



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
BOGOTÁ

Empirismo trascendental

Génesis y desarrollo de la filosofía
de Gilles Deleuze



Autor

Gonzalo Montenegro Vargas

Serie Filosófica • Número 23

ISBN: 978-958-8422-66-4

Serie Filosófica • Número 23

Gonzalo Montenegro Vargas

**Empirismo trascendental
Génesis y desarrollo de la filosofía de
Gilles Deleuze**

Universidad de San Buenaventura, Bogotá

Facultad de Filosofía

Bogotá

2013

194

M777ea1 Montenegro Vargas, Gonzalo

Empirismo trascendental: génesis y desarrollo
de la filosofía de Gilles Deleuze – 1.ª edición
Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2013
290 páginas – (Serie Filosófica; N.º 23)
ISBN 9588422664

1. Empirismo trascendental – 2. Leibniz, Gottfried Wilhelm,
1646-1716 – Crítica e interpretación – 3. Deleuze, Gilles,
1925-1995 – Crítica e interpretación

Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze

© Gonzalo Montenegro Vargas

Serie Filosófica • Número 23

Universidad de San Buenaventura

Colombia

© Editorial Bonaventuriana, 2013

Universidad de San Buenaventura

Carrera 9 N.º 123-76, oficinas 602-603

PBX: 57 (1) 629 5955

www.usb.edu.co

Bogotá - Colombia

Retrato de portada elaborado por Camilo Terán Camilla

Aviso legal

El autor es responsable del contenido de la presente obra

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro
por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana
Derechos reservados de la Universidad de San Buenaventura

ISBN: 978-958-8422-66-4

Depósito legal: Se da cumplimiento a lo estipulado en la Ley 44 de 1993,
Decreto 460 de 1995 y Decreto 358 de 2000

A Jennifer,

alegre compañera en la escritura y la distancia.

Agradecimientos

Mis agradecimientos al Profesor Miguel Ángel Villamil-Pineda, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura en Bogotá, por el apoyo entregado a este proyecto. Asimismo, un reconocimiento especial a Manuel Alejandro Prada, editor de esta obra, quien, gracias a su espíritu exhaustivo y generoso, ha hecho posible esta publicación, y a quien cerca del final siguió con la misma virtud el desarrollo de la tarea emprendida por Manuel, Franklin Giovanni Púa.

A CONICYT y al Proyecto MECESUP-UCH0602 por permitir con su apoyo financiero la realización de la investigación que motivó mis estudios doctorales en la Universidad de Chile.

A Cristóbal Holzapfel, filósofo chileno, maestro y compañero en este viaje incesante que han significado los estudios filosóficos. A él debo una cierta comprensión de la filosofía en la que la cosmología mide la distancia de sus intuiciones fundamentales y se confunde con el cultivo diario del pensar y del vivir. También a los profesores de la Universidad de Chile Jorge Acevedo, Claudia Gutiérrez, María Loreto Nervi y Pablo Oyarzún por el apoyo y consejo dispensado en instancias importantes de mi formación. A mis coorientadores, Luiz Orlandi de la UNICAMP (Brasil) y Anne Sauvagnargues de la ENS de Lyon (Francia), los que de manera desinteresada y contra cualquier impedimento burocrático me recibieron en sus respectivos centros de investigación.

A todos quienes llenaron de alegría esas pasantías. Especialmente a Raúl Ortiz y Paula González que compartieron generosamente su hogar para recibirme en Campinas. También con un profundo afecto mi agradecimiento a Roberto Santana, gran compañero en las travesías que compartimos en Campinas y Lyon. A Paola Sanfelize, Simone Amorim, Zamara Araújo, Biatrice Sorrentino, Lucibeth Arruda y Flavia Cunha en Brasil. A Helena Cano, Zsuzsa Kis, Sonia Yakoubi, Alonso Silva y Chang-Woong Lee en Francia. A Bruno Mazzoldi, Juan Pablo Guamanga y Víctor Hugo Vásquez, entrañables amigos en Colombia. A Fernando Gallego, profesor de la Universidad de Buenos Aires, por los precisos y preciosos comentarios dirigidos a la configuración de mi proyecto de tesis doctoral.

Más cerca de casa, a Marco Chávez, Tomás Cooper, Cristóbal Durán, Jorge Ferrada, Alejandro Fielbaum, Andrés Gallardo, Rodrigo Karmy, Patricio Mena, Enoc Muñoz, Miguel Ruiz e Iván Trujillo, por la generosa disposición a compartir conocimientos, puntos de vista y actividades. A Cristina Pósleman por el *bonne rencontre* que ha significado conocer su derrotero de investigación, tan próximo al camino que se signa sobre esta tesis. A Ernesto Feuerhake, porque sin sus recurrentes sugerencias e incisivas preguntas, el problema de los principios abordado en esta tesis, tal vez, no habría visto la luz.

A mi familia, el esfuerzo silente de Alfredo, mi padre, el ímpetu ejemplar de Eva, mi madre, la entrega incondicional de mis ‘abuelitas’, Alejandrina y Carmen. La fidelidad de Michelle, mi hermana. A los que ya no están y que me enseñaron la cadencia del paso y la melodía que rige a *una* vida, Alfredo, mi ‘abuelito’, y Pablo, mi padrino. A la constancia de Carmen, mi madrina. Al *convivio* de Juan y Gretty, mis tíos. Porque de la impronta de cada uno he aprendido el *ethos* necesario para descubrir los signos y *perceptos* que confunden el derrotero de la vida con el de la filosofía.

A *Le Temps Retrouvé* de Raúl Ruiz porque fue la asíntota que formó en mí, cerca del final de mi tarea, el valor de la obra viva. A *Marcel, Fang* y *Sextus* por la infinidad de buenos momentos con que llenaron mis lecturas y porque me enseñaron la importancia de la ficción y la ingravidez del olvido.

Un agradecimiento especial a mi señora, Jennifer Palma, por la espera paciente y dadivosa con esta escritura a veces laberíntica, a veces maravillosa y plena.

Lista con las abreviaturas utilizadas para cada una de las obras de Deleuze

ES	1953	<i>Empirisme et subjectivité.</i>
NP	1962	<i>Nietzsche et la philosophie.</i>
PCK	1963	<i>La philosophie critique de Kant.</i>
PS	1964	<i>Marcel Proust et les signes (1964) – Proust et les signes. (1970/1976)</i>
N	1965	<i>Nietzsche.</i>
B	1966	<i>Le Bergsonisme.</i>
SM	1967	<i>Présentation de Sacher-Masoch.</i>
DR	1968	<i>Différence et répétition.</i>
SPE	1968	<i>Spinoza et le problème de l'expression.</i>
LS	1969	<i>Logique du sens.</i>
A	1972	(con Félix Guattari) <i>L'Antiœdipe.</i>
K	1975	(con Félix Guattari) <i>Kafka. Pour une littérature mineure.</i>
D	1977	(con Claire Parnet) <i>Dialogues.</i>
MP	1980	(con Félix Guattari) <i>Mille Plateaux.</i>
SPP	1981	<i>Spinoza, philosophie pratique (1970/1981)</i>
FBL	1981	<i>Francis Bacon. Logique de la sensation.</i>
IM	1983	<i>Cinéma 1. L'image-mouvement.</i>
IT	1985	<i>Cinéma 2. L'image-temps.</i>
F	1986	<i>Foucault.</i>
LP	1988	<i>Le Pli. Leibniz et le baroque.</i>
PV	1988	<i>Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet.</i>
P	1990	<i>Pourparlers 1972-1990.</i>
QP	1991	(con Félix Guattari) <i>Qu'est-ce que c'est la philosophie?</i>
CC	1993	<i>Critique et Clinique.</i>
ABC	1996	<i>Abécédaire (Video con Claire Parnet).</i>
ID	2002	<i>L'île déserte et autres textes</i>
DRF	2003	<i>Deux régimes de fous</i>

1. Para facilitar el reconocimiento de las abreviaturas, la primera vez en que se utilicen se hará la asociación con el título de la obra correspondiente.

2. Las citas de obras de Deleuze incluidas en el cuerpo de la investigación constituyen, por lo general, traducciones propias efectuadas a partir de la versión original en francés. Cuando se recurra a la edición en español se hará mención expresa de aquello, indicando la paginación del texto original como de la traducción.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	13
1. EL PROBLEMA DEL HÁBITO Y EL EMPIRISMO	27
1.1. Hábito: repetición y síntesis	32
1.2. El problema del hábito	51
1.2.1. Hábito y síntesis temporal: la tendencia	61
1.2.2. Hábito y síntesis temporal: la espera	68
1.3. El problema del empirismo	75
2. DEL EMPIRISMO SUPERIOR AL TRASCENDENTAL	83
2.1. Empirismo superior	86
2.1.1. Empirismo superior en Différence et répétition	88
2.2. El problema de los principios	105
2.2.1. Más allá del principio del placer	106
2.2.2. La repetición como principio trascendental	109
3. EMPIRISMO TRASCENDENTAL	121
3.1. Estructura y génesis	136
3.1.1. Estructura y génesis en Albert Lautman	141
3.1.2. Génesis estática	147
3.1.3. ‘La méthode générale de M. Gueroult’	152
3.2. Campo trascendental	156
3.2.1. Campo trascendental en Sartre y su lectura de Husserl	161
3.2.2. Campo trascendental en Logique du sens	167
3.3. Campo, plan, continuo	172
4. LOS PRINCIPIOS DE UNA RAZÓN SUFICIENTE	181

4.1.	La recepción de Leibniz	186
4.1.1.	Frémont y Deleuze: singularidad e individuo	197
4.1.2.	Los principios de continuidad y de los indiscernibles	209
4.1.3.	Principio y génesis en Maimon	218
4.2.	Los principios de una razón suficiente en Deleuze	230
4.3.	Incomposibilidad: singularidad e individuación	246
4.3.1.	Incomposibilidad en Leibniz	247
4.3.2.	Incomposibilidad en discusión	253
4.3.3.	Nociones disparates	258
	CONCLUSIÓN	265
	BIBLIOGRAFÍA	279
1.	Obra de Deleuze en francés	279
2.	Obra de Deleuze traducida	280
3.	Principales obras de Leibniz.....	282
4.	Bibliografía secundaria.....	283
5.	Bibliografía general	285

INTRODUCCIÓN

En esta investigación nos preguntamos por la naturaleza de lo que Deleuze denomina ‘empirismo trascendental’. Para ello tendremos no sólo que determinar el carácter de este ‘empirismo’ de tan peculiar cuño, sino también indagar en lo que Deleuze entiende por ‘trascendental’. Así podremos justificar la razón de un oxímoron como el que nos propone con su referencia al ‘empirismo trascendental’. Esta referencia, huelga indicar, no es marginal ni accesoria respecto de las líneas fundamentales de desarrollo de su obra. Según esperamos mostrar en este estudio, ella se encuentra presente a lo largo de sus diversas etapas de escritura, así como en los más variados ámbitos que abarca su indagación filosófica.

1. Lo ‘trascendental’ para Deleuze se expresa en la necesidad de que el pensar o la razón deba habérselas con su propia génesis. Retrotraído este asunto a las claves de comprensión kantiana, ello implicaría colocar en el centro de esta cuestión la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad que rigen al pensar¹. Sin embargo, Deleuze se empeña en diferenciar su tentativa filosófica de la kantiana, indicando que su preocupación no apunta a indagar en las condiciones que establecen los límites de un ejercicio legítimo de la razón. Su tentativa trascendental se define, en cambio, por la exigencia de efectuar la génesis interna de la propia razón.

El punto de vista del condicionamiento, que Deleuze reconoce en Kant, conduce a pensar las determinaciones de la razón como exteriores a los objetos que ella conoce. En ello se juega, de hecho, la apuesta fundamental de la crítica kantiana en cuanto a que permite distinguir los objetos en sí mismos, de como ellos se presentan ante un sujeto racional. La indagación trascendental para Kant se define, pues, como la tarea crítica de establecer los límites conforme el sujeto determina el modo de aparición y presentación de los objetos, manteniendo al margen cualquier consideración relativa a lo que sean ellos en sí mismos. Esta determinación no puede ser interna al objeto

1 De manera más precisa, incluso, esta comprensión implicaría el establecimiento de una distinción entre conocer y pensar, tal como la formulara Kant a propósito de la determinación de los alcances y limitaciones de la razón (Cf. *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la segunda edición, B XVII-XXIV).

mismo en la medida que ello comprometería el ejercicio legítimo de la razón, al proyectar sus alcances más allá de sus propios límites. La razón, desde ese punto de vista, aspiraría a concebir el objeto, lo que evidentemente la colocaría más allá de tales límites. Así, la crítica está obligada a pensar un modo de determinación exterior al objeto que dé cuenta sólo de su modo de aparición en cuanto fenómeno. De esta manera, el condicionamiento comporta una determinación exterior a los objetos². Esta no versa sobre *lo* que se presenta al sujeto, sino sobre *como* se presenta. En este sentido, no tiene más que asumirlo como *dado*.

Para Deleuze, a diferencia de Kant, la tentativa trascendental se cifra en dos investigaciones estrechamente vinculadas. Por una parte, constituir un punto de vista genético que no tenga por dados ni a los objetos, ni a la razón. Por otra, desarrollar una noción de determinación interna que permita al punto de vista genético cumplir sus expectativas. De este modo, Deleuze deslinda el punto de vista de la génesis que él propone, de aquel que es posible reconocer en Kant, el del condicionamiento.

El punto de vista de la génesis aspira a efectuar una determinación interna tal que ni la razón, ni tampoco los objetos que se le presentan, sean tomados como dados. Al contrario, la exigencia trascendental implica que se debe dar cuenta de la constitución o génesis de ambos. Su diferencia a la hora de pensar lo trascendental respecto de Kant se relaciona, precisamente, con que para Deleuze ello no se ocupa de condiciones y límites, sino de la génesis conjunta de lo que se presenta a la razón y de la razón misma. Pasar al punto de vista de la génesis implica, entonces, procurar que la filosofía trascendental dé cuenta de la constitución del objeto y del sujeto comprometidos en dicha determinación. Lo trascendental, en este sentido, se define por la tentativa de efectuar un cuestionamiento de la *actitud natural* que tiene por obvia la posición de los objetos en el mundo y que supone la existencia de un sujeto en el ejercicio de la razón, sin efectuar su respectiva génesis o constitución³.

En este cuestionamiento, además, vemos trastocadas las oposiciones de lo empírico y lo trascendental. En la medida que lo trascendental en Deleuze se dice de un empirismo, este, según vemos acá, no tiene relación con atribuir un rol primordial a la experiencia *dada*. Asimismo, lo trascendental no se define como el resultado de la definición del ejercicio legítimo de las facultades de un sujeto. Ni la

2 Cf. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, II, § 6; *Différence et répétition*, IV.

3 Cf. 'L'immanence: une vie', en *Deux régimes de fous*, pp. 359-363.

experiencia dada, ni la subjetividad trascendental conducen, pues, a una adecuada definición del ‘empirismo trascendental’. De ahí que Deleuze procure mantenerse al margen del reparto entre empirismo y racionalismo que se produce en el seno de la tradición crítica kantiana.

2. Como indica respecto de su indagación sobre Hume, no corresponde entender a un pensador ni su doctrina a partir de coordenadas ajenas a su propia filosofía. Ello impide concentrarse en la naturaleza particular del problema filosófico que rige en la indagación de un autor. Así, en el caso del empirismo de Hume, su propuesta es entendida, por lo general, sobre la base de su oposición al racionalismo, lo que implica definirlo como una doctrina que postula el origen del conocimiento a partir de la experiencia. Deleuze, sin embargo, sostiene que ello implica observar a Hume desde el seno de la problemática kantiana. Para Kant, en efecto, resulta crucial establecer el origen del conocimiento sobre la delimitación precisa de experiencia y razón. Sobre esta base, ciertamente, lo que interesa a Kant es salir de la disyuntiva planteada entre ambas y proponer que la posibilidad del conocimiento radica en su articulación⁴.

