulario marxista aquel con el que Deleuze define Idea. Aunque hay algo allí que nos ubica en el horizonte del pensamiento asociado con Marx: la revolución social. ¿Cuánto podemos hacer como sociedad? ¿Cuántas vidas han renunciado a su potencial en el actual ordenamiento social? ¿Es el potencial aquello que nos permite diferenciar cuánto podemos hacer y cómo podemos hacer para poder hacerlo? Si recorremos desde unas páginas previas el camino hacia la definición citada de la Idea Social, nos encontramos con los elementos que componen este modo de comprender la idea. Deleuze dice:

Así como la determinabilidad se superaba a sí misma para alcanzar la determinación recíproca, esta se supera para alcanzar la determinación completa: las tres forman la figura de la razón suficiente en el triple elemento de la cuantitabilidad, de la cualitabilidad y de la potencialidad.⁵

3. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 281.

4. *Ibid.*, p. 282.

5. *Ibid.*, p. 268.

Toda Idea en Deleuze se relaciona con movimientos de determinación. La Idea social, particularmente, se relaciona con lo cuantitativo, lo cualitativo y lo potencial de las sociedades. Hay una razón suficiente compuesta por tres elementos que se relacionan con los movimientos de determinación de la idea. Es decir que, cuando pensamos la Idea social presentamos un virtual que permite plantear los problemas que constituyen las sociedades en relación con las cualidades, cantidades y potencialidades que en ella configuran las determinaciones. Entonces, hay ideas sociales y las hay en un sentido marxista específico. ¿Pero cuál es ese sentido aquí? Deleuze explica: la Idea social: “*Expresa un sistema de relaciones múltiples ideales, o de relaciones diferenciales entre elementos diferenciales: relaciones de producción y de propiedad que se establecen, no entre hombres concretos, sino entre átomos portadores de fuerza de trabajo o representantes de la propiedad.*”⁶ En la sociedad, en principio, no hay hombres sin más, sino trabajo por hacer. El punto en cuestión es el modo en que se han establecido las relaciones sociales que hacen de algunos hombres sólo fuerza de trabajo y, de otros, sólo representantes de la propiedad.

En este marco, para intentar comprender la Idea social sobre la que reflexiona Deleuze aquí es necesario desarrollar, en relación con el mencionado artículo de Balibar, el modo en que la interpretación estructural del marxismo, antes que la interpretación historicista del mismo, permite pensar el problema social. Hallamos reflexiones pertinentes en el apartado que se titula “La historia y las historias. Formas de la individualidad histórica” en el que Balibar problematiza, por un lado, la metodología que propone leer la historia como si fuera *una* historia y, por otro lado, el modo en que esa cuestión de *la* historia o *las* historias se vincula con la problematización de conceptos que rodean la lectura histórica. Estos conceptos son los de sujeto de la historia, tiempo y temporalidad, objeto de la historia, momentos de la historia o sucesiones. El artículo de Balibar se direcciona de este modo al encuentro del concepto de trabajo bajo dos perspectivas: la del modo de producción como

6. *Ibid.*, p. 281.

determinación del trabajo, y la del hombre como trabajador reducido a fuerza de trabajo. De este modo aparece la estructura (en este caso, de producción) como elemento fundamental para leer la historia. Pero, ¿cómo comprender el concepto de estructura aquí? ¿Cómo la génesis se articula *con* y *en* la estructura para producir soluciones? ¿Por qué podemos decir que el hecho de rechazar la lectura historicista no rechaza lo histórico del proceso sino que considera una forma distinta, no lineal ni determinista, de comprender las modificaciones en la temporalidad? Deleuze centra sus reflexiones sobre las limitaciones que presenta la interpretación historicista del marxismo y destaca la lectura estructuralista que se desarrolla en los artículos mencionados de *Lire le capital*. Al respecto propone que el aspecto estructural del marxismo se entiende como estructural y dialéctico en un movimiento que se configura en la diferencia. De este modo, no se excluyen entre sí génesis y estructura.

Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad [...] La multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema. Lo uno y lo múltiple son conceptos del entendimiento que forman las mallas demasiado flojas de una dialéctica desnaturalizada que procede por oposición.⁷

Una combinación de lo múltiple se diferencia de una organización propia de lo múltiple. En este punto, creemos que Deleuze sigue la advertencia de Althusser al comienzo del *Lire le capital*, en un apartado que titula "Al lector": "La terminología que empleamos estaba a menudo demasiado «próxima» a la terminología «estructuralista» [...]"⁸ Este estructuralismo que propone una reducción al formalismo de una combinatoria es suplantado por uno que considera la variación de los elementos de la es-

7. *Ibid.*, p. 277.

8. Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer el capital*, trad. M. Harnecker, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p. 3.

estructura. Por lo tanto, “*El marxismo no es un «estructuralismo»*”⁹ en un sentido formalista sino en el sentido que adquiere la estructura al pensarla como espacio en el que se articulan prácticas y tiempos diferentes. Al respecto, Balibar menciona las *formas diferenciales de la individualidad histórica* como concepto que permite pensar de un modo distinto la historia a partir de la propuesta marxista de redefinir el concepto de hombre en la estructura como forma de individualidad que entra en relación de manera dependiente con las formas de producción.

Cada práctica relativamente autónoma [de las fuerzas productivas y del trabajador] engendra formas de individualidad histórica que le son propias [...] [Los hombres] son, para cada práctica y para cada transformación de esta práctica, las formas diferentes de la individualidad, que pueden ser definidas a partir de su estructura de combinación.¹⁰

De este modo Balibar retoma una concepción de la transformación que permite comprender que los elementos de la combinatoria conforman una historia que se aparta de la linealidad de las lecturas historicistas en las cuales los hombres encarnan formas diferentes de individualidad. La propuesta es pensar una estructura de inserción de los tiempos porque cada proceso que se da en la realidad social se desarrolla según una temporalidad propia que se reúne con temporalidades de otros procesos. Esto permite explicar la relación de la historia con la dinámica y la idea de estructura como algo con movimiento. Para profundizar sobre la relación entre estructura y dinámica Balibar discute con la propuesta de Marx. Cito en extenso:

Si los hombres fueran los soportes comunes de las funciones determinadas en la estructura de cada práctica social, “expresarían y concentrarían en alguna manera” la estructura social por entero en sí mismos, [...] serían los *centros* a partir de los cuales sería posible conocer la articulación de estas prácticas en la estruc-

9. *Ibid.*, p. 4.

10. *Ibid.*, p. 275.

tura del todo. [...] cada una de estas prácticas estaría efectivamente *centrada* en los hombres-sujetos de la ideología, es decir, en las conciencias. Así, las “relaciones sociales”, en lugar de expresar la estructura de estas prácticas, de las cuales los individuos son solamente los efectos, serían engendradas a partir de la multiplicidad de estos centros, es decir, que poseerían la estructura de una intersubjetividad práctica.

Todo el análisis de Marx excluye [...] que esto suceda de esta manera. Éste nos obliga a pensar no la multiplicidad de los centros, sino la ausencia radical de centro. Las prácticas específicas que se articulan en la estructura social son definidas por las relaciones de su combinación, antes de determinar ellas las formas de individualidad histórica, que le son estrictamente correlativas.¹¹

¿Cada sujeto es, a su vez, parte y todo de la estructura? Si pensáramos que sí, sería porque creemos que cada sujeto se relaciona con la estructura como determinado y como determinante. El sujeto, de este modo, no sólo expresa la estructura sino que contribuye a su sostén. Y, en un extremo, no sólo contribuye sino que engendra la estructura ¿Podemos pensar, entonces, que alguno de nosotros –como sujeto de una estructura– “haciendo” otra cosa puede cambiar la estructura que articula todo hecho social? En principio, no. Porque ese hecho incidiría sólo sobre la singularidad, no sobre la estructura: una situación particular, un momento determinado, por y para personas puntuales y con un objetivo singular. Pero, ¿eso significa que el hecho de que “alguien haga otra cosa” no tiene sentido diferencial? ¿Acaso ese mismo espacio en el que alguien hace otra cosa sería el mismo si ese alguien hiciera lo que todos hacen/lo que se hace/lo que se debe/lo que se acostumbra? ¿Produce el mismo efecto hacer lo mismo que hacer lo diferente? Pensemos desde otra perspectiva: ¿Qué pasaría si no hay sujeto-centro de la estructura sino que hay prácticas? En vez de poner el foco en el sujeto y su acción, pensaríamos en la relación, la articulación, la combinación no formal. Habría entonces algo por

11. *Ibid.*, p. 276.

hacer en relación con la estructura puesto que desde la relación se configuran las individualidades, no al revés. Es decir, no le podemos pedir al opresor y al oprimido que dejen de cumplir ese rol. Tampoco podemos instituir que dejen de existir esas individualidades. En lo que sí podemos pensar es en producir de otro modo para que, a partir de las nuevas relaciones, se configuren otras individualidades.

Deleuze retoma estas concepciones, interpreta el marxismo en términos estructurales no formales y piensa la Idea social como variedad. Esta lectura se distancia de la historicista en la que el tiempo lineal obliga a pensar las transformaciones en el modo de la sucesión y transitividad que sólo admite el corte brusco como momento de cambio.

El concepto de historia en general, no especificado, es simplemente la designación de un problema constitutivo de la "teoría de la historia" (del materialismo histórico): designa esta teoría en su conjunto como el lugar del problema de la articulación de los tiempos históricos diferentes y de las variaciones de esta articulación. Esta articulación no tiene nada que ver con el modo simple de la inserción de los tiempos unos en otros; encuentra las coincidencias no como evidencias sino como problemas; de tal forma, el paso de un modo de producción a otro puede aparecer como el momento de una colisión o de una colusión de los tiempos de la estructura económica, de la lucha política de las clases, de la ideología, etc. Se trata de descubrir cómo cada uno de estos tiempos, por ejemplo, el tiempo de la "tendencia" del modo de producción, llega a ser un tiempo histórico.¹²

La Idea social deleuziana puede afirmar los problemas sociales en la diferenciación sin caer en la génesis de un sujeto histórico para poder pensar la génesis de movimientos que implican nuevas formaciones de individualidades. Es una historia que no es la historia de la disrupción que se expresaría en la posibilidad de pensar un corte en el modo histórico de realización

12. *Ibid.*, p. 328.

social para producir un cambio. Puesto que la propuesta deleuziana es la historia del movimiento y es aquí donde podemos comenzar a pensar lo económico:

Lo “económico”, hablando con propiedad, nunca está dado, sino que designa una virtualidad diferencial a interpretar, siempre recubierta por sus formas de actualización; designa un tema, una “problemática”, siempre recubierta por sus casos de solución. En suma, lo económico es la dialéctica social misma, es decir, el conjunto de problemas que se plantean a una sociedad dada, el campo sintético y problematizante de esa sociedad.¹³

De este modo, lo económico se plantea como espacio estructural en el que se juega la disposición de elementos que presentan casos de solución mediante combinatoria y variabilidad. En palabras de Deleuze: “las condiciones económicas del problema determinan o generan la manera en que encuentra sus soluciones dentro del cuadro de las relaciones reales de una sociedad”.¹⁴ Es decir, la interpretación de *El Capital* es estructural antes que historicista y esa estructura es la economía como elemento dinámico/dinamizador, una estructura cuyo proceso de estructuración se da en el tiempo y se relaciona con posibilidades de solución que abren su plano.

La *Idea social en un sentido marxista* satisface, entonces, condiciones estructurales y genéticas propias de la Idea¹⁵ puesto que lo económico es la estructura dinámica (organización propia de lo múltiple) en la que se articulan los modos de producción (según variaciones) que, al ser dinámica, se expresa en soluciones (una estructura puede tener varias estructuraciones) que sobrepasan los elementos propios de la estructura: la estructura económica plantea problemas en espacios de estructuración social, biológica, física, etc.-.

13. Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 282.

14. *Ibidem*.

15. Cf. *Ibid.*, p. 279.

2. Segunda afirmación: La dialéctica se presenta como movimiento de la diferencia que no se expresa en oposiciones

Deleuze presenta la dialéctica como movimiento sin contradicción ni oposición, es decir, como movimiento afirmativo de la diferencia, en la que se desarrolla una combinatoria de elementos diferenciales. La relación entre differentiation and differentiation emerge aquí para explicar que la Idea ignora la negación, lo cual lleva a comprender la dialéctica en términos de diferenciación y no de oposición. Porque un modo de diferir no se opone a otro sino que se expresa en otro espacio y/o en otro modo. Un espacio virtual y un espacio actual. Deleuze define: "Los problemas siempre son dialécticos, la dialéctica no tiene otro sentido, los problemas tampoco tienen otro sentido. Lo que es matemático (o físico, o biológico, o psíquico, o sociológico...) son las soluciones."¹⁶ La Idea social aquí, entonces, es solución. ¿Pero de qué problema? Del problema económico. Es decir, la pobreza como imposibilidad de alimentarse, vestirse, educarse y/o trabajar no es un problema social sino una solución social del problema económico y el problema se expresa en la distribución de sus elementos en la estructura. Es otro modo de definir el problema de la distribución en economía. "La Idea dialéctica, problemática, es un sistema de relaciones entre elementos diferenciales, un sistema de relaciones diferenciales entre elementos genéticos."¹⁷

En este sentido podemos relacionar la reflexión deleuziana con la explicación de Balibar sobre la vinculación entre historia y dinámica que problematiza la concepción histórica del tiempo lineal y expresa el modo en que la diferencia forma parte de la lógica de la estructura. Estructura y diferencia aparecen como partes del movimiento que permite las combinatorias que conforman lo que Balibar llama las *formas diferenciales de la individualidad histórica* citadas en el primer apartado de este escrito. Esta relación se vincula con dos concepciones de Deleuze: 1. la Idea social expresa un sistema de relaciones múltiples ideales,

16. *Ibid.*, p. 273.

17. *Ibid.*, p. 275.

o de relaciones diferenciales entre elementos diferenciales y 2. la variedad de relaciones se encarna en los trabajos concretos diferenciados que caracterizan una sociedad determinada.

Deleuze propone interpretar la estructura económica como aquel estatuto de la sociedad en el que los problemas sociales están planteados. Esto no quiere decir que los problemas planteados en la estructura económica puedan ser resueltos por la misma. Pues para Deleuze todo problema se instala en una *dramatización*.¹⁸ Es decir, hay una configuración del concepto-problemático en el modo de un drama que permite el despliegue del problema en un plano. Si la estructura económica es un plano sobre el cual se desarrollan algunos conceptos problemáticos, entonces el problema social puede realizar allí un drama (tiene un modo de desarrollarse) que en otro plano puede generar otro esquema de movimientos.¹⁹ De este modo, pensamos que el campo problemático propone campos de resolubilidad. Y el modo en que la estructura económica alberga los problemas sociales propone un plano sobre el cual dar solución a esos problemas. Es decir, el problema se ramifica hacia espacios de solución que se hallan en la posibilidad de relación con otro plano.

Es necesario explicitar que no cualquier aspecto es estructural sino aquel que dinamiza y ese aspecto, si pensamos en la Idea social como aquella en la que pueden ser planteados los problemas de la vida en sociedad, es el aspecto estructural económico. Es decir, en la economía como estructura se hallan virtualmente –con carácter real y no actual– las afirmaciones que encarna la realidad social.

Ahora bien ¿Cuál es la relación entre Idea social y realidad social? En primer lugar, la Idea social es real, como todo vir-

18. “Dado un concepto, siempre se puede buscar su drama, pues *nunca el concepto llegaría a dividirse ni a especificarse* en el mundo de la representación sin los dinamismos dramáticos que le determinan en un sistema material que se halla bajo toda representación posible.” En Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 132.

19. Cf. Deleuze, Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.

tual.²⁰ La realidad social, en este sentido, puede ser igualada a Idea social. Pero podemos evocar el sentido cotidiano de realidad, aquello que sucede todo el tiempo y no deja de suceder y es urgente que se modifique o que mejore para vivir de un modo u otro. Allí, creemos que nos referimos a otra realidad, porque es la realidad urgente pero en verdad es la misma: es la realidad encarnada. El punto en cuestión es: ¿por qué pensamos que es una solución esta realidad encarnada si se nos presenta como desgarradora? En principio, podemos poner eje en la forma de vincular problema-solución que aquí aparece como afirmación dialéctica, es decir, todo movimiento que articule problema y solución se da por afirmación. Hay una realidad encarnada que se vincula con Ideas (virtuales y reales) y el hecho de que lo que sucede sea como es, no quiere decir que no haya otras encarnaciones posibles. Pero para que las haya tiene que darse la articulación con otras Ideas. Para pensar eso, en la perspectiva puntual de la Idea social, tenemos que dirigirnos al problema que aquí se presenta como el aspecto dinamizador, la estructura dinamizadora: la economía. Cuando pensamos que lo virtual es real ponemos énfasis en que en lo virtual no hay nada que actualizar, porque eso supondría que lo virtual no tiene realidad. Entonces preguntamos: ¿Hay una Idea virtual –de otra sociedad posible, por ejemplo– esperando ser Idea actualizada? Esa pregunta expresa una relación equivocada entre virtual y actual. Pues la inmanencia característica de los conceptos de virtual y actual nos obliga a dejar de separar los ámbitos. La Idea virtual tiene tanta realidad como su actualización. Pero entonces ¿Dónde está la potencialidad si toda Idea tiene realidad? Para pensarlo tenemos que dirigirnos a la afirmación: ¿Hay alguna afirmación que se dice aunque no sea un hecho? Todas y ninguna. Lo hecho es afirmación de afirmación de afirmación y lo hecho no puede serlo sino implicando lo afirmado o en el modo de la afirmación –valgan aquí todas las redundancias-. La negación no encuentra espacio aquí, porque el movimiento y la transformación se dan de modo permanente en el encuentro de diferentes configura-

20. Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, op. cit., Cap IV.

ciones. Teniendo en cuenta esto, podemos plantear que es en el modo de la afirmación que podremos dirigir los problemas y soluciones a relacionarse para comprender la dinámica de las estructuras y permitir en ellas nuevas configuraciones. El problema económico, entonces, no es problema porque genera problemas económicos sino porque se expresa en realidades sociales no vitales, porque mata. Matar aquí es una afirmación que implica un cierre porque imposibilita que el movimiento de afirmaciones continúe. Es el fin del movimiento, el fin de la dialéctica así comprendida. El modo en que la estructura económica se combina es problemático. Pero, entonces, ¿no hay problemas sociales porque los problemas son económicos? En absoluto. Hay problemas sociales.

Los problemas sociales sólo pueden ser captados en una «rectificación», cuando la facultad de sociabilidad se eleva a su ejercicio trascendente y quiebra la unidad del sentido común fetichista. El objeto trascendente de la facultad de sociabilidad es la revolución. Es en ese sentido que la revolución es la potencia social de la diferencia, la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la Idea social. La revolución no pasa en lo más mínimo por lo negativo. [...] La lucha práctica no pasa por lo negativo, sino por la diferencia y su poder de afirmar.²¹

La facultad de sociabilidad permite pensar los problemas sociales e instalar sus potencialidades en la diferencia. Porque la Idea es multiplicidad que se encarna y no hay tránsito de la Idea a la praxis. La Idea es uno de los modos en que la vida se desarrolla. Ella es, entonces, el modo problemático de la vida como solución. En este sentido, aparece aquí la facultad de sociabilidad como una promesa de virtualidad y, por ello, de realidad. A partir de la multiplicidad social de la que ella resulta y del objeto trascendente que genera, al decir de Deleuze, surge el elemento de transformación de las sociedades.

21. *Ibíd.*, p. 314.

Para evitar la ausencia de un posible cierre de este escrito y, a su vez, proponer alguna afirmación que deje espacio para su expresión, proponemos acordar sobre algunos puntos y plantear el paso siguiente. Acordemos: 1. La estructura expresa una *organización propia de lo múltiple* que posibilita perpetuación y transformación; 2. Los sujetos en la historia y en la estructura realizan su camino posibilitando multiplicidad en ambos elementos; 3. Hay tiempos diferentes en relación en el desarrollo de la sociedad; 4. Se puede pensar para producir dado que hay un movimiento permanente de la afirmación que lo posibilita. Y sigamos: entendemos que es importante relacionar el concepto de *potencia social de la diferencia* mencionada en la cita de Deleuze respecto de la posibilidad de transformación de las sociedades con las reflexiones de Balibar sobre las *formas de la individualidad* para repensar el sujeto y la historia. Este paso, el próximo que surge en todo camino, en este espacio sólo se puede plantear como pregunta: ¿Cómo podemos pensar para poder *en esta escala y en este tiempo* inventar otro modo de vida? Resulta importante no olvidar aquí que *lo que podemos imaginar siempre existe*.

LA “CAUSACIÓN REVERSA” DE GUSTAVE GUILLAUME: UNA INVOCACIÓN A DELEUZE DESDE LA LINGÜÍSTICA

Matías Soich

Introducción

El lingüista y profesor francés Gustave Guillaume (1883-1960), autor de una vasta obra aún no plenamente conocida en el ámbito hispano-parlante,¹ es recordado principalmente como padre de la psicolingüística por su teoría psico-mecánica del lenguaje. El término “psico-mecánica” remite tanto a una teoría como a una técnica de análisis, cuyo objetivo es develar las tensiones y mecanismos dinámicos profundos que subyacen en cada lengua y permiten explicar la producción de su morfología y sintaxis singulares.

Guillaume pertenece además a esa constelación de autores “esotéricos” que pueblan las páginas de *Diferencia y repetición*. Hace su aparición más precisamente en el capítulo cuarto, donde Deleuze desarrolla la lógica interna de la Idea en su doble aspecto, como diferenciación en lo virtual y en lo actual (*différentiation/ différenciation*). Según el índice temático de autores que se encuentra al final del libro, la presencia de Guillaume se

1. von Stecher, Pablo, “La lingüística de Gustave Guillaume. De la lengua al discurso” en *Onomázein*, N° 25, 2012, pp. 163-180.

vincula al tema de la “lógica de la diferencia en el lenguaje”.² En efecto, la teoría de este lingüista representa para Deleuze la posibilidad de sustraer la diferencia a la concepción opositiva y negativa propia del estructuralismo,³ así como también un “modelo técnico” que sería apropiado para mostrar cómo la lógica de lo virtual y lo actual puede operar en el seno de una de las tantas ideas existentes: la Idea lingüística.

En lo que sigue intentaré exponer, de manera general, cómo Guillaume concibe el campo de operatividad de la lingüística, esperando que la afinidad de su concepción con diversos aspectos de la teoría deleuziana de la Idea se vaya haciendo aparente en el transcurso de las secciones que integran este capítulo.

Los textos de Guillaume en los cuales me apoyaré principalmente son dos y llevan idéntico título: *Observación y explicación en la ciencia del lenguaje*. Se trata de dos versiones de un mismo trabajo: una redacción inicial, en su momento no publicada, y la versión final, publicada en 1958 en *Les Études Philosophiques*. Ambas se encuentran recopiladas como capítulos del libro de 1964 *Langage et Science du Langage*,⁴ y de aquí en más me referiré a ellas respectivamente como *OE1* y *OE2*.

Excepto por sus frases iniciales, el contenido y la forma de ambos textos son muy diferentes, aunque las ideas de base –y lo intrincado de la sintaxis– son las mismas. Guillaume expone allí lo que podríamos considerar una epistemología normativa de la lingüística. Destinados a un público de filósofos, los textos se proponen delimitar, por un lado, qué es, en términos

2. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 453.

3. Al respecto, *cfr.* Pachilla, Pablo, “La diferencia estructural con la diferencia deleuziana”, en Julián Ferreyra y Matías Soich (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014, pp. 115-127; y su traducción de la conferencia de Guillaume “Cómo se hace un sistema gramatical” (*ibíd.*, pp. 132-150). Este libro puede descargarse gratuitamente en <http://www.deleuziana.com.ar>. *Cfr.* también Pachilla, Pablo, “Lenguaje, tiempo y diferencia en Deleuze, Guillaume y Ortigues” en *Cuadernos del Sur-Filosofía*, N° 41, 2012, pp. 285-310.

4. Guillaume, Gustave, *Langage et Science du Langage*, Paris-Québec, Librairie A.-G. Nizet y Presses de l’Université Laval, 1964.

que podríamos llamar ontológicos, lo que la lingüística puede y debe estudiar; y por otro lado, cuáles son los métodos y las formas de conocimiento más adecuados para hacerlo.

Los tres ámbitos de la causalidad lingüística.

La "causación reversa"

La distinción en base a la cual Guillaume desarrolla esta epistemología normativa separa tres ámbitos de *causalidad lingüística*. El Esquema 1 (tomado con modificaciones de OE1 y OE2) resume esta tripartición.



CAUSACIÓN I REVERSA	CAUSADO CONSTRUIDO		CAUSACIÓN II INVERSA
Causación mental de la lengua (lengua aun no existente, no construida en tanto tal)	Lengua (aun no utilizada)		Discurso (lengua en uso)
Movimiento de estrechamiento y limitación con respecto a lo causado construido	<i>Tempus primum:</i> lengua construida en el pensamiento	<i>Tempus secundum:</i> lengua construida en el pensamiento y en signos	Movimiento de apertura y diversificación con respecto a lo causado construido

Esquema 1: ámbitos de la causalidad lingüística

El punto de inicio es compartido con la lingüística tradicional; se trata de lo *causado construido* (*causé construit*), que Guillaume identifica con la instancia de la *lengua*: "una obra construida en pensamiento a la cual se superpone una obra construida en signos".⁵ Esto supone dos tiempos o momentos al interior de la lengua: un *tempus primum*, en el cual la lengua se construye únicamente en el pensamiento, y un *tempus secundum*, en el cual la lengua es construcción tanto en pensamiento como en signos. A partir de lo causado construido se despliegan, en sentido contrario, dos causalidades, o mejor dicho causaciones

5. OE2, p. 277. Todas las traducciones de textos de Guillaume en este trabajo son mías.

(*causation*): la causación I, incoativa (*inceptive*),⁶ que se remonta de lo causado construido hacia las condiciones de las que este emana (*émane*); y la causación II, conclusiva, que emana de lo causado construido como su efecto. La causación I es denominada por Guillaume *reversa* o “río arriba” (*obverse, amont*) y la II, *anversa* o “río abajo” (*déverse, aval*).⁷

Si lo causado construido se identifica con la instancia de la lengua, la causación “río abajo” es identificada por Guillaume con el *discurso*, esto es, con los usos concretos de la lengua, en los cuales esta se reviste plenamente de existencia física. Por otro lado, remontando la causación “río arriba” llegaremos a un ámbito exclusivamente mental, desprovisto de existencia física, a partir del cual la lengua se construye. La relación entre estas tres instancias de causalidad –causalidad cuya extensión

6. Traduzco *inceptive* como “incoativa” siguiendo la acepción proporcionada por la RAE: “que implica o denota el principio de una cosa o de una acción progresiva”. Esta acepción es plenamente compatible con el francés *inceptif-ve* –especialmente cuando se refiere a un verbo que indica salida de un estado precedente e ingreso en un nuevo estado. Por otra parte, el sentido de *principio de una acción progresiva* se ajusta bien –como veremos enseguida– a la concepción guillaumiana de la causación reversa como potencia ontológicamente “primera”, que pone en marcha el proceso de construcción, mental y física, de las estructuras de la lengua y su posterior despliegue en el discurso.

7. Las anotaciones de Guillaume respecto de los términos *obverse* y *déverse* no agregan demasiado, aunque enfatizan la *dirección* de cada causación: “*Obverse* significa aquí sin más: *que va a* la producción de lo causado construido y *déverse*: *que parte de* la construcción dejada por la primera causación” (*OE1*, p. 25, nota 3). A través de sus resonancias en el latín, el castellano y el inglés, estos términos se asocian indirectamente con el anverso y el reverso de aquellas cosas que tienen dos caras, como las hojas y las monedas. Por otra parte, el verbo francés *déverser* significa “verter” y “descargar”. En consonancia con las metáforas acuáticas y fluviales utilizadas por Guillaume para hablar sobre la causalidad en lingüística, *obverse* podría entenderse entonces como una “causación río arriba” y *déverse* como una “causación río abajo”. La metáfora orientacional del curso fluvial también es aplicada a la *observación* de ambas causalidades: *cfr.* Guillaume, Gustave, “*Avant-propos*”, en *Essai de mécanique intuitionnelle I. Espace et temps en pensée commune et dans les structures de langue*, Québec, Les Presses de l’Université Laval, 2007, p. 3.

equivale, para Guillaume, a la realidad lingüística⁸ es descrita como sigue:

La causación I reversa [...], generatriz de lo causado construido, lo fragmenta en una serie de casos de sí misma, limitados en relación a su extensión total: se trata de una causación limitante (*étrécissante*). La causación II, partiendo de estos casos fragmentarios individuados, extrae de cada uno de ellos –de la unidad de cada uno– numerosas consecuencias diferentes: se trata de una causación expansiva (*élargissante*), que se abre en abanico sobre una gran posibilidad de diversidad (*un large possible de diversité*).⁹

La causación reversa es caracterizada por Guillaume como el ámbito de lo *virtual*, término que, comprensiblemente, llama de inmediato nuestra atención deleuziana. Si bien a nivel terminológico Guillaume asocia lo virtual con lo *posible* y lo *potencial*, y lo contrapone a lo *real* –dos movimientos a los que Deleuze se opone fuertemente–,¹⁰ el lugar que este término ocupa en su teoría coincide conceptualmente con el de lo virtual deleuziano. En las secciones que siguen, veremos que la causación reversa es una instancia *genética*, *invisible* y *carente de semejanza* con sus producciones "reales" en la lengua y en el discurso.

La causación reversa y la génesis

La construcción profunda del lenguaje tiene lugar en el pensamiento puro, donde la causación reversa, anterior a los signos y sus revestimientos físicos, constituye el *lugar de diferenciación* de los hechos lingüísticos auténticamente explicativos.

8. OE1, p. 32.

9. OE1, p. 26.

10. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 314 y ss., especialmente p. 318: "El único peligro, en todo esto, es confundir lo virtual con lo posible. Pues lo posible se opone a lo real [...] Lo virtual, por el contrario, no se opone a lo real; posee una plena realidad por sí mismo".

Los hechos lingüísticos explicativos sobre los cuales hemos llamado la atención sólo son accesibles a una lingüística que sepa llevar su observación al campo de la causación reversa, lugar de su diferenciación.¹¹

El término *diferenciación* es utilizado en esta cita para referirse al proceso que vincula los hechos lingüísticos con el ámbito de la causación reversa. Como lectores y lectoras de *Diferencia y repetición*, se trata de otro término que, al igual que “virtual”, captura nuestra atención y nos dispone a la espera, en la lectura, de ulteriores lazos explícitos con la obra deleuziana. Sin embargo, al menos en estos textos, Guillaume no elabora más esta noción de *diferenciación*. Lo cual no nos impide proseguir nuestra disposición a tender los puentes conceptuales que intuimos. La causación reversa, lugar de *diferenciación*, es además el lugar *virtual* donde los hechos concretos del lenguaje—sus usos cotidianos, pero también sus estructuras gramaticales—aparecen para nosotros como *ordenados*:

El mérito de nuestra observación —que se apoya en la causación reversa, por un remontarse a contracorriente (de río abajo a río arriba) de la causación del lenguaje— es, disipando la noche de hechos embrollados (no ordenados) en lo *real* y que sólo puede desembrollar (ordenar) su transporte a lo *virtual*, el aportar una visión clara y completa [...] de ese mecanismo.¹²

Imposible no detectar aquí una conexión con la teoría deleuziana de la Idea: para Deleuze lo virtual, lejos de ser un caos indiferenciado (la nada negra o la nada blanca de la indiferencia),¹³ es el ámbito donde las relaciones diferenciales y los puntos singulares constituyen una *estructura plenamente determinada*.¹⁴ El

11. OE1, p. 36.

12. OE1, p. 42, mi énfasis.

13. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 61.

14. “La estructura es la realidad de lo virtual. [...] lejos de ser indeterminado, lo virtual está completamente determinado. Cuando la obra de arte invoca una virtualidad en la que se sumerge, no invoca ninguna determinación confusa, sino la estructura completamente determinada que forman sus elementos diferenciales genéticos, elementos «virtualizados»”, *ibíd.*, p. 315.

proceso de diferenciación –cuyas dos caras, la estructura virtual y su actualización, se reúnen en lo que Deleuze llama “dramatización de la Idea”–, lejos de llevar las determinaciones hacia una proliferación incoherente donde todos los gatos son pardos, “íntegra y suelta lo diferenciado”.¹⁵ En el caso de la Idea lingüística, podemos ver cómo para Guillaume la comprensión de la “realidad” de los hechos lingüísticos (su estado actualizado) reclama un ordenamiento que sólo puede darle el remontarse a contracorriente hacia lo virtual. Apreciamos aquí un punto fuerte de conexión con Deleuze –lo virtual, ámbito de producción, diferenciación y ordenamiento– así como también un punto en el que Deleuze fue más lejos –a diferencia de Guillaume, para quien los hechos lingüísticos reales están “embrollados”, para Deleuze el orden y la determinación no son características exclusivas de lo virtual, sino que también aparecen en lo actual.¹⁶

En la cita anterior, Guillaume se refería a la causación del lenguaje como un *mecanismo*. Para este autor, la ciencia lingüística es esencialmente mecánica: “lo esencial, en lingüística, es siempre y en todas partes mecánico”.¹⁷ Esto significa que, tanto para el lenguaje en general como para las diferentes lenguas particulares, la génesis consiste en un juego que involucra movimientos, tensiones y direcciones en el seno del pensamiento.¹⁸

15. *Ibid.*, p. 317.

16. El capítulo 4 de *Diferencia y repetición* está dedicado, precisamente, a explicar la doble lógica de la *différentiation / différenciation* como un proceso por el cual tanto lo virtual como lo actual se determinan según un orden de relaciones.

17. Guillaume, Gustave, “Avant-propos”, en *Essai de mécanique intuitionnelle I. Espace et temps en pensée commune et dans les structures de langue*, op. cit., p. 1.

18. “Un estudio en profundidad de la psico-sistemática de las lenguas conduce a la visión clara de un hecho: que el pensamiento, siempre y en todas partes, prosigue un movimiento que le es inherente mediante un movimiento idéntico orientado en sentido inverso. De modo que si parte de lo amplio para ir hacia lo estrecho, continuará dirigiéndose, como respuesta, de lo estrecho a lo amplio; partiendo de la infinitud para llegar a la finitud, se responderá a sí mismo yendo de la finitud obtenida a una infinitud segunda, que no es la primera –aquella de la cual la finitud ha sido sustraída. Hay allí un juego de movimientos muy simples que condicionan el pensamiento y determinan su potencia. El estudio de estos movimientos, realizado con método, deviene una rama muy especial de análisis, que podríamos llamar mecánica intuicional”, Guillaume, Gustave,

En este sentido, por ejemplo, el poder productor del lenguaje deriva del juego mecánico de *dos tensiones en tensión*:

La singularidad del lenguaje humano es el someter su constitución a las posibilidades mecánicas contrarias de dos tensiones, de las cuales una, que nosotros llamamos *tensión A*, orientada en la dirección del efecto, confiere al lenguaje la intermitencia del *discurso*, alternativamente presente o ausente, mientras que la otra, orientada en la dirección de la potencia, y denominada aquí *tensión ω* , confiere al lenguaje la incesante presencia, sin ninguna intermitencia, de la *lengua*.¹⁹

El lenguaje humano se constituye entre la tensión *A*, orientada hacia el abanico expandido de los efectos “reales”, actuales, que son los usos del discurso (ámbito de la causación anversa), y la tensión *ω* , orientada hacia el “lugar de la diferenciación”, la potencia de lo virtual (ámbito de la causación reversa). Es interesante notar que Guillaume, al contraponer aquí *potencia* y *efecto*, de modo implícito y ciertamente espinosista también está equiparando *potencia* y *causa*.

La causación reversa y lo (in)visible

Guillaume explica el escaso avance de la lingüística tradicional aduciendo una ceguera fundamental y selectiva: sus estudios se han centrado en los productos de la causación anversa, sin remontarse más allá del *tempus secundum* donde la lengua aún reviste existencia física. Debido al enfoque epistemológico que él denomina “positivismo de facilidad”, opuesto al “verdadero realismo” de lo mental,²⁰ la mayoría de los lingüistas se quedan en el estudio de los hechos “embrollados” del discurso,

Leçons de l'année 1948-1949, serie B, *Psycho-systématique du langage. Principes, méthodes et applications I*, vol. 2, Québec-Paris, R. Valin-Presses de l'Université Laval-Klincksieck, 1971, p. 200, mi énfasis.

19. *Ibidem*.

20. *OE1*, p. 45.

donde una multitud de variaciones reales (nosotros y nosotras, *Diferencia y repetición* mediante, diríamos actuales o actualizadas) *recubren* las estructuras profundas de las que emanan.

En lo causado construido y en la causación anversa, el mentalismo del lenguaje se recubre de fisicismo: (habla, escritura, pictografía, gesto) [...] En la causación reversa, este fisicismo ya no es evocado, sólo es invocado, requerido, buscado por el mentalismo, que lo requiere para exteriorizarse.²¹

Ni siquiera el estudio de lo causado construido (la lengua) en su doble aspecto –en signos y en pensamiento– es suficiente, ya que, en relación al movimiento de la causación reversa, la lengua representa un "medio" que dificulta su comprensión plena. Guillaume apela aquí, para describir nuestra cognición del proceso de causación del lenguaje, a términos relacionados con la luz y la óptica que configuran toda una red de sentidos metafóricos: "fuente", "propagación", "estasis" (estado de cosas marcado por la inmovilidad), "refracción", "refringente" (que produce refracción).

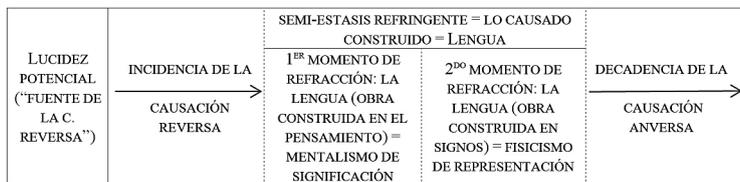
Partiendo de una lucidez potencial [...] que es su fuente,²² la causación reversa se propaga, a distancia creciente de esta fuente, con una velocidad progresivamente ralen-

21. *OE1*, p. 32. Si bien no son específicamente, hasta donde sé, términos técnicos guillaumeanos, el contrapunto entre lo *evocado* y lo *invocado* resulta sugerente al consultar sus sentidos en el diccionario francés. Mientras que todas las acepciones de *évoquer* remiten en mayor o menor medida a un *hacer* que comporta resultados manifiestos ("hacer aparecer espíritus", "hacer recordar", "hacer soñar", "hacer nacer una representación mental en alguien", "hacer alusión a algo", Larousse), *invoquer* remite a un pedido de ayuda dirigido hacia algo superior, natural o sobrenatural, sin que ello implique la concreción de un resultado. En este sentido se entiende mejor por qué, desde el punto de vista de la causación anversa, la concreción física de los signos sería *evocada*: no solamente "llamada a acudir", sino también exigida como un resultado indispensable, en función de la necesidad práctica de la comunicación. Por otra parte, desde la causación reversa, la concreción física de los signos sólo sería *invocada*: "llamada a acudir" sólo en relación a una necesidad ajena al ámbito de lo puramente mental.

22. A propósito de la expresión *lucidité puissancielle*, Guillaume aclara que no remite al "saber" sino a la "potencia" (*OE1*, p. 29).

tizada y llega, en esta ralentización, a un estado de semi-estasis refringente, en el cual se refracta la causación reversa incidente. La semi-estasis refringente es lo causado construido. La refracción de la causación reversa se opera aquí en dos momentos: en el primer momento tiene lugar la formación de la lengua en tanto obra construida en el pensamiento; en el segundo momento, la formación de la lengua, en tanto obra construida en signos.²³

Este proceso puede ilustrarse mediante el Esquema 2 (tomado con modificaciones de OE1, p. 33). La idea guillaumeana de lo *refringente*, como un momento inevitable del proceso por el cual accedemos a la comprensión de los mecanismos de la realidad lingüística, no es lejana a la noción deleuziana de que lo intensivo sólo se vuelve accesible para nosotros al precio de anularse precisamente en tanto que intensidad. “Sólo conocemos la intensidad ya desarrollada en una extensión y recubierta por cualidades. De allí procede nuestra tendencia a considerar la cantidad intensiva como un concepto empírico”.²⁴



Esquema 2: refracción de la causación reversa

Considerada desde un punto de vista epistemológico, se trataría de una “refracción” natural, en la que el proceso mismo de

23. OE1, p. 33.

24. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 335. En física y química, se llama *intensivas* a las propiedades y magnitudes que no dependen de la cantidad de sustancia o del tamaño de un cuerpo (por contraposición, se llama *extensivas* a las que sí lo hacen). Para Deleuze, la cantidad intensiva “comprende lo desigual en sí. Representa [...] lo que hay de inanulable en la diferencia de cantidad”, *ibid.*, p. 347. Es decir que lo intensivo comprende aquello que no desaparece al cambiar la cantidad: la diferencia misma como potencia de génesis.

creación de la lengua –en tanto comporta el tránsito de un campo puramente mental a otro donde los signos físicos se acoplan y abren las variedades del uso– “bloquea” retrospectivamente nuestra visión intelectual de la instancia genética. En términos deleuzianos, podríamos decir que este fenómeno de “refracción” nos conduce hacia una “ilusión trascendental” propia de la Idea lingüística, ya que el bloqueo surge cuando concebimos el campo del mentalismo puro a partir de conceptos imbuidos de fisicismo. La tendencia, denunciada por Deleuze, a considerar lo intensivo como un concepto empírico, sería la misma de aquel “positivismo de facilidad” que Guillaume denunciaba en los lingüistas tradicionales. La siguiente cita de *Diferencia y repetición* puede dar cuenta ajustadamente de este fenómeno:

En verdad, nuestra tendencia epistemológica a dudar de la noción de cantidad intensiva no probaría nada si no estuviera unida a otra tendencia, la de las mismas diferencias de intensidad que tienden a anularse en los sistemas extensos calificados. Sólo dudamos de la intensidad porque parece precipitarse al suicidio.²⁵

La tendencia epistemológica a dudar de la cantidad intensiva sería aquí la tendencia de los positivistas lingüísticos, quienes no advierten que la causación reversa, virtual, se “anula” precisamente en tanto tal en los productos reales/actuales de la causación anversa (los hechos del discurso). En ese sentido, los lingüistas positivistas sólo dudan de los dinamismos mentales profundos que producen la lengua porque estos “parecen precipitarse en el suicidio” del fisicismo (extensivo) de representación de los signos. El mérito de la lingüística guillaumiana sería, precisamente, no haberse contentado con explicaciones en donde el fisicismo de representación de los signos sigue recubriendo el mentalismo propio de la significación. Por el contrario, dicha estructura mental es ahora revelada, puesta “al descubierto”, sin necesidad del disfraz que le impone el carácter físico del signo.²⁶

25. *Ibid.*, p. 336.

26. *OE2*, p. 282.

Esta conquista de lo mental/virtual supone seguir un camino metodológico de ecos platónicos. Se trata de invertir el orden en la relación de causa y consecuencia que se da entre el *ver* y el *concebir*. Según Guillaume la lingüística tradicional sólo ha explotado la relación que va del primero al segundo; por lo tanto, sólo comprende el lenguaje a partir de una observación empírica de la variedad de sus hechos físicos (en el ámbito de la causación anversa). Su propia lingüística, en cambio, busca explotar al máximo la relación opuesta y complementaria: la que procede a partir del *concebir* hacia el *ver*. Siguiendo este camino, la comprensión de los dinamismos mentales que originan las estructuras lingüísticas (ámbito de la causación reversa) ocasiona un nuevo *ver*, que ya no es sensible: es la visión de los *ojos del espíritu*, los *ojos mentales*.

Visible a los ojos del espíritu, que son los ojos de su orden, el mentalismo, allí donde se lo evoca solo, sin que lo recubra ninguna semiótica física natural, es invisible a ojos que no sean exclusivamente los del espíritu.²⁷

Al ejercicio que parte del *ver* empírico para arribar a un *concebir*, Guillaume lo llama “ver de constatación”. Al que parte del *concebir* para arribar a un *ver* espiritual, “ver de comprensión”. El primero se aplica al *plano acríptico*, es decir, aquel donde las estructuras y los hechos son “no-ocultos”, visibles (ámbito de la causación anversa y *tempus secundum*); el segundo se aplica al *plano críptico*, donde las estructuras y los hechos permanecen ocultos a los ojos sensibles (ámbito de la causación reversa y *tempus primum*). El esquema de estas formas del conocimiento lingüístico (ver Esquema 3) nos recuerda la analogía platónica de la línea, con su división entre el ámbito visible y el inteligible. Para Platón, el geómetra se apoya en figuras visibles a las que toma como imágenes de lo inteligible (*República* 510e); más allá del ámbito de la *diánoia* geométrica, sin embargo, es necesario remontarse de las hipótesis a los principios inteligibles, dejando lo visible atrás. En el caso de Guillaume, el lingüista

27. OE1, p. 32.

que limita sus investigaciones al ámbito de la causación anversa sería como el geómetra, condenado a descender "río abajo" sin remontar la corriente hasta los principios fundamentales del lenguaje. El lingüista guillaumeano, en cambio, obraría como el filósofo: su "ver de comprensión" ilumina los hechos lingüísticos concretos tras haber "ascendido" hacia el conocimiento de los mecanismos que producen la lengua en el puro pensamiento.

VER ₁ → CONCEBIR (VER DE CONSTATACIÓN)	CONCEBIR → VER ₂ (VER DE COMPRENSIÓN)
FÍSICO	MENTAL/ESPIRITUAL

Esquema 3: el ver y el concebir

Podemos apreciar en el Esquema 3 que, para Guillaume, la mayor parte de la lingüística que importa se apoya en el ámbito de lo mental. Tanto la versión preliminar como la definitiva del texto se abren con idénticas palabras: "Se explica según lo que se ha sabido comprender. Se comprende según lo que se ha sabido observar".²⁸ El vínculo entre *observación* y *explicación en la ciencia del lenguaje* es claro: se trata de poder remontarnos más allá de la visión común de los hechos discursivos hasta alcanzar la comprensión de la estructura profunda; dado que es ella la que origina estos hechos, al comprenderla ya no precisamos de otros hechos discursivos para ilustrar su funcionamiento. El ver de comprensión es una visión que se ha independizado de la observación empírica inicialmente necesaria. No comprendemos porque hemos visto lo actual, sino que vemos lo virtual porque hemos comprendido.

La causación "reversa" y la (no) semejanza

Hasta aquí, intenté exponer cómo la instancia explicativa fundamental del lenguaje es para Guillaume una instancia *genéti-*

28. OE1, p. 25; OE2, p. 272.

ca, que produce la diversidad de la lengua y sus usos y que es metodológicamente *invisible* a los ojos comunes. Esta invisibilidad de los dinamismos de la causación reversa redundante en una *ausencia de semejanza* entre sus productos y los de la causación anversa. Esto se manifiesta en el uso que Guillaume hace del término “calco” –término que será caro a Deleuze a la hora de denunciar las reconstrucciones de lo virtual a partir de lo actual, y de lo trascendental a partir de lo empírico.²⁹

En efecto, acerca del signo físico (*tempus secundum*), Guillaume sostiene que este opera siempre entre un mínimo y un máximo de conveniencia con el mentalismo de significación (*tempus primum*), existente ya por sí mismo y al cual el signo físico expresa. De modo que “el fisicismo inventado para significar lo mental es algo así como un *calco* de aquel”.³⁰ Para comprender mejor esto, debemos traer la distinción guillaumiana entre la psico-sistemática y la psico-semiología. Para Guillaume, esta distinción remite

al hecho absolutamente universal de que el lenguaje es intrínsecamente, sin que pueda ser de otra manera, el enlace de una construcción operada en el pensamiento, y solamente en el pensamiento, y la invención (de ahí un hallazgo) –entre aquello que se presenta como menos desconveniente– de un signo del cual se requiere que asuma la toma, la tenencia y el transporte de aquello que el pensamiento ha edificado previamente dentro de sí mismo.³¹

En este esquema, la psico-sistemática, ligada al *tempus primum* de la lengua, se ocupa de “construir en el pensamiento, y solamente en el pensamiento, aquello que luego atamos a un signo”, mientras que la psico-semiología, ligada al *tempus secundum* de

29. Cfr. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 210, 220 y ss., 240 y ss.

30. *OEI*, p. 33, mi énfasis.

31. Guillaume, Gustave, “Psycho-systématique et psycho-sémiologie du langage”, en *Langage et Science du Langage*, op. cit., pp. 241-249, p. 241. Se ha modificado ligeramente la sintaxis original para facilitar la comprensión.

la lengua, se ocupa de "escoger en el pensamiento un signo encargado de sostener y transportar aquello que ha sido construido en el pensamiento".³² La ley imperante en la psico-sistemática es la *coherencia*, rigurosa y unitaria: en tanto estructura mental, la lengua no admite ser internamente incoherente. La ley de la psico-semiología es en cambio flexible: se trata de la *conveniencia expresiva* que los signos físicos deben mantener, en algún grado, respecto de las estructuras mentales que traducen. Entre ambas leyes, la ley psico-sistemática de coherencia y la ley psico-semiológica de conveniencia expresiva, existe la siguiente disparidad: si bien la psico-semiología apunta a expresar la psico-sistemática con medios que reflejen fielmente su coherencia interna, dicha fidelidad no es ni inevitable, ni estrictamente necesaria, ni históricamente acabada: es siempre "lo más fielmente posible".³³ Es por eso que, respecto de la (no) semejanza que nos atañe, "la psico-semiología tiende –y a la larga lo logra en los casos favorables, los de feliz «hallazgo»– a ser un *calco* de la psico-sistemática".³⁴ Dado que se rigen por leyes distintas (coherencia/conveniencia), la semejanza entre los productos de la psico-sistemática y la psico-semiología tiene el carácter de una ("feliz") posibilidad, pero no de una necesidad.

Por otra parte, en los usos empíricos de la lengua "actualizada" (causación anversa), encontramos un campo donde rige el criterio de la (de)semejanza: en tanto pertenezcan al "abanico" de las consecuencias posibles del sistema de lengua del cual provienen, los diferentes usos discursivos de una unidad de lenguaje pueden parecerse o no parecerse entre sí.

Una observación cuyo interés se concentre en la relación de la lengua y el discurso [...] descubre que el dispositivo permanente de esta relación es un dispositivo en abanico, según el cual una unidad de lenguaje

32. *Ibid.*, p. 242.

33. "Si bien es históricamente imperioso que lo que ha sido construido en el pensamiento sea atado a una semiología, es menos imperioso que esta sea perfecta. Así pues, prácticamente, sólo se le exige [a la semiología] que sea suficiente", *ibid.*, p. 243.

34. *OE2*, p. 277, mi énfasis.

(un vocablo) puede [tener], bajo una cierta forma, numerosas consecuencias discursivas que, en razón de su diferente posición en el despliegue del abanico de consecuencias autorizadas, *se parecen o no se parecen*".³⁵

La relación de semejanza aparece pues como una posibilidad interna en las instancias del discurso y la lengua. Sin embargo, la contemplación de la causación reversa tiene otro tenor. Allí, en "el estrecho campo liminar de la separación de lo físico y lo mental",³⁶ los ojos del espíritu ven algo que sólo ellos pueden ver, algo que excluye casi completamente la posibilidad de figuraciones o comparaciones desde lo físico. Guillaume no lo dice literalmente, pero es factible pensar que entre la causación reversa y sus productos –lo causado construido y la causación anversa– hay una relación de potencia y efecto que no comporta semejanzas.