Desde el punto de vista estrictamente humeano, estima Deleuze, lo que más llama la atención en el empirismo es el desarrollo en paralelo de una doctrina acerca de las impresiones atómicas que se producen en la experiencia y otra relativa a las relaciones de asociación. Atomismo y asociacionismo resumen, según él, la propuesta central del empirismo. Ahora bien, en la separación estricta que corresponde sostener entre esas dos doctrinas lo que se impone como condición fundamental para el desarrollo del empirismo es el hecho de que las relaciones (de asociación) sean pensadas como exteriores a sus términos (las impresiones atómicas)⁵. Las relaciones entre impresiones, que conducen a la formación de asociaciones en las que se funda el conocimiento, no derivan de la experiencia y van, en rigor, siempre más allá de ella. En tanto las impresiones son estrictamente atómicas, las relaciones que se establecen entre ellas sobrepasan a la experiencia en cuyo seno estas emergen. El conocimiento no encuentra, así, su génesis en la experiencia, no obstante cuente con la acumulación gradual de impresiones para producir relaciones de asociación. Sobre esta base Deleuze intenta mostrar la errada visión que se suele tener sobre el empirismo, y más particularmente en este caso, sobre Hume. En el empirismo lo que se propone es una rigurosa indagación acerca de la constitución de los principios de la naturaleza humana

4 Cf. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, VI, pp. 125 y ss.

5 Cf. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, V, pp. 109 y ss.

que regulan el conocimiento y la vida moral, teniendo a la vista que estos surgen de asociaciones que rebasan a la experiencia, pero que en alguna medida se forjan gradualmente a partir de ella. Cómo se constituyen los principios de la naturaleza humana gradualmente a partir de la experiencia, pero al mismo tiempo rebasando sus dominios, es la cuestión central por la que se define el empirismo, estima Deleuze.

En lo anterior, podemos ver que se juega, además, una relación entre principio y génesis que pasará a ser uno de los pilares centrales sobre los cuales Deleuze intentará pensar lo trascendental. Un principio, como los referidos a la naturaleza humana, por ejemplo, tiene su génesis en la formación gradual de una tendencia que se forja a partir de la experiencia, pero que va más allá de ella. En este rebasamiento (*dépassement*) de la experiencia, la génesis viene a constituir el eje sobre el cual un principio logra instituirse como tal. Dicho de otro modo, *la génesis vendría a constituir el principio de constitución de los principios*. Así, lo trascendental no se define a partir de lo dado, sino gracias a la génesis que, estando siempre más allá de aquello, establece los principios que dan cuenta de la constitución de la razón, así como de los objetos que se le presentan. En la temprana concepción de empirismo que sustenta Deleuze en su obra de 1953, *Empirisme et subjectivité (ES)*, vemos ya insinuadas preocupaciones de este tipo, las que más tarde retomará en nombre propio bajo la rúbrica del ‘empirismo trascendental’.

La misma preocupación que plantea Deleuze en su investigación sobre Hume, relativa a la búsqueda de la peculiaridad de los problemas filosóficos de un autor, es necesaria para clarificar lo que corresponda entender por ‘empirismo trascendental’. Remitir, de hecho, al significado que cada término tiene en el seno de problemáticas ajenas a las que el propio Deleuze formula, conduce más bien a la confusión. Como mostramos más arriba, la comparación con el ámbito problemático kantiano no conduce más que a aproximaciones y adaptaciones que poco pueden decirnos acerca de cómo se constituye, en rigor, la tentativa deleuzeana.

Así, debiéramos procurar clarificar la serie de problemáticas que se desarrollan con motivo del ‘empirismo trascendental’, para luego evidenciar las líneas de desarrollo y propuestas fundamentales que involucra. Para ello, creemos necesario estudiar la evolución del término a lo largo de la filosofía de Deleuze. Ahora bien, para dar cuenta precisa de las transformaciones que comporta dicha evolución, será menester preocuparnos también de su filiación con otras denominaciones que en el interior de su filosofía resulten cercanas. Pensamos acá en términos como ‘empirismo’ y ‘empirismo superior’, con los que Deleuze procura explicar algunas de las problemáticas más importantes de su propuesta filosófi-

ca. En nuestra investigación la preocupación por mostrar la estrecha relación del ‘empirismo trascendental’ con los otros se vincula directamente con el desarrollo de las diversas problemáticas en cuyo seno cobran sentido tales denominaciones.

De acuerdo con lo indicado más arriba, el ‘empirismo’ se reconoce en un planteamiento particular del problema de la génesis. La cuestión central por abordar acá dice relación con cómo aquello que se forma gradualmente a partir de la experiencia dada puede estar más allá de ella. Deleuze encuentra la explicación en el que denomina de manera más particular como *problema del hábito*. El hábito es precisamente el que opera el salto desde las impresiones atómicas en la experiencia hasta la conformación de tendencias e incluso principios que van más allá de lo dado. De este modo, el hábito responde a la pregunta acerca de cómo ir más allá de la experiencia y constituir algo que la rebasa, sin prescindir de un surgimiento gradual a partir de ella. Deleuze reconoce el problema del hábito principalmente en su investigación dedicada a Hume, de la que su obra *ES* es especialmente representativa. Con todo, hay referencias no menores y aportes sustanciales al desarrollo de esta problemática en obras como *Différence et répétition* (*DR*, 1968) y *L'Anti-œdipe* (*AOE*, 1972) a las que es preciso también prestar atención. A lo largo de nuestra investigación precisaremos el aporte relativo de cada una de estas obras al problema indicado y el modo como en ellas Deleuze procura definir al ‘empirismo’. Ahora bien, respecto de su definición rigurosa cabe considerar la relación del problema del hábito con el de la génesis de la subjetividad. No por nada su obra de 1953 lleva por título *Empirisme et subjectivité*. En ella Deleuze describe la conformación gradual del hábito y de los principios de la naturaleza a los que da lugar, permitiendo con ello dar luces acerca de cómo se produce la génesis de la subjetividad. Esta, cree Deleuze, es el efecto o resultado de la actividad de los principios de la naturaleza humana conforme estos surgen gradualmente de la experiencia. Así, la génesis de la subjetividad considera el *devenir activo* que organiza la producción de conocimiento y la institución de reglas morales según los principios de la naturaleza humana que se han constituido sobre la base de las tendencias del hábito. El problema de la subjetividad implicará, pues, hacerse cargo del corazón de la cuestión del hábito, prolongando sus consecuencias más allá de él. Cómo surge la actividad de los principios de la naturaleza humana a partir de los hábitos que organizan gradualmente la experiencia, he ahí el problema central del empirismo⁶.

3. En *Empirisme et subjectivité*, Deleuze señala que el empirismo logra articular sus problemáticas gracias a una condición que les sirve de base. Esta sería la exterioridad de las relaciones respecto de los términos que relaciona.

6 Cf. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, V.

Gracias a ello el empirismo logra mostrar el rebasamiento que tiene lugar con la emergencia de la subjetividad, en tanto lo dado se organiza en tendencias que dan lugar a hábitos sobre cuya base, luego, se constituyen los principios de la naturaleza humana. Así, las tendencias del hábito y las relaciones de asociación son relaciones que están más allá de los términos con que cuentan, es decir, van más allá de los datos de la experiencia.

Las implicancias de esta condición, notará Deleuze con el tiempo, constituyen una potencia superior en el empirismo. Esta representa la posibilidad de componer una lógica de las relaciones que no esté sometida a las determinaciones propias de la relación de atribución. Las relaciones, según esto, se establecen al margen de lo que deba atribuirse o predicarse sobre los datos de la experiencia. Deleuze extiende las consecuencias de ello y llega a sostener que la conjunción ‘y’, modelo del establecimiento de las relaciones, se presenta como la alternativa capaz de vencer el predominio del verbo ‘ser’⁷. He ahí lo que corresponde entender como ‘empirismo superior’. El ‘empirismo superior’ se define, pues, por la proyección de un pensar que no está destinado a reproducir la forma de lo empírico y que como tal va más allá de la experiencia dada. *Más allá* significa para Deleuze también trascendental. Lo trascendental, según hemos precisado más arriba, versa justamente sobre la génesis capaz de constituir lo dado. De ahí que este ‘empirismo superior’ coincida en propósito y supuestos con la tarea filosófica bajo la que se comprende su propia filosofía. Así, la necesidad de dar cuenta de la constitución de lo dado y de la subjetividad, y la reflexión acerca del estatuto de los principios que permiten llevar a cabo dicha génesis, se contarán entre las tareas más importantes por las que se define el ‘empirismo trascendental’ deleuzeano. Será menester establecer oportunamente a lo largo de nuestra investigación el deslinde y la articulación con lo que él mismo identifica como ‘empirismo superior’. Lo cierto es que sobre la base de la problemática estrictamente deleuzeana, la articulación del empirismo y de una tentativa trascendental no representa contradicción alguna justamente gracias a que uno y otro reconocen su propósito fundamental en una concepción determinada de la génesis.

En la revisión del uso de los términos ‘empirismo’, ‘empirismo superior’ y ‘empirismo trascendental’ quedan en evidencia algunos de los trazos más importantes de los problemas que definen a este último. A efectos de comprender la diversidad de cuestiones a las que responde la tentativa deleuzeana, así como de dar cuenta de los

7 Cf. Deleuze, *Dialogues*, pp. 70-71.

alcances que estas proyectan a lo largo de sus diferentes obras, hemos identificado el rol medular que juega el que denominamos *problema de los principios*.

El problema de los principios es abordado por Deleuze explícitamente en un comentario que dedica a Sacher-Masoch en 1967 titulado *Présentation de Sacher-Masoch*. En dicha obra Deleuze define esta cuestión a partir de la operación de constitución de los principios trascendentales. Deleuze distingue entre un principio empírico y un principio trascendental, indicando que el primero rige sobre un dominio dado, mientras que el segundo asegura la relación entre dicho principio y su dominio, a fin de dar cuenta de la génesis de ambos. Así, dicho de manera breve, el problema de los principios consistirá en la determinación de un principio que, fundándose a sí mismo, efectúa la determinación de la génesis de un dominio determinado y su principio correspondiente. El primero constituirá el principio trascendental, mientras el que rige sobre el dominio resultante será el principio empírico. En esta suerte de *juego de los principios* descubriremos las más diversas facetas del ‘empirismo trascendental’ deleuzeano. Gracias a él, Deleuze llevará adelante el propósito trascendental de dar cuenta de la génesis de lo dado. En la misma tarea también descubrirá la vinculación esencial de tales principios con la génesis. Un principio trascendental será, en este sentido, principio de génesis de lo dado en la medida que es principio de génesis de sí mismo. Esta vinculación intrínseca con su propia génesis es garantía de que él mismo no está dado y como tal puede llevar adelante la génesis de algún dominio empírico. De acuerdo con lo que hemos señalado más arriba, con ello se hará también eco de las problemáticas esenciales que preocupan al empirismo.

4. Como reconocen una serie de autores dedicados a dilucidar el sentido del empirismo trascendental –contándose entre los más destacados a Machado, Montebello, Sauvagnargues y Zourabichvili–, este se define por una cierta operación de génesis, así como por la caracterización del ámbito en que esta tiene lugar. El empirismo trascendental no concreta sus expectativas, en efecto, sin definir también el ámbito de la génesis. Según la especificidad de los asuntos por determinar, Deleuze denominará a este ámbito ‘campo problemático’, ‘campo trascendental’, ‘continuo ideal’ o ‘plano de inmanencia’. En una primera lectura podemos notar que con esos tres ámbitos es posible recorrer casi en su totalidad las preocupaciones que abarca la obra de Deleuze. El ámbito trascendental aparece, desde este punto de vista, como la materialidad con que cuenta la génesis, materialidad que no puede ser tenida por dada y que, según lo indicado más arriba, corresponde determinar de manera interna. El ámbito trascendental es así el campo, continuo o plan en el que se produce la emergencia de las determinaciones empíricas así como de los objetos

en su materialidad. A lo largo de la investigación será menester detenernos en precisar las diferencias entre los tipos de génesis que tienen lugar en dicho ámbito, así como en deslindar la calidad que cada ámbito ostenta según si se lo entiende como un campo, un continuo o un plano. En esta diferencia hay comprometidas cuestiones esenciales para la definición rigurosa del empirismo trascendental y, con ello, de las diferentes facetas que adopta la filosofía deleuzeana de acuerdo con las preocupaciones particulares que va abordando a lo largo de los años.

La importancia de nuestra investigación se cifra justamente en que procura dar cuenta de manera exhaustiva del empirismo trascendental deleuzeano, tanto en lo que concierne a su génesis y desarrollo dentro de la obra del pensador francés, como en lo que toca a la vinculación o distancia de los problemas que aborda respecto de los que se reconocen en la tradición. De este modo, la investigación se desarrollará gracias a la articulación constante de precisión y deslinde. *Precisión* respecto de los detalles que componen la emergencia del empirismo trascendental y las diferentes posibilidades de desarrollo que ofrece; *deslinde* respecto de lo que tradicionalmente se ha pensado acerca de los problemas en cuestión presentes en la obra de Deleuze. Sobre esto último nuestro trabajo procura llevar adelante una delimitación que no implique solamente establecer la diferencia de perspectiva presente en Deleuze, como si la cuestión en juego fuese la misma. Al contrario, lo que nos interesará acá será poner de manifiesto que la perspectiva se crea en conjunto con la definición de un nuevo asunto o cuestión. He ahí la importancia metodológica medular que habrá de tener la noción de *problema*. El problema define para Deleuze las determinaciones principales de un asunto, así como orienta las perspectivas que este motiva. En consonancia con ello, creemos fundamental efectuar el estudio de la filosofía deleuzeana contemplando la configuración de sus asuntos fundamentales, así como las perspectivas, estrategias de lectura e interpretaciones que les acompañan. El deslinde versará, en este caso, sobre el modo como Deleuze sostiene una forma de lectura tal de los autores, que de ella surge una nueva perspectiva y un nuevo problema.

Según lo indicado, será menester abordar su lectura de Hume, determinante en lo que respecta a su concepción del empirismo. No obstante, a la hora de definir una serie de aspectos igualmente importantes para el empirismo trascendental, será menester también detenernos en su lectura de Lautman, Gueroult, Sartre y Leibniz. Los tres primeros son relevantes para definir el ‘campo trascendental’ en que tiene lugar la génesis. Con Leibniz, en cambio, aspira a definir un ‘continuo ideal’ en que tiene lugar la determinación del carácter lógico y ontológico de esta. Para nuestra investigación su importancia se iguala a la que hemos concedido a Hume. En efecto, gracias a la definición del ‘continuo ideal’, Deleuze arriba a definir

varias de las cuestiones que están en juego en una filosofía trascendental de cuño genético. En este punto es donde más emparentada estará nuestra investigación con lo que tradicionalmente se reconoce como cuestiones propias de la filosofía trascendental. Ello especialmente en lo que toca a la influencia de Leibniz sobre Maimon, autor en quien Deleuze reconoce el germen que permite hacer salir al primero del dogmatismo en el que se lo ha encerrado tras la crítica Kantiana. Aquí entraremos en el seno de la disputa que mantiene Kant con Leibniz a lo largo de pasajes importantes de la *Crítica de la razón pura*. Deleuze, en efecto, a pesar de dar la impresión de soslayar este conflicto, lo sigue de cerca a la hora de efectuar su recepción del pensador de Hannover, por ejemplo, en su interpretación de los principios de razón suficiente, de los indiscernibles y de continuidad. Gracias a ello Deleuze espera conformar una filosofía trascendental de carácter genético. Con la lectura que desarrollaremos de los principios aludidos será posible también dar cuenta de los alcances que tiene el problema de los principios, arriba descrito, para la recepción que nuestro autor desarrolla de Leibniz.

5. En lo que se refiere al plan de nuestra investigación, esperamos dar cuenta, en primer lugar, de la génesis de la noción de empirismo en Deleuze. Para ello nos concentraremos en el *primer capítulo* en su lectura de Hume prestando especial atención a su obra de 1953, *ES*. Ahí esperamos dar cuenta también de su investigación sobre el hábito, lo que hará menester detenernos en *DR* y *AOE*. Con ello podremos también presentar una visión preliminar de la proyección que su visión acerca del empirismo tiene a lo largo de las obras recién indicadas. A propósito de este mismo asunto, según reseñamos antes, es fundamental establecer la vinculación entre sus concepciones de ‘empirismo’, ‘empirismo superior’ y ‘empirismo trascendental’. Esta tarea la desarrollamos en el *segundo capítulo* teniendo a la vista principalmente *DR*, obra en la que el sentido de los tres términos tiende a reflejar cierto aire de equivalencia que permite apreciar las conexiones y articulaciones entre ellos. También, para evaluar la transformación de su mirada dirigida a Hume, será necesario detenernos en el sentido que ostenta el término ‘empirismo superior’ en un artículo publicado en 1972, titulado ‘Hume’⁸. Sobre la base de estas articulaciones estimamos adecuado también efectuar una descripción del que denominamos problema de los principios, que permite, en efecto, sintetizar el recorrido presente a lo largo de las tres tentativas que Deleuze describe con los términos alusivos al empirismo, a la vez que colocar las bases sobre las que se desarrolla el ‘empirismo trascendental’. El problema del hábito, el de la subjetividad y la cuestión de las relaciones acaban de alguna manera subsumidos en el problema de los principios. Abordaremos

8 Cf. ‘Hume’, en *L’île déserte et autres textes*, pp. 226-237.

oportunamente, por cierto, en el curso del *segundo capítulo* la cuestión relativa a las relaciones precisas que es necesario sostener entre tales problemáticas.

Sobre la base de esta exhaustiva introducción a las bases del ‘empirismo trascendental’ (a sus orígenes y sus problemáticas principales), emprenderemos en el *tercer capítulo* una caracterización de lo que corresponde entender como ‘empirismo trascendental’ *stricto sensu*. Para ello nuestra revisión se concentrará en la articulación entre el ámbito trascendental en el que se produce la génesis de lo dado y los principios de determinación que permiten llevarla a cabo. Ahora bien, para poder pensar la relación entre la génesis trascendental y los principios que la rigen, así como las determinaciones que tienen lugar producto de dicha relación, será preciso detenernos en la particular relación que ve Deleuze entre génesis y estructura. La estructura, según veremos, logra explicar las relaciones de coexistencia entre los elementos del ámbito trascendental, las singularidades y el modo como de ellos es posible deducir la génesis.

En el *tercer capítulo* esperamos también realizar un estudio sobre la importancia de la lectura de Sartre, que permite a Deleuze constituir su noción de ‘campo trascendental’. Quisiéramos conservar acá la ambigüedad que expresa el genitivo ‘lectura de Sartre’ puesto que expresa no sólo la lectura que Deleuze emprende de uno de sus maestros, sino también la lectura que este desarrolla del problema en cuestión en Husserl. El campo trascendental es, de hecho, una noción que surge gracias a la confluencia entre la lectura que Sartre desarrolla de Husserl y la que, teniendo a esta por base, efectúa Deleuze de ambos autores. Como es evidente, nos interesa en este punto conservar el sentido objetivo y subjetivo del genitivo ‘lectura de Sartre’.

No obstante, nos concentremos en la descripción del ‘campo trascendental’ en el *tercer capítulo*, sabemos ya que el ámbito correspondiente a lo trascendental para Deleuze no se reduce necesariamente a dicho ámbito. Al menos es posible reconocer también como ámbitos propiamente trascendentales a un ‘continuo ideal’, así como un ‘plano de inmanencia’. Por ello, en el último apartado del tercer capítulo emprenderemos la delimitación entre los tres.

En el *cuarto capítulo* de nuestra investigación dedicaremos un estudio atento a la relación que Deleuze establece con Leibniz, y el modo como ello permite dilucidar el estatuto del ‘continuo ideal’. La reformulación que Deleuze aspira a desarrollar de los principios de continuidad y de los indiscernibles tiene por objeto justamente llevar a cabo la definición de un continuo en el cual se produce la determinación de

los elementos del ámbito trascendental –singularidades que como tales evidencian el funcionamiento del principio de los indiscernibles–, a la vez que de la génesis de la individuación de los objetos del ámbito empírico.

Como resultaría evidente a ojos de un lector tradicional, Deleuze lleva a cabo una reformulación de varios de los ejes medulares que componen la doctrina leibniziana. De partida, en lo ya descrito resulta evidente la separación que sostiene entre singularidad e individuo. Asimismo, lleva a cabo una lectura de los principios de indiscernibilidad y continuidad tal que no aparece entre ellos viso alguno de oposición o incompatibilidad. De hecho, es la determinación de las singularidades la que asegura la continuidad en el proceso de génesis del individuo. La variación de singulares que produce el principio de indiscernibilidad es justamente la que determina la continuidad que hace posible la emergencia de un dominio empírico y de los individuos que se inscriben en él⁹. Dada la especificidad en el conocimiento de Leibniz que requiere la comprensión de esta cuestión en Deleuze, nuestro *cuarto capítulo* transcurre a lo largo de un constante parangón entre la revisión de lo que establece la tradición acerca de un asunto determinado y la interpretación que nuestro autor desarrolla al respecto. Ello, creemos, permitirá desarrollar una clave de lectura de Leibniz que haga comprensibles las apuestas de Deleuze presentes en obras como *DR, Logique du sens* (LS, 1969) y *Le Pli* (LP, 1988). En tales obras, Deleuze desarrolla una particular mirada que impacta no sólo en el desarrollo general de su filosofía, sino también a algunas de las cuestiones esenciales que determinan nuestra comprensión actual de Leibniz.

Llegando a este punto, efectuamos una suspensión momentánea de la exclusividad que arriba hemos justificado como esencial para abordar el tratamiento de los problemas de un autor. Con ello esperamos comprender a Deleuze en el marco más amplio de las lecturas contemporáneas de Leibniz. En este sentido, largos e importantes pasajes del *cuarto capítulo* miran a Deleuze no tanto como el filósofo detrás de la singularidad de ciertos problemas en juego, sino como el lector que junto a otros emprende la difícil tarea de comprender los intrincados caminos de la filosofía del pensador alemán. Gracias a esto podremos percibir el posicionamiento de Deleuze no sólo respecto de los dos principios recién descritos, sino también respecto del principio de razón suficiente y los alcances que se siguen de ello para pensar la relación y génesis de mundo e individuo. Así veremos cómo en Deleuze destaca su prescindencia de la existencia de Dios para hacer del principio de razón suficiente un principio inmanente a la determinación de la génesis trascendental.

9 Cf. *Différence et répétition*, IV; *Le Pli*, I, 2 y II, 5.

6. En la medida que los destinos de esta investigación se cifran fundamentalmente en el establecimiento de precisiones y deslindes en relación con el ‘empirismo trascendental’, sus virtudes y limitaciones estarán dadas por la descripción minuciosa del desarrollo de los problemas identificados como propios de dicha tentativa filosófica. De ahí la ausencia de caracterizaciones generales acerca de la filosofía de Deleuze. Ello se expresa, al menos, en dos sentidos diferentes. En primer lugar, describimos la génesis de las problemáticas en Deleuze prestando atención detallada a las fuentes y relaciones efectivas que en cada caso se descubren en su obra. No supondremos la existencia de un espíritu general presente en su filosofía, para luego ir a buscar las razones que explican la persistencia de una u otra preocupación y las fuentes que puedan estar a su base. Por esta razón, no haremos uso del recurso, bastante extendido en los estudios dedicados a nuestro autor, a una suerte de *spinozismo*, *bergsonismo* o *nietzscheanismo*. Esto explica la atención constante a lo largo de toda la investigación de dar cuenta, de manera precisa y con un riguroso manejo de fuentes, de las relaciones establecidas por Deleuze con una amplia gama de autores. Así, esto muestra también la tendencia predominante a establecer la relación de nuestro autor con los que en alguna medida podrían ser identificados como sus maestros o formadores. Ello abre paso al otro sentido en el que esta investigación prescinde de caracterizaciones generales.

En segundo lugar, la investigación no cuenta con el establecimiento de una suerte de espíritu epocal, en el cual Deleuze vendría a insertarse. En la medida que nuestra investigación se concentra en la génesis de la tentativa del empirismo trascendental y las consecuencias que de ello se siguen para el desarrollo de los problemas principales de la obra de Deleuze, no podremos hacernos cargo de los efectos que de dicha tentativa se sigan para la articulación de su obra con otros pensadores de su tiempo. No prestaremos atención, por ello, a las posibilidades de indagación que parten de la idea de un Deleuze *posestructuralista*, *posmoderno* o como parte de una *French Theory*. En este sentido, esta investigación apuesta por el desarrollo de una monografía cuyo arraigo venga a definirse según los estudios franceses o brasileños desarrollados sobre Deleuze. Oportunamente, será menester realizar una revisión de las investigaciones efectuadas en el mundo anglosajón o en los estudios culturales, en cuyo seno notamos una propensión mayor a pensar a Deleuze en el marco de una tendencia general propia de su época. Ello, sin embargo, excede las posibilidades explicativas de nuestro estudio. La determinación de las relaciones precisas que Deleuze mantiene con sus contemporáneos será, pues, una de las tareas pendientes que se insinúan como complemento y continuación de esta investigación.

También queda fuera de los alcances de este estudio el establecimiento de los deslindes necesarios para medir la distancia y aportes de Guattari a la ten-

tativa filosófica en cuestión. Consideramos a Guattari, en efecto, en la medida que comparte la producción de algunas obras esenciales junto a Deleuze, *AOE* y *Mille Plateaux* (*MP*, 1980) entre las más importantes. Sobre el aporte específico que corresponde atribuir a cada uno en tales obras, esta investigación no puede pronunciarse. De hecho, al dar cuenta de la *praxis* experimental que deriva de la doctrina de las relaciones en juego en el empirismo, nos hacemos cargo, del modo en que Deleuze y Guattari *en conjunto* dan un sentido particular al ‘empirismo trascendental’. Según esta propuesta, el empirismo trascendental se define por la experimentación individual o colectiva en la que la exploración de los límites de la actualidad dada permite proyectar un acercamiento a la génesis trascendental de la que aquello deriva. En la medida que el ‘empirismo trascendental’ concierne en este punto preciso al desarrollo de una ética y una política, esta investigación tampoco puede hacerse cargo de determinar en profundidad esta deriva posible acerca de la tentativa filosófica que estudiamos. Como será evidente a lo largo de nuestra investigación, nos hemos concentrado en precisar principalmente en términos ontológicos el carácter y constitución del ‘empirismo trascendental’. No por ello esta investigación queda al margen de la indagación que Deleuze y Guattari llevan a cabo en el terreno práctico. Como Deleuze indicara a propósito de Spinoza, la especulación que está tras la investigación de un pensador se confunde con su *praxis* ético-política¹⁰. Lo mismo diríamos de Deleuze. De hecho, los breves pasajes que dedicamos a lo largo de esta investigación a la producción en conjunto con Guattari evidencian una perfecta articulación con la especulación que Deleuze desarrolla a propósito del ‘empirismo trascendental’.

10 Cf. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 43.

1. EL PROBLEMA DEL HÁBITO Y EL EMPIRISMO

Deleuze utiliza en pocas ocasiones el término ‘empirismo trascendental’. En 1968, en su tesis principal de doctorado *Différence et répétition (DR)* y en 1995, poco antes de su muerte, en el artículo ‘L'immanence une vie’, podemos reconocer referencias textuales a dicho término. A pesar de ello, en las obras publicadas durante los años '60 –a la que se agrega indudablemente la monografía que dedica a Hume en 1953, *Empirisme et subjectivité (ES)*– se reconocen múltiples referencias cercanas a la problemática comprometida en dicho término. En primer lugar, reconocemos el uso recurrente del término ‘empirismo’ para hacer alusión a una configuración peculiar del problema de la subjetividad como también al tratamiento que recibe la cuestión del hábito. Asociado a ello encontramos el término ‘empirismo superior’ con el que Deleuze intenta precisar que el ‘empirismo’ hace referencia a cuestiones sustancialmente diferentes de las que comúnmente se le atribuyen. En segundo lugar, es posible identificar, además, el uso del término ‘trascendental’ para calificar una serie de problemas, a veces directamente relacionados con los temas relativos al ‘empirismo’, otras veces intentando mostrar que las cuestiones características de una filosofía trascendental encuentran su formulación adecuada en ese tipo peculiar de empirismo, el ‘empirismo superior’. En este segundo ámbito, ‘trascendental’ viene a calificar el propósito y método de una filosofía que no toma por dados los objetos con los que piensa y que por ello apunta hacia una instancia que domina la génesis de los fenómenos. Igualmente, dicho término mienta un uso de las facultades capaz de condecirse con el propósito recién mencionado.

A pesar de que los términos mencionados comparten temas de modo general e incluso, en ocasiones, problemáticas muy precisas, no pueden simplemente ser tomados como equivalentes. El ‘empirismo’ que Deleuze describe en 1953 con motivo de la publicación de *ES* no coincide exactamente, ni en preocupaciones ni en espíritu, con el ‘empirismo superior’ del que comienza a hablar en *NP*. Tampoco, con el ‘empirismo trascendental’. De hecho, la definición que da Deleuze del carácter peculiar del ‘empirismo’ en *ES* pasa justamente por una oposición a las filosofías de signo trascendental. En dicha obra, Deleuze distingue entre una filosofía trascendental y una empirista. Una filosofía es trascendental en la medida que emprende un tratamiento crítico de los datos que pone a disposición la percepción sensible, lo

que quiere decir que los entiende según como estos se presentan para un sujeto. El empirismo, al contrario, está preocupado por analizar cómo el sujeto se constituye en el dato. Más adelante en este capítulo analizaremos el modo en que se constituyen las facultades características de la subjetividad a partir de la concatenación inicial de los datos en el espíritu (*mind* en Hume). La cuestión central de *ES* será investigar, pues, cómo el sujeto surge *en* y *va más allá* del espíritu¹¹.

Por su parte, ‘empirismo superior’ y ‘empirismo trascendental’ tampoco deberían entrar necesariamente en un juego de equivalencias. Si bien el tratamiento que reciben en *DR* supone una coincidencia indudable¹², años más tarde en el artículo ‘Hume’ (1972)¹³, Deleuze reserva ‘empirismo superior’ para describir en exclusiva el carácter inédito de la filosofía de Hume, y no tanto el carácter de su propia filosofía, como supone la coincidencia presente en *DR*. En este último sentido, ‘empirismo superior’ viene a expresar lo más esencial de lo que casi con dos décadas de antelación, en *ES*, intentara comprender como ‘empirismo’. Las equivalencias, lícitas en cierta medida, experimentan desplazamientos que anulan la competencia heurística particular que demuestran en cada caso. Es claro, entonces, que será necesario dar cuenta de los entrecruzamientos a que están sometidas las diferentes referencias a los términos aludidos. Ahora bien, más allá de las consecuencias que este trabajo entraña en el tratamiento de textos, su valor radica en que permite determinar con claridad los planos de discusión y las problemáticas que guían desde las diferentes obras de Deleuze el uso, pertinencia y alcances de los tres términos en cuestión. En el presente capítulo nos concentraremos en una de estas problemáticas, para determinar con mayor rigurosidad, en el capítulo siguiente, los entrecruzamientos presentes en ellas.

El asunto no radica, de esta manera, en determinar la recurrencia estadística¹⁴ en la que surgen los términos, sino en poder descubrir las cuestiones que Deleuze

11 Cf. *ES*, V, pp. 92 y ss. Es importante recordar que con *esprit*, espíritu, se traduce al francés el término *mind* (mente) que equivale acá a la colección de impresiones que reporta la experiencia.

12 Así lo estima Arnaud Villani quien realiza un análisis que va desde *ES* hasta *DR* para mostrar la continuidad, e incluso equivalencia, en Deleuze entre los términos que analizamos. Cf. entrada ‘Empirisme supérieur’ incluido en Sasso, Robert y Villani, Arnaud (dir.). *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Revue *Noesis*, (série spéciale), n° 3, Paris : Printemps 2003, Vrin, pp. 127-129.

13 Cf. Deleuze, Gilles. ‘Hume’. En: *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1954)* (en adelante *ID*), pp. 226-237.

14 El punto de vista estadístico apunta al descubrimiento de la ‘diferencia general’ que caracteriza la tendencia de una serie. Es superficial, por lo tanto, respecto de aquél que toma en cuenta la diferencia singular y esencial de los casos que la componen. Cf. *Proust et les signes (PS)*, II parte, capítulos 2 y 3; *DR*, II, pp. 156-157.

posiciona en sus diferentes obras y que han hecho necesario cierto uso y alcances para cada uno de ellos. Se hace menester, por lo tanto, partir de los problemas que guían la filosofía deleuzeana desde sus primeras publicaciones hasta el nodo que se produce en torno a 1968 y 1969. En este nodo reconoceremos parte importante de las obras en que se concentra la presente tesis: *Différence et répétition*, *Spinoza, philosophie de la expression* y *Logique du sens*. En ellas Deleuze retoma de modo más sistemático las cuestiones que viene desarrollando paso a paso a lo largo de las diferentes obras y artículos desarrollados durante la década de 1960¹⁵. Sin embargo, ello no obsta para que nos hagamos cargo de otras publicaciones desarrolladas con posterioridad. Nuestra preocupación, según ya señalamos, dice relación con mostrar cómo el ‘empirismo trascendental’ puede definir la tentativa fundamental de la filosofía deleuzeana. Ello, a nuestro parecer, hace necesario que nos concentremos también en una obra posterior como *Le Pli* (1988, en adelante *LP*), dedicada a Leibniz. De esta manera, no son ni el tiempo cronológico ni las recurrencias estadísticas las que guiarán nuestro estudio. Como ya indicábamos, serán la posición y el entrecruzamiento de distintas cuestiones los que determinarán los planos conforme, por una parte, evaluaremos el alcance de los términos antes referidos y, por otra, apreciaremos el desarrollo de las problemáticas en juego.