La causación reversa y las tensiones binarias (universal/singular, espacio/tiempo)

Las distinciones empleadas por Guillaume y recorridas aquí se remontan, en última instancia, a dos dualidades profundas que según él anidan en el origen del lenguaje. La primera es la relación entre el ser humano y el universo o, más filosóficamente, entre lo singular y lo universal. Para Guillaume, las relaciones verdaderamente explicativas, que se dan en la causación reversa, corresponden a la relación entre lo universal y lo singular en el pensamiento; mientras que a la causación anversa corresponden las relaciones intra-singulares, es decir, los usos del discurso que surgen del vínculo social entre humano y humano. Sólo las primeras permiten dar cuenta de los procesos de diferenciación que producen la singularidad de una lengua y sus usos.

La causación anversa resaltaba la relación social hombre/hombre. La causación reversa [resalta] la relación

35. OE1, p. 45, mi énfasis.

36. OE1, p. 32.

universo/hombre, que ya no es social. Es necesario interrogar a esta relación, y no a la relación social hombre/hombre, para comprender qué es la arquitectura del lenguaje. A partir de la relación universo/hombre podemos, en la ciencia del lenguaje, encontrar los caminos que ha seguido el lenguaje para construirse y derivar fácilmente de esta relación el sistema entero de partes del discurso de una lengua como el francés. Podemos también, con la misma facilidad, derivar de la misma relación el sistema amorfógeno del chino.³⁷

La dualidad de lo universal y lo singular se encuentra estrechamente ligada a una segunda dualidad, propia de los mecanismos psico-mecánicos del lenguaje: la del espacio y el tiempo, que conforman lo que Guillaume denomina "tensor binario radical". El tensor espacio-tiempo permite la sistematización de la relación entre el ser humano y el universo. Sus componentes, espacio y tiempo, no son otra cosa que repliegues sobre sí mismo de un universo "vacío", sin los cuales no existiría ninguna posibilidad de realizar contrastes ni, por lo tanto, de producir pensamiento. La posibilidad de toda representación surge "a través de un contraste que resulta de eso que el universo vacío, manteniendo su vacuidad, opone a sí mismo bajo la doble especie del universo-espacio y el universo-tiempo".³⁸ Dado su lugar clave en la constitución del pensamiento, el espacio y el tiempo serán, por supuesto, operativos en todo sistema gramatical y en cualquier lengua. Esta centralidad del espacio y el tiempo en la génesis (virtual) del lenguaje evoca una resonancia profunda con Deleuze (resonancia cuyo desarrollo excede la posibilidad de estas páginas): me refiero al concepto de *dramatización* de la Idea, por el que los dinamos espacio-temporales juegan un papel central en la actualización de lo virtual. "Lo virtual [...] es el carácter de la Idea; es a partir de esa realidad que se produce la existencia, y se produce conforme con *un tiempo y con un espacio inmanentes a la Idea*".³⁹ Espacio y tiempo

37. OE1, p. 44.

38. Lowe, Ronald, "Avis aux lecteurs", en Guillaume, Gustave, *Essai de mécanique intuitionnelle I. Espace et temps en pensée commune et dans les structures de langue*, op. cit., pp. xiv, mi traducción.

39. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 319, mi énfasis.

son immanentes a la Idea y, por lo tanto, también a la Idea lingüística. El tensor binario radical de Guillaume da testimonio de ello desde el modelo técnico de una teoría lingüística específica.

Palabras finales

Hemos visto cómo Guillaume plantea una instancia virtual genética (la causación reversa) que produce la diversidad de las formas que decimos, escribimos y escuchamos. La actualidad de estas formas recubre los movimientos y los dinamismos de los cuales proceden y este hecho explica el surgimiento del positivismo lingüístico, cuyos seguidores creen que basta con comparar semejanzas y desemejanzas entre los usos del discurso (por ejemplo, entre las distintas posibilidades semánticas de un mismo tiempo verbal: imperfecto durativo, no durativo, etc.). En dos ocasiones Guillaume lamenta esta circunstancia, propia de los científicos del lenguaje: la de no haber tenido el tiempo ni la disposición para *plantear los problemas lingüísticos en sus términos justos, antes de abocarse a buscar soluciones*.⁴⁰ Diez años más tarde, Deleuze escribirá que “una solución siempre tiene la verdad que merece según el problema al que responde; y el problema siempre tiene la solución que merece de acuerdo con su propia verdad o falsedad, es decir, de acuerdo con su sentido”.⁴¹ La determinación de los problemas –sean filosóficos o lingüísticos– es crucial para la determinación de las soluciones, cuyo sentido depende precisamente de las condiciones, los medios y los términos que intervienen en su planteamiento. Y, si lo *problemático* es “un estado del mundo” que “designa exactamente [...] la realidad de lo virtual”,⁴² entonces podemos comprender mejor, retrospectivamente, la preocupación de Guillaume por plantear los problemas lingüísticos en sus términos justos, al recordar una vez más que la instancia ontológica privilegiada en sus explicaciones es precisamente la causación reversa como potencia virtual de diferenciación.

40. OE1, p. 42; y OE2, p. 283, nota 18.

41. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición, op. cit.*, p. 243.

42. *Ibid.*, p. 413.

En la versión preliminar de *Observación y explicación en la ciencia del lenguaje* –texto destinado, no lo olvidemos, a un público filosófico– Guillaume auguraba que, de plantear correctamente sus problemas, la lingüística se convertirá en la reina de las ciencias humanas e interesará apasionadamente a la filosofía.⁴³ En la versión finalmente publicada, convirtió dicho augurio en una invocación expresa:

Una tarea de la lingüística, la última y la más elevada, ya avanzada entre los guillaumeanos, *para cuyo cumplimiento la colaboración de una filosofía ajustada le será preciosa*, es encontrar bajo lo decible formal en el lenguaje –la estructura y la arquitectura– aquello que fue, en lo profundo del pensamiento, el punto de partida.⁴⁴

Creo que Deleuze supo responder a esta invocación a una "filosofía ajustada". Las resonancias generales entre la causalidad lingüística guillaumeana y la teoría deleuziana de la Idea, tal como han sido esbozadas en este capítulo, parecen prueba suficiente de ello. Pero también, Deleuze supo responder a la invocación guillaumeana porque situó la *diferencia* como "aquello que fue, en lo profundo del pensamiento, el punto de partida" de la Idea lingüística; porque el tensor binario radical del lenguaje forma parte de los *dinamismos espacio-temporales* que vehicularon la dramatización de esta Idea; y porque aquella "lucidez potencial", que Guillaume mencionaba como la fuente de la causación reversa que luego será "refractada" en la génesis de la lengua y el discurso, quizás encuentre en lo *oscuro-distinto* deleuziano –en esa potencia oscura de lo diferenciado virtual que, al diferenciarse en lo actual, produce una retroactiva e inevitable ilusión trascendental– una justa descripción.

De más está decirlo: este arriesgado conjunto de afirmaciones finales no puede pretender otra cosa más que dejar trazadas, entre ambos pensadores, algunas líneas de intriga filosófica.

43. OE1, p. 42.

44. OE2, pp. 284-285, mi énfasis.

PARTE III: INTENSIDADES ESTÉTICAS

LAS ISLAS: SUBJETIVIDAD Y ALTERIDAD ENTRE TOURNIER Y DELEUZE.

Facundo López

El objetivo de este trabajo es desplegar una idea: el estudio de la obra de Tournier como fuente del pensamiento de Deleuze es un recurso privilegiado para el análisis del problema de la constitución de la subjetividad en la obra filosófica deleuziana. Para ello nos remitiremos a ciertos elementos que hacen al planteo de dicho problema en orden a explicitar el alcance de la influencia de las referencias a Tournier. En primer lugar (I) llevaremos a cabo un análisis conceptual del quinto capítulo de *Diferencia y repetición*. Luego (II) nos concentraremos en *Viernes o los limbos del pacífico* ponderando esta fuente específica en su densidad y pertinencia en relación al problema reseñado. Concluiremos (III) señalando dos influencias: la de *Viernes o los limbos del pacífico* como fuente de *Diferencia y repetición* y la de Tournier como fuente del pensamiento deleuziano.

I

Todo comienza entre el cielo y la tierra, o entre la tierra y el mar, en una isla, mejor dicho, todo empieza allí recomenzando. “Causas y razones de las islas desiertas” es una de los primeros escritos de Deleuze, de un joven Deleuze que da sus primeros pasos en la filosofía. Allí Deleuze analiza el concepto de isla, cuyo tema oceánico será retomado al final de *Diferencia y repetición*¹. La isla desierta, tal y como dirá Deleuze años después

1. Cf., Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 389.

sobre el mundo², es un huevo: “Después de todo, el comienzo partía de Dios y de una pareja, pero no el recomienzo, que parte de un huevo, la maternidad mitológica es frecuentemente una partenogénesis [...] Hay en el ideal del recomienzo algo que precede al comienzo mismo, que lo retoma para profundizarlo y arredrarlo en el tiempo”.³

Hay en todo *Diferencia y repetición* dos referencias explícitas a Tournier, la primera en el párrafo 20 de la Introducción y remite a una obra que en aquel momento era de próxima aparición (por el tema gemelar referenciado podemos suponer que se trata de *Los meteoros*); la otra se encuentra en el párrafo 48 del quinto y último capítulo de la obra. Es decir que las referencias al literato y su obra, aunque no numerosas, van de principio a final de *Diferencia y repetición*. Nos abocaremos al desenvolvimiento de las implicancias conceptuales de esa segunda referencia.

El último capítulo de *Diferencia y repetición* tiene seis apartados en total, los tres primeros, breves, presentan el concepto central del capítulo: la intensidad. Los tres siguientes ponen en relación este concepto con el resto de la obra. Ubiquémonos en el anteúltimo apartado.

A las Ideas y su virtualidad dialéctica le corresponde una estética de las intensidades. A la diferenciación como síntesis ideal le corresponde la explicación de la intensidad en tanto catalizadora de la actualización; ahora bien, esta explicación está definida por un orden de implicación, lo que significa, dicho de otra forma, que el proceso esencial intensivo característico es la individuación. Pero Deleuze va más allá y afirma que la individuación precede de derecho a la diferenciación, es decir que: “El individuo no es una ilusión en relación con el genio de la especie; más bien la especie es una ilusión en relación con los juegos del individuo y de la individuación”.⁴

2. Cf. *Ibid*, pp. 325-374.

3. Deleuze, Gilles, *L'île déserte*, Paris, Minuit, 2002, p. 17.

4. Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, *op. cit.*, p. 372.

La diferencia individuante debe ser pensada en su campo de individuación, en el huevo, este, dice nuestro filósofo, nos da el modelo del orden de las razones: diferenciación-individuación-dramatización-diferenciación. La individuación rige la actualización expresando en una sucesión intensiva, el campo pre-individual de las relaciones diferenciales que coexisten virtualmente.

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

Todo cuerpo, toda cosa piensa y es un pensamiento, siempre que, reducida a sus razones intensivas, exprese una Idea cuya actualización determina. Pero el mismo pensador hace de todas las cosas sus diferencias individuales; es en ese sentido que está cargado de piedras y diamantes, de plantas y hasta de animales. El pensador, sin duda el pensador del eterno retorno, es el individuo, el universal individuo.⁵

Ahora bien, es preciso aclarar, antes de acusar prematuramente a Deleuze de panteísta emocionado, que no todos los sistemas, no todos los órdenes diferenciales actualizados, son idénticos; cuanto más complejo es un sistema, más valores propios de implicación aparecen en él: más en los biológicos que en los físicos y aún más en los psíquicos. Los valores de implicación son centros de involucramiento que proceden a la interiorización de los factores individuantes.

5. *Ibid.*, p. 378.

Para cada sistema hay algo que corresponde a las Ideas y algo que corresponde al unísono a la individuación-implicación y a la diferenciación-explicación. En los sistemas psíquicos el *Je* (especificación de la forma psíquica) y el *Moi* (organización de la materia psíquica) son figuras de la diferenciación; el *Je* y el *Moi*, dice Deleuze, se explican y no dejan de explicarse en toda la historia del *cogito*. Sin embargo el individuo, construido sobre una disparidad fundamental, se distingue del *Je* y del *Moi*. Si bien es preciso suponer un *Moi* como condición de las síntesis orgánicas pasivas, las síntesis del tiempo que se organizan sobre ellas nos llevan a otros dominios, precisamente a los de la individuación:

Más allá del *Moi* y del *Je*, no está lo impersonal, sino el individuo y sus factores, la individuación y sus campos, la individualidad y sus singularidades pre-individuales [...] Por esta razón el individuo en intensidad no encuentra su imagen psíquica, ni en la organización del *Moi*, ni en la especificación del *Je*; sino por el contrario, en el *Je* fisurado y en el *Moi* disuelto y en su correlación. Esa correlación se nos aparece tan clara como la del pensador y el pensamiento⁶

Si bien la muerte se halla inscrita en el *Je* y el *Moi*, toda muerte es doble: por un lado la anulación en un sistema de explicación, por otro la liberación de los elementos individuantes implicados en intensidad. Así llegamos al meollo que nos remitirá a Tournier, pues en los sistemas psíquicos los centros de envoltura no están constituidos por el *Je* ni por el *Moi* sino por lo que Deleuze llama la estructura de 'Otro'. Ni sujeto ni objeto el Otro no es nadie. El Otro expresa un mundo posible; mundo expresado en tanto no existe por fuera de lo que lo expresa, mundo posible en tanto implicado. Por el contrario, el *Je* y el *Moi* están caracterizados por funciones de explicación. El otro, en tanto centro de envoltura o de implicación es el representante de los factores individuantes: "Pues el otro no es otro Yo, sino el Yo, un otro, un Yo fisurado [...] El otro posee un medio para dar una realidad a los posibles que expresa [...] Ese medio es el

6. *Ibid.*, p. 384.

lenguaje [...] La estructura del otro y la función del lenguaje representan efectivamente la manifestación del nóumeno”.⁷

Hemos llegado a la nota al pie que remite a la obra de Tournier, la misma reza: “El otro como expresión, implicación y envoltura de un mundo posible, cf. *Viernes o los limbos del pacífico*.”⁸ Pero antes de continuar sopesemos la densidad de estos elementos conceptuales y sus resonancias internas. La constitución de la subjetividad tal y como puede ser tematizada en *Diferencia y repetición* tiene su primer momento argumentativo insoslayable en el segundo capítulo cuando se analiza la emergencia de los sujetos en ese sistema que es la vida biopsíquica (cuarto apartado). Dicha emergencia estaba ritmada, determinada, por la temporalidad en sus tres síntesis, cuya forma pura fisuraba el yo, y por una dinámica casi dialéctica entre interioridad y exterioridad que remitía la subjetividad a una relación constitutiva recíproca con la objetividad. Todo allí ya se trataba del tiempo, de un espacio interior y de una irrupción determinante de la exterioridad. Sin embargo la figura de la alteridad (aunque mencionada furtivamente en el párrafo 46 de ese apartado) permanecía no tematizada.

Creemos que estos apartados (el del capítulo II y el del V) son los mojones que marcan una continuidad del tema todo a lo largo de *Diferencia y repetición* e incluso más allá. Ahora sí, veamos qué podemos encontrar en la mentada novela que nos ayude a elucidar los conceptos expuestos.

II

Viernes o los limbos del pacífico fue publicada en el año 1967. Exactamente contemporánea a *Diferencia y repetición*, la novela es una profunda interpretación creativa del clásico modelo paradigmático de la mitología liberal que representa el Robinson de Defoe y se inscribe en el prolífico género utópico que, desde T. Moro hasta A. Huxley, retoman una y otra vez el tema de

7. *Ibid.*, p. 388.

8. *Ibid.*, p. 387.

las islas.⁹ Viernes es, en principio, otro Robinson. Pero también Viernes debe su centralidad como personaje a que justamente vendrá a desencadenar, echando a andar esa estructura de “Otro” de la que habla Deleuze, una profunda transformación en Robinson. Detallemos un poco esta aventura.

La novela tiene una introducción y doce capítulos distribuidos en un antes y un después simétricos respecto del acontecimiento-encuentro de Viernes en el séptimo capítulo. Lo que ocurre a través de todos ellos es justamente el devenir de un otro Robinson, en el seno de una dialéctica entre el yo-sí mismo y la alteridad.

Luego del naufragio, Robinson dirige todas sus fuerzas a construir Evasión, una nave que le permitiría escapar del aciago destino de haber quedado como único sobreviviente en una isla desierta. Tarea cuyo fracaso coincide con el momento de mayor desesperación, anclado en un presente que sólo puede remitir a un pasado impuro, alucinatorio, y a la espera de la muerte. Había llamado a la isla Desolación: “Robinson se hallaba apartado del calendario de los hombres como estaba separado de ellos por las aguas y reducido a vivir en un islote de tiempo, como en una isla en medio del espacio”¹⁰.

Sin embargo Robinson decide recomenzar. Ya en el capítulo III rebautiza a la isla Speranza y establece un nuevo calendario: “En el fondo todo el problema en esta isla podría traducirse en términos de tiempo y no es un azar si –partiendo de lo más bajo– yo he comenzado por vivir aquí como si estuviera fuera del tiempo”.¹¹

Con la medida de los días vuelve también el perro y la casa, pero sobre todo, construye una clepsidra para poder medir el tiempo en todo momento: “[...] tenía el orgulloso sentimiento de que el tiempo no se deslizaba ya en un oscuro abismo, sino

9. Para un listado de las obras que encadenan este tópico, Cf., Tatián, Diego, *Lo impropio*, Buenos Aires, Excursiones, 2012, p. 42.

10. Tournier, Michel, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 45 (traducción propia, en base a la de Lourdes Ortiz).

11. *Ibid.*, p. 60.

que en lo sucesivo se encontraba regularizado, dominado, en una palabra; domesticado también él como toda la isla iba a llegar a estarlo [...].”¹²

En el capítulo IV, con Robinson ya encaramado como gobernador y legislador de Speranza, aparecen los primeros otros. Se trata de un grupo de Araucanos que, dirigidos por una sacerdotisa, descuartizan ritualmente a uno de los miembros del grupo. Este avistaje infunde a Robinson un nuevo temor, sin embargo continúa con sus frenéticas tareas de dominio de la exterioridad isleña. Aunque no pasa mucho para que se empiece a deslizar en sí mismo una patente extrañeza: “¿Qué yo? La pregunta no es ociosa. Ni tampoco insoluble. Porque si no es él, es, por tanto Speranza. Hay un yo volandero que va a posarse tanto en el hombre como en la isla y que hace de mí alternativamente el uno o la otra”.¹³

Robinson, cuyo más profundo miedo es en este momento la pérdida del lenguaje que, al no poder dialogar más que consigo mismo, se va acentuando paulatinamente, empieza a confundirse o co-fundirse, fusionarse, con Speranza. Cuando encuentra un espejo y vuelve a mirarse, se encuentra desfigurado y comprende que: “[...] nuestro rostro es esa parte de nuestra carne que se modela y remodela, se calienta y anima sin cesar por la presencia de nuestros semejantes”.¹⁴

Un mundo sin otros empieza a cargar su peso sobre la identidad de Robinson que poco a poco encuentra cada vez más dificultades para diferenciarse de la isla. En un momento, por un olvido, la clepsidra se detiene, el tiempo queda suspendido y Robinson disfruta de un momento de inocencia: “Había algo de felicidad suspendida en el aire y, durante un breve instante de indecible alegría, Robinson creyó descubrir *otra Isla* tras aquella en la que pensaba solitariamente desde hacía ya tanto

12. *Ibid.*, p. 67.

13. *Ibid.*, pp. 88-89.

14. *Ibid.*, p. 90.

tiempo: otra isla [...] enmascarada habitualmente por la mediocridad de sus ocupaciones.”¹⁵

El final del cuarto capítulo termina con el meollo de lo que Deleuze luego llamará una teoría del otro. Robinson advierte que la imagen que nos hacemos del acto de conocimiento es la de un conocimiento de las cosas por otros. Alguien penetra en mi habitación a oscuras con una vela, el sujeto y su luz natural se enfrentan a la oscura objetividad de las cosas; sin embargo, reprocha Robinson, esto supone que yo esté allí mirando al extraño y sus quehaceres cognitivos. Es decir, la empiricidad de un sujeto que conoce (el extraño que investiga) está siempre acompañada por un sujeto trascendental (yo que acompaño todos sus movimientos) cuya esencia permanece no tematizada.

En cambio Robinson describe de la siguiente manera el conocimiento por mí mismo:

... los objetos están allí, brillando al sol u ocultos en la sombra [...] sin que el yo que conoce, gusta, etc. exista de forma alguna si no se ha realizado el acto de reflexión que me hace surgir. En el estadio primero del conocimiento la conciencia que yo tengo de un objeto es este mismo objeto [...] objetos fosforescentes por sí mismos, sin nada exterior que les ilumine [...] Entonces Robinson es Speranza. No tiene conciencia de sí mismo más que a través de las hojas de los mirtos [...] más que en la espuma de las olas [...] Y de repente se produce un detonador. El sujeto se separa del objeto [...] cada objeto es descalificado en provecho de un sujeto correspondiente. La luz se convierte en ojo [...] un objeto ha sido bruscamente degradado a sujeto [...] La detonación corresponde a un proceso de racionalización del mundo. El mundo busca su propia racionalidad y al hacerlo evacúa ese desecho: el sujeto.¹⁶

Así pues el problema del conocimiento recae una y otra vez en un anacronismo, supone la simultaneidad de sujeto y objeto,

15. *Ibid.*, p. 94.

16. *Ibid.*, pp. 97-98.

pero el sujeto y el objeto no pueden coexistir. Speranza, entonces, se presenta ya no como objeto celosamente administrado sino como una isla fecunda en su fosforescencia íntima con la que Robinson se identifica "sin que nadie tenga conciencia". Ahora Speranza, cada vez que Robinson detiene la clepsidra, aparece como una persona y de naturaleza femenina, otra isla ha emergido.

En el quinto capítulo Robinson acomete una iniciación y Speranza toma la forma de Diosa-Madre para acogerlo en su seno. Los momentos fuera del tiempo se hacen cada vez más prolongados y Robinson desciende a las entrañas de la gruta hasta el centro de la isla. Otro Robinson empieza a gestarse. Pero antes Speranza es tomada por esposa y nacen retoños de este amor: "Existir, ¿qué quiere decir esto? Eso quiere decir estar fuera, *sistere ex*. Lo que está en el exterior existe. Lo que está en el interior no existe [...] Lo que no existe in-siste. Insiste para existir. Todo ese pequeño mundo empuja a la puerta del grande, del verdadero mundo. Y es el otro quien tiene la llave".¹⁷

Estamos en el centro de la novela y adviene la aparición de Viernes. Destinado a ser sacrificado ritualmente, Robinson lo ayuda involuntariamente a escapar y quedan ambos solos en la isla, siempre desierta. Robinson intenta domesticar no sin dificultad a su nuevo compañero, instruyéndolo en las civilizadas actividades cotidianas del amo. Pero las dudas no tardan en aparecer: "Por primera vez entrevé con claridad, bajo aquel mestizo grosero y estúpido que le irrita, la existencia posible de *otro Viernes*, como sospeché antaño [...] que existía *otra isla*, oculta bajo la isla administrada."¹⁸

Primero Robinson encuentra a Viernes fornicando a Speranza, en el mismo lugar (un claro de lomadas suaves y generosas) que Robinson había elegido para desposar a Speranza, de cuya unión habían nacido unas plantas alógenas a las que se suman unas nuevas frutos de la acción de Viernes; y luego, finalmente, el araucano hace explotar sin querer toda

17. *Ibid.*, p. 129.

18. *Ibid.*, p. 181.

la reserva de pólvora y con ella toda la obra de domesticación que Robinson había ardua y laboriosamente llevado a cabo. Ya en el capítulo IX y en adelante otro Viernes emerge; y, primero compañero, luego maestro, comienza, en tanto otro, a forzar la metamorfosis final y el devenir otro de Robinson.

Sí mismo y otro entran en un juego de dobles y copias:

A partir de ese momento fueron cuatro los que vivieron en la isla. Estaban el verdadero Robinson y el muñeco de bambú, el verdadero Viernes y la estatua de arena (...) Si Viernes era Robinson, el Robinson de antaño, amo del esclavo Viernes, a él no le quedaba otro remedio más que convertirse a su vez en Viernes, el Viernes esclavo de otro tiempo.¹⁹

Finalmente, en el capítulo X, la metamorfosis se consuma, su síntoma son el advenimiento de otra temporalidad, la liberación de los elementos cuales factores individuantes y la identidad de génesis y estructura en el huevo y la duplicidad gemelar:

Lo que más ha cambiado en mi vida es el transcurso del tiempo [...] Quizás aquella crónica en la que yo estaba embarcado habría terminado [...] por regresar a su origen. Pero esa circularidad del tiempo seguía siendo el secreto de los dioses [...] a partir de ahora, el ciclo se ha comprimido hasta el punto de que se confunde con el instante²⁰ [...] En el huevo de Leda nacieron los Dioscuros, gemelos de la ciudad solar. Son hermanos con mucha más intensidad que los gemelos humanos²¹ [...] Cada mañana representaba para él un primer comienzo, el comienzo absoluto de la historia del mundo. Bajo el sol-dios Speranza vibraba en un presente perpetuo, sin pasado ni porvenir²²

19. *Ibid.*, pp. 211-212.

20. *Ibid.*, pp. 218-219.

21. *Ibid.*, p. 231.

22. *Ibid.*, p. 246.

Cumplida su metamórfica tarea, Viernes abandona la isla y Robinson se encuentra con Jueves, otra expresión de un mundo posible. La isla continúa desierta, propiciando nuevos devenires.