En lo que respecta al primer capítulo en curso, nos concentraremos en el desarrollo del problema del hábito de acuerdo con el abordaje realizado por Deleuze en *ES* y *DR*. La definición a la que llega Deleuze en *DR* como *contracción* supondrá el largo desarrollo emprendido en la obra de Hume sobre este respecto y su relación con los efectos de los principios de la naturaleza humana en el espíritu. Apoyado en una muy importante distinción entre el yo (*self*), el carácter (*character*) y la identidad personal (*identity*) que recorre el *Treatise of Human Nature* de Hume, Deleuze procederá a estudiar cuidadosamente el modo en que, de acuerdo con determinados principios (los de la naturaleza humana), se forja propiamente al sujeto a partir del espíritu, entendido este último como colección de impresiones: “Cuando dirijo mi reflexión sobre mí mismo no puedo percibir nunca este yo sin una o más percepciones, ni puedo percibir algo más que estas percepciones. Así, pues, es la composición de estas la que constituye el yo”¹⁶.

15 El método de indagación que sigue Anne Sauvagnargues, por ejemplo, coloca a *DR* como punto de confluencia de los problemas abordados durante los años 1960 para comprender el ‘empirismo trascendental’. Cf. Deleuze. *L’empirisme transcendantal*, ‘Introduction’; I, 1.

16 *Tratado de la naturaleza humana*. Traducido por Vicente Viqueira, Libros en la Red, Publicaciones de la Diputación de Albacete, 2001, p. 443 (*Treatise of Human Nature*. Ed. L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1888, p. 322). En adelante, nos referiremos a esta obra como *Treatise*, indicando entre paréntesis la sigla correspondiente a la versión de la que se trata.

En sus términos, Deleuze intenta repensar las distinciones de Hume entre *self*, *character* e *identity*. De hecho, la caracterización del espíritu como colección de impresiones intenta hacerse cargo del modo en que la experiencia se presenta al yo, *self*. Por su parte, la definición de la subjetividad como tendencia intenta responder a la descripción desarrollada por Hume acerca del carácter, *character*, en el ámbito moral y de la identidad (*identity*), en el dominio del entendimiento¹⁷.

En la génesis de la subjetividad, para Deleuze, juega un rol preponderante el hábito, que se constituye como principio de la naturaleza humana a medida que gradualmente esta surge en el espíritu y lo sobrepasa constituyéndose en sujeto. De ahí que el hábito implique una problemática sobre su surgimiento, pues si bien se forma gradualmente, esta formación conduce a la constitución del mismo como principio. Ahora bien, corresponde también evaluar la repetición que entraña el hábito. El hábito opera cuando a la pura sucesión de casos se agrega una cierta progresión o tendencia¹⁸. A pesar de que requiere estar más allá de la repetición de los casos con que cuenta, necesita, a la vez, posicionarse más acá de ellos e incluso permitir su repetición. Los casos se repiten en la medida que cuentan con una tendencia que los rige en dicha repetición, en la medida que el hábito ya está presente.

A este aparente vicio circular, que corresponderá analizar en lo sucesivo, se suma el hecho de que respecto del placer el hábito representa una suerte de principio que lo complementa internamente¹⁹. En efecto, el fenómeno de la repetición representa para el placer no una oportunidad de actuación empírica, *el placer no se repite por el placer*, sino por una instancia en que el placer reconoce su límite, y al mismo tiempo su génesis y fundamento. La razón por la cual se busca el placer no podrá ser explicada por el placer mismo y requerirá concentrar la atención en la razón de ser del placer como principio. Ello proyecta la búsqueda hacia la comprensión de la naturaleza de la repetición y la instalación en ella de tendencias que la expliquen.

17 En un notable artículo sobre el *Treatise*, Marie-Hélène Audy muestra la diferencia subsistente entre el estudio del entendimiento y el de la moral. En el primer caso, domina la referencia a la transformación de la multiplicidad de impresiones propia del espíritu (*mind*) –que corresponde atribuir al yo (*self*, Book I. Of the Understanding)– en un conocimiento que reporta identidad (*identity*) y creencia (*belief*) al sujeto que conoce; mientras que en el estudio de la moral se muestra una caracterización de las tendencias de las pasiones en el espíritu, lo que Hume identifica con el carácter (*character*, Book II. Of the Passions y Book III. Of morals). Cf. ‘Le moi, le caractère et l’identité personnelle chez David Hume’ en *Revue Ithaque*, n° 6, printemps 2010, Université de Montréal, Montréal. Basado en esta diferencia y con especial atención al ‘Appendix’ del final de la obra, Deleuze postulará la diferencia entre dos *Moi*: uno, definido como colección de impresiones en el espíritu y, otro, entendido como tendencia o subjetividad (Cf. *ES*, I, p. 15).

18 Cf. *ES*, III, pp. 64 y ss.

19 Deleuze estudia atentamente esta cuestión a propósito de Freud en *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel (PSM)*, capítulo “Qu’est-ce que l’instinct de mort?” y en *DR*, II.

Así la repetición no debe retrotraerse inmediatamente al placer. Será, pues, menester concentrarse más detenidamente en el carácter propio de la repetición como tal. La consideración del modo como traban relación el hábito y el placer como principios conduce, por su parte, a la posición de un problema general de rango superior que versa precisamente sobre el modo en que un principio define el dominio empírico sobre el cual rige, pero al mismo tiempo sobre cómo se determina la razón de ser del mismo en tanto principio. Esta determinación va más allá, según Deleuze, de la aplicación a un dominio empírico adecuadamente delimitado. Un principio define de modo complejo relaciones con otros en los que descubre su fundamento en tanto principio. Las precisiones que involucra el modo en que se articula dicha relación conciernen justamente al que Deleuze identifica como problema de los principios, en cuyo seno posiciona la cuestión trascendental²⁰.

Deleuze intenta separar la cuestión trascendental del problema crítico de las condiciones que rigen a la experiencia posible y procura proyectarla hacia la posición de un problema diferente: la cuestión de la génesis donde encuentran su fundamento los principios. El carácter trascendental de un principio no dependerá, pues, de la posición de una experiencia posible como dominio empírico por regir, sino de su propia génesis en tanto principio. Deleuze aborda este problema siguiendo de cerca la propuesta de Maimon, por ejemplo en *DR*. Huelga decir, no obstante, que la cuestión relativa a los problemas suscitados por la génesis de los principios es ya la cuestión que lo inquieta mucho antes, a propósito del estudio del hábito en *ES*. En este punto, Deleuze se resuelve con coraje a utilizar en un sentido inédito el término ‘empirismo trascendental’. ‘Empirismo trascendental’ que, de modo preliminar, puede ser definido como el tratamiento de la cuestión trascendental a partir de la génesis de los principios, de acuerdo con la cual se define su fundamento, así como el dominio empírico que conforme a su naturaleza está destinado a regir. De ahí que al empirismo trascendental corresponda la tarea de redefinir la distribución de lo empírico y lo trascendental.

De acuerdo con lo anterior, en lo que sigue nos haremos cargo de abordar el problema del hábito a partir de sus conexiones con las nociones de repetición y síntesis. En ello exploraremos también la conexión que el problema del hábito presenta

20 Cf. *PSM, Ibid.* Deleuze tiende a producir en sus diversas monografías un efecto de multiplicación de principios en los autores estudiados que hace menester, luego, pensar su respectiva articulación. En este sentido, toda su obra atiende al problema de los principios, no obstante sólo en *PSM* lo haga explícito. Prestaremos atención, en los capítulos que siguen, a dos casos particulares: el estatuto de principio anexo del hábito respecto de los que le acompañan (1.2), abordado en *ES*, y el carácter trascendental de aquel principio que da razón de los principios empíricos (2.2.3) en *PSM*. En el capítulo IV, además, nos concentraremos en la suerte de manierismo que subsiste tras la incesante casuística de los principios en Leibniz abordado por Deleuze en *LP*.

con el de la génesis de la subjetividad (Cap. 1.1). Luego, nos concentraremos en la configuración particular que adopta nuestra problemática en *ES*. Para ello recorreremos cuidadosamente pasajes importantes de esta obra con el objeto de mostrar las características de la propuesta de Deleuze (1.2). Pondremos de manifiesto también las diferencias que presenta respecto de obras que le siguen, las que habremos analizado en el primer apartado. Finalmente, intentaremos dar cuenta del conjunto de problemáticas que conforman lo que podríamos determinar como esencial en el empirismo, tal como este se presenta en 1953 en *ES* (1.3).

1.1. *Hábito: repetición y síntesis*

Al comienzo del Cap. II de *DR*, Deleuze nos indica: “La repetición no cambia nada en el objeto que se repite, mas ella cambia algo en el espíritu que la contempla. [...] un cambio se produce en el espíritu que contempla: una diferencia, algo nuevo en el espíritu” (*DR*, II, p. 96).

Efectivamente, el caso que se repite no cambia en virtud de la repetición. Gozando de una perfecta independencia, cada presentación no debe nada a la otra. Una rigurosa regla de discontinuidad o instantaneidad se establece entre los diferentes momentos de la repetición. La repetición es tal que, en rigor, no resulta posible hablar de ella más que para el espíritu que la contempla. Es en él donde se produce el cambio que permite retener una presentación hasta la aparición de la siguiente. En este trabajo la imaginación produce una impresión interna que contrae los diferentes casos que han pasado motivando una cierta anticipación respecto de los que vienen²¹. En términos estrictos, lo que se produce es una síntesis temporal en la que la imaginación produce el vínculo que permite la presentación de sucesivas impresiones en el espíritu. En este punto, es importante precisar que no se trata todavía del establecimiento de asociaciones capaces de una generalización causal, ni tampoco de la conformación del recuerdo. El espíritu no ha sufrido todavía transformaciones que le permitan posicionarse en el nivel reflexivo en el que dominan las operaciones activas del entendimiento o de la memoria. La contracción no tiene por efecto el establecimiento de asociaciones o de recuerdos que permitan distinguir claramente cada una de las ocasiones en que se presenta el caso en cuestión, sino la formación de una síntesis primaria capaz sólo de constituir el presente viviente, el fluir de impresiones en el espíritu, un presente viviente que retiene el pasado y se anticipa al futuro.

21 *DR*, II, pp. 96-98.

He ahí justamente el carácter del hábito. Este se caracteriza por traer el pasado al presente gracias a una contracción de los casos que se han repetido. Además, sobre dicha contracción surge una tendencia que marca la anticipación respecto del futuro. Por ejemplo, ante la presentación reiterada de la conjunción AB, el espíritu contrae la diversidad de casos llevándolos al presente, de modo que cuando se produce A, el espíritu espera también la presentación de B. No se trata, insiste Deleuze, de una operación en la que la memoria represente reflexivamente la particularidad de cada uno de los casos al constituirlos como recuerdos. Por el contrario, es la imaginación la que lleva a cabo una síntesis que da pie al libre flujo de impresiones, permitiendo la retención en el presente del pasado inmediato. Por su parte, esta síntesis tampoco versa sobre el establecimiento de asociaciones en un entendimiento capaz de distinguir rigurosamente entre A y B para instituir entre ellos una relación de tipo causal. Como ya se indicaba, es la imaginación la que, al producir el flujo de impresiones en el espíritu, tiene por consecuencia una cierta anticipación respecto de los casos futuros. La imaginación puede introducir en el espíritu la tendencia a anticiparse respecto de los casos, mas no puede en ningún caso preverlos²².

En estos pasajes de *DR*, II Deleuze se muestra fiel a la lectura que años antes realizara de Hume en *ES*. Vuelven por ello al análisis algunas de las distinciones más valiosas de este estudio. Así, por ejemplo, en *DR* supone la diferencia entre las operaciones inmanentes al espíritu, que determinan la libre vinculación de impresiones en él, y aquellas que, derivadas de la reflexión de impresiones²³, proyectan operaciones que convierten al espíritu en una naturaleza humana capaz de realizar asociaciones y, por lo tanto, lo dotan de las facultades que definen a un sujeto. De ahí que en *DR*, su análisis dé por sentada la separación entre la imaginación, a la que corresponde establecer el flujo característico del espíritu; la memoria, capaz de representar por distinción el pasado; y el entendimiento, que prevé un futuro y lo representa como tal fundado en relaciones de asociación²⁴. Ahora bien, Deleuze desarrolla una casi imperceptible variación de nomenclatura respecto de *ES*. Conciente de la importancia de esta variación, reafirma y desarrolla a partir de ella importantes consecuencias. Apoyándose en el estrecho parentesco presente entre el caso analizado por Hume y los desarrollados por Bergson, sostiene la equivalencia entre duración y contracción del hábito²⁵. Es evidente, al mismo tiempo, que toma

22 Cf. distinción entre '*anticipation*' inmediata y '*prévision*' reflexiva en *DR*, II, pp. 97 y ss.

23 Deleuze las denomina impresiones de reflexión o pasiones. Sobre la distinción entre impresiones de sensación e impresiones de reflexión, así como la diferencia entre estas y los diversos tipos de ideas, cf. *ES*, I, pp. 14-15.

24 Cf. *DR*, II, pp. 97-98.

25 Cf. *DR*, II, pp. 98-99.

prestada una serie de términos de Husserl con los que este lleva a cabo su análisis acerca del flujo inmanente a la conciencia. Síntesis pasiva, retención, flujo, vivencia se cuentan entre los términos con que Deleuze desarrolla el análisis en cuestión²⁶.

Respecto de Bergson, sabemos que Deleuze le reserva a lo largo de toda su obra un lugar y unas consideraciones especiales. Le dedica en 1966 una monografía titulada *Le Bergsonisme (B)* y con posterioridad, durante los años '80, desempeña un rol fundamental en su investigación sobre el tiempo y movimiento en el cine (*Cinéma 1. L'image-mouvement, IM*, 1983; *Cinéma 2. L'image-temps, IT*, 1985). En el nodo constituido por sus obras *LS* y *DR*, su nombre resonará también constantemente. Acerca del problema que ahora abordamos en *DR*, Deleuze se detiene en un pasaje del segundo capítulo del *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* referido al tipo de sucesión que caracteriza al golpe de un martillo²⁷. En rigor, la repetición versa acá sólo sobre un elemento que se reitera sin acompañamiento alguno. De ahí que sea preciso distinguir entre una repetición de elementos tipo A A A A, de la repetición de un caso AB, AB, AB, AB²⁸. Tratándose en ambas situaciones de una contracción del espíritu ante la repetición, la síntesis entraña, sin embargo, diferencias que es preciso atender.

Aquí tenemos una serie de términos idénticos, puesto que siempre el móvil es el mismo; pero, por otra parte, la síntesis que opera nuestra conciencia entre la posición actual y lo que nuestra memoria llama las posiciones anteriores, hace que estas imágenes se penetren, se completen y continúen de la alguna manera unas en las otras (*Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, II, p. 57).

La compenetración de unos elementos en otros y la síntesis que hace posible la sucesión entre ellos es lo que Bergson ha denominado en su *Essai* como 'durée', duración. Ahora bien, en la duración Bergson intenta pensar el flujo de conciencia que permite la percepción sucesiva de los instantes. En sentido estricto, un instante puede ser identificado como anterior a otro gracias a que la sucesión se halla asegurada por la síntesis propia del flujo de conciencia. De ahí que insista en que para constituir una multiplicidad en la cual sus elementos puedan ser separados e

26 Cf. *DR*, II, pp. 97, 109-110.

27 Deleuze no se refiere en *DR* al ejemplo del martillo como tal, sino que rescata de él sólo su forma lógica (A, A, A). Cf. Deleuze, *DR*, II, p. 98, n. 1; Bergson, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (en adelante *Essai*), II, p. 57.

28 Cf. Deleuze, *DR*, II, p. 98-99.

igualados unos con otros, como en la repetición del ruido del martillo, se requiere con antelación de la síntesis de los momentos. Gracias a ella el espíritu puede recorrerlos sucesivamente y decir que se repiten. La repetición, en efecto, no puede ser reconocida más que cuando el espíritu experimenta un cambio, en rigor, una síntesis que permite fusionar los momentos y dar lugar a la identidad característica que permitirá recorrerlos. Para Bergson, el ruido del martillo representa una situación en la que ese ruido deviene, a medida que se lo enlaza en la conciencia, un sonido cuyo fluir va haciendo emerger múltiples cualidades, pero que de golpe cuando se reconoce la causa común de todos los sonidos (el martillo) es desplegado en un espacio hipotético como repetición de ruidos idénticos unos a otros, en la medida que reiteran una misma cualidad. A pesar de que el flujo de la duración es recortado por la identificación de los momentos y por la posición reiterativa de los mismos, la reiteración misma no sería posible sin el enlace producido por la duración en la conciencia. Se distingue, así, por un lado, la cualidad que caracteriza propiamente al devenir de la duración, que Bergson denomina multiplicidad cualitativa, y, por otro, la cantidad, propia de los elementos que se separan al ser desplegados en el espacio y que, tomados como equivalentes, pueden ser recorridos por el espíritu para producir la síntesis numérica correspondiente, la multiplicidad distinta²⁹. Deleuze percibe que en este segundo caso también se encuentra en juego una cualidad, pero que corresponde a una cualidad de carácter general, que Deleuze denomina 'diferencia general', y que es válida para todos los elementos que se repiten. Como él indica, la imaginación, al crear una impresión interna, crea una cualidad capaz de recorrer los elementos de la repetición y, con ello, hace posible el flujo de impresiones en el espíritu³⁰.