III

El tema de la constitución de la subjetividad, la relación entre el yo fisurado y la estructura del otro, el papel que la temporalidad juega allí, la dialéctica entre interioridad y exterioridad que supone; en todo ello creemos ver a *Viernes o los limbos del pacífico* como fuente de *Diferencia y repetición*. El valor de la mentada obra de Tournier como fuente de la de Deleuze debemos encontrarlo también como punto de pliegue, centro de envolvimiento, entre *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, pues es precisamente en el momento y lugar en que se hace referencia a la novela de Tournier donde y cuando *Diferencia y repetición* deviene una lógica del sentido.

Sin embargo la influencia podemos encontrarla mucho más allá y más acá. Creemos que de hecho Tournier ha sido el precursor sombrío de un encuentro fundamental: el de Deleuze con la filosofía. No solo fue él quien lo inicia en la filosofía a través de las clases de Gandillac²³, sino quien a modo de hermeneuta mecanografía *Empirismo y subjetividad*²⁴, es decir quien dio con él a cuatro manos los primeros pasos del devenir-filósofo de nuestro querido Gilles, quizás viendo en Tournier la expresión de un mundo filosófico posible.

Todo el subsuelo geofilosófico de la isla Deleuze está movido por ese otro, ese doble que representó Tournier en su vida. Desde la juvenil filiación sartreana en el único número de la revista *Espace*²⁵, pasando por *Empirismo y subjetividad*, por

23. Cf., Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari*, trad. S. Garzonio, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2009, p. 122.

24. Cf., *Ibid.*, p. 146.

25. Cf., *Ibid.*, p. 124.

*Diferencia y repetición y Lógica del sentido*²⁶ hasta *¿Qué es la filosofía?*, donde una vez más Deleuze vuelve a referir²⁷ a *Viernes o los limbos del pacífico* casi con las exactas mismas palabras con las que lo hiciera en *Diferencia y repetición* después o durante toda una vida.

26. Cf., Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey y V. Molina, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 301 y ss.

27. Cf., Deleuze, Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 23.

MÚSICA A LA INTEMPERIE: STOCKHAUSEN EN LA ESCENA FINAL DE LA LÓGICA DEL SENTIDO

Guadalupe Lucero

En la última línea de *Lógica del sentido*, Deleuze hace una oblicua referencia a la obra colectiva realizada bajo la dirección del compositor alemán Karlheinz Stockhausen, *Musik für ein Haus*. La obra parece ser un caso *ejemplar* de una particular potencia de la obra de arte en general: hacer que resplandezca allí la Univocidad del sentido. Ese resplandor acontece en la afirmación de lo heterogéneo, señalado aquí en la “independencia de los sonidos”, y su ocultamiento en los extremos del sentido común y la locura. ¿Cómo leer esta referencia? ¿Se trata acaso de un primer esbozo del pensamiento musical que luego ocupará a Deleuze especialmente en *Mil mesetas*? ¿O debemos leerla en el contexto de una discusión por completo distinta? ¿Qué hay en la obra de Stockhausen que hace de ella un ejemplo privilegiado?¹

1. O cuál es su “causa eficiente”, siguiendo la irresistible caracterización de los posibles abordajes de las fuentes deleuzianas de acuerdo con las “cuatro causas” aristotélicas que propone Matías Soich y que parafraseamos más o menos así: ¿qué dice concretamente Deleuze sobre *Musik für ein Haus*? (causa material); ¿con qué aspectos de su propia filosofía asocia Deleuze esta obra? (causa formal); ¿qué dice Stockhausen o qué sucede en la obra referida que suscita el interés de Deleuze? (la causa eficiente); ¿para qué analizar la obra con Deleuze?, o ¿por qué nuestra fuente puede ser un aliado? (causa final). Cf. Soich, Matías, “Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire” en *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, Ediciones La Almohada, 2014, p. 13.

La casa como concepto estético

Tomaremos una primera vía de análisis que quizás parezca alejarse del problema. Si nos ceñimos a las distintas periodizaciones del pensamiento deleuziano, especialmente en relación con el arte y la estética, debemos rendirnos ante el hecho de que Deleuze no tiene hacia finales de la década del 60 un horizonte musical para el problema estético. Pero, ¿por qué entonces ese lugar privilegiado para una obra musical en el final de la última serie de *Lógica del sentido*? Aun cuando se presente de un modo aparentemente aislado y a contrapelo de lo que podría indicar una periodización estética del pensamiento deleuziano,² arriesgaremos en primer lugar una lectura *anacrónica* de la cita.

¿Qué dice concretamente Deleuze sobre esta obra de Stockhausen en *Lógica del sentido*?

Considerando entonces el perpetuo enlazamiento que constituye la lógica del sentido, parece que la ordenación final retoma la voz de lo alto del proceso primario, y que la organización secundaria de superficie retoma algo de los ruidos más profundos, bloques y elementos para la Univocidad del sentido, breve instante para una poesía sin figuras. Que no otra cosa puede la obra de arte, sino retomar siempre el camino que va de los ruidos a la voz, de la voz a la palabra, de la palabra al verbo, construir esa *Musik für ein Haus*, para encontrar en ella siempre la independencia de los sonidos y fijar allí esta fulguración de lo unívoco, acontecimiento recubierto demasiado rápidamente por la trivialidad cotidiana o, por el contrario, por los sufrimientos de la locura.³

2. Como la que plantea por ejemplo Anne Sauvagnargues (Cf. *Deleuze et l'art*, Paris PUF, 2005, pp. 9-20) o incluso Morey en el prólogo a *Lógica del sentido*.

3. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1994, p. 251.

La cita es vaga. El título de la obra, sin mencionar el autor, con una función alegórica derivada del mismo título, “música para una casa”, parece funcionar más bien como caso de obra de arte que como ejemplo privilegiado. No obstruye nuestra comprensión de la línea el hecho de que no sepamos exactamente de qué trata la obra, y por lo tanto intuimos que otras obras podrían haber funcionado tan bien como ésta si de dar un ejemplo se trata. Manteniéndonos en esta primera capa del análisis, aquella que no entra de lleno en la obra, podemos sin embargo abrir una rica deriva hermenéutica que, como veremos, resulta central en el contexto de las consideraciones futuras sobre el arte en la obra de Deleuze, ya que el título de la obra parece conducirnos de un salto al corazón de la estética musical deleuziana. Recordemos que en el contexto de *Mil mesetas* el concepto de “ritornelo” constituye el aporte más original y comentado de Deleuze y Guattari al ámbito de la estética musical. Ese concepto se articula sobre tres instancias que podríamos resumir del siguiente modo: el ritornelo es en primer lugar el movimiento que se afirma en la repetición y conjura desde ella las fuerzas disolventes del caos. Pequeña canción de arrullo que el niño canta para calmarse, estribillo que dibuja el círculo mágico y destierra los fantasmas. Es entonces, y en segundo lugar, la construcción de un territorio, una casa o una morada. Desde allí, tercer momento, partirá lentamente una línea que abrirá un agujero en el claustro para hacer surgir una línea de desterritorialización que podría deshacer la configuración de la morada y cuya deriva indicaría el gesto propiamente musical.

La relación entre arte y configuración de la morada es un tema central de la estética del siglo XIX y también de la estética fenomenológica del siglo XX. La casa-cosmos siempre tiene como correlato el sujeto que la habita y que en ella se protege y se separa de la naturaleza. Hegel describe la construcción del templo en la “Introducción” a las *Lecciones sobre estética* como el elemento inicial del alzamiento simbólico, separación entre el hombre y la naturaleza, refugio de la interioridad plegada que crea un adentro a partir de la dura materialidad del afuera. El templo es en primer lugar refugio, espacio de resguardo y

a la vez recinto hospitalario para la divinidad. El hombre se protege en él y se encuentra a sí mismo como hombre y como comunidad.

la arquitectura es la primera en desbrozar el camino de la adecuada realidad efectiva del dios, y al servicio de ésta trabaja sin desmayo con la naturaleza objetiva a fin de arrancarla de la maleza de la finitud y de la deformidad del azar. [...] Levanta un recinto para la asamblea de los fieles, como protección contra la amenaza de la tempestad, contra la lluvia, la intemperie y los animales salvajes, revela esa voluntad de reunirse de modo ciertamente externo pero conforme al arte.⁴

La arquitectura cumple la función de ordenar el mundo inorgánico para hacerlo afín al espíritu. Ese orden, en el marco de la arquitectura y del arte simbólico, mantiene aún una relación exterior entre el adentro y el afuera, que solo será superada por la escultura. La preeminencia de la lógica simbólica y por lo tanto de la relación de inadecuación y tensión entre interioridad espiritual y exterioridad material parece mantenerse en la huella del romanticismo y hasta la estética de cuño fenomenológico. Siguiendo los pasos de Hegel, Heidegger también retoma el ejemplo del templo para señalar, en la relación entre un interior y un exterior, la lucha esencial desplegada en la obra de arte.

Un edificio, un templo griego, no copia ninguna imagen. Simplemente está ahí, se alza en medio de un escarpado valle rocoso. El edificio rodea y encierra la figura del dios y dentro de su oculto asilo deja que ésta se proyecte por todo el recinto sagrado a través del abierto peristilo. [...] Al reposar sobre la roca la obra extrae de ella la oscuridad encerrada en su soporte informe y no forzado a nada. Allí alzado, el edificio aguanta firmemente la tormenta que se desen-

4. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la estética*, trad. Adolfo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2007, pp. 62-63.

cadena sobre su techo y así es como hace destacar su violencia.⁵

El ejemplo del templo le permite a Heidegger introducir la concepción de la verdad como lucha entre tierra y mundo, problema central del texto sobre la obra de arte. La verdad abierta por la obra de arte es aquella que describe el movimiento entre el afuera y la interioridad, entre una *physis* inhóspita y cerrada al sentido y un mundo configurador de sentido humano e histórico. Es Bachelard quien quizás más sistemáticamente muestra el vínculo entre la imaginación poética y los modos del habitar en el bello estudio sobre *La poética del espacio*. Allí el tema pasa del templo a la casa, aquella que se construye como interioridad enraizada, del sótano al altillo, y que nuevamente recupera la lucha del hombre con una naturaleza sublime.⁶

Estos ejemplos, que podrían sumarse a otros, vienen aquí simplemente a señalar el límite del concepto de ritornelo en su dificultad para deshacerse de esta pesada herencia conceptual. Es en *¿Qué es la filosofía?* donde encontramos la fórmula definitiva del ritornelo como contenido musical. Aun cuando una y otra vez encontremos repetida la idea de que la música tiene como contenido el ritornelo pero como objeto su disolución, la referencia a la forma sonata como caso ejemplar del quehacer musical no puede sino desorientarnos respecto de la novedad del planteo.

La forma sonata, paradigma de la obra clásica y referencia ineludible para comprender el desarrollo de la forma en la música tonal,⁷ se compone también de tres instancias, la cons-

5. Heidegger, Martin, "El origen de la obra de arte" en *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortes y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, p. 31-32.

6. Cf. Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, México, FCE, 1975.

7. El *allegro* de Sonata, también presente en el primer movimiento de las sinfonías, implica una cerrada estructura formal característica del estilo clásico y que permite comprender de un modo accesible la potencia dramática de las relaciones tonales. Esta forma posee una estructura más o menos determinada en tres partes: la exposición, el desarrollo y la recapitulación. La exposición presenta el material temático, generalmente

trucción de la morada, la salida del sujeto y su encuentro con lo otro, y finalmente el retorno. Es que quizás el obstáculo que opera silenciosamente en el corazón del concepto de ritornelo y que acentúa siempre la línea de territorialización antes que la supuesta salida desterritorializante, es la pregnancia afectiva de la casa o la morada. La estética ha hecho del campo semántico de la morada su refugio y la estética musical final del pensamiento deleuziano parece retornar a él con fruición.

Esta pequeña deriva que ha tomado como excusa la referencia a la casa en el título de la obra de Stockhausen tiene como objeto menos aclarar el uso de la referencia que dar por tierra con cierta tentadora posibilidad interpretativa: aquella que lee el ejemplo musical desde el punto de vista de lo que podríamos llamar la estética musical más sistemática que encontramos en la obra de Deleuze. Una lectura desde el final que permitiría leer en los inicios las huellas de lo que vendrá en términos de anticipación. Volvamos entonces a lo que debe ocuparnos, la obra propiamente dicha.

La casa musical

Dejando entonces de lado la apuesta menos novedosa respecto de la consideración de la obra de arte bajo el campo semántico de la casa, intentemos analizar la obra citada desde el punto de vista de la *causa eficiente*.⁸ Stockhausen trabajó en el proyecto que derivaría en *Musik für ein Haus* en el contexto de los cursos

divido en dos temas, A y B, que se responden o contrastan. El desarrollo es la instancia de elaboración y despliegue de los temas a través de variaciones, modulaciones o combinaciones. Por último se repite la exposición, con alguna variación menor, pero siempre permitiendo al oyente reconocer claramente los temas iniciales. En "El estilo tardío de Beethoven", Adorno ha demostrado de un modo brillante la íntima relación entre la forma sonata y el concepto moderno de sujeto, observando cómo su disolución encuentra su expresión musical más acabada en el estilo tardío de Beethoven (que, sintetizando brutalmente, implica un abandono de la recapitulación, es decir de la reafirmación subjetiva, y un reemplazo del desarrollo por la convención). Cf. Adorno, T. W., "El estilo tardío de Beethoven" en *Escritos musicales IV. Obra completa 17*, Madrid, Akal, 2008.

8. Cf. *Supra* nota 1.

de Darmstadt,⁹ usina que centralizaba los grandes problemas de la música de la época, durante los meses de verano de 1968. Padre de la música electrónica y de la composición con nuevos medios, se embarcaba hacia fines de los años 60 en técnicas de composición cercanas a la escuela de Nueva York, con foco en el problema de la indeterminación. La composición de esta obra puede incluirse en la llamada música textual, aquella que tomaba como punto de partida un texto o una serie de instrucciones verbales¹⁰ afectivas que los intérpretes utilizaban como base para la expresión musical. Así, catorce compositores trabajaron junto con Stockhausen sobre una serie de textos breves.¹¹ A partir de ellos los intérpretes tenían prácticamente absoluta libertad para elaborar una música *intuitiva*, que se liberaba de todo constreñimiento estilístico. Los músicos interpretaron estas piezas en una actuación conjunta en los tres pisos de la Georg-Moller-Haus en Darmstadt, en la que cada intérprete se desplazaba por las habitaciones al mismo tiempo que era tomado por micrófonos para ser retransmitido en otras habitaciones de la casa. Cada intérprete escuchaba así, además de su propia ejecución, a sus compañeros que se encontraban

9. Para un estudio detallado de la génesis, ejecución y recepción de la obra en 1968 ver Iddon, Martin, "The Haus That Karlheinz Built: Composition, Authority, and Control at the 1968 Darmstadt Ferienkurse" en *The Musical Quarterly*, Vol. 87, No. 1 (Spring, 2004), pp. 87-118., Oxford University Press.

10. No se trata de una notación musical sino de palabras. Vale aquí aclarar que esta aparición textual no debe confundirse con la música programática romántica. En ese caso existía un texto literario o filosófico que servía de "tema" para la composición que sin embargo se traducía musicalmente en una obra fijada en la partitura.

11. Los textos eran más bien instrucciones abiertas para la ejecución de los intérpretes, por ejemplo: "Toca un sonido / Escucha a tu compañeros y cambia tu sonido hasta alcanzar una total consonancia / Luego cambia tu sonido hasta llegar a una oposición absoluta. / Refuerza tu sonido, si se adecúa al conjunto deseado bien. / Siempre diferencia tu sonido de los de los co-intérpretes. / Repite este proceso todo el tiempo que quieras." Para una comparación entre los textos de *Musik für ein Haus* y otras obras de Stockhausen como *Aus des Sieben Tagen* y su diferencia con el tipo de textos utilizados por compositores de la escuela norteamericana Cf. Iddon, Martin, "The Haus That Karlheinz Built: Composition, Authority, and Control at the 1968 Darmstadt Ferienkurse", *op. cit.*

en otras habitaciones. La duración de la obra fue de aproximadamente cuatro horas, y en la última media hora los músicos fueron retirándose del lugar dejando al público a la escucha de las grabaciones. La casa no era pensada como un mero auditorio, sino como sujeto central de la obra, en tanto que la música debía comprenderse en absoluta compenetración con su situación espacial. La casa era algo así como una casa/caja de música, cuerpo vibrante en su totalidad, gesto acentuado por la retransmisión de las ejecuciones de los instrumentistas en todo el edificio, haciendo así de la multiplicidad sonora inherente a la puesta performática una unidad que se solapaba a ella sin trascenderla.

Stockhausen daba en esta época un singular debate conceptual que buscaba distinguir la música intuitiva, que proponía, de la noción menos específica de *improvisación*. La improvisación mantiene, para Stockhausen, siempre un vínculo con las reglas, como sucede por ejemplo en el jazz.¹² La discusión se enmarca en un acercamiento a John Cage y cierto alejamiento de la escuela más propiamente serial europea. Pero en este marco, la música intuitiva se distingue de la indeterminación cageana,¹³ y se afirma como determinación intuitiva. Más allá de los matices que alimentan la discusión, el problema de fondo es la cuestión del surgimiento de lo nuevo, cuestión clave para la música después del serialismo integral. Ahora bien, la distancia entre la escena norteamericana y la propuesta de

12. No podemos dejar de pensar aquí en la cercanía entre toda la problematización sobre la improvisación y la diferenciación deleuziana entre el "juego normal" y el "juego ideal", donde el primero requiere siempre de un conjunto de reglas preexistentes y una indeterminación parcial y controlada, mientras que el juego ideal no posee reglas preexistentes y por lo tanto pone en juego al azar en los momentos controlados de la indeterminación sino que lo afirma todo de una vez. No es extraño entonces que el ejemplo privilegiado de un juego semejante sea la obra de arte: "Porque afirmar todo el azar, hacer del azar un objeto de afirmación, sólo el pensamiento puede hacerlo. Y si se intenta jugar a este juego fuera del pensamiento, no ocurre nada, y si se intenta producir otro resultado que no sea la obra de arte, nada se produce." Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 80.

13. Cf. Cage, John, "Indeterminacy" en *Silence. Lectures and Writings*, Wesleyan University Press, 1961, p. 35 y ss.

Stockhausen puede servir para nuestro análisis en términos de lo que distingue a menudo a la filosofía del propio Deleuze respecto de cierta afectividad postestructuralista. Entre la determinación y la indeterminación, se apuesta por la determinación como efecto de una necesidad cuyo origen ya no se asienta en unas reglas dadas de antemano (como sucede con la serie) sino en la noción quizás más volátil de *intuición*. Esa intuición no es arbitrio ni azar, requiere de una nueva atadura de la música al espacio, de la ejecución al contexto. Los músicos no traducen ni actualizan una partitura cuya existencia es externa respecto de la ejecución, sino que crean la música *in situ*, interactuando con el espacio y los otros, extrayendo de los textos las líneas sonoras para una composición que se crea a sí misma en el momento en que se desarrolla. Ese es un elemento central que permite iluminar de un modo diferente las posibilidades hermenéuticas que la cita abre. Como veremos el contexto de esta discusión propiamente musical resuena en otras discusiones de la época en torno al estructuralismo, el juego y la indeterminación.

¿Cómo enlazar este breve esbozo de la discusión en la que se embarcaba Stockhausen en torno a la composición de *Musik für ein Haus* con lo que podría ser la fuente en tanto que causa formal? Es decir, ¿qué aspectos de la filosofía deleuziana resuenan aquí?

Problemas deleuzianos y problemas musicales

Las referencias a la música en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* son escasas. Si la literatura puede tener de la mano de Proust, Artaud o Carroll un espacio privilegiado, las referencias a las artes en general son a menudo derivadas del análisis literario o abordadas como ejemplos gestuales más bien inespecíficos. En *Diferencia y repetición* encontramos una primera referencia a la música de la mano de Nietzsche y Kierkegaard, pero para explicar el problema de la repetición filosófica. Las críticas de Nietzsche a Wagner permiten introducir, en este contexto, la contraposición entre un teatro de la representa-

ción y algo así como un teatro de la repetición,¹⁴ cuestión que será retomada luego como distancia entre la representación del concepto y la dramatización de la Idea.¹⁵ La obra de arte contemporánea viene aquí en auxilio para la comprensión del problema filosófico.

Podríamos hacer sin embargo una lectura paralela: existen problemas musicales que están siendo tratados por el pensamiento musical en consonancia con la ontología deleuziana desplegada en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. La implosión que sobre el sistema tonal opera el atonalismo y dodecafonismo de principios de siglo, alcanza sus efectos más profundos hacia mediados del siglo XX. Es allí cuando el problema comienza a desplazarse desde la crítica del sistema intervalar hacia la cuestión esencial de cómo transformar el tiempo musical. La música tradicional había logrado hacer entrar el tiempo en una estructura cuasi-espacial, donde el tiempo se organiza a partir de nexos causales y de un sistema de expectativas donde el antes y el después se siguen bajo cierta previsibilidad. Es decir, un tiempo abstracto ordena y preforma la posibilidad de los eventos, un tiempo que podríamos pensar homólogo a aquel de la ciencia moderna y de la ideología moderna del progreso. ¿Cómo se enfrenta la música postserial al problema del tiempo? Bajo un halo explícitamente bergsonian,¹⁶ el tiempo dejará de pensarse como una dimensión abstracta que vendría a llenarse de fenómenos cualesquiera, para extraerse de la materia sonora.

14. Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 33-35.

15. Cf. *Ibíd.* pp. 295, 432.

16. Pero que también implica una relectura de Nietzsche y Kierkegaard como señala Fubini: "Se ha recordado a Bergson, pero también se podría apelar a Kierkegaard y Nietzsche. Tal y como lo concibe la vanguardia, el tiempo se puede identificar en último extremo con el instante. Cada instante encierra un valor, no en función del que le seguirá o del que está previsto que le siga, sino que encierra un valor de por sí". Fubini, Enrico, "Indeterminación y estructura en la vanguardia" en *Música y lenguaje en la estética contemporánea*, trad. Carlos Guillermo Pérez de Aranda, Madrid, Alianza, 2006, p. 138.

En el estudio “¿Cómo pasa el tiempo?”, Stockhausen llama la atención sobre un punto fundamental a la hora de pensar ese tiempo extraído del material. Allí señala que aquello que llamamos “color” es el efecto de la estructura temporal del sonido, observada desde el punto de vista del espectro sonoro:

Lo importante para el músico es saber que la percepción del color de un tono se genera por la intensidad de las curvas correspondientes a las fases del espectro, y que esas curvas de intensidad son el resultado de la superposición de los formantes: ese “color” es el resultado de la estructura temporal: y que él puede intervenir compositivamente entre ese complejo de conexiones, como sucede actualmente en la música electrónica.¹⁷

Es en este estudio donde Stockhausen avanza la necesidad de pensar en grupos instrumentales independientes, con directores independientes, que pudieran abordar esa multiplicidad temporal irreductible a una medida *común* y que sin embargo deberían actuar en simultaneidad. Tiempo colectivo, que no es simplemente la suma coincidente de individualidades, sino un auténtico múltiple que despliega un plano de velocidades e intensidades diferentes aunque coincidentes.

Esta idea adquiere sentido si observamos el tratamiento que el compositor alemán da al tiempo en tanto que problema compositivo desde sus primeros escritos teóricos. En “Estructura y tiempo vivencial”, publicado de *Die Reihe* en 1955, analiza la noción de tiempo desde el punto de vista de la experiencia vivencial. El artículo está dedicado al análisis del *Cuarteto de cuerdas* op. 28 de Webern, de donde Stockhausen deriva la posibilidad de pensar el método de composición serial de un modo extendido, contemplando todas las dimensiones del fenómeno sonoro. En las primeras líneas del texto Stockhausen aclara un posible malentendido de cara a la concepción del tiempo musical: que el tiempo *pase* no es un efecto del *tempo*

17. Stockhausen, Karlheins, “How time passes by” en *Die Reihe musical journal* (English edition), vol. 3, 1959, (original en alemán de 1957), p.19.

o del ritmo tomado abstractamente. Para que el tiempo pase es necesario que percibamos eventos *diferentes*. Cuanto mayor sea la variación de los eventos, más rápido pasará el tiempo, aun cuando el tempo sea lento. Cuanto menor sea la variación, más lentamente sentiremos el paso del tiempo, aun cuando se repitan eventos muy rápidamente. Desde este punto de vista, la posibilidad de estructurar musicalmente el tiempo radica en la posibilidad de articular un *quantum* de variación que necesariamente se moverá de un parámetro a otro. En el capítulo 2 de *Diferencia y Repetición*, Deleuze compara la comprensión de la repetición en Hume y Bergson a luz del concepto de hábito. Se trata de mostrar cómo es posible que dos eventos, independientes uno de otro, se presenten como *repetición*. Nada se modifica en los eventos, sino que algo debe cambiar en quien los contempla para que el segundo se vincule al anterior, para que la aparición de "A" y "A" genere el vínculo entre una y otra.¹⁸ Justamente esta modificación en quien contempla es lo que cambia la estructura del tiempo vivencial, siguiendo el ejemplo de Stockhausen. La repetición de un evento, no importa en qué parámetro, genera la percepción de una continuidad que estira la vivencia temporal. Por el contrario, un cambio brusco en esa continuidad generará un salto temporal. Sin embargo, si la relación entre dos eventos, por brusco que sea el cambio, se repite, entonces nuevamente el tiempo se curva hacia la expectativa de lo que vendrá. Es el ejemplo de Bergson al que Deleuze recurre en *Diferencia y repetición*: los casos son A-B, A-B (a diferencia del ejemplo humeano de los casos A, A', etc.), entonces cuando sucede A esperamos B. Se genera una lógica de esperas y expectativas, de presentes que se pueblan de pasados y futuros. Si quisiéramos comprender el tiempo musical, esta explicación del hábito resulta quizás elocuente. En música cada sonido resignifica al anterior y promueve posibilidades y expectativas de lo que vendrá. Cuando Schönberg intentaba romper la lógica de expectativas del sistema tonal no rompió tanto con la estructura de la vivencia de un tiempo musical, sino más bien con la predeterminación de lo que nos cabe es-

18. Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 122 y ss.

perar. El cambio radical está en el germen de la serialización completa:

en una estructura los grados de alteración y la densidad de alteración resultan del efecto conjunto de *todos* los componentes, como valores vectoriales en un campo multidimensional.¹⁹

Ahora bien, una vez atravesado el análisis, es decir, la descomposición, individualización, separación de cada una de las estructuras que determinan la densidad, la alteración y la repetición de cada uno de los componentes, es necesario pensar esa multiplicidad como unidad. Como si fueran los planos de un cristal que de pronto caen unos sobre otros, coagulando en una unidad dimensiones dispares. Es esta vivencia de la multiplicidad de ese campo multidimensional, *tiempo vivenciado a través del sonido*, lo que es justamente música, o más precisamente lo “que se ha transformado en música”.²⁰

No debe llamarnos la atención aquí la centralidad que adquiere el concepto de estructura. Es que junto al cariz bergsoniano²¹ que comienza a tener la evaluación del tiempo musical, especialmente en los escritos Stockhausen y también de Messiaen, debemos observar la valoración que tanto Deleuze como ciertas corrientes compositivas, encarnadas teóricamente en la figura de Pierre Boulez, hacen del estructuralismo. En el contexto de los 60 existen arduas discusiones entre el pensamiento musical y el estructuralismo, resumidas en la querrela entre Boulez y Levi-Strauss.²² Se trata de una discusión sobre el

19. Stockhausen, Karlheinz, “Estructura y tiempo vivencial”, trad. P. Di Liscia, en Lulú, n°4, Buenos Aires, Noviembre de 1992, p. 13.