Hemos dicho que la repetición de elementos difiere de la repetición de casos. En esta diferencia, de hecho, Deleuze traza cierta distancia entre Bergson y Hume: el primero está preocupado de la reiteración de elementos; el segundo, de casos. Por un lado, la repetición del ruido del martillo produce una generalidad que depende de una contracción que atraviesa toda la serie de sonidos (A A A A). Por otro, la generalidad queda establecida nada más que gracias a la contracción que se produce en el caso y gracias a la oposición entre los elementos que allí se presentan (AB). Pudiera parecer, entonces, que la oposición de elementos (A y B) conduce a la

29 Junto con dar a luz la revolucionaria idea de duración, otro de los temas centrales del Cap. II del *Essai* es la distinción entre multiplicidad cualitativa (*multiplicité indistincte ou qualitative*) y multiplicidad distinta (*multiplicité distincte*). Ello permite diferenciar el carácter propio de la materia –y la disposición característica de sus partes en el espacio como exteriores unas de otras (*partes extra partes*)– del de la conciencia, cuya esencia inmediata se resume en la duración o compenetración de momentos.

30 Cf. *DR*, II, pp. 96-97.

clausura de la serie de casos; sin embargo, es justamente lo contrario lo que sucede. Gracias a la distribución de elementos particulares en él y a que estos se repiten allende la presentación de cada uno de los casos, está garantizada la apertura de la serie en casos que presentan cada vez una nueva generalidad (AB AB AB AB). La oposición está destinada aquí a operar una clausura relativa de la serie de elementos para permitir que esta proyecte (oponiéndose a otra serie de elementos) nuevos tipos de generalidad cada vez más complejos, y que son precisamente los que configuran un caso³¹. De ahí la distinción entre elementos y casos con la que Deleuze separa a Bergson y a Hume. La apertura o clausura de las series no es, por ello, lo que diferencia un tipo de repetición de otra, sino el nivel en que opera la contracción: sea en toda la serie de elementos, o bien entre los elementos particulares de un caso. La complejidad del análisis emprendido por Deleuze tiene por objeto no sólo exponer la diferencia entre Bergson y Hume, sino también mostrar que gracias a uno y otro reconocemos niveles diferentes de contracción que se relacionan entre sí de acuerdo con determinadas tendencias. Con ello se demuestra que la síntesis que opera en cada caso produce, al límite de la tendencia que la define, la emergencia de nuevos y diferentes modos de operación. Se trata de una síntesis que no implica una actividad reflexiva o espontánea y es por ello denominada *síntesis pasiva*³². Es posible apreciar la mutua referencia entre las series de elementos y la serie de casos, por ejemplo, en la relación de los niveles de contracción relativos a la percepción con aquellos en que tienen lugar contracciones de carácter orgánico³³.

Deleuze utiliza por primera vez este tipo de análisis en el que se distingue entre elementos y casos para evidenciar la articulación entre niveles heterogéneos en su brillante estudio dedicado a Proust, *Proust et les signes (PS)*. En esta obra él explica que la sucesión en la serie de amores heterosexuales de un individuo remite a series homosexuales paralelas en que cada uno de los miembros de la relación heterosexual depende de series homosexuales que la trascienden. Justamente, es la repetición de un mismo *elemento* (homosexualidad) lo que permite el paso de un *caso* al otro (la sucesión de una relación heterosexual tras otra)³⁴. El análisis se reitera cuando

31 Cf. *DR*, II, pp. 98-99, 104. El tratamiento de la oposición es consistente con la recepción deleuzeana de Gabriel Tarde, a quien, en efecto, dedica una extensa nota al pie en la página 104. En consonancia con ello, a Deleuze le interesa pensar la diferencia que se sitúa entre dos tipos de repetición. Como manifiesta Tarde en *Les lois de l'imitation* (Éditions Kimé, Paris, 1993), la oposición constituye una clausura relativa de un orden de repetición, la cual puede dar lugar a la invención de otro orden. Si la imitación favorece la difusión de esta invención, se configura un nuevo nivel de generalidad gracias a su repetición (Cf. especialmente Cap. V, I).

32 Cf. *DR*, II, p. 97 y ss.

33 Cf. *DR*, II, pp. 99-100.

34 Cf. *PS*, I, 6; II, 3. Una caracterización semejante encontramos en *AOE*, II, 3, esta vez dirigida a determinar el carácter general (*molar*) o parcial (*molecular*) de un nuevo orden de repetición (Cf. *AOE*, II, 3).

Deleuze, siguiendo a Gabriel Tarde, muestra que la existencia de diferentes generaciones para asegurar la sobrevivencia de una especie, es el resultado del surgimiento de sexos contrarios (casos) que bloquean la repetición por simple multiplicación de elementos y permiten, con ello, el salto de un nivel a otro³⁵. Este análisis se vuelve todavía más complejo en *L'Anti-œdipe (AOE)* a la hora de explicar el modo en que la síntesis que opera en el inconsciente se compone de diversos niveles articulados unos sobre otros³⁶.

La articulación y paso de un nivel al otro supone, como indicábamos, que los niveles de contracción propios de la percepción dependan de contracciones propiamente orgánicas. Así, por ejemplo, cada *elemento* en la serie constituida por la percepción del ruido del martillo (A A A A) puede ser descompuesto en el nivel orgánico como un *caso* en que diferentes procesos producen una contracción muscular de cuya síntesis nace el elemento inicialmente considerado³⁷, contracción muscular que, de acuerdo con la naturaleza de la síntesis de casos, puede ser entendida como una constante oposición entre tensión y distensión, haciendo del elemento A el resultado de la contracción sucesiva de CD (CD CD CD que, en su repetición, engendran A).

(...) en el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas reenvían a síntesis orgánicas; como la sensibilidad de los sentidos a una sensibilidad primaria que nosotros somos. Somos de agua, tierra, luz y aire contraídos, no solo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es en sus elementos receptivos y perceptivos, mas también en sus vísceras una suma de contracciones, de retenciones y de expectativas [esperas, attentes] (*DR*, II, p. 99).

He aquí que el tratamiento y los términos utilizados por Deleuze recuerdan los temas abordados por Husserl en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928)³⁸. En dicha obra Husserl desarrolla una descripción del flujo temporal inmanente a la conciencia y el modo en que en él se constituyen el

35 Cf. *DR*, II, pp. 104-5, n. 1.

36 Cf. tres formas de la síntesis pasiva en *AOE*, I. Más adelante nos detendremos sobre este punto.

37 Cf. *DR*, II, p. 99.

38 Se trata de la última sección del curso impartido por Husserl en el semestre de invierno 1904-05 en la Universidad de Gotinga. La edición conoce diversas vicisitudes que retrasan su publicación. Entre los años 1905 y 1910 Husserl va agregando reflexiones cruciales que van cambiando algunos trazos de su planteamiento inicial. Luego, hasta 1913, la cuestión de una conciencia interna del tiempo queda desplazada por las preocupaciones que involucra para Husserl la publicación de *Ideas*. En 1917, Edith Stein emprende la organización de los manuscritos relativos a las *Lecciones*, pero Husserl no dispone, sin embargo, del tiempo necesario para la aprobación final, sino hasta 1928; fecha en que propone a Heidegger retomar la tarea de Stein y publicar definitivamente las *Lecciones*. Cf. 'Introducción' en Husserl, Edmund. *Lecciones...* (traducido por e introducción de Agustín Serrano de Haro), Trotta, Madrid, 2002.

tiempo y los objetos temporales³⁹. Para Husserl, tanto el devenir inmanente a la conciencia como la emergencia de escorzos temporales de determinados fenómenos, dependen de ciertas operaciones que reciben el nombre de *síntesis pasiva*. En Husserl se reconoce, de hecho, la primera tentativa de pensar un entrelazamiento cuya síntesis no dependa de la operación espontánea de alguna facultad. Deleuze sigue cuidadosamente las implicancias de dicha tentativa, en la medida que le permite expresar con claridad el desarrollo de ciertas operaciones de contracción constituyente sin requerir la concurrencia de la espontaneidad de un sujeto al cual atribuir dicha constitución. Cuando Deleuze se refiere a la imaginación como operadora de la contracción que hace posible el flujo de impresiones, está pensando en una imaginación que da libre curso a las vinculaciones que se producen en el espíritu y que, por lo mismo, no se distingue de él. Dicha imaginación no es todavía facultad de un sujeto⁴⁰. Dentro del *corpus* husserliano esta cuestión es un tanto ambigua a fines de la década del 1900. Por una parte, obras como las *Lecciones*, así como la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, indican claramente que el flujo de conciencia no se identifica ni es regido necesariamente por la espontaneidad del sujeto. Husserl se atreve incluso a indicar que en el flujo de conciencia no es posible identificar un yo puro, es decir, distinto del flujo de vivencias que se produce en la conciencia⁴¹. Por otra, sin embargo, como lo establecen sus *Ideas* (1913) y, de forma mucho más categórica después, en las *Meditaciones cartesianas* (1931) —lo que refrenda además la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* en 1913—, Husserl afirma que el curso intencional de la conciencia depende de la forma subjetiva a la que remite. Estando de acuerdo en parte importante con la crítica de Sartre acerca de este cambio en Husserl, desarrollada en *La transcendence de l'Ego* (1936), Deleuze estimará relevante retener el análisis husserliano en lo que respecta al flujo propiamente tal, en independencia de la forma subjetiva⁴².

39 Siendo estos temporales precisamente porque su presentación fenoménica en la conciencia depende del flujo temporal en ella (Cf. *Lecciones*, §§ 8-9).

40 Cf. *ES*, I, pp. 3-7; *DR*, II, pp. 96-98.

41 “Ahora bien, he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos [...]” (Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*, traducido por Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid: Ed. Altaya, 1997, Vol. II, V Investigación lógica, § 8, p. 485). Como bien sabemos, en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* (1913), Husserl renuncia a este punto de vista y, en consonancia con su obra *Ideas*, establece el carácter necesario del yo puro como núcleo de las vivencias de conciencia.

42 En consonancia con la tesis de Husserl en su primera edición de las *Investigaciones lógicas*, Sartre estima necesario sostener una separación entre yo puro o trascendental y conciencia, en la medida que esta establece su propia síntesis gracias al flujo inmanente de que ella consta sin requerir de un yo que la dote de unidad. La recepción y diferencias de Deleuze respecto de la lectura de Sartre las analizaremos más adelante en el capítulo III, 2 (Cf. Deleuze, *Logique du sens*, série XIV, p. 120, n. 5).

El comienzo de *DR*, II depende en este punto directamente del análisis desarrollado por Deleuze en *ES*, I. Antes de la constitución de la imaginación como facultad regulada por las asociaciones del entendimiento, hay una imaginación que se identifica con el movimiento de las impresiones en el espíritu y que, por lo mismo, puede ser entendida como fantasía. La contracción que opera el hábito, entonces, es capaz de llevar al tiempo presente un pasado que se transforma en una impresión o cualidad acerca de los casos repetidos y retenidos (retención) y un futuro que se determina como tendencia a la repetición (protención)⁴³, todo ello sin requerir de una memoria activa capaz de distinguir casos en el pasado, ni de un entendimiento que pueda prever las consecuencias de determinado acaecer.

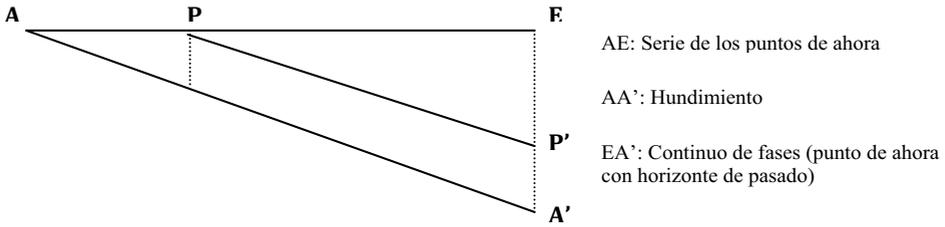
Deleuze separa, de acuerdo con Husserl, retención de reproducción⁴⁴. Según Husserl, en el flujo de conciencia es posible distinguir entre una intencionalidad transversal y una longitudinal. La intencionalidad longitudinal se define por la tendencia propia del flujo mismo de conciencia y determina por ello simultáneamente las diversas fases de desarrollo de diferentes objetos fenoménicos. La intencionalidad transversal, por su parte, define el encadenamiento propio de la constitución de un objeto en la conciencia y como tal consta de la retención de impresiones pasadas en la presentación actual⁴⁵. En el ejemplo del sonido que se pierde en el fondo de nuestra conciencia a medida que ella transcurre, cual cola de cometa, la intencionalidad transversal versa precisamente sobre el modo en que el sonido persiste gracias a la retención de la impresión originaria⁴⁶. El punto fuente de dicha impresión (representado en el diagrama que sigue como P) se hunde en las profundidades de la conciencia conservando su originariedad. En su carácter de momento originario, además, coexiste con la emergencia paralela de nuevos presentes (serie AE). La intencionalidad longitudinal, por su parte, representa la simultaneidad que tiene lugar en el desarrollo de diversos objetos temporales (por ejemplo, AA' y PP'). En el diagrama de Husserl dicha simultaneidad se expresa como el continuo de las diferentes fases que atraviesan el desarrollo de la conciencia, identificado en el diagrama con el corte EA'.

43 'Retención' y 'protención' constituyen sentidos diferentes del flujo intencional de la conciencia. Se trata, en rigor, de la intencionalidad dirigida hacia el pasado (re-tención), o bien hacia el futuro (pro-tención). De ahí que su origen etimológico responda a la constitución del término 'intencionalidad'.

44 Cf. *DR*, II, p. 109.

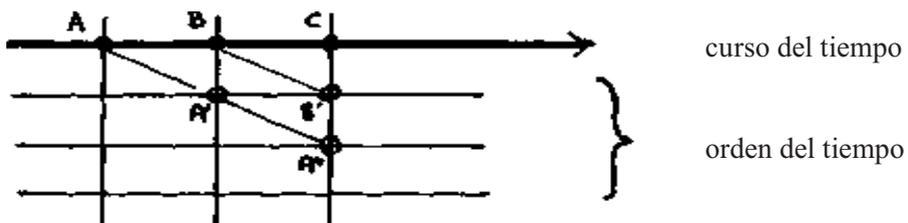
45 Husserl se refiere a una distinción entre dos escorzos del flujo que corresponden a intencionalidades inseparablemente unitarias. Cf. *Lecciones...*, III sección, § 39, pp. 100-103.

46 Cf. *Lecciones...*, I sección, § 11, p. 53.



‘Diagrama del tiempo’. En Husserl. Lecciones..., § 10, p. 50.

Ahora bien, la retención debe ser cuidadosamente diferenciada de la reproducción en la que efectivamente se intenta traer una impresión a la actualidad, pero que, en la medida que es una reproducción, nunca accede al momento originario como tal. En el hábito la impresión originaria se contrae y enlaza de cierto modo con la actualidad. Por ello se convierte en pasado, en una perspectiva por la que el hábito retiene lo que se repite. El sonido que persiste o se repite en la conciencia cada vez con menor intensidad no está más presente, pues hunde su originariedad en el pasado, el cual es sólo accesible gracias a la concatenación intencional que opera la retención con respecto al momento originario (PP’). El sonido se hunde en el devenir de conciencia, en tanto dicha concatenación, que le constituye como objeto temporal independiente, se confunde y comprime con una miríada de otros objetos temporales en el fondo del flujo absoluto de conciencia. La intencionalidad longitudinal constituye dicho flujo. En él se funde la sucesión particular de los diferentes objetos temporales y sus diferentes fases de retención respectiva. En el ejemplo: la fase de retención de A en A’ y de P en P’. Gracias a que las diferentes fases de retención se distinguen en el flujo de conciencia, es posible apreciar el surgimiento de una intencionalidad diferente en él, la intencionalidad transversal. Ella permite una apreciación de la retención que tiene lugar con el curso de presentación de cada objeto temporal en la conciencia. Mas es importante destacar que tanto la intencionalidad transversal como la longitudinal constituyen escorzos del flujo absoluto y no se separan nunca de él.



‘Sistemas puntuados y lineales’. En Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, § 10, p. 362, n. 69.