20. *Ibid.*, p. 17.

21. Hablamos de un “cariz” bergsoniano aun cuando no siempre sea referido Bergson en los desarrollos teóricos de los compositores. Este cariz se resume en la importancia que adquiere la noción de duración frente a las concepciones del tiempo como magnitud medible y homogénea.

22. En la intervención que Jehanne Dautrey realiza en el contexto del seminario dedicado a Deleuze y la música realizado en 2010 en el *Centre de Documentation de la Musique Contemporaine de Paris*, señala la necesidad

problema del tiempo, problema que ocupa especialmente a los músicos de mediados del siglo XX, que le dedican intervenciones fundamentales.²³ El problema que anima la discusión es el de la posibilidad para el compositor de intervenir en la creación de estructuras, posibilidad que el autor de *Tristes trópicos* considera una reducción absurda del estructuralismo.

Sin embargo, la noción de estructura tal como era pensada por los músicos seriales, especialmente Boulez, no implicaba el acceso transparente a formas invariantes, sino una herramienta de transformación de esas *invariantes*, un camino que permitiría pensar la regulación de un universo que se presentaba como caótico y cuyo blanco era la posibilidad de lo nuevo, visto que la aparente libertad que el caos abría no evitaba la recaída en la tradición.

Los escritos de Boulez de la época de Darmstadt parecen encontrar en la antropología estructural el fundamento para una nueva concepción de la forma musical. La noción de estructura permite evitar el escollo del formalismo ya que niega la heterogeneidad entre forma y contenido.²⁴ Se trata de un punto fundamental, que también Deleuze señala como característico del estructuralismo en el texto temprano “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” Allí indica que:

La estructura que corresponde [al elemento simbólico] no tiene ninguna relación con una forma sensible, ni con una figura de la imaginación, ni con una esencia inteligible. Nada que ver con una *forma*: ya que la estructura no se define en absoluto por una autonomía del todo, por una pregnancia del todo sobre las

de pensar paralelamente la discusión entre Boulez y Levi-Strauss y el pensamiento sobre el tiempo que Deleuze elabora en *El Bergsonismo*. Audio de la conferencia disponible en <http://www.cdmc.asso.fr/fr/actualites/saison-cdmc/gilles-deleuze-enjeux-pensee-musique>.

23. Además de los textos de Boulez vale la pena señalar los artículos de Stockhausen “¿Cómo pasa el tiempo?” y “Estructura y tiempo vivencial” y las clases de Messiaen editadas en el *Traité de rythme, couleur et ornithologie*.

24. Cf. Boulez, Pierre, “Forma” en *Puntos de referencia*, trad. E. Prieto, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 74.

partes, por una *Gestalt* que se ejercería en lo real y en la percepción; la estructura se define, por el contrario, por la naturaleza de ciertos elementos atomizados que pretenden dar cuenta a la vez de la formación de cada uno y de la variación de sus partes²⁵

Es esta noción –que excede quizás el análisis levistraussiano y que conviene a un *aire de época* del que forman parte también Jakobson, Foucault, Barthes, Lacan, Althusser, etc, tal como indica Deleuze en ese artículo– no solo rompe la vieja dialéctica entre forma y contenido, sino que asigna a la topología un rol novedoso. Esta es de hecho la segunda característica distintiva del estructuralismo para Deleuze: el privilegio de las posiciones, de los lugares, los roles, por sobre los elementos que vendrán a ocuparlos. A partir del tercer criterio de reconocimiento del estructuralismo que Deleuze desarrolla en este artículo reencontramos los grandes temas de *Diferencia y Repetición* y *Lógica del Sentido*: las relaciones diferenciales y las singularidades, lo actual y lo virtual, el concepto de serie, los elementos paradójales o “casillas vacías”, y la denegación del concepto de sujeto a favor de lo impersonal, los singular o lo preindividual. Si la noción de estructura tiene para la composición serial la ventaja de evitar el dilema forma-contenido a la vez que funcionar como elemento genético, bien podríamos asimilarlo a la caracterización que Deleuze hace de la Idea en *Diferencia y Repetición*:

La Idea se define así como estructura. La estructura, la Idea, es un “tema complejo”, una multiplicidad interna, es decir, un sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales que se encarna en relaciones reales y términos actuales. En este sentido no vemos ninguna dificultad en conciliar génesis y estructura. Conforme a los trabajos de Lautman y Vuillemin sobre las matemáticas, el “estructuralismo” hasta nos parece el único medio por el cual el método genético puede realizar sus ambiciones. Basta comprender que

25. Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens* (1953-1974). Editado por D. Lapoujade. Paris, Minuit, 2002, p. 242.

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 a 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. Génesis sin dinamismo que evoluciona necesariamente en el elemento de una supra-historicidad, *génesis estática* que se entiende como el correlato de la noción de *síntesis pasiva* y que, a su vez, aclara esta noción.²⁶

Si pensamos la *serie* como elemento genético de la composición musical en el sentido que Deleuze da a la Idea, vemos que la crítica levistraussiana es como mínimo injusta. La serie no es nunca un revés a la vez oculto y desocultado, imperceptible en la superficie y a la vez regla arbitraria inventada por el compositor. Se trata de un elemento genético y estructural porque brinda la posibilidad de engendrar un mapa de ocupación, de trazar la geografía virtual de un espacio sonoro que se actualizará en su superficie. Es aquí donde los debates en torno a la indeterminación adquieren nueva luz. La obra no define ya un ente presente sino que articula las variables de un problema que no se agota en su solución.

La música contemporánea tiene una íntima relación con las matemáticas. Se dirá que desde siempre la música ha tenido un fundamento matemático que se remonta a Pitágoras. Sin embargo, la música serial y postserial ha adoptado una relación diferente. Las matemáticas han dejado de ser el fundamento último que justifica un sistema musical para convertirse en el ámbito privilegiado de experimentación combinatoria. Es aquí donde la composición musical se acerca a la caracterización deleuziana de la Idea como entidad problemática²⁷ y al

26. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp.278-279.

27. En novena serie, "De lo problemático" de *Lógica del sentido* Deleuze tiende el puente que permite aunar la Idea con los acontecimientos afirmando que estos son "singularidades ideales" y que su modo es el de lo "problemático". Es este vínculo entre el modo de ser de lo problemático y el acontecimiento

acontecimiento. Es que nada mejor que la internalización de la indeterminación como elemento central de la composición contemporánea para comprender la relación entre *composibilidad* y efectucción. No es que la obra-estructura sea una entidad ideal en el sentido de que mantendría una independencia de derecho respecto de su realización, sino que la obra *es* la instancia problemática.

De aquí que la tensión final entre la locura y la trivialidad cotidiana se sostengan sobre el ejemplo de la obra musical. ¿Qué otra entre las artes sino la música mantiene esta relación *alocada* entre el pasatiempo y el hundimiento en las profundidades? Stockhausen a menudo hace referencia a cierta poética del cosmos y la necesidad de pensar la música con parámetros no humanos. No se trata de una revitalización de una lógica del cosmos como casa, sino como radical intemperie. La música postserial es quizás, entre las artes del siglo XX, probablemente la más difícil de comprender. Su fundamento físico-matemático nos excede. Su sonoridad nos es ajena. Su rechazo y sistemática destrucción de la música temática acunada en el regazo de la representación y el reconocimiento la vuelve poco confiable. Porque a menudo se embarca en una determinación total de un problema que todavía nos resulta inasible: la determinación de las condiciones que conjuren el retorno de las formas del reconocimiento a favor del surgimiento de las singularidades sonoras, por fin afirmadas en su independencia y su idealidad.

lo que retorna en el final del libro. Cf. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 73.

**LA ESCRITURA COMO RESISTENCIA
EXPERIMENTAL DESDE GILLES DELEUZE Y
PHILIPPE SOLLERS**

María de los Ángeles Ruiz

“O bien nos convertiremos en bienpensantes que siempre caen bien, o bien haremos obras literarias maestras, o incluso de pensamiento, que estarán a la altura de esta pasión. Me temo que hemos entrado en una época mediocre de bienpensatismo atenuado que no está a la altura del drama”.

Philippe Sollers

En *Diferencia y repetición* Deleuze define al inconsciente como diferencial e iterativo, serial y problemático, de allí que a partir de esta referencia la noción de sujeto y su visión en *Drame* de Philippe Sollers, novela referenciada por Deleuze en *Diferencia y repetición*, será el juego que se abrirá a lo largo de estas líneas.

Pierre Klossowski nos ha dicho que la muerte de Dios, el Dios muerto hurta al yo la última garantía de su identidad, su base sustancial y unitaria: muerto Dios, el yo se disuelve o volatiliza, pero de un modo preciso: se abre a todos los otros yoes, papeles y personajes, cuya serie debe reconocerse como si se tratase de acontecimientos fortuitos (...). Toda la psicología de Nietzsche, no solamente la suya sino la que produce,

es una psicología de las máscaras, una tipología de las máscaras y, tras cada máscara hay siempre otra.¹

Y es justamente el devenir exigible a modo de desmembramiento a cada paso lo que en Sollers emerge como necesidad de recobrar la experiencia interna para su consecuente resignificación. Por ello, la novela debe contar las condiciones materiales, concretas de su producción, conllevando de esta manera la expectativa de una inexorable incomodidad por parte del lector, incomodidad por demás esperada, y hasta auspiciada. El narrador se encuentra simultáneamente en dos niveles de fuerzas: como aquel que escribe y como aquel que quiere y pretende vivir; en otras palabras podría decirse que es el devenir de un yo que es otro y que intenta a cada paso reconstruirse.

La eternidad “es quien tiene menor duración” (lo instantáneo dura todavía demasiado poco para poder constituirse en una imagen). Colapso, desvanecimiento, pulverización: cuanto mayor es la virtualización mayor es la huida, cuanto mayor es el sentimiento de seguridad, menor es la posibilidad de asegurar el fenómeno. El sufrimiento deviene agudo, incesante (hubo un momento donde esto podía ser dicho con claridad, pero la trampa es siempre la misma, funciona siempre con la misma precisión: “inútil, como se recordará”).²

Sollers explora la experiencia demencial, demoníaca y sexual. Las condiciones de la escritura remiten a una fisiología como constante reinvencción psicológica. La escritura y la vida, la

1. Deleuze, Gilles, “Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour”, en *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 164. La traducción es mía.

2. “«l'éternité» est «ce qui dure le moins» (l'instantané dure encore beaucoup trop pour pouvoir en être l'image). Effondrement, évanouissement, pulvérisation: plus on divise et cela fuit; plus on est sûr et moins on peut s'assurer du phénomène. La souffrance se fait maintenant aiguë, incessante (il y a qu'un moment où cela pouvait être dit clairement, mais le piège est toujours le même, fonctionne toujours avec la même précision: inutile, on s'en souviendra)”, Sollers, Phillippe, *Drame*, Paris, Gallimard-Éditions du Seuil, 1965, p. 47. La traducción es mía.

dimensión poética abarcando tanto los cuerpos como la escritura, la dimensión estética y la dimensión erótica. Dimensiones que se entrecruzan y se confunden constantemente, dando lugar a la imposibilidad de escribir en vista a un sentido ni preexistente ni unívoco. En este entrelazamiento de la diferencia y la repetición se trata también de la vida, de la muerte y de la locura. Pues parece que el vacío interior de las cosas y las palabras fuera signo de muerte, y lo que lo colma, presencia de la locura³. Una visión de escritura como flujo y no como código deviene en una multiplicidad productiva, carente de todo custodio de la verdad, sin posibilidad de un reencuentro que solo produciría un intercambio de opiniones.

La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica fue inaugurada por Nietzsche, y debe ser proseguida hoy relacionándola con la renovación de algunas otras artes, como el teatro y el cine (...). Habría que llegar a redactar un libro real de filosofía pasada como si fuese un libro imaginario y fingido. Es bien sabido que Borges descuella en el comentario de libros imaginarios. Pero va más allá cuando considera un libro real, por ejemplo Don Quijote, como si fuera un libro imaginario, reproducido por un autor imaginario, Pierre Ménard, a quien a su vez considera real.⁴

Diferencia, heterogeneidad, acontecimiento hacen de la escritura un grito de resistencia contra una escritura como relato personal. Muy lejos de ello, quien crea resiste, y es a través de esta resistencia que la vida de quien escribe se libera, creando figuras para ser descubiertas de manera dinámica por los posibles lectores.

En la escritura no hay más realidad que su propia ficción simulada; la escritura y la literatura son disyuntivas desde el punto de vista ontológico y esta disyunción posibilita el distanciamiento de la búsqueda de la verdad. Aquí se cruza la noción

3. Deleuze, Gilles, "Raymond Roussel ou l'horreur du vide", en *L'île déserte et autres textes*, os, op. cit. p. 104.

4. Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006. pp 18 y 19.

de saber foucaultiana como no –relación entre lo visible y lo enunciable, no– relación en el sentido de la captura de las combinaciones posibles, arrastrando así el problema de la verdad. Y es que la escritura no se sustenta a modo descriptivo, sino bajo un proceder lingüístico, en tanto régimen enunciativo. Tal como es señalado por Deleuze, el proceso es maquínico, en tanto que el proceder siempre es enunciativo.

Deleuze nos habla de un despliegue de la obra como problema, esto es, como imperativo, como pregunta, imperativos que no surgen de un yo, sino que la atraviesan, y Deleuze entonces habla de fisuras que se desplazan y se reconstituyen según el orden del tiempo. Artaud, Bataille, Céline, visiones prodigiosas alimentadas por lo demoníaco, lo megalómano. Sollers, por su parte, en *Drame* introduce la pregunta –problema de estar a la espera del vacío:

Al borde de un mundo suavizado de signos, donde el sujeto ensaya quedarse en la cima “como si”, no pudiendo tener en cuenta el velo que le hace aceptar la vida tal cual se presenta. Un libro es un pequeño engranaje de una maquinaria exterior mucho más compleja. Escribir es un flujo entre otros, sin ningún privilegio frente a esos otros, y que mantiene relaciones de corriente y contracorriente o de remolino con otros flujos de mierda, de esperma, de habla, de acción, de erotismo, de moneda, de política, etc.⁵

En *Diferencia y repetición* la noción de problema es diferente en naturaleza de toda proposición. La historia de la filosofía nos ha legado la idea de problemas que nos son dados y que su momento de expiración coincide con el de su solución o con la respuesta a su inquietante presencia.

...el pensamiento conceptual filosófico tiene por presupuesto implícito una Imagen del pensamiento, prefilosófica y natural, tomada del elemento puro del sentido común. De acuerdo con esta imagen, el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente

5. Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990. p. 17. Yo traduzco.

lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero. Y es sobre esta imagen que cada uno sabe –se supone que sabe– lo que significa pensar. Por eso mientras el pensamiento quede sometido a esa imagen que ya se prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto o del sujeto como acerca del ser y del ente, tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente. A esta imagen del pensamiento podemos llamarla imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral. Es cierto que presenta variantes; por ejemplo, los “racionalistas” y los “empiristas” de ningún modo la suponen erigida de la misma manera. Más aún, (...) los filósofos experimentan numerosos arrepentimientos y no aceptan esa imagen implícita sin agregarle también numerosos rasgos, surgidos de la reflexión explícita del concepto, que reaccionan contra ella y tienden a derribarla. Sin embargo, esa imagen se mantiene firme en lo implícito aunque el filósofo precise que la verdad, después de todo, no es “una cosa fácil de lograr ni está al alcance de todos”. Por ello no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto.⁶

Ante este legado, para Deleuze el concepto solo cobra sentido en función del problema al que refiere, dado que permite la apertura de un horizonte de sentido que se encuentra en las antípodas de todo sentido universal, entendiendo que no busca una forma universal del objeto posible, sino en cambio, singularidades irreductibles que llevan o conducen hacia una carrera en cascada, hacia una experimentación continuamente vacilante que produce una redefinición constante del sentido acerca de lo que significa pensar. En este transcurrir procesal la escritura es acto de despliegue sobre afectos, intensidades, experimentaciones, atravesado por un proceso de despersonalización amorosa. Deleuze apuesta a la inmanencia, al simulacro donde se disuelve la ilusión de un modelo original que reconduzca la heterogeneidad hacia un punto de identidad, donde

6. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.* pp. 204-205.

a su vez confluya todo con lo mismo. La noción de simulacro remite a un acto de rebeldía y de oposición hacia toda idea de copia.

El simulacro es el símbolo mismo, es decir, el signo en tanto interioriza las condiciones de su propia repetición. El simulacro ha captado una disparidad constituyente en la cosa que destituye el rango de modelo (...). Afirmando en toda su potencia, el eterno retorno no permite instauración alguna de una fundación-fundamento: por el contrario, destruye, devora todo fundamento como instancia que colocaría la diferencia entre lo originario y lo derivado, la cosa y los simulacros.⁷

No hay orden, solo caos y la alusión al eterno retorno deja al descubierto la exclusión de un sujeto pensante y así también, la absoluta identidad del yo. Nada es igual, todo deviene diferencia y por ello lo que retorna es negado por el eterno retorno, una existencia descentrada que se pregunta por el devenir hacia un futuro.

En Sollers se amplía el margen de la creación junto a la invención de niveles referenciales móviles, siempre re-construibles y re-expresables: "...una lengua, en un momento dado, puede decir en su conmoción, en su revulsión, en su insurrección. Esta lengua dice algo. Se puede no estar de acuerdo con lo que dice, se lo puede encontrar abominable".⁸ Comprensión polifónica y heterogénica de la subjetividad, modelización cartografiada de la propia subjetividad conformada de instantes cognitivos y rituales que sirven de referencia a los afectos y a las angustias. Félix Guattari añade en este contexto heterogénico y polifónico:

El sujeto fue concebido tradicionalmente como esencia última de la individuación, como pura aprehensión pre-reflexiva, vacía, del mundo, como foco de la sensibilidad, de la expresividad, unificador de los estados

7. *Ibid*, p. 115.

8. Sollers, Philippe, *Céline*, trad. Hugo Savino, Buenos Aires, Paradiso, 2012, p. 55.

de la conciencia. Con la subjetividad se pondrá más el acento en la instancia fundadora de la intencionalidad. (...) Se replanteará (...) el problema del Contenido. El Contenido participa de la subjetividad, dando consistencia a la cualidad ontológica de la Expresión. En esta reversibilidad del Contenido y la Expresión reside lo que yo denomino función existencializante. Partiremos, pues, de un primado de la sustancia enunciativa sobre la dupla Expresión y Contenido.⁹

Alcanzar una semejanza con medios disímiles. Producir, no reproducir. La filosofía se constituye revolucionariamente creando incesantemente conceptos, comportando éstos últimos la dimensión del afecto. Los devenires atraviesan al sujeto, al lector, que a través de la experimentación atraviesa una transmutación, un devenir otro. A Deleuze le interesa indagar el vacío de la vida, de la existencia, para habitar la desmemoria, el cambio. Deleuze insiste, persiste en otras modalidades del pensamiento, hacia una faz creadora del mismo que lo ubica en las antípodas del reconocimiento de lo mismo. Múltiples formas de pensar, de recordar, de sentir.

Enamorarse es individualizar a alguien por los signos que causa o emite. Es sensibilizarse frente a estos signos, hacer de ellos un aprendizaje (...). No podemos interpretar los signos de un ser amado sin desembocar en estos mundos que no nos han esperado para formarse, que se formaron con otras personas, y en los que no somos en principio más que un objeto entre otros. El amante desea que el amado le dedique sus preferencias, sus gestos y sus caricias. Pero los gestos del amado, en el mismo momento que se dirigen a nosotros y nos son dedicados, expresan todavía un mundo desconocido que nos excluye.¹⁰

9. Guattari, Félix, *Caosmosis*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 36.

10. Deleuze. Gilles, *Proust y los signos*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1972, pp. 15-16.

El signo es equívoco, esquivo, y justamente por ello la escritura se debe abrir a su violencia para lograr un modo de pensamiento. Esto implica no encerrarse en lo predecible y entregarse al pensamiento del azar, que no es más que dicha apertura.

El signo sensible nos violenta: moviliza la memoria, pone en movimiento el alma; pero el alma, a su vez, conmueve al pensamiento, le transmite la coacción de la sensibilidad, le fuerza a pensar la esencia, como la sola cosa a ser pensada. Las facultades entran, de este modo, en un ejercicio trascendente en que cada una afronta y avanza hacia su propio límite. La sensibilidad que aprehende el signo; el alma, la memoria que la interpreta; el pensamiento forzado a pensar la esencia (...). No hay Logos, sólo hay jeroglíficos. Pensar es pues interpretar, es traducir.¹¹

Esta cita de *Proust y los signos* nos conduce a una imagen del pensamiento que emerge disruptivamente con el pensamiento filosófico clásico, porque Deleuze encuentra en Proust una zona gris, brumosa que permite la afluencia de fuerzas que configuran los desplazamientos del pensar. Un acto de amor y no de sumisión, que posibilita la afluencia y la apertura que atraviesan este sujeto despersonalizado pero recorrido por intensidades diversas. Sollers hablará de la necesidad de contar las condiciones en las que se escribe aunque no les guste a los que quieren creer infantilmente en las novelas, esta verificación es exigible: el relato verídico pone en escena la malversación de la sociedad como tal, a cada instante. Aquí desde luego, está Proust.¹² Sustraer al sujeto vivo de su tiempo. De una verdad estereotipada, va a hacerle frente la verdad sexual, aquella que conoce su engaño. Hace falta la disrupción y para ello se debe superar la vida monovalente. La unanimidad procrea la dualidad, el blanco o el negro, resultándole siempre extraño todo tipo de desequilibrio, de escándalo, para evitar la sensación de abismo que genera laboriosa tarea de ser un lector e intérprete activo, no sumiso.

11. *Ibid*, p. 185.

12. Sollers, Philippe, *Céline. op. cit.* p. 33.

Frente a la irrupción de lo irreversible, característico de las elecciones contextuales de la finitud que se posicionan en el camino de la ordenación, con Sollers se proyecta un estado individual finito frente a infinitos posicionamientos tanto por parte de quien escribe como de quien lee; pero también ese estado finito implica un sustento, siempre procesual, en la producción de percepciones, afectos, angustias que exceden coordenadas espacio-temporales, ya que cada configuración ni es dada ni se encuentra cristalizada, sino que, por el contrario existe en constante mutación, contaminando otros territorios, desterritorializando toda posible afluencia. Siempre transversal, este proceso produce un recorte de la trascendencia, recorte simultáneo de la individuación de la subjetividad.