Para Husserl resulta relevante, por lo anterior, distinguir entre la constitución de un recuerdo primario, que es resultado de la intencionalidad transversal a que da lugar la retención, y la forma en que surge un recuerdo secundario (o reproducción), al que da lugar la síntesis activa de la memoria y que depende de la reproducción del momento originario⁴⁷. En este caso se produce no sólo la diferenciación de escorzos en el flujo, sino la separación respecto de la intencionalidad longitudinal que constituye dicho flujo. Sabemos, de acuerdo con lo dicho, que la intencionalidad transversal se distingue cual escorzo respecto del flujo, mas ella no se separa y siempre pertenece a él. De ahí que, como reproducción de un momento que ya no está presente, el recuerdo secundario no pueda acceder al presente originario, pues en cuanto intenta traerlo al presente, este ya ha pasado. Y ha pasado justamente gracias a la intencionalidad longitudinal constitutiva del flujo de conciencia que hunde la impresión originaria en el pasado. Sólo en el recuerdo primario, dicho momento persevera, pero lo hace en la medida que, repitiéndose, se hunde hasta confundirse con las profundidades del flujo de conciencia. El presente originario persiste, pero sólo al modo de una retención que no cesa de hundirse y perderse en cuanto se repite.

Estando de acuerdo con la caracterización del recuerdo primario (o retención) como objeto de una operación pasiva que se identifica con el flujo de impresiones y con la consecuente distinción respecto del recuerdo secundario o reproducción, Deleuze no apoyará, sin embargo, el punto de vista de Husserl al momento de sostener la delicada distinción del flujo de conciencia respecto de los objetos que se forman en él. De ahí que no se muestre proclive a dar una buena recepción de la distinción entre intencionalidad transversal y longitudinal. En sus términos y de acuerdo con el diagrama ('Sistemas puntuados y lineales') con que intenta interpretar aquel propuesto por Husserl, no está de acuerdo con la distinción entre curso y orden del tiempo que él cree presenta este último, pues estima que esta distinción implica la posición de un sistema lineal que obvia la singularidad de los puntos que ordena. De hecho, reduce el flujo temporal, y la distribución de los puntos que de él deriva, a las dos líneas de base que constituyen dicho sistema: la vertical y la horizontal. De este modo, la intencionalidad longitudinal constituirá una línea horizontal que se confunde con el curso del tiempo, mientras la intencionalidad transversal dependerá de la línea vertical que determinará cada vez la fase de retención de un objeto temporal particular⁴⁸. Si lo expresamos en los términos que venimos analizando, diríamos que para Deleuze una y otra coinciden en la medida que el flujo no se

47 Cf. *Lecciones...*, II sección, § 19.

48 Cf. *MP*, Chap. 10, p. 362.

distingue respecto de la contracción que constituye a los objetos en dicho flujo. La diferencia es sutil, pero fundamental.

Para Husserl es necesario distinguir el flujo de los objetos que nacen y se hunden en él, pues con ello se asegura la independencia de la conciencia y de la unidad de la que la dotan las síntesis pasivas que constituyen el flujo. De ahí la distinción que propone en sus *Lecciones* entre retención y fluxión, es decir, entre la sucesión concatenada fenoménicamente de acuerdo con una presentación originaria del objeto empírico y el flujo constituyente de la conciencia (o flujo absoluto)⁴⁹. No obstante pasivo, el poder de constitución de los objetos en la conciencia depende del propio flujo. Es más, la unidad que la conciencia alcanza pasivamente desde sus profundidades depende nada más que de ella, es decir, de su flujo inmanente.

Deleuze, en cambio, evita sistemáticamente recurrir a la conciencia y hace, al contrario, alusión al espíritu para dar cuenta de un lugar que vendría siendo igual al flujo de impresiones que se produce en él. Su postura en *DR* no difiere, por ello, de la que ha elaborado ya con motivo de su lectura de Hume en *ES*: el espíritu no se distingue de la sucesión de impresiones que se produce en él, el flujo no es independiente respecto de los objetos que en él se constituyen. La conciencia no será tema en dicha obra (ni tampoco en *DR*), mas sí será cuidadosamente descrito el modo conforme se constituyen diversas operaciones gracias a la reflexión de impresiones en el espíritu, activando en él determinadas facultades que, de acuerdo con Hume, corresponde identificar como propias de la naturaleza humana. Deleuze, en efecto, no dedica largos ni directos estudios a la conciencia, que permitiesen comprender lo que él entiende exactamente por tal. Contamos con referencias como aquella que en *LS* (series XIV-XV) dedica al artículo arriba citado de Sartre, en la que rechaza la tematización del flujo de impresiones en términos de unidad de conciencia. Por su parte, reconocemos una presencia constante de la idea de sujeto, entendido como conjunto de operaciones reflexivas sobre las impresiones del espíritu (*ES*, V). De ahí que a partir de la idea de reflexión, y de modo colateral, haya un acercamiento posible a la idea de conciencia. De hecho, a una idea semejante se asocia la tematización de la conciencia emprendida en *Mille Plateaux*, 7 donde esta es igualada a las operaciones de reflexión por las que se constituye el sujeto. La conciencia se cuenta, así, entre las líneas fundamentales de desarrollo de la subjetividad⁵⁰, desarrollo que coincide en lo fundamental con la tesis planteada casi tres décadas antes en *ES*.

49 Acerca de los diferentes niveles en el flujo de constitución, cf. *Lecciones...*, §§ 34-35, pp. 93-94.

50 Cf. *MP*, Chap. 7, pp. 224-226.

El asunto se muestra en estos términos de modo más detallado al comienzo de *L'Antiœdipe* (AOE, I), donde Deleuze estudia la síntesis pasiva como propia de las operaciones de constitución del inconsciente, entendido este como un inconsciente colectivo que se identifica con el cuerpo social al que recorre en un verdadero proceso social de producción. El análisis es también más claro en la medida que se aborda en profundidad la noción de flujo, utilizada a partir de *DR*. De acuerdo con la exposición que presenta François Zourabichvili en su *Le vocabulaire de Deleuze*, podemos notar que el tratamiento de la síntesis pasiva constituirá uno de los elementos centrales que desarrollan Deleuze y Guattari en *AOE*. En la entrada '*Coupure-flux*'⁵¹, Zourabichvili traza una retrospectiva desde *Mille Plateaux* (1980) hacia la idea de idea de lazo o vínculo (*lien*) tal como ella es estudiada en *ES* y, luego, muestra cómo ella da lugar posteriormente a la idea de flujo en *AOE*. La tentativa de Zourabichvili nos parece adecuada e interesante, pero no del todo precisa en tanto privilegia en este punto una retrospectiva que tiende al establecimiento de una suerte de homonimia en el léxico utilizado. Deleuze se mueve en torno a un campo de problemáticas comunes, mas ello no autoriza necesariamente a que los términos que concurren a definir dicho campo sean tratados como equivalentes. La problemática que reaparece a lo largo de las obras citadas se relaciona con operaciones de carácter pasivo que, a partir de *AOE*, estarán asociadas a un primer nivel de subjetivación, cuestión que no es válida, por ejemplo, respecto de *ES*. En esta obra, el enlazamiento (*lien*) de impresiones en el espíritu no conduce todavía a la constitución del sujeto, aunque pone las bases sobre las cuales las operaciones de reflexión habrán de constituirlo con posterioridad.

Deleuze es enfático en insistir que el entrelazamiento primario de impresiones en el espíritu no refiere al sujeto, puesto que en él nada rebasa (*dépasse*) al propio flujo⁵². En cierto sentido, podría entenderse como el nivel primario de posición del sujeto, mas ello implicaría instalar una mirada demasiado general ahí donde Deleuze, inspirado en Hume, formula más bien distinciones. Así, separa al *moi* (yo) que resulta de la síntesis en el espíritu, del *moi* que se confunde con la reflexión que se produce sobre este y al que identifica como sujeto⁵³. También, en el segundo *moi* delimita el ámbito propio del 'carácter', respecto del que cabe atribuir al de las creencias del entendimiento, ello de acuerdo con un riguroso seguimiento del *Treatise* de Hume donde se separa el ámbito concerniente al conocimiento del de la moral. Como vemos, Deleuze se hace eco aquí de la diferencia, mencionada más

51 Cf. *Le vocabulaire de Deleuze* (Paris : Ellipses édition, 2003), pp. 17-19.

52 Cf. *ES*, I, p. 5.

53 Acerca de la diferencia entre los dos 'moi', cf. *ES*, I, pp. 17-18, 20-21.

arriba, que es posible rastrear en el *Treatise*, entre yo (*self*), el carácter (*character*) y la identidad personal (*identity*). A su modo, Deleuze identifica el yo (*self*) con la síntesis en el espíritu, la identidad personal (*identity*) con el dominio conformado por las creencias que rigen el conocer para el entendimiento y el carácter (*character*) con la síntesis proporcionada por las pasiones en el dominio práctico o moral. Según el modo que plantea la cuestión, se trata, por un lado, del *moi* que coincide con el espíritu y, por otro, del *moi* que implica el surgimiento de la subjetividad y respecto del cual corresponde distinguir lo que concierne al sujeto de conocimiento (*identity*) del sujeto práctico o moral (*character*). La problemática de la subjetividad se resuelve, así, en dicha obra por la articulación o subordinación que Deleuze describe entre los dominios del conocer y de la moral o, dicho de otro modo, entre identidad y carácter⁵⁴. A lo anterior se suma el hecho de que en *ES* la síntesis que opera el lazo de impresiones en el espíritu sea denominada como síntesis incomprensible⁵⁵. Deleuze no llega todavía, pues, a formular el carácter de la síntesis pasiva en que el flujo sirve de vinculación a las impresiones del espíritu.

Por su parte, la continuidad entre *AOE* y *MP* no es del todo segura en el punto que abordamos, porque la tematización de los flujos abordada en la primera no reaparece como tal en la segunda. En esta obra Deleuze y Guattari no atienden ya al problema de la constitución de la subjetividad a partir de las operaciones comprometidas en el flujo de la síntesis pasiva, sino que lo hacen a partir de las ‘líneas’ que definen sus trazos característicos (rostro, conciencia, pasión, paisaje de inserción, entre otros). De todas formas, la indicación de Zourabichvili sobre este punto es justa en lo que respecta a que tanto los flujos de la síntesis pasiva como las líneas constituyen operaciones denominadas en ambas obras como máquinas; término que Deleuze y Guattari utilizan para caracterizar la productividad implicada en los flujos⁵⁶.

Es menester destacar que los comentarios que Zourabichvili dedica a Deleuze a través de su monografía (*Deleuze. Une philosophie de l'événement*), de diversos artículos, así como del *Vocabulaire* que analizamos, se cuenta entre las exposiciones mejor cuidadas de la filosofía de Deleuze. Zourabichvili está consciente de la necesidad de establecer con rigor las implicaciones recíprocas de las diferentes problemáticas y conceptos de Deleuze. Para ello resulta fundamental evitar la recurrencia precipitada a las metáforas y la homonimia, así como cuidarse de confundir la fuerza

54 Cf. *ES*, I y V.

55 Así uno de los ‘moi’, el que corresponde al espíritu, será entendido como una colección o síntesis incomprensible de impresiones (Cf. *ES*, I, p. 15).

56 Cf. *AOE*, I.

de sus conceptos con algún efecto de seducción verbal. Este precepto introduce, en efecto, el *Vocabulaire*⁵⁷ que le dedica. Es en reconocimiento al espíritu estricto al que él nos invita con su análisis, que en la entrada ‘*Coupure-flux*’ hemos notado que la retrospectiva, que pone en el centro la articulación de *AOE* y *MP* elaborando a partir de ella la posición de la problemática que permite entender las obras anteriores, peca de falta de reciprocidad. Se teje de manera acertada una retrospectiva que permite contemplar desde *AOE* o *MP* el aporte de los conceptos de las obras citadas a la problemática de la síntesis pasiva y del hábito en Deleuze, pero no se atiende con igual esmero el aporte de obras anteriores como *ES* o *DR*. Con nuestra anotación, insistimos, no queremos volver prescindible el lugar mayor que cabe a Zourabichvili en la difícil tarea de comprender hoy la filosofía de Deleuze. Destacamos por ello la rigurosidad a la que por doquier nos llama, y en la cual nos inspiramos para sostener que un campo común de problemáticas no debiera conducir hasta el establecimiento de equivalencias simples *lien* (lazo o vínculo, *ES*), *tendance* (tendencia; *ES*, *DR*), *synthèse passive* (síntesis pasiva; *DR*, *AOE*), *flux* (flujo; *DR*, *AOE*) y *ligne* (línea; *MP*) no debieran ser tratados como términos equivalentes.

El flujo compromete vinculaciones y lazos allí donde la repetición insta una discontinuidad aparentemente insalvable. Como indica Deleuze en *DR*, la repetición no debiera ser remitida al objeto que la hace impensable, pero tampoco debería reducirse a un cambio en el sujeto. El cambio en el espíritu, que antes hemos descrito, no coincide con una transformación al nivel de las asociaciones en un sujeto. Es previo a ellas. De ahí el cuidado que manifiesta en que el devenir de las impresiones en el espíritu no sea confundido con las asociaciones del sujeto. Deleuze nos dice en *DR* que para poder pensar si quiera la repetición, es decir, para llevar a cabo “*la constitución ideal de la repetición, ella implica una suerte de movimiento retroactivo entre dos límites*” (*DR*, II, p. 97)⁵⁸. Es decir, un movimiento que no se confunde con los límites que, por un lado, impone la discontinuidad que hace impensable a la repetición y que, por otro, surgen de las asociaciones subjetivas que desconocen ya el carácter propiamente pasivo que caracteriza su constitución. De acuerdo con lo expresado en *AOE*, el flujo debe ser pensado en relación directa con el corte junto al cual se compone. Según sostiene Zourabichvili, Deleuze junto a Guattari consiguen

57 Cf. *Le vocabulaire de Deleuze*, p. 3-6.

58 Referencia elíptica de Deleuze al trabajo que efectúa en *Proust et les signes* (*PS*), donde reconoce la necesidad de desarrollar el análisis de los signos entre dos límites. Casi sin guardar distancias, él parece estimar que se trata de la misma cuestión: evitar la actitud objetivista, equivalente con aquí la repetición material; o bien, la compensación subjetivista, coincidente con la recurrencia a la repetición interiorizada ya en una tendencia. Al reducir, en efecto, el estudio de la repetición a alguno de estos dos límites no se puede dar cuenta de su génesis ni de las inflexiones que permiten pasar de un orden de repetición a otro. Cf. *PS*, I, 3.

en *AOE* constituir una figura que logra efectuar dicho movimiento posicionándose más allá de la oposición entre continuidad y discontinuidad: la de la articulación de corte y flujo (*coupure-flux*)⁵⁹. El flujo opera un acoplamiento (*couplage*) entre objetos destinados a conformar un producto. Se dirige propiamente, por ello, a la producción. Ahora bien, son las máquinas que conforman el proceso productivo las que no cesan de introducir cortes que permiten al flujo devenir producto. De ahí la íntima vinculación de flujo y corte. Mas, a la inversa, el flujo no cesa de reintroducir la producción en el mismo producto proyectándole hasta un nuevo nivel. La producción es posible sólo gracias a la conexión entre niveles que opera esta reintroducción del flujo. Las herramientas y las partes de una máquina no podrían formar parte del proceso productivo sin que en ellas se reintrodujera el flujo de acoplamiento que permitió producirlas.

Si recordamos la diferencia, estudiada más arriba, que Deleuze establece entre Bergson y Hume a propósito de la repetición, notaremos allí la presencia de este cambio de niveles que compromete la síntesis del flujo. Su vinculación estrecha con el corte, en efecto, permite definir este salto a niveles de circulación diferentes. Ya lo decía Deleuze en otros términos en *DR*: la apertura de una serie pasa necesariamente por la clausura que genera la oposición entre las series elementales que la componen; ahora bien, dicha apertura no es posible sino a un nivel de circulación diferente que el de las series elementales⁶⁰. La continuidad del flujo depende de los cortes que en ella introduce el proceso productivo, lo que implica que ella es posible si pasa al nuevo nivel de circulación impuesto por el corte. En este punto elemental, Deleuze y Guattari definen la primera etapa de la síntesis pasiva, el de la conexión⁶¹. El acoplamiento por el que se caracteriza el flujo implica un corte que le permite conectarse con otro nivel en el cual continúa su circulación como flujo.

Ahora bien, el proceso productivo de la máquina suma a esta conexión dos etapas sucesivas que acaban por conformar en detalle el carácter de la síntesis pasiva. Son la distribución y la conjunción. Considerando con mayor detalle la articulación corte-flujo y su efecto sobre la relación entre producción y producto, Deleuze y Guattari descubren la generación de una instancia que borra sus diferencias e introduce una suerte de fluir puro en el proceso productivo. En efecto, al reintroducir la producción en el producto (para proyectarla hacia un nuevo nivel productivo), lo que tenemos es que la producción perpetúa por doquier sus transformaciones vol-

59 Cf. *Le Vocabulaire de Deleuze*, p. 18; *AOE*, I, 1, pp. 7 y ss.

60 Cf. *DR*, II, pp. 99 y ss.

61 También denominada como síntesis conectiva (*synthèse connective*). Cf. *AOE*, I, 1, p. 11; II, 3, pp. 80 y ss.

viendo invisible el carácter de punto de inflexión (corte o conexión) representado por el producto. Todo deviene producción. Deleuze y Guattari caracterizan a esta instancia como una superficie deslizante en la que las conexiones entre máquinas se diluyen y entran en un nuevo régimen: el de distribución (*synthèse disjonctive*)⁶². Un proceso productivo particular –es decir, una máquina– considerado respecto de otro se encuentra en un régimen de relaciones propio de la conexión. Una máquina se acopla a otra produciendo un corte en el flujo de la primera, pero *conectándolo* con un nuevo nivel de producción. Sin embargo, cuando un proceso productivo cualquiera es considerado respecto del todo de la producción, aparece *inscrito* en un régimen de distribución que considera un sistema de permutaciones en que las diferentes máquinas vuelven todas a lo mismo y se deslizan siempre en el todo de la producción. No interesa, desde este punto de vista, la conexión que operan, sino la distribución que hace que una u otra máquina encarne la totalidad del proceso productivo. Lo importante es que, siendo todas productivas, sea una u otra la que produzca. Con esta disyunción, la distribución desplaza la atención hacia el registro de las tareas de cada máquina para operar la sustitución que corresponda en virtud del todo productivo. Si la producción puede efectuarla una u otra máquina (*sea..., sea...*), será preciso en este punto de disyunción elaborar el registro de la distribución que tiene lugar. Con dicho registro se constituye al todo como un verdadero sistema de permutaciones posibles entre los procesos particulares. La distribución no versa, como podría pensarse, acerca de la logística asociada a la puesta a disposición de productos ya elaborados, sino que entraña una lógica de intercambios que fija las alternativas que hacen posible el proceso productivo. Respecto del todo que no cesa de producir en un *fluir* constante, lo que interesa es que uno u otro proceso particular pueden hacer lo que todos hacen: producir. A la sucesión y acoplamiento (*y luego..., y luego...*) propios de la conexión, se superpone acá la disyunción entre posibilidades intercambiables (sistema de permutación: *sea..., sea...*) propios de la distribución⁶³.

Al régimen de distribución se superpone un tercero en que la síntesis pasiva viene a describir la última de sus características. Se trata de la conjunción (*synthèse conjonctive*). Deleuze y Guattari estiman que la conexión y la distribución generan series productivas heterogéneas que es preciso enlazar para dotar de unidad al proceso productivo. Ello no sería posible sin la conjunción capaz de articular dicha heterogeneidad. La conectividad garantizaba la disposición en serie de las máquinas dispuestas para la circulación del flujo productivo, mientras que la distribución disparaba la heterogeneidad de todas las series disponiéndola en posibilidades disyuntivas

62 Cf. *AOE*, I, 1, pp. 13-16.

63 Cf. *AOE*, I, 2, p. 18.

intercambiables. Sin embargo, el intercambio de posibilidades no garantiza unidad y, por el contrario, asegura la disyunción de una serie respecto de otra. De ahí la necesidad de que entre las series disyuntivas exista una conjunción que asegure las relaciones (vínculos, lazos) en el seno del proceso productivo. Ello no implica que la conexión y la disyunción no sean ellas mismas ya vinculaciones que hacen posible la producción. Empero, no conducen a una unidad tal que sobre ella sea posible la posición de síntesis activas capaces de llevar la síntesis pasiva que le antecede hasta la constitución del sujeto.

Cabe recordar que la explicación de la síntesis pasiva se desarrolla en el capítulo I de *AOE (Les machines désirantes)* en el marco de una descripción del inconsciente, entendido como una producción de deseo inmanente al campo social (*socius*). El deseo que puebla el inconsciente consta de lazos que hacen posible los flujos que circulan por el cuerpo social y lo vuelven productivo. Las máquinas, en este sentido, no son sólo los artefactos que acostumbramos a llamar como tales, sino todos los puntos de inflexión del flujo conducentes a producir un cambio de nivel en la circulación del deseo. Desde las máquinas que producen piezas que conformarán nuevas máquinas hasta el seno que entrega el flujo de leche al bebé⁶⁴, todos son máquinas. El inconsciente y el cuerpo social se constituyen así como planos inmanentes sólo diferenciables al nivel subjetivo, cuando, constituido el sujeto, este guarda para sí e interioriza la energía pulsional del inconsciente colectivo. La tesis central de *AOE* apunta precisamente en esta dirección, en la medida que requiere mostrar el carácter derivado de la subjetividad, así como también del inconsciente personal, concebido como un ámbito pulsional individual. Para Deleuze y Guattari, el deseo circula libremente por el cuerpo social conforme a síntesis pasivas previas a la aparición de los sujetos. El título de la obra se explica justamente por la intención de dar cuenta de la emergencia derivada del dominio individual en el inconsciente. Ello conduce, en definitiva, a que la génesis de la subjetividad sea pensada a partir del ámbito de circulación preindividual del deseo. El plano de discusión se ha transformado desde *ES*, aunque sigue respondiendo al problema de la formación de la subjetividad a partir de un dominio en que se establecen de forma pasiva los lazos y vínculos sobre los cuales se habrán de fundar, luego, las operaciones activas que caracterizan a las facultades de un sujeto.

Para que tales operaciones puedan constituirse es preciso contar con la unidad de un cierto dominio. Como sabemos, la síntesis conectiva y la disyuntiva no cons-

64 “El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquélla” (*AOE*, p. 7 [v. cast., p. 11]).

tan de unidad, sino más bien de la heterogeneidad de los diferentes cursos seriales. En *AOE*, Deleuze y Guattari sostienen que ya estamos en presencia de un sujeto, pero sólo larvario y que se encuentra verdaderamente desastillado (*fêlé*)⁶⁵. Cada curso serial proporciona una alternativa de desarrollo del deseo, pero desarticulado respecto de los otros. Corresponde a lo que, en rigor, debíamos identificar como un esquizofrénico. La esquizofrenia no aparece como la descomposición de la unidad del sujeto, sino como la instancia genética previa a su constitución⁶⁶. De ahí la necesidad de agregar la conjunción a las síntesis previamente descritas.

En *Logique du sens (LS)*, esta última síntesis es descrita como la conjunción de series heterogéneas de acontecimientos. Su operador fundamental será, pues, la conjunción ‘y’⁶⁷. Sin embargo, en un contexto muy diferente, como lo es el que explica la génesis de la subjetividad en *AOE*, la ‘y’ no basta para describir la síntesis conjuntiva e incluso resulta ambigua respecto de aquella que en esta obra describe a la conexión (‘y luego...’). De hecho, Deleuze y Guattari aluden al operador que enuncian como ‘*c’est donc...*’ (‘*entonces, es...*’) para caracterizar a la conjunción en *AOE*. La síntesis conjuntiva no sólo representa una nueva etapa en la síntesis pasiva, sino su verdadera consumación⁶⁸. Lo que resulta de ella se constituye como tal en este nivel. Por esta razón, a la síntesis conjuntiva corresponde determinar aquella producción que establece de manera concluyente sus productos. No se trata sólo de la vinculación que permite al flujo introducir la producción nuevamente en sus

65 La tematización acerca del *Je fêlé* comienza en *DR* a propósito de la distancia insalvable que, cree Deleuze, Kant instala entre el sujeto fenoménico o sentido interno (*Moi*) y la apercepción trascendental (*Je*). En la medida que hacerlos coincidir supone rehabilitar el supuesto dogmático de la intuición intelectual, Kant requiere separar la aparición fenoménica del yo que piensa del acto trascendental de pensar o apercepción trascendental (Cf. Kant, Inmanuel. *Crítica de la razón pura* (ed. bilingüe, traducido por Mario Caimi, FCE-UNAM, 2009, ‘Analítica de los principios’, § 25, B157-159, pp. 180-182; ‘Observación general acerca del tránsito de la psicología racional a la cosmología’, B428-432, pp. 409-411). Insistiendo sobre esta diferencia, Deleuze coloca su tesis del yo desastillado, *Je fêlé*, que no puede constituirse unitariamente y que permanece en estado larvario (Cf. *DR*, II, pp. 116 y ss; V, pp. 330 y ss).

66 Sobre la base de la investigación acerca del sujeto larvario (*DR*), Deleuze y Guattari proponen al esquizofrénico como modelo que da cuenta de las instancias genéticas previas al surgimiento del sujeto propiamente tal. A lo largo de todo el primer capítulo de *AOE* se explica la forma en que cabe pensar este modelo. Así también en el cuarto capítulo (*Introduction a la schizo-analyse*), esta explicación cobra un carácter programático en la medida que propone un modo de efectuar la intervención clínica basado en la exploración de los sujetos larvarios que pueblan el campo social (Cf. *AOE*, IV, 5, pp. 406 y ss).

67 Cf. *LS*, série XIV, pp. 203-4. A pesar de trabajar ya con las mismas tres síntesis que estudiará en *AOE*, el orden de caracterización y el ámbito a que refieren son un tanto diferentes. Conviene destacar que en *LS* la conexión, conjunción y distribución –estudiadas en este orden– refieren al dominio de los acontecimientos. En este caso, la primera describe su sucesión en una misma serie; la segunda, la convergencia de series heterogéneas; y la tercera, la divergencia o alternativa de las mismas. En *AOE* la conjunción constituye una síntesis concluyente. No basta, pues, para describirla, entenderla solamente a partir de la conjunción ‘y’, precisando de este modo de un operador más cercano a la consumación o actualización: ‘*c’est donc*’. De ahí que, a diferencia de *LS*, pase a ocupar un tercer momento en el análisis. Acerca de las semejanzas y diferencias entre las dos obras mencionadas en el análisis de las tres síntesis cf. Cardoso Jr., Hélio. ‘Teoría das multiplicidades e conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze’, en: *Inconsciente-multiplicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 2007, pp. 11-42.

68 Cf. *AOE*, I, 3, pp. 23 y ss.

productos, como en el caso de la conexión; tampoco del establecimiento y registro de las diferentes posibilidades producción, como en la distribución. Es el vínculo que llega al límite de la síntesis pasiva propiamente tal y que atraviesa el umbral capaz de constituir al sujeto. Es por ello la consumación de dicha síntesis. Otro orden de relaciones y otro campo sobre el cual estas vendrán a establecerse se abre tras este paso. Se trata en rigor de la emergencia de la subjetividad sobre cuya base las facultades efectuarán de manera activa el establecimiento del ámbito sobre el cual habrán de operar. Ámbito y operación no estarán más fundidos, como ocurre para la síntesis pasiva, en que la operación (conexión, distribución, conjunción) se identifica con el propio tejido del ámbito al que constituye. Como lo señalara en *ES*, evidentemente con otras preocupaciones a la vista, pero motivado sin duda por el mismo problema, el espíritu no se diferencia de las vinculaciones que la imaginación establece en él en cuanto no le rebasa (*dépasse*). Tras la síntesis conectiva, ello no es más posible, pues, con la constitución del sujeto, sus operaciones no serán ya inmanentes al ámbito sobre el cual se aplican.

De acuerdo con el análisis que venimos desarrollando, el hábito no puede ser pensado desde la repetición misma, sino sólo como el resultado de las modificaciones que la repetición genera en el espíritu. Sin embargo, ello es todavía una caracterización muy general. Como lo demuestra el análisis efectuado por Deleuze y Guattari, la síntesis pasiva constitutiva del hábito consta de una serie de etapas cuya génesis no se reduce al producto que engendra. El sujeto no puede ser un recurso explicativo para comprender aquello que lo produce. Es, en rigor, un efecto de aquello.

En la sección que sigue intentaremos continuar con la dilucidación de dicha génesis. Con ello esperamos mostrar cómo el análisis de Deleuze se mantiene al margen de una consideración del fenómeno de la repetición, sea desde el punto de vista del objeto que se repite, sea desde el sujeto que la observa. En el problema del hábito estudiado en obras como *ES* y *DR* descubrimos, en efecto, que Deleuze analiza en profundidad la génesis que permite dar lugar a la ley de variación que define a una serie (diferencia general) y cómo en ello se produce la posición de una tendencia capaz de establecer el vínculo entre sus elementos⁶⁹. En la medida que

69 Deleuze recurre a esta precaución metodológica con motivo de su estudio acerca de los signos, presente en *PS*. En este caso se trata de descubrir la esencia del signo, que se define como singularidad del punto de vista que rige sobre el mundo al que se ingresa tras su percepción. El ingreso a este mundo implica la repetición de dicha singularidad, que como tal constituye una diferencia última y absoluta (*PS*, I, 4). Esta repetición de la diferencia, que entraña la esencia del signo, amerita una rigurosa indagación acerca de los tipos de serie que engendra la repetición. Según la variación implicada en los elementos de la repetición se define una ley particular para cada tipo de serie. Deleuze dedica una cuidada descripción al tipo de serie que engendra una imagen de la esencia por medio de la repetición de una 'esencia general', también llamada 'diferencia general' (*PS*, I, 4; II, 3, 4 y 5). En ese caso los elementos de la repetición reiteran una determinada peculiaridad que los hace distintivos. Comparten por ello elementos en común

a dicha tendencia corresponde un rol fundamental en el surgimiento del hábito, será menester en lo sucesivo concentrarnos en dilucidar las características de este surgimiento.

1.2. El problema del hábito

Deleuze estima que la repetición resulta impensable en sí misma puesto que el objeto que se repite aparece conforme la presentación anterior del mismo ya ha desaparecido. En este aparecer y desaparecer incesantes, él sitúa la regla de discontinuidad que define el modelo material de la repetición. La situación es diferente si se la piensa desde el punto de vista del espíritu que la contempla. Para el espíritu, los casos de la repetición se funden en una impresión que va enlazando sucesivamente una presentación a las que le siguen⁷⁰. El movimiento que traza la impresión depende de la contracción o fusión de los elementos o casos que se repiten *para* el espíritu. De ahí que Deleuze sostenga la imposibilidad de un *en sí* de la repetición. Ella no resulta siquiera pensable sin la contracción que permite enlazar una presentación a otra e identificarlas como momentos en la repetición. La repetición no existe más que para sí en tanto en el espíritu se establezca el vínculo que permita identificar sus momentos. El *para sí* de la repetición, por lo tanto, corresponde a como ella aparece *para* el espíritu. De ahí el título del segundo capítulo de *DR*, *La répétition pour elle-même*.

Para el espíritu, la repetición consta de una contracción que representa propiamente la síntesis temporal que hace posible pensar la sucesión entre las diferentes presentaciones del objeto que se repite. En ese minuto las presentaciones de la repetición se convierten en momentos que suponen el entrelazamiento de unos con otros. Como es evidente, resulta necesario, en este punto, sostener cierta distinción entre presentación y momento. Llamamos ‘momento’ a la repetición que cuenta con el entrelazamiento de las que, por otro lado, identificamos como ‘presentaciones’ que se producen en la repetición considerada en estado bruto. Ya indicaba Bergson que, no obstante los momentos de la repetición aparecen como independientes unos de

a partir de los que forjan una diferencia. La conformación de la diferencia general resultante de la síntesis de los elementos de una serie no es en este caso el resultado de la repetición material y desnuda de los elementos u objetos (actitud objetiva), ni tampoco resulta de las operaciones de un sujeto que produciría dicha síntesis (compensación subjetiva). Es el propio signo en su desenvolvimiento, y de acuerdo con el punto de vista que rige en él, el responsable de ello. Ello permite forjar en *PS* una delicada precisión a la que recurrirá Deleuze en *DR*, para hacer alusión a que la síntesis implicada en el hábito no depende ni de la discontinuidad de los objetos que se repiten, ni de las tendencias que el sujeto puede ver en ellos. La discontinuidad objetual no explica la repetición, mientras el sujeto es un resultado de ella. Ni objetivismo, ni subjetivismo guían su dilucidación, sino una explicación atenta del tipo de articulaciones y series que conforma la repetición y da lugar con ello al hábito (Cf. *DR*, II, p. 97).