La subjetividad colectiva territorializada es hegemónica; ella vuelca unos sobre otros los Universos de valor en un movimiento general de repliegue sobre sí misma [...] El espacio y el tiempo nunca son, pues receptáculos neutros; deben ser cumplidos, engendrados por producciones de subjetividad que comprometan cantos, danzas, relatos sobre los antepasados y dioses. [...] A la inversa [...] con las Conformaciones desterritorializadas, cada esfera de valorización erige un polo de referencia trascendente autonomizado: lo Verdadero de las identidades lógicas, el Bien de la voluntad moral, la Ley del espacio público, el Capital del intercambio económico, lo Bello del dominio estético... Este recorte de la trascendencia es consecutivo de una individuación de la subjetividad que se encuentra ella misma fragmentada en facultades modulares como la Razón, el Entendimiento, la Voluntad, la Afectividad [...] A su respecto la subjetividad queda en falta perpetua, culpable *a priori*, como mínimo en estado de "dilación ilimitada" (según la fórmula del *El Proceso de Kafka*). "La mentira ideal", como escribía Nietzsche, deviene "la maldición suspendida por encima de la realidad".¹³

13. Guattari, Félix, *op. cit.* pp. 126-127.

Indagar el vacío nos dirige impulsivamente a una instancia creadora a través de la disrupción de las subjetivaciones, racionalizaciones, interpretaciones tendientes a querer hablar sobre ese vacío. A través del acontecimiento, de la inmanencia, Deleuze nos sumerge en el ámbito superficial de los procesos, esto es, de las multiplicidades concretas donde los devenires nos indican que sólo hay singularidades: “Esto es lo que sucede en el plano de la inmanencia: poblado de multiplicidades, de singularidades que se conectan de procesos o de devenires que se desarrollan de ascendentes o descendentes”.¹⁴

Deleuze en el capítulo dos de *Diferencia y repetición* describe y despliega la noción de sujetos larvados, en *El pliegue* enuncia que el acontecimiento solo es posible teniendo en cuenta un sujeto larvario, es decir, inacabado; y es que este acontecimiento se vincula con el cambio, con el actor creador que como violencia al mundo de la representación fisura la insistencia de los mismo. En *Dos regímenes de locos* enuncia:

El sujeto desempeña una función de individuación en un campo donde el individuo ya no puede ser una cosa o un alma sino una persona viva y vivida, hablante y hablada (“yo-tú”). Estos dos aspectos del sujeto, el Yo [Je] universal y el Yo [moi] individual, ¿están necesariamente ligados? Incluso cuando lo están, ¿no hay conflicto entre ellos?, ¿Cómo se resuelve este conflicto? Todas estas preguntas animan lo que podríamos llamar la filosofía del sujeto, ya en Hume, pero también en Kant, que confronta al sujeto [je] como determinación del tiempo y al yo [moi] como determinable en el tiempo.¹⁵

Deleuze en esta misma obra se pregunta por la posibilidad de asignar a un concepto funciones y variables capaces de provocar en él un cambio y nos orienta hacia cómo debe comprenderse el concepto de singularidad:

14. Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, op. cit. p. 201.

15. Deleuze, G. “Respuesta a dos preguntas sobre el sujeto”, en *Dos regímenes de locos*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2007, pp. 313-314.

No hay que entender por singularidad algo opuesto a lo universal sino un elemento cualquiera que puede prologarse hasta las proximidades de otro, de forma que se logra un empalme: esto es una singularidad en sentido matemático. El conocimiento e incluso la creencia, tienden entonces a ser sustituidos por nociones como “disposición” [*agencement*] o “dispositivo”, que designan una emisión y una distribución de singularidades. Estas emisiones del tipo “lanzamiento de dados” constituyen un campo trascendental sin sujeto. Lo múltiple lo convierte en el sustantivo multiplicidad y la filosofía es la teoría de las multiplicidades, que no remiten a ningún sujeto como unidad previa.¹⁶

Dispositivo como máquina de hacer y de hablar que se une a disposiciones de enunciación y visibilidad históricas determinadas, implicando líneas de fuerzas que se contraponen y resisten. En el marco de la distinción de lo exterior del afuera, este pasaje al afuera es tomada por Foucault como desaparición del sujeto que habla y simultáneamente como aparición del ser mismo del lenguaje. El afuera es intensivo; se trata de un afuera inmanente. Foucault quita el velo a los procesos de subjetivación despojados de todo vestigio de existencia o vida privada, designando un proceso en el cual los individuos se constituyen como sujetos periféricos a los saberes establecidos, se repliegan a lo plegado. Deleuze al hablar de “el afuera” habla del inconsciente, de la heterogeneidad de la diferencia. Lo heterogéneo es virtual y lo virtual siempre es intensivo, la virtualidad es tiempo, es signo y el signo es tiempo. No hay virtualidad que no se actualice y lo real, por su parte, lejos de implicar carencia, como cuerpo sin órganos constituye una matriz intensiva. Es por esta razón que para Deleuze deviene imposible introducir el movimiento en el pensamiento desde el nivel de la representación, ya que de allí solo se puede representar el movimiento, pero no crearlo. Lo virtual, en cambio, es deseo, azar, potencia.

16. *Ibid*, p. 314.

La escritura se desentende de todo envoltorio totalizador. Textos periféricos que parecen ir a contramarcha de lo que los antecede. La escritura no se deja seducir por el encuadre en la tipología del “caso”, dado que implicaría pretender someterse a una regla general. No se busca crear un estilo en tanto pretensión de encuadrar, encajar en una grilla interpretativa. Lo que se impone es una singularidad absoluta en las antípodas de toda identificación, resonancia y clasificación. Deleuze nos llama a recuperar la vida mitológica de la isla desierta.

La esencia de la isla desierta es imaginaria y no real, mitológica y no geográfica. Al mismo tiempo, su destino queda sometido a las condiciones humanas que hacen posible una mitología. La mitología no nace de la simple voluntad, y los pueblos llegan enseguida a no poder comprender sus mitos. En ese momento es cuando comienza la literatura. La literatura es el intento de interpretar con mucho ingenio los mitos que no se comprenden, cuando ya no se comprenden porque no se sabe cómo soñarlos o reproducirlos. La literatura es la competencia de los contrasentidos que la conciencia produce natural y necesariamente a partir de los temas del inconsciente, y, como toda competencia, tiene su premio.¹⁷

Para Deleuze, a partir de la isla desierta se procede por re-creación, en tanto segundo origen: “El segundo es tan necesario y esencial como el primero, ya que el primero se encuentra necesariamente comprometido, en tanto nació para una recreación y ya fue re-negado por una catástrofe (...). Hay una catástrofe después del origen porque debe haber, desde el origen, un segundo nacimiento.”¹⁸ Sobrepassar el artificio conlleva liberar los flujos y quien está desterritorializado y decodificado es el esquizofrénico que vive en ausencia de superficie de los cuerpos. En *Lógica del sentido* Deleuze hablará de tres características del cuerpo esquizofrénico, como cuerpo-colador, como cuerpo fragmentado

17. Deleuze, Gilles, “Causes et raisons des îles désertes”, en *L'île déserte et autres textes*, op. cit. p. 14-15.

18. *Ibid.* p. 16.

y por último como cuerpo disociado, y es que justamente esa ausencia de superficie de los cuerpos potencia la proliferación de los cuerpos que provienen de las profundidades.

Dinamismo perpetuo y antagonico. Se producen distintos tipos de islas. El hombre que puede habitar la isla es aquel que se re-crea a sí mismo. Un proceso de separación y nuevo inicio da lugar a esta re-creación. Un proceso de soledad disruptiva es consagrada por este sujeto que para poder re-crearse deja atrás su memoria, sus recuerdos para volcarse hacia el sueño de una isla imaginaria. La literatura transporta y transforma la vida en algo que trasciende lo privado, liberándola así de lo que la obstruye, convirtiéndose así en una instancia de resistencia antes que de comunicación.

Lo bienpensante es la amenaza actual, según las palabras de Sollers. El tiempo crea, nivela la experiencia y al mismo tiempo la aniquila y por ello al leer a Sollers, estas confluencias nos posicionan en tanto lectores que abandonados al campo experimental más salvaje, abismal y catastrófico dudan de su propia existencia. Leer deviene intensidad en relación con el afuera, acontecimientos que fragmentaron al libro y lo hicieron funcionar cruzadamente con otras cosas, con lo clandestino y con lo amoroso con el placer y el gozo.

Pues más allá de la carnicería de la guerra, de la enfermedad y de los cuerpos en descomposición, está la literatura, es decir, una tentación desesperada de comprensión de la Historia como patología. La patología no tiene fin, la Historia tampoco. Entender esto ya es un compromiso lírico y místico, una iluminación nerviosa que exige que uno sea "intenso, breve y sustancial". Nada de falsamente poético en esta posición: la visión debe ir sobre el terreno, ensuciarse las manos, correr riesgo de contaminación y delirio (...). Cuando Céline dice "hay que mentir o morir. Yo nunca pude matarme", se puede pensar que es sincero y lógico. A pesar de todo, no debe ser imposible decir algunas cosas que estén a la altura de la muerte.¹⁹

19. Sollers, Philippe, *Céline*, *op. cit.* p. 62.

EL POETA SATÍRICO: EN BÚSQUEDA DE LA FUENTE FANTASMA

Julián Ferreyra

La necedad [bêtise] es la bestialidad propiamente humana. Cuando el poeta satírico recorre todos los grados de la injuria, no se queda en las formas animales, sino que emprende regresiones más profundas; pasa de los carnívoros a los herbívoros y termina por desembocar en una cloaca, sobre un fondo universal digestivo y leguminoso. Más profundo que el gesto exterior del ataque o del movimiento de la voracidad es el proceso interior de la digestión, la necedad [bêtise] de movimientos peristálticos. Por eso el tirano no sólo tiene cabeza de buey, sino de pera, de repollo o de papa. Nunca nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se aprovecha: el tirano institucionaliza la necedad, pero es el primer servidor de su sistema y la primera víctima instituida.¹

Las obscenidades y las injurias dan una idea, por regresión, de este caos en el que se combinan, respectivamente, la profundidad sin fondo y la altura ilimitada; porque, por más íntimo que sea su vínculo, la palabra obscena figura más bien la acción directa de un cuerpo sobre otro que sufre la pasión, mientras que la injuria persigue al que se retira,

1. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 196 (*Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Baccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p.231 –en adelante entre paréntesis luego de la referencia a la edición original). En los casos en que se cita traducción, se utiliza una versión modificada en ocasiones a partir del original. En los casos en que no se cita traducción, la traducción es mía.

*le retira toda voz, y ella misma es una voz que se retira, todo a la vez. La estrecha combinación entre las dos, palabras obscenas e injuriosas, es testimonio de valores propiamente satíricos del lenguaje; llamamos satírico al proceso por el que la regresión regresa ella misma, es decir, no es nunca una regresión sexual en superficie sin ser también una regresión alimenticia digestiva en profundidad, que sólo se detiene en la cloaca y persigue a la voz retirada descubriendo su suelo excremental que deja de este modo detrás de sí. Haciendo él mismo mil ruidos y retirando su propia voz, el poeta satírico, el gran Presocrático en un solo y mismo movimiento del mundo, persigue a Dios con sus injurias y lo hunde en el excremento. La sátira es un arte prodigioso de las regresiones.*²

Reímos, y reímos mucho. Nos dice Deleuze que leer filosofía sin reírse, y reírse mucho, sin reírse seguido, y quizás con una risa loca, es lo mismo que no leerla.³ Pero la risa tiene muchas formas. Hay una risa publicitaria, una risa de autoayuda, una risa que celebra lo real como si fuera una fiesta, fingiendo que no hay miseria y sufrimiento. Hay una risa que juzga, que denigra. Es la risa *irónica*, que desprecia lo real en nombre de un ideal inalcanzable. Hay otra risa que, en cambio, se sumerge en el mundo, junto al mundo, en su bajeza, sus absurdos, sus calamidades. Una risa Kafka, una risa Beckett. Es el *humor*, que muchos han leído como la última palabra de la risa deleuziana, y de alguna manera de su filosofía toda. ¡Vamos hacia el fondo, festejemos el caos desenfrenado, dejemos la vida en manos del fluido azar! Pero, como solía prevenir Deleuze, hay que evitar precipitarse (la precipitación: el mayor enemigo del pensamiento). Porque, si la ironía es sádica, el humor es *masoquista*. Un placer en el sufrimiento de la vida, una búsqueda del dolor, del tormento. Una aceptación hiperbólica de lo dado más cru-

2. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 287 (Lógica del sentido, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 248-249).

3. "Los que leen a Nietzsche sin reírse, y reírse mucho, sin reírse seguido, y quizás con una risa loca, es lo mismo que no leer a Nietzsche", Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 359.

do. *A menos que haya una tercera forma de la risa.* Una risa que abrace el caos y afirme incluso lo más bajo, pero también, y con el mismo nivel de exigencia, que sea capaz de engendrar un mundo encontrando en el caos las condiciones ontológicas de la génesis de la experiencia real. Una risa capaz, de esa manera, de *coronar la anarquía*. Esta tercera forma de la risa es la *sátira*, y remite a una fuente del pensamiento de Gilles Deleuze: el poeta satírico.

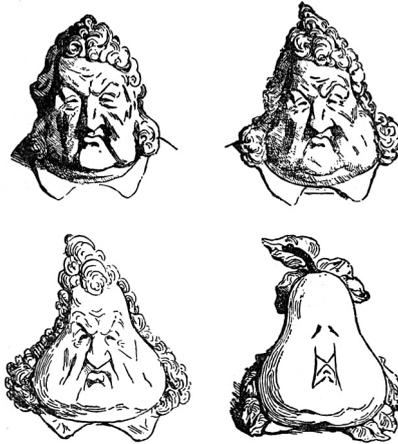


Figura 1

Los caminos de la satura

El rastreo de las fuentes del pensamiento de Gilles Deleuze encuentra un singular desafío cuando el autor de *Diferencia y repetición* no ofrece una referencia precisa. “Deleuze tiene el hábito de disimular sus referencias, o, más bien, hacer como si fueran límpidas para todo el mundo”, señala Schérer⁴ y, en efecto, existen a lo largo de su obra numerosas citas no atribuidas e indicaciones vagas. El grado de vaguedad varía y, de acuerdo con él, las dificultades que enfrenta el rastreo de las

4. Schérer, Rene, correspondencia con el autor en torno al problema del poeta satírico, 30 de septiembre de 2014 a las 14:07.

fuentes. A veces falta el número de página, a veces falta la obra, a veces falta incluso el autor. Pero aún en esos casos, puede haber indicios suficientemente nítidos para que un sondeo razonable nos lleve a encontrar el texto que Deleuze tiene en mente, y poder así reponer la atribución de la cita o determinar la fuente concreta (una frase, aunque sea breve, entre comillas, o algún término muy peculiar). Sin embargo, existen algunas ocasiones donde la vaguedad es absoluta, los puntos de referencia inexistentes, y la búsqueda se hace quimérica. Entre esos casos, quizás sea paradigmático el que trataremos en estas páginas: el poeta satírico, al punto que nos llevará a aceptar que no refiere a una fuente específica, sino a un uso genérico del artículo determinado que remite al género satírico en general. Esta hipótesis, algo melancólica, nos llevará a determinar que Deleuze no puede referirse a la sátira latina clásica –que, en la clasificación deleuziana de las formas de la risa caería con mayor propiedad en la categoría de *ironía*–, y tampoco a la sátira menipea –que, si bien es mucho más afín a los indicios que Deleuze deja caer, es una forma del *humor*–, sino a una figura propia de la sátira que abraza al humor y la ironía. Así, la sátira deleuziana transforma las dos direcciones aparentemente opuestas entre lo real y lo ideal en un *sentido* que hace posible el ideal-realismo que tanto buscara el idealismo alemán y que Deleuze recupera (y altera –“*reverse*”–) como lo virtual-actual.

El poeta satírico es mencionado por Deleuze en dos ocasiones, que pueden leerse en extenso en los epígrafes de este capítulo: una en *Diferencia y repetición* (1968), otra en *Lógica del sentido* (1969). Se trata de obras de publicación casi simultánea, e innumerables referencias cruzadas. Como anticipamos, la vaguedad de la referencia al poeta satírico es, en ambos lugares, alta. Es un desafío colosal determinar con precisión qué tiene en mente Deleuze cuando habla de “el poeta satírico” que “recorre todos los grados de la injuria”⁵ y “persigue a Dios con sus injurias y lo hunde en el excremento”⁶. El rastreo se vuelve

5. Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 196 (231).

6. Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 287 (248).

penoso en extremo, y ha sido motivo de búsquedas obsesivas recurrentes por mi parte durante ya muchos años.

El reto se presenta desde la etimología de la palabra: *satura* quiere decir saturado, repleto, desbordante: “Quizás *satura* proceda de una bandeja (*lanx*) que repleta de muchas y variadas ofrendas los antiguos ofrecían a los dioses en un rito sagrado, y se llamaba *satura* por lo lleno y abundante de material”⁷. Saturados, los senderos en los cuales la persecución debe llevarse a cabo se bifurcan y amontonan. La historia de la sátira es profusa: se extiende desde la antigüedad hasta la modernidad tardía e incluso a la contemporaneidad, dependiendo de los criterios para delimitar el género, que distan de ser fijos y varían en cada comentarista, cada canon. La amplitud se incrementa, por otra parte, en tanto la referencia de Deleuze no sólo apunta a los textos satíricos, sino también a los dibujos y caricaturas que han hecho la gloria del género: “el tirano no sólo tiene cabeza de buey, sino de pera, de repollo o de papa” (figura 1).

La cita de *Diferencia y repetición* transmite la indeleble sensación de que Deleuze tiene algún texto específico en mente, donde esta regresión puntual, de los carnívoros a los herbívoros, hasta desembocar en una cloaca, tiene lugar. “Puede ser, en efecto, que usted tenga razón, y Deleuze haya pensado en un *poeta determinado*” —señala Schérer en el mismo correo—.⁸ Los caminos de la “causa eficiente” son insondables,⁹ y hasta el momento no han conducido a ningún hallazgo definitivo. Tras años de retomar la cuestión con renovados bríos, tras innumerables

7. Diomedes, *Grammatici Latini*, Lepizig, Keil, 1855-1923, m I, p. 485, citado en Balasch, M., “Introducción general”, en Juvenal y Persio, *Sátiras*, trad. M. Balasch, Madrid, Gredos, 1991, p. 10.

8. Correspondencia con el autor del 30 de septiembre de 2014 a las 14:07. En correos posteriores sugeriré a Víctor Hugo.

9. Siguiendo la bella clasificación realizada por Matías Soich: causa material (lo que dice concretamente Deleuze sobre la fuente), causa formal (con qué aspecto de su propia filosofía asocia Deleuze a la fuente), causa eficiente (lo que dice la fuente que suscita el interés de Deleuze) y causa final (para qué leer a esa fuente con Deleuze). Cfr. Ferreyra, J. y Soich, M. (Eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014, p. 13.

páginas de fuentes y comentarios, tras decenas de correos electrónicos enviados a los principales estudiosos tanto de la sátira como de Deleuze, tras sentir una y otra vez mi respiración de tenerse, mi corazón latir con más fuerza, la boca seca, mientras recorría con ojos ávidos pasajes donde el espíritu deleuziano

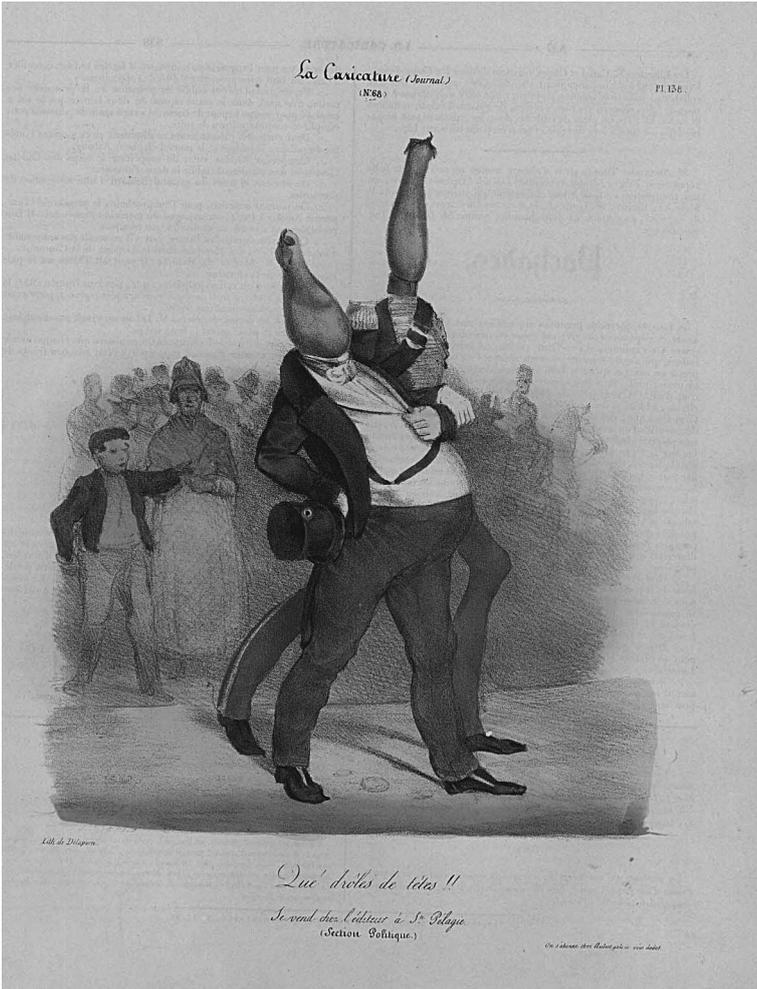


Figura 2

resonaba, donde la referencia precisa parecía acechar en cada línea, para sólo caer en una nueva desilusión, el poeta satírico se sustrae aún a mis esfuerzos de encontrarlo.¹⁰

Un camino se abre sin embargo, según anticipamos: pensar que Deleuze hace un uso genérico del artículo definido “el” (“le” *poète satirique*), designando así “todos los individuos y objetos de una misma clase” y no “un individuo determinado (por la situación)”.¹¹ El traductor de *Diferencia y repetición* al inglés, Paul Patton, toma este camino cuando opta por el plural ante la encrucijada gramatical del inglés: “the satirical poets”.¹² Esto mismo indica René Schérer: “no me había planteado la cuestión de identificar un «poeta satírico», tomando el artículo «el» como designando la generalidad de los poetas satíricos, de la antigüedad en adelante”.¹³ En suma, esa será las hipótesis que, muy a mi pesar, seguiré en estas páginas, sin abandonar la sensación de que Deleuze tenía algo preciso en mente (el *sentien-*

10. Lo cual no quiere decir que la esperanza se haya erradicado. Sueño con acercarlos, en un próximo volumen de esta serie, el hallazgo tan anhelado. Mencionaré a lo largo de este texto a numerosos de los candidatos a ser “el” poeta satírico, aunque en función de la concepción genérica. Quiero mencionar aquí a aquellos que han quedado afuera por la lógica de este hilo conductor, pero que han sido grandes candidatos: Víctor Hugo, quien, con *Les Châtiments* es “el representante del género, ante el cual todos los demás palidecen” (Levrault, L, *La satire*, Paris, Delaplane, 1911, p. 125); Samuel Buttler, que Millay Hyatt señala como la referencia a la sátira en Deleuze (en *No-Where and Now-Here: Utopia and Politics from Hegel to Deleuze*, tesis defendida en la University of Southern California, 2006), y que efectivamente hace referencia al pasaje de los carnívoros a los herbívoros; y Antonin Artaud, quien describe el camino de Heliogábalo desde la tiranía a la infamia. En general, hemos dejado afuera el camino de la sátira política, al cual sin duda le dedicaremos sus merecidas páginas en el futuro.

11. Le Robert Micro, Paris, *Le Robert*, entrada “le”, sentido 1.

12. Deleuze, G., *Difference and Repetition*, trad. Paul Patton, London, Continuum, 1994. El inglés carece de la ambigüedad del francés y el español: “the” refiere a un caso particular. Mark Lester, el traductor al inglés de la *Lógica del sentido*, optó por el singular.

13. Schérer, R., correspondencia con el autor del 30 de septiembre de 2014 a las 10:59.

dum de este trabajo), pero aprovechando la gran fertilidad que el concepto genérico de sátira ofrece como causa final y formal.

La sátira latina: el modelo del juicio y la mala risa

“La originalidad fértil de la sátira hace muy difícil cualquier generalización”,¹⁴ se ataja Goulbournne en su contribución al *Blackwell Companion to Satire*. En efecto, el consenso es muy restringido: la sátira es una burla, una ridiculización de la sociedad, de ásperos procedimientos. Pero, a partir de allí, las definiciones varían: “poesía (hexamétrica) que ridiculiza el vicio y la estupidez en un estilo basado en una conversación educada” (Balasch);¹⁵ humor y ataque (Frye);¹⁶ articulación de lo ético y lo estético (Duval y Martínez);¹⁷ unión de lo agradable y lo instructivo (Boileau);¹⁸ predicación de la virtud del género humano “que lanza flechas punzantes sobre los contemporáneos ridículos o perversos” (Levrault);¹⁹ “un sermón en versos”, cuya musa es “la indignación” (Stapfer).²⁰ Entre tantas caracterizaciones, detengámonos en la más productiva para el enfoque filosófico que aspiramos a darle aquí a la cuestión: la de Schiller (que será retomada, entre otros, por Hegel y Nietzsche):

En la sátira se oponen, por un lado, la realidad sentida como deficiente y el ideal percibido como verdad

14. Goulbournne, R., “Satire in Seventeenth and Eighteenth-century France”, en Quintero, R. (Ed.), *A Companion to Satire*, Oxford, Blackwell, 2007, p. 139.

15. Balasch, M., *op. cit.*, p. 48.

16. Frye, N., *Anatomy of Criticism*, Woodstock, Princeton University Press, 1957, p. 224.

17. Duval, S. y Martínez, M., *La satire, littératures française et anglaise*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 7.

18. Boileau Depréaux, N., *Satires*, Paris, Droz, 1932, sátira 9.

19. Levrault, L., *op. cit.*, p.5.

20. Stapfer, P., *Victor Hugo et la Grande Poésie Satirique en France*, Paris, Société d'Éditions Littéraires et Artistiques, 1901, p. 2 y *Rabelais, sa personne, son génie, son oeuvre*, Paris, Armand Colin, 1889, p. 89.

suprema [...] La realidad es un imprescindible objeto de rechazo, pero todo depende de que este rechazo brote del ideal contrapuesto... De manera que la sátira patética debe fluir siempre de un ánimo penetrado vivamente por el ideal.²¹

Según Schiller, no alcanza con plagar un texto de injurias y ataques a la sociedad y a la época para que sea satírico; es indispensable la presencia de un Ideal como patrón de referencia respecto del cual esta sociedad está perdida. De acuerdo con Northrop Frye²² esta es la principal distinción entre la ironía y la sátira: “la sátira es ironía militante: sus normas morales están relativamente claras, y asume estándares a partir de los cuales se miden lo grotesco y lo absurdo”.²³ Hay un Ideal del ser humano que opera detrás del telón y que le da sentido a la cadena de injurias y calumnias. Este Ideal es trascendente y, en

21. Schiller, F., *Werke II*, “Ueber naive und sentimentale Dichtung”, pp. 664-665, citado en Balasch, M., *op. cit.*, p. 59. La referencia a Schiller en la perspectiva de la sátira podía haberle llegado a Deleuze a través de Nietzsche: “Ciertamente es un suelo «ideal» aquel en el que, según la acertada intuición de Schiller, suele deambular el coro satírico griego, el coro de la tragedia originaria, un suelo situado muy por encima de las sendas reales por donde deambulan los mortales”, Nietzsche, F., *Nacimiento de la tragedia*, trad. Sánchez Pascual, A., Madrid, Alianza, 1973, p. 92. En la misma línea se coloca Hegel (Cfr. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la estética*, trad. Brotóns Muñoz, A., Madrid, Akal, 1989, pp. 377-378).

22. Deleuze nunca cita a Frye, pero su *Anatomía de la crítica* de 1957, de gran influencia sobre el clima de época de los sesenta, difícilmente le fuera desconocida. Cusset lo ubica como formando parte de “un primer estructuralismo literario con la identificación de las invariantes formales y los esquemas narrativos que Northrop Frye efectúa después de la guerra” (Cusset, F., *French Theory*, trad. Nasi, M., Barcelona, Melusina, 2005, p. 60). Si bien el “posestructuralismo” ha cuestionado el modelo de Frye por la fijeza de sus categorías (cfr. Hart, J., *Northrop Frye, The theoretical imagination*, London, Routledge, 1994, pp. 162-163), habría que ver cómo se aplican estos cuestionamientos genéricos a *Diferencia y repetición*, un libro “estructuralista” que descrea de la oposición entre estructura y génesis, escrito por un autor que será catalogado como “posestructuralista”.

23. Frye, N., *op. cit.*, p. 223. Esta concepción de la sátira también puede encontrarse en Schneegans, H., *Geschichte der Grotesken Satire*, Strassburg, Trübner, 1894.

tanto tal, no tiene ninguna capacidad de acción sobre el mundo, que está condenado a permanecer tal como es, *inmundo*. Esa es la impronta de la primera de las seis fases de la sátira que identifica Frye,²⁴ la “sátira de la *low norm*”: “Da por supuesto un mundo lleno de anomalías, injusticias, locuras y crímenes, y que sin embargo es permanente y no puede ser desplazado”.²⁵

La presencia de un Ideal en el trasfondo pone a la sátira en el modelo del juicio, de la moral.²⁶ El poeta satírico es así el ojo que juzga al mundo desde su torre de marfil, y el veredicto está fijado de antemano: el mundo será *condenado*. Esta es la concepción de la sátira subyacente a la dura crítica al género por parte de Spinoza: “[La ética] se opone a una concepción supersticiosa o satírica que se funda solamente sobre pasiones tristes: «la mayor parte, en vez de una *Ética*, ha escrito una sátira»”²⁷:

La risa de la sátira es una mala risa. ¿Por qué? Porque es una risa que comunica tristeza. Podemos burlarnos de la naturaleza humana, la risa de la sátira es burlarse de los hombres. Hago ironías, una especie de ironía acre. La sátira es otra manera de decir que la naturaleza humana es miserable. “Ah, ¿ven? ¡Qué miseria la naturaleza humana!”. Es la proposición el

24. Frye, en la obra citada, distingue seis “fases” de la sátira, de las cuales tomaremos para este trabajo las primeras tres: 1) la *low norm* [norma baja], que identificamos aquí con la sátira latina; 2) la pragmática o del sentido común, y 3) la *high norm* (apogeo del género, donde se supera el sentido común mediante inmersión en el “caos desenfrenado, *cfr. infra*). Las últimas tres normas marcan la decadencia del género.

25. Frye, N., *op. cit.*, p. 226.

26. “La moral es el juicio de Dios, el sistema del Juicio. Pero la ética tira abajo al sistema del juicio. A la oposición de valores (Bien-Mal), se sustituye la diferencia cualitativa de los modos de existencia (lo bueno y lo malo)”, Deleuze, G., *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 35.

27. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Barcelona, Muchnik, 1999, p. 265. La referencia (que Deleuze indica) es a las primeras líneas de Spinoza, B., *Tratado político*, trad. Dominguez, A., Madrid, Alianza, 1986. Lo más probable es que Spinoza se refiera a la sátira latina, aunque no podemos descartar la sátira española que le era contemporánea (poseía en su biblioteca, por ejemplo, obras de Quevedo).

juicio moral. “¡Qué miserable la naturaleza humana!”. Ese puede ser el objeto del juicio moral [...] El esclavo es ciertamente aquel que se siente tanto mejor cuanto peor va todo. El esclavo es aquel que, cualquiera sea la situación, siempre tiene que ver el lado feo [...] Cuanto más repugnante, mejor. Eso es el esclavo, es también el tirano y es también el hombre del remordimiento. Y también el hombre de la sátira.²⁸

Aparece aquí una idea muy importante: la de una risa *mala*. A ella hace referencia también Bakhtin:²⁹ “El escritor satírico cuya risa es negativa se coloca por encima del objeto de su burla, y se opone a él [...] No logra captar el poder positivo y regenerativo de la risa. Sólo ve [...] una risa que no ríe”.³⁰

Mala risa, modelo del juicio, misantropía: esta crítica de la sátira atañe claramente a la sátira *latina*, que sería la sátira “propiamente dicha”.³¹ De hecho, de allí proviene etimológi-

28. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 92-93.

29. Otra figura fundacional de la nueva crítica que también trabaja en torno a la sátira, y a quien Deleuze definitivamente ha leído: “La teoría de la novela de Bakhtin va en ese sentido, mostrando de Rabelais a Dostoïevski la coexistencia de compuestos contrapúnticos”, Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 179. La referencia explícita de Deleuze y Guattari es *Esthétique et théorie du roman*, pero las dos obras que usaremos aquí también son mencionadas, aunque incidentalmente: las que Bakhtin dedica a Rabelais y a Dostoïevski.

30. Bakhtin, M., *Rabelais and His World*, trad. H. Iswolsky, Bloomington, Indiana University Press, 1984, pp. 12, 45 (en el marco de una crítica a Schneegans en torno a Rabelais). La mala risa de la sátira también aparece en Hegel: “Los vicios de los hombres no son nada cómico. Una demostración muy escueta de esto nos la proporciona la sátira cuanto más chillones son los colores con que pinta la contradicción entre el mundo efectivamente real y lo que debiera ser el hombre virtuoso. Necedades (*Torheiten*), insensatez (*Unsinn*), estupidez (*Albernheit*), tomadas en y para sí, no necesitan tampoco ser cómicas, aunque nos riamos de ellas”, Hegel, *op. cit.* p. 859.

31. Así lo afirma Quintiliano: “Satira tota nostra est!” (cfr. Levrault, L., *op. cit.*, p. 6).

camente la palabra.³² La figura destacada de la sátira latina es Juvenal, pero como parte de una corriente literaria muy importante, que incluye a Horacio, Lucilus, Persio. En las sátiras de Juvenal, los rasgos que señalamos son claros y notorios. Como lo señala Hegel, el narrador es aquí el sujeto particular donde aparece la universal de lo bueno como virtud, que se coloca *por fuera* de aquello que impugna y juzga el mal de su tiempo desde valores morales que él encarna pero que, precisamente, al ser particulares, carecen del grado de universalidad y pureza que él les otorga.³³ El abuso del poder, los caprichos de los poderosos y el desprecio a la ostentación ocupan el mismo lugar que la xenofobia, la misoginia,³⁴ la crítica a la homosexualidad,³⁵ la indignación por la delincuencia y la virulencia contra la longevidad. En este cambalache, el valor de los valores a partir de los cuales el poeta satírico por excelencia juzga al mundo, dista de ser incuestionable.

32. "Satura [término latino para "sátira"] toma este nombre o bien de los sátiros, porque en esta forma de verso se recitan cosas cómicas y desvergonzadas tal como las que dicen o hacen los sátiros", Diomedes, *Grammatici Latini*, de Keil, Leipzig, 1855-1923, m I, p. 485, citado en Balasch, M., *op. cit.*, p. 10.

33. "La forma artística que esta figura de la prorrumpiente oposición entre la subjetividad finita y la exterioridad degenerada adopta es la sátira [...] En lo satírico no se expresa el sentimiento del ánimo, sino lo universal de lo bueno y en sí necesario que, ciertamente mezclado con particularidad subjetiva, aparece como virtud particular de este o aquel sujeto, pero no se goza en la belleza libre, sin obstáculos, de la representación, ni exhala ese goce, sino que mantiene malhumoradamente el desacuerdo entre la propia subjetividad y sus principios abstractos por una parte, y la realidad empírica por la otra" (Hegel, *op. cit.*, pp. 377-378).

34. "Si amas ingenuamente a tu mujer, si sólo a ella has entregado el alma, inclina la cabeza con la cerviz dispuesta a soportar el yugo", Juvenal, en *Sátiras*, *op. cit.*, p. 214.

35. La crítica a la homosexualidad caracteriza la sátira IX; el traductor y comentarista Balasch remarca, con gesto retrógrado y discriminatorio, como el fenómeno que "confirma el principio general de que nada hay en la naturaleza humana que no sea susceptible de degenerar en lo peor y en lo más innatural posible", en Juvenal, *Sátiras*, *op. cit.*, p. 300.

La sátira latina como ironía deleuziana

Deleuze no menciona a Juvenal en toda su obra, y tampoco a ninguno de los poetas que reivindicaron la sátira latina durante la edad de oro de la sátira francesa (los siglos XVII y XVIII): Agrippa d'Aubigné, Boileau-Despréaux³⁶ y Mathurin Regnier.³⁷ Si nos detenemos en los dos pasajes que Deleuze dedica al poeta satírico, observamos que la resonancia entre los rasgos que allí se señalan y los textos de estas sátiras es prácticamente nula.³⁸ Demasiadas interferencias para pensar que el poeta satírico deleuziano remita a la sátira latina. Esto no quiere decir que Deleuze ignore la caracterización de la sátira en términos de contraposición ideal-real³⁹ sino que, en su clasificación de las formas de la risa (de herencia bergsonianas), la categoriza como *ironía*.⁴⁰

La risa irónica toma como base lo ideal, pero es un ideal que se determina en *oposición* con lo real. Lo real no desaparece, sino que es juzgado desde ese ideal que se le opone. Es la risa que juzga, la risa que ataca lo real en nombre de un ideal: la mala risa, la risa de la sátira *low norm*, que se interesa en todo

36. La última línea de la sátira VIII de Boileau ("ma foi, non plus que nous, l'homme n'est qu'une bête!") resuena con la caracterización de la *bêtise* como la animalidad propiamente humana en el mismo párrafo de *Diferencia y repetición* donde aparece el poeta satírico. Pero sigue siendo el modelo del juicio: el hombre real es sólo una bestia, en tanto se aleja de su ideal, donde sería propiamente humano.

37. Sí menciona a Quevedo, exponente de la sátira española de los siglos XVI-XVII, pero como "uno de los grandes barrocos" y en torno al rol genético de la muerte ("yo, la muerte, no soy un esqueleto", Deleuze, G., *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 229 [clase del 24 de febrero de 1987]).

38. Excepción hecha de la obscenidad: "para éste no hay nada sagrado ni a salvo de su lubricidad: ni la dueña del hogar, ni la hija virgen, ni su novio aún imberbe, ni el hijo hasta ahora decente. Si no disponen de éstos, se tiran a la abuela", Juvenal, en *Sátiras, op. cit.*, p. 131.

39. Como vimos, la definición de Schiller le puede haber llegado por Nietzsche, y su presencia en Spinoza aparece en sus libros y clases.

40. También Frye identifica la primera fase de la sátira con la ironía (*op. cit.*, p. 226).

lo que hacen los seres humanos, pero sólo para despreciarlo, para elevarse, para alejarse. La ironía establece las condiciones necesarias para que todo lo que se *encuentra* en lo real sea necesariamente inadecuado, burlado, despreciado: ¡qué miserable es el ser humano que no es como debería ser, el ser humano concreto que no realiza el ideal de Hombre que yo, el poeta, conozco y realizo! Esa caracterización de la ironía que encontramos en la *Lógica del sentido*:⁴¹ la ironía que contempla desde arriba.⁴² Es entonces, como vemos, en el seno de esta forma de la risa donde Deleuze ubica al modelo del juicio. Y por tanto la sátira latina no sería, en la distinción deleuziana, propiamente *sátira*, sino *ironía*.⁴³

El modelo socrático-platónico es el ejemplo paradigmático de dicha perspectiva. Platón se burla de los aspectos más bajos de la existencia en el famoso pasaje del Parménides: “Hay una forma primordial de ironía platónica, que endereza la altura, la libera de la profundidad, reprime y persigue a la sátira o a los satíricos, poniendo precisamente toda su «ironía» en preguntar si no habría quizás una Idea del barro, del pelo, de la grasa o del excremento”.⁴⁴ Contemplando desde arriba, *exige* a la realidad que se conforme al Ideal, aspirando a “arrancar al

41. Cfr. Deleuze, G., *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 287 (249).

42. Se despliega de acuerdo a los valores de “eminencia, equivocidad, analogía” (*Ibidem*), es decir, de acuerdo al cepo de la filosofía de la representación clásica (Deleuze, G., *Différence et répétition*, *op. cit.*, pp. 71 [92], 180 [213-214]) –y “la analogía es la esencia del juicio”, *Ibid.*, p. 50 [69]).

43. Y de hecho en sus clases sobre Spinoza se deslizaba de la sátira a la ironía (“la sátira es burlarse de los hombres. Hago ironías...”, cfr. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, *op. cit.* p. 92).

44. Deleuze, G., *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 288 (249). Deleuze hace alusión a un célebre pasaje de Platón: “Parménides– Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no?”, Platón, *Parménides*, trad. Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A. y Cordero, N., Madrid, Gredos, 1988, p. 43.

individuo de su existencia inmediata, y superar la particularidad de lo sensible hacia la idea".⁴⁵

Sátira menipea: humor y slum naturalism

La sátira clásica es, como vimos, irónica, en tanto contrapone un Ideal trascendente a la realidad, a la cual somete a juicio. Según Deleuze, el género que hace eje en lo real como contrapuesto a lo ideal, derribando así las más altas pretensiones de la moral, es el *humor*: "Es fácil hacer que Platón baje el camino que pretendía hacernos subir dificultosamente. [Para ello] hace falta una extraña inspiración, hace falta saber «descender» —el humor, contra la ironía socrática o la técnica de la ascensión".⁴⁶

La risa característica del humor está en las antípodas de la mala risa, la risa irónica, la risa de la sátira latina que "no se ríe": "Se ríe sólo por la sólo alegría, como los niños, como algunos pocos adultos cuya alegría natural no ha sido alterada por la reflexión, la edad, el sufrimiento, o la pena. No tiene ninguna necesidad [...] de justificar su risa a los ojos de la razón".⁴⁷ En el humor, la risa da a luz una estrella danzarina y su movimiento nos llena de dinamismo, de una alegría que aumenta nuestra capacidad de actuar. Resuena el coro de sátiros que describe Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* y la sátira toma así la vertiente griega de su etimología.⁴⁸ El coro satírico expresa el espíritu dionisiaco,⁴⁹ el juego,

45. Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 163 (148).

46. *Ibid.*, p. 160 (145-146).

47. Stapfer, P., *Rabelais, sa personne, son génie, son oeuvre*, op. cit., p. 90.

48. Quizás con esta vertiente griega se vincule la enigmática calificación de "el poeta satírico" como "el gran presocrático de un sólo y mismo movimiento del mundo" (Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., 248). A algunos de los poemas de Jenófanes se los llamó, después de todo, "sátiras", aunque sus fragmentos no nos hayan llegado. Cfr. Kirk, G, Raven, J. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, trad. García Fernández, J., Madrid, Gredos, 1970, p. 245. Sin embargo, el presocrático que más se alinea con el espíritu de la sátira en Deleuze es Empédocles, a quien se refiere en la *Lógica del sentido* como "el filósofo presocrático" (cfr. infra).

49. "El coro, en su estadio primitivo de la tragedia primera, es un autorreflejo del hombre dionisiaco [...] El coro de sátiros es ante todo una visión tenida

la desvergüenza, la desmesura, las fuerzas descontroladas de la naturaleza, la embriaguez y el desenfreno vital (decía Rabelais: “no es reír, sino beber, lo propio del hombre”,⁵⁰ es decir, la risa está subordinada al aspecto dionisiaco del hombre). La sátira descubre el humor y el amor por lo bajo, y deviene así *menipea*.

La sátira *menipea* debe distinguirse de la latina, tanto por su tradición como por su estilo y contenido. Toma su nombre de Menippus de Gandara (siglo III a.C.) y encarna de acuerdo a Bakhtin la tradición de una “filosofía de la risa”⁵¹ considerada como poder positivo y regenerativo; una risa que no implica una alegría publicitaria, sino que surge de un cuerpo a cuerpo con lo más sórdido de la realidad:⁵²

Una característica muy importante de la *menipea* es la combinación orgánica de elementos libres fantásticos, simbólicos e incluso místico-religiosos con un *slum naturalism extremo* y (desde nuestro punto de vista) crudo. Las aventuras de la verdad en la tierra tienen lugar en lo burdeles, las guaridas de los ladrones, las tabernas, los mercados, las prisiones, en las orgías eróticas de cultos secretos, etcétera. La idea no tiene miedo de los barrios bajos (*slums*), no tiene miedo de ninguna de las suciedades de la vida. El hombre de la idea –el hombre sabio–

por la masa dionisiaca”, Nietzsche, F., *Nacimiento de la tragedia*, op. cit., p. 99.

50. Rabelais, F., *La vie de Gargantua et de Pantagruel* [libro 5], en *Oeuvres*, Paris, Charpentier, 1840, p. 548.

51. Bakhtin, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trad. C. Emerson, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, p. 69.

52. Sólo bajo esta óptica se puede pensar la alegría en Spinoza, que no es por tanto una alegría abstracta, vacía, negadora de los aspectos crueles de la realidad de la autoayuda, y ponerse a salvo de las objeciones de Ipar: “Tanto la teoría del «marketing motivacional» que promueve en el ámbito laboral las pasiones alegres y el «¡usted puede!», como las lecciones de auto-ayuda que estimulan incondicionalmente el «pensamiento positivo», expresan vestigios de un raro e inequívoco «spinozismo para las masas». [Will Ferguson en su novela «Felicidad marca registrada»] ofrece a los lectores una guía efectiva para la vida, basada en algo así como una ideología de la alegría”, Ipar, E., “¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?”, en Tatián, D. (comp.) *Spinoza, Quinto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2009, p. 339.

colisiona con la maldad del mundo, lo depravado, lo bajo y lo vulgar en su expresión más extrema.⁵³

Para ello el escritor satírico plantea un cambio de perspectiva (por ejemplo, el punto de vista de un gigante en los *Viajes de Gulliver* o del asno de Apuleyo). En el frágil suelo de la hipocresía que pretende juzgar lo real a partir de un Ideal evanescente, un “pequeño cambio de perspectiva” basta para que “la tierra sólida se transforme en un horror intolerable”.⁵⁴ Las obscenidades apuntan a eso mismo, a desnudar el hecho de que al preservar el ideal “la dignidad de algunos hombres y la belleza de algunas mujeres debe pensarse separada de las excreciones, la copulación y otras vergüenzas similares”.⁵⁵

En la sátira menipea encontramos una afinidad mucho mayor con el espíritu del poeta satírico deleuziano.⁵⁶ ¿Será entonces el poeta satírico en realidad un humorista menipeo? Resulta más coherente con la imagen del poeta satírico que “persigue a Dios con sus injurias”⁵⁷ y encuentra en lo humano algo propiamente bestial. Por otra parte, si consideramos los nombres de la sátira menipea, tanto sus figuras originarias (Varro, Séneca y Apuleyo) como aquellos que se han inscripto en su estela (el colectivo anónimo francés *La liga*, Petronio, Rabelais, Swift, Voltaire y Carroll), encontramos que son todos autores mucho más afines a Deleuze. Carroll protagoniza la *Lógica del sentido* y la mayoría de los otros son mencionados explícitamente, aunque en otros contextos.⁵⁸ A Séneca lo convoca en

53. Bathkin, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, op. cit., p. 115.

54. Frye, N., op. cit., p. 235.

55. *Ibidem*.

56. También Nietzsche se sentía cercano a esta vertiente de la sátira, al punto de consignar en sus cuadernos la posibilidad de titular uno de sus libros “Dionysos philosophos, una Saturra Menippea”, *Fragmentos póstumos, IV*, trad. Vermal, J. y Llinares, J., Madrid, Tecnos, 2006, p.172. Este fragmento aparece en el tomo de la obra completa editado bajo la responsabilidad de Deleuze (Paris, Gallimard, 1978). Nietzsche escribía en ese momento *La genealogía de la moral*.

57. Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 287 (248).

58. Sobre Swift y Rabelais, cfr. *Ibid.* p. 58 (64).

tanto estoico y a raíz de sus tragedias,⁵⁹ pero en su *Apocolocyntosis* encontramos interesantes resonancias con los pasajes sobre el poeta satírico: Claudius se transforma en calabaza y Roma entera se transforma en una cloaca, es decir, allí donde desemboca el poeta satírico deleuziano en su regresión. Las cloacas son, en general, un tema recurrente en la menipea. Tienen, por ejemplo, un lugar prominente en Varro, como lo muestra Emily Gowers en su artículo “La anatomía de Roma del capitolio a la cloaca”. Gowers basa su tesis en *Marcopolis*, donde Varro compara la ciudad con el cuerpo humano y, parodiando a la *República* de Platón, dice que “los sentidos son las puertas, las venas los acueductos y los intestinos las cloacas”.⁶⁰ *Renversement du platonisme!*

El humor menipeo como arte de las regresiones

Gowers muestra en Varro la regresión del capitolio a la cloaca. Allí encontramos un vínculo conceptual entre la menipea y el poeta satírico deleuziano. En efecto, Deleuze afirma que la sátira es el “arte prodigioso de las regresiones”⁶¹ y ese carácter *regresivo* es prácticamente la única constante en las caracterizaciones de la *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*. El poeta satírico recorre *todos los grados de la injuria*, emprende *regresiones* cada vez más profundas, la suya es el arte prodigioso de las regresiones. Encontramos, es cierto, regresiones en las caricaturas que encarnan la sátira política y a las cuales Deleuze parece hacer referencia cuando dice “el tirano no sólo tiene cabeza de buey, sino de pera, de pollo o de papa”.⁶² La referencia más nítida es aquí la caricatura del rey Louis

59. “¿Cómo condenar el incesto y el canibalismo, en este dominio en el que las pasiones mismas son cuerpos que penetran otros cuerpos, y la voluntad particular un mal radical? Tomemos como ejemplo las extraordinarias tragedias de Séneca”, Deleuze, G., *Logique du sens.*, p. 156 (142).

60. Varro, fragmento 290, en Gowers, E., “The Anatomy of Rome from Capitol to Cloaca”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 85, 1995, p. 27. Deleuze menciona a Varro a raíz de su obra sobre agricultura. Colli y Montinari, en la edición de los fragmentos póstumos de Nietzsche, identifican directamente a Varro con la sátira menipea.

61. Deleuze, G., *Logique du sens*, op. cit., p. 287 (248).

62. Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 196 (231).

Phillipe por Philipon (luego retomada por Honoré Daumier) y su regresión hacia las formas vegetales (figura 1). Pero las regresiones remiten con más nitidez a la sátira menipea.

En el viaje a los infiernos de Luciano de Samostata, Menipeo se ríe del bajo mundo y la muerte, del espíritu y la libertad.⁶³ La idea reaparece en Rabelais, con el viaje de Epistemon a los infiernos en *Pantagruel* (figura 3). Pero siempre con un tono humorístico: incluso las cloacas, incluso el infierno, son motivo de risas: “el infierno [de Rabelais], en vez del lugar lúgubre de la tradición grecolatina o la tradición moralizante medieval, es un mundo festivo donde *les diables estoyents bons compaignons*”⁶⁴. El mismo humor curioso que Deleuze encuentra en Nietzsche: “Nietzsche se encuentra muchas veces con algo que le resulta repugnante, innoble, vomitivo. Y bueno, a Nietzsche, eso lo hace reír, agregaría más si fuera posible”.⁶⁵ De la misma manera, el poeta satírico se ríe de lo vil con una risa alegre y fresca, recorre danzarín burdeles y tabernas, aguantaderos, ranchos y guaridas.



Figura 3

63. Bakhtin, M., *Rabelais, sa personne, son genie, son oeuvre*, op. cit., p. 70.

64. “Los diablos eran buenos compañeros”, Yller Fernández, A, “Epistemon en los infiernos (el *Pantagruel* de Rabelais)”, en *El texto como encrucijada: estudios franceses y francófonos*, Vol. 1, 2004, p. 23.

65. Deleuze, G., *L’île déserte et autres textes*, op. cit., p. 359.

La regresión es el rasgo que permite a la sátira, según Frye, alcanzar su *High norm*: “en el caos desenfrenado de Rabelais, Petronio y Apuleyo, la sátira se sumerge hacia su victoria final sobre el sentido común”.⁶⁶ Tal es el caso de Empédocles, el “gran presocrático” de acuerdo a Deleuze, que “no sale de la caverna, estima al contrario que no ha entrado lo suficiente, no se ha enterrado [*englouti*] lo suficiente”.⁶⁷

No se trata de un “sumergirse todavía más” simplemente cuantitativo. Hay una cualidad a la cual el término elegido por Deleuze (*englouti*) refiere, y que remite a todo el arco semántico en torno a la digestión que recorre los pasajes sobre el poeta satírico.⁶⁸ La sátira, desde su etimología, no sólo implicó burla, sino también *digestión*. Así lo indica Gowers en su análisis del rol de las cloacas en Varro:

Si la cloaca fue anatomizada como las entrañas de Roma, repleta de efluentes, la sátira, también, tomo su origen metafórico de las entrañas. El nombre puede derivarse del antiguo *farimen*, o relleno de carne picada, llamado *satura*, por analogía con una tripa humana repleta, llena de una mezcla sabrosa de comida dudosa. La sátira, como la cloaca, está conectada con la purgación, y al mismo tiempo estaba intrínsecamente contaminada con la suciedad.⁶⁹

66. Frye, N., *op. cit.*, 235.

67. Deleuze, G., *Logique du sens, op. cit.*, p. 153 (140).

68. “Fondo universal digestivo y leguminoso. Más profundo que el gesto exterior del ataque o el movimiento de la voracidad es el proceso interior de la digestión, la *bêtise* de movimientos peristálticos”, Deleuze, G., *Différence et répétition, op. cit.*, p. 196 (231). “Nunca es regresión sexual en superficie sin ser también una regresión alimenticia digestiva en profundidad”, Deleuze, G., *Logique du sens, op. cit.*, p. 287 (249).

69. Gowers, E., *op. cit.*, p. 30. La relación entre la sátira y la alimentación está ya presente en Horacio: “la gente afirma que la sátira recibe su nombre de la bandeja (*lanx*) que, llena de diversos frutos de la tierra era ofrecida en el templo de Ceres; también por eso a esta poesía se la ha llamado *satura*, porque está llena de temas diversos para saciar a los oyentes”, Balasch, M., *op. cit.*, pp 10-11.

La digestión es un *procesamiento* de los alimentos, una *disolución* de lo ingerido pero sólo para transformarlo en sustancias útiles. Se trata de digerir los ataques de la realidad, tanto en sus formas innobles como en la disolución de todas las formas. Nietzsche apuntaba al carácter trascendental del proceso digestivo al decir que “el espíritu es un estómago”.⁷⁰

Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula

De la ironía al humor, la sátira retoma la senda de la *historia de un error* de Nietzsche. En un primer momento, la ironía aspira a arrancar al individuo de su existencia inmediata en la altura inmovible de la Idea eterna, imperecedera, perfecta. Pero tal aspiración fracasa sin cesar, ante una realidad empírica que persiste en sus anomalías, injusticias, locuras y crímenes. La sátira latina enfrenta todo aquel real para despreciarlo, injurarlo y enjuiciarlo, pero poco a poco va siendo penetrada, seducida, por aquello que le repugnaba. La Idea se vuelve paulatinamente inasequible, inalcanzable, superflua, en el límite eliminada.⁷¹ El poeta satírico abandona la tradición latina para hacerse menipeo, y se distancia de la ironía para abrazar el humor.

¿Mediodía? ¿Final del error más largo? ¿Punto culminante de la humanidad? ¿*Incipit Zarathustra*? ¿Última palabra de la risa, y quizás incluso de la filosofía deleuziana? En un primer momento, pareciera que sí. Algunas expresiones de Deleuze parecen apuntar en esa dirección: “el humor es el arte de las superficies [...] El humor construye toda la univocidad”⁷² y “es el discurso de las singularidades”.⁷³ A no dudarlo: hay

70. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. Sánchez Pascual, A., Madrid, Alianza, 1972, p. 191 (§ 230).

71. Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, trad. Sánchez Pascual, A., Madrid, Alianza, 1973, pp. 51-52.

72. Deleuze, G., *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 289 (250). Cfr. también la serie “del humor”, *Ibid.* pp. 159-166 (145-151).

73. *Ibid.*, p. 289 (250).

algo seductor en ese romántico “vivir sin ideal”. Un tentador pragmatismo.⁷⁴

Pero la tentación debe ser resistida, y el *humor* deleuziano debe ser considerado con cautela. Interpretar el humor y “el arte de las superficies” como última palabra implica ignorar la crudeza, el cinismo y la resignación que tal pragmatismo encierra. Si sólo existe la realidad *tal como es*, las cosas son entonces así como deberían ser. Si *sólo* hay pelos, basura y barro, si ellos son todo lo que hay, en ellos la Idea se agota. Nietzsche lo grita con alegría (“Se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una Idea refutada: ¡eliminémola!”),⁷⁵ pero Deleuze señala en cambio explícitamente la perspectiva sombría de la retirada de la Idea: “cuando el genio de la Idea no está allí, surgen las más altas monotonías, las mayores debilidades de un nuevo sentido común”.⁷⁶ Si sólo tenemos la experiencia bruta, no hay principio vivificante.

El culto de la experiencia supone un dogmatismo de la experiencia sensible, es decir, el *sentido común* que tanto repugna a Deleuze y que guiaba, según Frye, la segunda fase de la sátira: “El sentido común también tiene implícitos ciertos dogmas, fundamentalmente el que los datos de la experiencia sensible son confiables y consistentes, y que nuestras asociaciones habituales con las cosas conforman una base sólida para interpretar el presente y predecir el futuro”.⁷⁷ La hipótesis de Frye es, como vimos, que extremar el proceso de regresión, sumergirse hiperbólicamente en el caos desenfrenado, es el modo de triunfar sobre el sentido común y sus dogmas (“la confiabilidad y

74. La sátira así caracterizada se vincula con la segunda fase de la sátira según Frye, la actitud es pragmática: “Las filosofías de la vida hacen abstracción de la vida, y esa abstracción implica dejar afuera información inconveniente. El escritor satírico pone de relieve esta información inconveniente, a veces en la forma de teorías alternativas e igualmente plausibles [...] Si el escritor satírico tiene una «posición» propia, es la preferencia de la práctica a la teoría, de la experiencia a la metafísica”, Frye, N., *op. cit.*, pp. 229-230.

75. Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 52.

76. Deleuze, G., *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 252 (295).

77. Frye, N., *op. cit.*, p. 234.

consistencia de los datos de los sentidos”).⁷⁸ Pero la tercera fase de la sátira, la *High norm* de la menipea, no alcanza ese logro. Si bien las anomalías, injusticias, locuras y crímenes dejan de ser rechazados y repudiados, son, como en la sátira *low norm*, permanentes y no pueden ser desplazados.

El humor simula que las cosas son como deberían ser, aún sabiendo que son ridículas y grotescas, “simulando creer que es así como deberían ser las cosas”.⁷⁹ Lo que es como debe ser es lo bajo, desagradable y estúpido. La imagen miserable del ser humano se transforma en el ideal del Hombre, y el más vil representa la moralidad. Nos vemos envueltos por un terrible nihilismo. La sádica crueldad de la ironía se transforma en el *frío masoquismo del humor*.⁸⁰ El recorrido de *todos los grados* de la injuria, el descenso al caos desenfundando, implica un *sentido*, una *dirección* de la menipea y el humor. Si hacemos su apolo-gía, ese sentido aparecerá como el bueno, como el *buen sentido*. Así, el sentido común se aliará en el humor al *buen sentido* que, según Deleuze, le es complementario:⁸¹

La repartición sólo está de acuerdo al buen sentido cuando se supone que la desigualdad de las partes tiende a anularse con el tiempo y en el medio; sólo entonces se sigue un sentido llamado «el bueno». El buen sentido es escatológico por naturaleza, profeta de una compensación y de una uniformización finales.⁸²

En tanto “regresar, es ir hacia lo menos diferenciado”,⁸³ la regresión es la peor faceta del buen sentido, la constatación de

78. *Ibidem*.

79. Bergson, H., *Le rire*, Paris, Alcan, 1924, p. 56.

80. Sobre la relación que establece Deleuze entre humor y masoquismo, cfr. Deleuze, G., *Presentación de Sacher-Masoch, lo frío y lo cruel*, trad. Agoff, I., Buenos Aires, Amorrortu, 2001, pp. 91-93.

81. Cfr. Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 342 (395).

82. *Ibid.*, p. 289 (337).

83. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 292. En *Diferencia y repetición* también señala sus reservas respecto al concepto de regresión: “Es lo que expresamos mal hablando de regresión, de fijación

que es un camino hacia la uniformización. El *buen sentido* escolástico hace así eco de la freudiana “aspiración más universal de todo lo vivo de volver atrás, hasta el reposo del mundo inorgánico”.⁸⁴ La cloaca y el fondo leguminoso serían la uniformización final. Deleuze sería un pensador de la desintegración. La filosofía de la diferencia sería una filosofía de la indiferencia. *A menos que exista una tercera forma de la risa.*

La sátira como lógica del sentido

La contraposición de la ironía y el humor nos encierra en una doble pinza, una alternativa terrible: o una Idea alienada de la realidad, o una realidad sin Idea. Cruel sadismo o frío masoquismo. El rol conceptual del poeta satírico deleuziano es desmontar esa doble pinza. Sin embargo, ¿cómo es esto posible? ¿Cómo puede la sátira ser ironía y humor si éstos se *contraponen*? En la caracterización bergsonianiana de las formas de la risa, que está en la base de la de Deleuze, encontramos la respuesta:

La oposición más general sería de lo real y lo ideal, de lo que es y lo que debería ser [...] El humor, así definido, es lo inverso de la ironía. Y ambas son formas de la sátira [...] Se acentúa la ironía dejándose elevar más y más alto por la idea del bien que debería ser:

o de detenimiento del desarrollo. Porque no estamos fijos en un estado o un momento” (Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 283 [329]). Como si el fondo fuera un “término último u original que se quedaría en su lugar y ejerciera un poder de atracción: es él quien ofrecería la cosa que debe repetirse, es él el que condicionaría todo el proceso de la repetición, pero en ese sentido sería independiente de él. Los conceptos de fijación y de regresión, y también de trauma, de escena original, expresan este primer elemento” (*Ibid.*, p. 136).

84. Freud, S., “Más allá del principio de placer”, en *Obras Completas*, XVIII, trad. Etcheverry, J., Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 60. Hay una connotación indudablemente psicoanalítica en el concepto de regresión: “En el proceso psíquico que cuenta con un sentido de recorrido o de desarrollo, designamos como regresión al retorno en el sentido inverso a partir de un punto ya alcanzado hacia un punto situado detrás de él”, Laplanche, J. y Pontalis, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 400 (entrada “régession”).

por eso la ironía puede calentarse interiormente hasta devenir, de alguna manera, elocuencia bajo presión. Se acentúa el humor, al contrario, descendiendo cada vez más abajo en el interior del mal que es, para notar sus particularidades con la más fría indiferencia.⁸⁵

Bergson retoma la *oposición* schilleriana entre lo real y lo ideal, entre lo que es y lo que debería ser, para pensar las formas de la risa. Pero, a diferencia de Schiller, hace énfasis en el carácter *dinámico* de los géneros. Como vimos, ni la ironía ni el humor son estados, sino *sentidos*, y Bergson así lo señala: la ironía como elevación, el humor como descenso. Pero la perspectiva dinámica no alcanza. Porque aún en tanto sentidos, ironía y humor aparecen como contrapuestos: son dos sentidos inversos y, de acuerdo al *buen sentido*, debemos optar por uno de ellos.

Pero la *lógica del sentido* deleuziana reniega del buen sentido y de la negación: afirma ambos a la vez. El devenir “afirma los dos sentidos a la vez”.⁸⁶ Y esa doble afirmación es la que caracteriza a la sátira como tercera forma de la risa. Por ello, Bergson señalaba que tanto humor como ironía son formas de la sátira. En la sátira humor e ironía, descenso y ascenso, están entrelazados. El poeta satírico no recorre el camino de la Idea a lo real sin encontrar en lo real otra vez la idea. ¿Implica este segundo movimiento reencontrar el ideal trascendente? No, porque este nuevo ascenso no es una *repetición* del camino. La idea ya no es la misma y correlativamente la ironía ya no representa el modelo del juicio, ya no es socrática. Se ha vuelto *deleuziana*.

La ironía misma, como arte de las Ideas diferenciales, no ignora la singularidad; por el contrario, juega con toda la distribución de los puntos ordinarios y extraordinarios. Pero se trata siempre de singularidades pre-individuales repartidas en la idea. Ella ignora todavía al individuo. El humor es el que, en tanto arte de las cantidades intensivas, juega al individuo y los factores individuantes. El humor da testimonio de los juegos del individuo como casos de solución, respecto a las

85. Bergson, H., *op. cit.*, p. 56.

86. Deleuze, G., *Logique du sens, op. cit.*, p. 9 (25).

diferenciaciones que él determina, mientras la ironía procede por su parte a las diferenciaciones necesarias en el cálculo de los problemas o la determinación de sus condiciones.⁸⁷

La ironía ahora recorre las diferenciales de la Idea, las singularidades pre-individuales, su proceso de formación, su carácter activo y productivo. Así, no *juzga*, sino que engendra lo real. Al mismo tiempo, la Idea no desaparece en lo real, sino que, al no tener miedo de los barrios bajos, se pone a prueba y, poniéndose a prueba, se produce a sí misma. Tal es la concepción de la sátira de Bakhtin, quien dice que, a través de la inventiva y el recurso a lo fantástico, esta “crea situaciones extraordinarias para provocar y poner a prueba una idea filosófica, un discurso, una *verdad* incorporada en la imagen del hombre sabio, el que busca la verdad [...] no es una corporización positiva de la verdad, sino un modo de buscar la verdad, provocarla y, más importante aún, *ponerla a prueba*”.⁸⁸ La idea no está allí, dada, sino que debe ser puesta a prueba, *descubierta, creada* en el proceso dinámico de la sátira. El aspecto lamentable, menipeo, del poeta satírico se complementa así con una función real (*royale*).⁸⁹ La anarquía a la que nos conducía el descenso a las cloacas es coronada por la Idea que surge de su exploración.

La sátira deleuziana une a las otras formas de la risa, ironía y humor (que son en este abrazo una nueva ironía y un nuevo humor).⁹⁰ Así, en la figura del poeta satírico, lo ideal y lo real ya no se enfrentan, sino que se entrelazan como lo ideal-real que

87. Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., pp. 317-318 (368).

88. Bakhtin, M., *Problems...*, op. cit., p. 114.

89. “Esta facultad, la más lamentable, se transforma también en la facultad real (*royale*) cuando anima la filosofía como filosofía del espíritu”, Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 198 (234). El precursor sombrío de tal transformación es la *bêtise*, concepto deleuziano célebre que es ilustrado por el poeta satírico que aquí investigamos. Concepto por demás importante en tanto, como “facultad trascendental” y “animalidad propiamente humana”, produce la “violenta reconciliación del individuo, el fondo y el pensamiento” (*ibidem*), es decir, reconcilia los diferentes planos de la ontología deleuziana.

90. Cfr. Deleuze, G., *Presentación...*, op. cit., p. 89.

constituye la filosofía trascendental de Deleuze (o, en términos más estrictamente deleuzianos, lo virtual-actual). La ironía recorre lo ideal-virtual, el humor recorre lo real-actual. Cada movimiento del espíritu tiene su especificidad, pero no están escindidos. El poeta satírico es la figura de esa inmanencia.

ACERCA DE LOS AUTORES Y AUTORAS¹

JULIÁN FERREYRA es doctor en filosofía (UBA/Paris X), investigador adjunto del CONICET (Argentina), jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA) y miembro del Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Investiga la relación entre el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte) y el filósofo francés Gilles Deleuze. Dirige los grupos de investigación financiados UBACyT “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze” y PICT-FONCyT “Deleuze: Ontología práctica”. Es autor de *L’ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L’Harmattan, 2010), “Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, “Deleuze, Strauss y una brecha en medio de Spinoza”, *Isegoría, revista de filosofía moral y política* (España), “Ideas, from Hegel to Deleuze”, *Comparative and Continental Philosophy* (Gran Bretaña), “Hegel lector de Deleuze: una perspectiva crítica sobre la ontología afirmativa a partir de las objeciones a Spinoza en *La ciencia de la lógica*”, *Revista Kriterion* (Brasil), y “Kojève y Deleuze: antropología y ontología en el absoluto hegeliano”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (España), entre otros.

SOLANGE HEFFESSE es estudiante avanzada de la carrera de Filosofía de la FFyL-UBA, y actualmente se encuentra concluyendo su licenciatura. Es integrante del PICT-FONCyT “Deleuze: Ontología práctica”, y en ese marco estudió la

1. Más información en www.deleuziana.com.ar

impronta de las fuentes neoplatónicas en el pensamiento deleuziano. Es adscripta a la cátedra de Antropología Filosófica, bajo dirección de Julián Ferreyra, con un proyecto acerca del cuidado de sí foucaultiano y su interpretación deleuziana. Publicó en el primer volumen de *Deleuze y las fuentes...* el capítulo "Deleuze y Damascius: emanación neoplatónica y la Idea deleuziana" (2014), y la reseña "Resistentes: Sobre cuerpos y escrituras en la discusión biopolítica" en el N°1 de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* (2015), en co-autoría con Anabella Schoenle.

VERÓNICA KRETSCHER es doctora en filosofía (UBA), becaria posdoctoral (CONICET) y docente en las materias Filosofía Contemporánea (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA) y Filosofía (Fac. Cs. SS., UNLZ). Es miembro del Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Su tema principal de investigación es la fenomenología del tiempo de Edmund Husserl y, en particular, el problema de la representación de la temporalidad. Coordina el proyecto "Las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Edmund Husserl: Una lectura crítica" (PRIG, FFyL-UBA) e integra los grupos de investigación: "Unicidad, unidad y armonía del mundo de la vida. Aspectos metodológicos, teóricos, axiológicos y prácticos", dirigido por el Dr. Luis Rabanaque y codirigido por el Dr. Roberto J. Walton (PIP CONICET) y "Deleuze ontología práctica", dirigido por el Dr. Julián Ferreyra (PICT AGENCIA). Algunas de sus publicaciones son: "Conciencia del tiempo y experiencias temporales" (*Areté. Revista de Filosofía*), "Tiempo y asociación. Acerca de la relación entre los *Manuscritos de Bernau* y los *Análisis sobre las síntesis pasivas*" (*Investigaciones Fenomenológicas*), "Husserl y la metafísica de la presencia: la relación protoimpresión-retención" (*Anuario Filosófico*), "El proceso de objetivación del tiempo fenomenológico" (*Thémata-Revista de Filosofía*)

FACUNDO LÓPEZ es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA) y se desempeña como docente en los niveles medio y universitario (UCES, ISALUD). Actualmente es miembro del proyecto de investigación PICT-FONCyT "Deleuze:

Ontología práctica". Ha participado de varios grupos de investigación (PRI, UBACyT) sobre las filosofías de Nietzsche y Deleuze y ha publicado reseñas y artículos en revistas especializadas. Su área de especialización es Filosofía Práctica.

GUADALUPE LUCERO es Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Magíster en Estética y Teoría del Arte Contemporáneo (Universidad Autónoma de Barcelona) y Profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Es profesora de Filosofía y Estética en la carrera de Artes Multimediales de la Universidad Nacional de las Artes, y auxiliar docente de Estética en las carreras de Artes y Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Ha coeditado los libros *Formas de la memoria. Notas sobre el documental argentino reciente* (IUNA, 2012) y *El situacionismo y sus derivas actuales* (Prometeo, 2015). Investiga temas de estética contemporánea de tradición continental, filosofía del cine y filosofía de la música.

RAFAEL MC NAMARA es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de las Artes (UNA), la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM), la Fundación Universidad del Cine (FUC) y la Escuela Metropolitana de Arte Dramático (EMAD). Integra diversos grupos de investigación en la UBA, la UNLaM y la ANPCyT. Es autor de "Del yo fisurado a la gran salud: Deleuze y *El crack-up* de Fitzgerald", *Revista Paralaje* (Chile); "Del caballero de la fe al devenir-imperceptible: derivas del mito de Abraham entre Kierkegaard y Deleuze", *Areté. Revista de filosofía* (Perú); "Ver lo invisible, pensar lo impensable: Deleuze y el neorrealismo italiano", *El arco y la lira. Tensiones y debates* (Argentina); entre otros. También ha publicado artículos en libros sobre temas de filosofía contemporánea y estética. En la actualidad está cursando el doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, con un proyecto en torno al pensamiento de Gilles Deleuze.

ANDRÉS OSSWALD es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. El tema de su investigación doctoral fue la incidencia en la noción de sujeto que los estudios sobre la

pasividad tuvieron en la fenomenología de Edmund Husserl. Realizó, en ese contexto, dos estadias de investigación en el Husserl-Archiv der Universität zu Köln y es autor del libro *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl* (Plaza y Valdés, España y México). Fue becario de la Universidad de Buenos Aires (UBA), del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Deutsche Akademische Austausch Dienst (DAAD). Ha sido seleccionado por el CONICET para ingresar a la Carrera de Investigador en condición de Asistente. Es miembro, a su vez, del comité editorial de "Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea." Su tema de investigación actual se propone como una fenomenología de la casa como espacio habitado. Otros temas de interés del autor abarcan el estudio de las fuentes de la filosofía de Gilles Deleuze y el vínculo entre el pensamiento de ese autor y el del propio Husserl. Sobre estos asuntos –y los mencionados más arriba– publicó varios artículos en revistas especializadas así como capítulos de libros. Es docente en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.

PABLO NICOLÁS PACHILLA es Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, y becario doctoral de CONICET. Realiza su tesis sobre la filosofía de Gilles Deleuze y su relación con la filosofía trascendental kantiana, pos-kantiana y neo-kantiana. Ha participado en diversos congresos y publicado en revistas con referato, y participa desde 2011 en *La deleuziana*.

MARÍA DE LOS ÁNGELES RUIZ es profesora de Enseñanda Media y Superior en Filosofía (UBA) , ha participado en distintos Congresos y Jornadas de Filosofía y participa en el Proyecyo PICT: "Deleuze: ontología práctica". Además cursa el segundo año de la carrera de Derecho en la UBA.

GONZALO SANTAYA es becario doctoral de CONICET, y Licenciado y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Su investigación se centra en el rol de la matemática en la filosofía trascendental de Gilles Deleuze. En torno

a esta temática ha publicado artículos en la revista *Ideas* y en la primera compilación *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (Buenos Aires, La Almohada, 2014). Asimismo, participa como miembro investigador desde julio de 2013 en el proyecto UBACyT “Del idealismo alemán a la filosofía francesa de la diferencia: tras las fuentes del poskantismo deleuziano” y desde febrero de 2014 en el Proyecto PICT “Deleuze: ontología práctica”, entre otros grupos y proyectos formales y no formales relacionados con la filosofía de Kant, Sartre y Marx. Además de su trabajo de investigación, se desempeña como docente de filosofía en el nivel medio.

ANABELLA SCHOENLE es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la FFyL-UBA. Sus temas de interés se insertan en las áreas de Metafísica y de Pensamiento Argentino y Latinoamericano. En la actualidad investiga el concepto de Cuerpo Sin Órganos en un proyecto de Beca EVC-CIN titulado: “De la Idea Social al Cuerpo Sin Órganos: Deleuze y Urondo, un recorrido por el sentido de la paradoja” con Dirección del Dr. Diego Julián Ferreyra. Esta investigación amplió sus horizontes hacia la lectura de la Obra completa de Francisco Urondo en relación con distintos conceptos de la ontología de Deleuze. Es Miembro del PICT-FONCyT “Deleuze: Ontología Práctica”. Publicó una Reseña del libro de Boris Groys *Volverse público* en la Revista digital de la UNSAM Anfibia. En coautoría con Solange Heffesse publicó una Reseña de *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*. Compilado por M. B. Cragnolini en *Revista Ideas 1*. Participó en la publicación de Artículos de la revista digital La Polea. Y desarrolló un proyecto de adscripción en la materia Pensamiento Argentino y Latinoamericano, titulado “Recepción de Gramsci en *Pasado y Presente*” con dirección de Matías Farías.

MATÍAS SOICH es licenciado en filosofía (UBA), becario doctoral del CONICET (Argentina) y miembro del Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Su tesis de licenciatura versó sobre el lugar conceptual del Oriente en el pensamiento de Deleuze y Guattari. Se formó en análisis crítico del

discurso en la cátedra “Análisis de los Lenguajes de los Medios Masivos de Comunicación B” (UBA), donde también dicta clases como ayudante de primera. Su investigación doctoral indaga sobre las representaciones discursivas de la identidad de género en el discurso oral y su relación con el concepto deleuziano del devenir. Ha participado en diversos grupos de investigación (PRI, UBACyT, PICT-FONCyT) dedicados tanto al análisis del discurso como al estudio de la filosofía deleuziana. Co-editor de *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (2014). Autor de “Resonancias conceptuales y figuras del Oriente en *Mil mesetas*: del Tao y el go al cuerpo sin órganos y la máquina de guerra”, *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* (Colombia); “Figuras del Oriente en *Mil mesetas* y ¿Qué es la filosofía?: del *I Ching* y el pintor-poeta chino al pensamiento por figuras y el devenir imperceptible”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (España); “East and West: some immanent thoughts on paradigmatic intersection”, *Journal of Multicultural Discourses* (Reino Unido); “Conchita Wurst y la envidia de los monstruos, o de cómo una barba puede devenir mujer”, *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis* (Argentina), entre otros.

Esta primera edición de 500 ejemplares de *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III* se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2016 en Imprenta Dorrego, Av. Dorrego 1012, CABA

La intensidad es un concepto enigmático y clave de la filosofía de Gilles Deleuze. Las distintas perspectivas que integran este libro, desde las fuentes filosóficas, científicas y estéticas de *Diferencia y repetición*, contribuyen a mostrar su especificidad (es decir, su diferencia respecto al concepto de Idea, las síntesis del tiempo y el plano de la extensión). ¿Tiene la intensidad un rol de esquema o mediación entre lo virtual y lo actual? ¿Es la presencia de lo virtual *en lo actual*? ¿Responde a la sensibilidad, en la demarcación kantiana que la distingue del entendimiento? Y, si es así, ¿da cuenta de una discontinuidad de estos planos o de su inmanencia? Son algunas de las preguntas que en estas páginas encuentran respuestas diversas, imposibles, marcadas por la perspectiva abierta por las fuentes que rigen cada capítulo – y la mirada de cada autor y de cada autora.