70 Cf. *DR*, II, p. 96.

otros, ellos surgen, en tanto momentos, a partir de un entrelazamiento que permite su respectiva vinculación y ordenamiento sucesivo⁷¹. Dependén, en consecuencia, de una síntesis que él denomina *durée*, y que Deleuze rescata para pensar la contracción que tiene lugar con la repetición⁷². La sucesión que asegura la continuidad en la serie de la repetición se funda, en rigor, en una síntesis que establece una contracción de los momentos y los trae todos al presente en que acontece la repetición. La repetición depende, en efecto, de que retengamos las anteriores presentaciones del objeto y los identifiquemos como momentos previos a la presentación actual. La contracción propia de la repetición trae, pues, el pasado al presente por medio de una retención que impide la desaparición de los momentos anteriores a medida que surgen los que le siguen. Además, ella depende también de que esperemos y anticipemos en el momento presente la ocurrencia de futuras repeticiones. Los momentos que siguen son traídos también al presente y conforman en él la tendencia a proyectarse al futuro, propia de una repetición que se ha constituido para el espíritu. “Cuando nosotros decimos que el hábito es contracción, no hablamos, por tanto, de la acción instantánea que se compone con otra para formar un elemento de repetición, sino de la fusión de esta repetición en el espíritu que [la] contempla” (*DR*, II, p. 101).

Deleuze llama ‘síntesis pasiva’ a la contracción que se produce en la imaginación y por la cual surge una impresión en el espíritu. De acuerdo con el recorrido que hemos efectuado anteriormente, es posible dilucidar el sentido de esta síntesis a lo largo de varias obras importantes de Deleuze. Emerge en un primer momento en *ES* como preocupación por establecer el carácter del movimiento de las impresiones e ideas en el espíritu sin que ello convoque la operación de ninguna facultad espontánea. Se trata en este caso de la libre vinculación (*lien*) que desarrolla una imaginación que coincide con el propio movimiento de las impresiones en el espíritu⁷³. En *ES* la preocupación continúa presente también a la hora de dilucidar el estatuto del hábito como principio de la naturaleza humana, naturaleza que se forja conforme determinados principios actúan en el espíritu y lo transforman en sujeto. La peculiaridad de la imaginación recién descrita es que vincula las impresiones en el espíritu sin que este devenga otra cosa diferente de sí, ni sea desbordado (*dépassé*). El hábito, en cambio, será entendido en esta obra como el principio en que radica el germen de formación de la subjetividad a partir del espíritu. El hábito establece una síntesis temporal inmanente al propio fluir del espíritu, mas la contracción que deriva de ella es la que establece el salto desde el movimiento de impresiones propio

71 Sobre la contracción en el ejemplo del martillo, cf. *Essai*, II, pp. 56 y ss.

72 Cf. *DR*, II, pp. 98-99.

73 Cf. *ES*, I, pp. 3 y ss.

del espíritu hasta las operaciones que lo convierten en una naturaleza humana y, con ello, en sujeto.

Dado que el término ‘síntesis pasiva’ no es utilizado en *ES*, el rol de la imaginación no aparece necesariamente circunscrito dentro de la esfera del hábito, como en *DR*. En esta obra el entrelazamiento efectuado por la imaginación en el espíritu es entendido a partir de una íntima vinculación con la contracción y la emergencia de niveles de síntesis diferentes, característicos del hábito. La ‘síntesis pasiva’ viene a asegurar esta vinculación. En cambio, en *ES* la síntesis que opera la imaginación no tiene por efecto el paso a un nivel de contracción diferente. De ahí que persista a lo largo de todo *ES* el cuidado de no igualar la inmanencia propia de la imaginación, que se funde con el fluir del espíritu, con las operaciones del hábito que desarrolla una síntesis temporal al nivel del espíritu precisamente para proyectar desde ahí la emergencia de otro nivel de operaciones capaces de desbordarlo (*le dépasser*) y constituir, así, al sujeto. A pesar de que el hábito está llamado acá a generar el vínculo y el paso de un dominio a otro, su papel no logra vencer un dualismo de base que supone el desarrollo de *ES*: de un lado está el espíritu y su libre vinculación de impresiones; del otro, el sujeto que con sus operaciones desborda (*dépasse*) y corrige el trabajo inmanente al espíritu instalando en él y más allá de él una naturaleza humana.

La desaparición de esta sutil distinción entre la vinculación (*lien*) de impresiones en el espíritu y la síntesis temporal del hábito en *DR*, supone justamente el surgimiento del concepto de síntesis pasiva. Con esta síntesis, Deleuze intenta pensar la contracción inherente a la imaginación, pero de tal manera que sea ella misma el pivote que permita pasar a otros niveles y articular, así, órdenes diferentes de contracción que sobrepasen a los anteriores. Esta contracción involucra, de esta forma, una síntesis temporal que hace posible la sucesión entre los elementos de una repetición, así como también la articulación con niveles de contracción de otro orden. De esta manera, el vínculo atribuido al trabajo libre de la imaginación se identifica con el establecimiento de la síntesis temporal, cuya contracción precisamente permite el paso de un nivel a otro. La imaginación, y el modo con que ella vincula las impresiones en el espíritu, coincidirán para Deleuze en *DR* con la síntesis temporal a la que antes en *ES* consagró sus análisis⁷⁴. La síntesis temporal, antes operación exclusiva del hábito, será, bajo el concepto de síntesis pasiva, también propia de la vinculación inherente a la imaginación a partir de *DR*. Ello implicará que hábito e imaginación estarán comprometidos en el proceso que da paso del espíritu a la

74 Identificación que constituye el punto de partida del capítulo II de *DR*, pp. 96-98.

subjetividad, por medio de la articulación de niveles de contracción heterogéneos y cada vez más complejos.

Hemos analizado ya en profundidad las características de esta articulación. Primero, respecto de su forma y el modo como involucra una distinción de dos tipos de repetición, una relativa a la repetición de elementos y otra de casos en *DR*, II. Segundo, en relación con las diversas formas de síntesis que compromete esta articulación propia de la síntesis pasiva. He ahí que nuestro estudio se centró en dilucidar los tres tipos de síntesis (conectiva, disyuntiva y conjuntiva) que, de acuerdo con lo que nos presenta *AOE*, están a la base de la emergencia de la subjetividad.

Como hemos indicado más arriba, lo anterior conduce a la distinción de tres formas en la síntesis pasiva, desarrollada en *AOE*. Según como cada una asume la articulación de niveles heterogéneos, corresponde que sea identificada como un tipo diferente de síntesis. Ahora bien, gracias a que ellas no involucran todavía la actividad espontánea de un sujeto constituido, sino que, al contrario, representan las operaciones gracias a las cuales este se conforma, corresponde identificarlas como formas de síntesis pasiva. Lo que en *DR* aparece como consecuencia necesaria, producida por la aproximación del problema del hábito al de la subjetividad, aproximación para la que se cuenta con las ideas de contracción y síntesis pasiva, en *AOE* aparece como punto de partida: el problema del hábito tiene sentido en la medida que permite dar cuenta de la subjetividad. Ello permite obviar incluso la preocupación por el problema del hábito como tal. De hecho, no reconocemos producto de ello referencias explícitas a este problema en *AOE*. El desvanecimiento del problema del hábito en *AOE* en provecho de la comprensión de la síntesis pasiva dentro del contexto más amplio del problema de la subjetividad, no puede atribuirse a una simple desaparición del término 'hábito', ni tampoco a la adopción de una nomenclatura supuestamente más adecuada. Se trata más bien de un desplazamiento que ocurre al nivel de los problemas: en *AOE* abordar el problema de la subjetividad ya no implica atender a la emergencia de las tendencias que le constituyen a partir del campo discontinuo del espíritu. Ello porque la discontinuidad queda incluida en la continuidad que hace posible la articulación de flujos de diverso orden. Con la desaparición de este dualismo entre continuidad y discontinuidad, el problema del hábito pierde su razón de ser. De ahí el atractivo que reviste el concepto de corte-flujo, *coupure-flux*, de acuerdo con el cual se articulan las síntesis pasivas⁷⁵. Gracias a este concepto, una cuestión que contaba

75 Cf. *AOE*, I; Zourabichvili, *Vocabulaire*, pp. 17-19.

con la dilucidación de problemas complementarios se transforma en el dato de uno de ellos, restando relevancia al otro. El concepto de corte-flujo resulta clave en este sentido para vencer el dualismo al que se veía conducido Deleuze cuando abordaba el problema del hábito en *ES* o *DR*.

Como es posible apreciar en *ES*, el problema del hábito reconoce un campo de cuestiones independiente. En esta obra se emprende una investigación que muestra cómo a partir de elementos dados de forma discontinua puede surgir una tendencia capaz de operar la síntesis temporal sobre la que, luego, los principios de la naturaleza humana llevan a cabo las operaciones que transforman al espíritu en sujeto. Es todavía, incluso en *DR*, un campo de cuestiones independientes en la medida que la discontinuidad de la repetición no permite volver fácilmente evidente el surgimiento a partir de ella de las tendencias del hábito. Creemos que gracias al seguimiento que hemos efectuado de estas problemáticas en diferentes obras, se vuelve imperativo abordar el problema del hábito en relación con las cuestiones que lo singularizan en *ES*.

Respecto de esta obra es importante destacar que ni su título ni el entrelazamiento de las diversas cuestiones deben confundirnos. Ciertamente, es un libro dedicado a indagar en las claves que el pensamiento de Hume proporciona para pensar la génesis de la subjetividad. Sobre ello no caben dudas. Sin embargo, de acuerdo con lo que indicábamos, el dualismo de base que sirve de sustento a esta obra permite resguardar la independencia de una serie de cuestiones relativas al hábito. A ello nos abocaremos más detenidamente en lo que sigue.

Es cierto que la afección pasional y social es sólo una parte de la naturaleza humana. Hay otra parte que es el entendimiento, la asociación de ideas. Pero se habla así por convención: el verdadero sentido del entendimiento consiste justamente, nos dice Hume, es hacer sociable una pasión y sociable un interés. El entendimiento refleja el interés. Si podemos considerarlo, por otro lado, como una parte separada [...]. No olvidaremos, pues, que en Hume coexisten dos puntos de vista: la pasión y el entendimiento se presentan, en cierto sentido que queda por precisar, como dos partes distintas; pero, en sí, el entendimiento no es más que el movimiento de la pasión que deviene social. Tan pronto veremos que el entendimiento y la pasión forman dos problemas separados, tan pronto veremos que aquél se subordina a esta (*ES*, p. 2; Ed. esp., p. 12).

Al comienzo de *ES*, Deleuze reconoce como proyecto fundamental de la obra de Hume la intención de efectuar un estudio de las afecciones del espíritu. El espíritu

no entraña una naturaleza propia y como tal no puede ser directamente objeto de una investigación. Por ello corresponde concentrarse en realizar un estudio acerca del modo en que el espíritu es afectado por “*el movimiento de la pasión que deviene social*” y que lo hace transformarse en una naturaleza humana. De lo que se trata, así, en Hume es de dilucidar el modo en que el espíritu deviene sujeto⁷⁶. El sujeto representa para Deleuze aquella naturaleza humana que se constituye con motivo del rebasamiento (*dépassement*) que efectúan en el espíritu ciertos principios. En primer lugar, se trata de aquellos principios que rigen la transformación de las pasiones en intereses generales capaces de producir reglas de alcance social. De ahí el carácter eminentemente sociológico que reconoce Deleuze en la investigación de Hume⁷⁷. Ahora bien, en esta transformación de las pasiones en reglas sociales que suscitan un interés general, es posible reconocer la presencia de principios que definen un dominio autónomo. Se trata de los principios del entendimiento.

Para una primera aproximación, los principios de la asociación que rigen el sistema del entendimiento se hallan subordinados al propósito de convertir una pasión en un interés general que movilice acciones colectivas. Las relaciones que engendran los principios de asociación encuentran, en efecto, su sentido gracias a los proyectos, metas, intereses y toda la amplia gama de afectos comprometidos en la vida práctica y que son regulados por los principios de la pasión. Estos principios constituyen la circunstancia gracias a la cual las relaciones de asociación se convierten en un curso de acción determinado. Sin las circunstancias de las que provee la pasión, las relaciones serían simplemente posibilidades reversibles. Los principios de asociación generan relaciones posibles, pero el sentido de tales relaciones se alcanza cuando se hace ingresar la relación en un régimen de acciones reales. Desde el punto de vista de la asociación el sujeto no sería, pues, más que una estructura de relaciones posibles. Gracias a las acciones que transforman la pasión en un interés general, las relaciones se convierten en los medios que dotan a la actividad de un curso determinado. Las relaciones no son, por lo tanto, el resultado de la espontaneidad representativa de un sujeto de conocimiento, sino los medios de los que se vale el sujeto práctico para dirigir su acción. Los principios de asociación que conforman el sistema del entendimiento están subordinados a los principios de la pasión. De ahí la crítica constante que dirige Hume a la comprensión especulativa del conocimiento⁷⁸. El

76 Cf. *ES*, pp. 3 y ss.

77 “*En este sentido, Hume es un moralista, un sociólogo, antes de ser un psicólogo*” (*ES*, p. 1 [Ed. esp., p. 11]).

78 Esta crítica es particularmente clara en su *Investigación sobre el conocimiento humano*, § 1. En esta sección distingue la filosofía moral de la filosofía abstracta, criticando a la segunda por su obscuridad y dificultad especulativa. No por ello la desecha y propone, al contrario, servirse de ella para proporcionar profundidad a la investigación filosófica. La filosofía moral, por su parte, proveerá de claridad a los resultados confusos que deriven de esta profundidad.

sistema del entendimiento alcanza su verdadero sentido en el ámbito práctico de la moral. Para Deleuze esto significa que la constitución del sujeto se produce gracias a la articulación de los principios de la naturaleza humana, donde lo primero que se percibe es la subordinación de los principios de asociación a los de la pasión. Sin embargo, la atención cuidadosa que requieren los principios de asociación amerita el reconocimiento de un dominio independiente en que la conformación del sistema del entendimiento constituye a su modo el rebasamiento del espíritu en el sujeto. La tentativa crítica de Hume respecto del sujeto de conocimiento no significa para Deleuze un desprecio o desatención de las peculiaridades del entendimiento. En principio, y si se quiere *a priori*, el entendimiento reconoce una amplia gama de cuestiones que ameritan un análisis independiente. Ello implica que el estudio de los principios de asociación y de la pasión deba desarrollarse en paralelo.

Tal parece ser la máxima que dirige el estudio de Deleuze a lo largo de una parte importante de la obra. En primer término se muestra necesario un análisis de los principios de asociación que permitan dilucidar el modo en que la colección inconexa de datos (ideas o impresiones) que constituye el espíritu⁷⁹, se convierte en una serie de relaciones de conocimiento. En segundo término, aparece la necesidad de estudiar los efectos de estas relaciones sobre el espíritu. Las relaciones producen un efecto reflexivo que acompaña al rebasamiento y que afecta al espíritu, constituyendo en él las pasiones de acuerdo con las que se fragua el sujeto práctico. En este sentido, las relaciones producidas por la asociación afectan al espíritu y articulan un nuevo nivel de impresiones, las impresiones de reflexión. Ello abre, sobre la base del dominio del entendimiento, un nuevo ámbito (el de la pasión) dirigido a articular socialmente los afectos que producen dichas relaciones en el espíritu. Es así como el entendimiento tiene por efecto abrir el dominio de los afectos en el sujeto.

En cuanto las asociaciones permiten el surgimiento de relaciones que sobrepasan al espíritu, este se ve *afectado* por impresiones de un nuevo tipo que dan lugar al surgimiento del dominio de la pasión: las impresiones de reflexión. A los principios de la pasión les corresponderá, a su manera, producir también el rebasamiento del espíritu. En suma, desde cierta perspectiva, los principios de la naturaleza humana aparecen en una subordinación estricta; mas, desde otro punto de vista, aparecen como problemáticas paralelas. De ahí que los principios de la pasión deban también mostrar el modo como hacen surgir al sujeto a partir de los datos presentes en el

79 Deleuze define al espíritu como una colección inconexa de impresiones de ideas. Así, el espíritu no es más que las impresiones e ideas en él. Por ello el espíritu coincide con lo dado: *El espíritu es lo dado* (ES, I, p. 3 [Ed. esp., p. 12]; Cf. ES, I, pp. 3-5, 15; III, p. 59; V, p. 109).

espíritu, en este caso a partir de las impresiones de reflexión. Aunque derivadas de un efecto de la asociación en el espíritu, estas impresiones en el espíritu son también datos que determinados principios (los de la pasión) se encargarán de amalgamar para rebasarlo (*le dépasser*) y constituer más allá de él al sujeto práctico. En el caso de la pasión, veremos luego, de lo que se trata es de inventar reglas generales para propiciar un acuerdo posible entre los intereses comprometidos en una pasión, en una determinada situación práctica. En este sentido, el sujeto constituirá para la pasión la posibilidad de dicho acuerdo⁸⁰.

Como indicábamos, este paralelismo entre los puntos de vista reseñados constituye una verdadera máxima a la hora de organizar el estudio que Deleuze realiza sobre Hume. Así los capítulos I, II y III tratan por separado acerca de la forma en que, por un lado, los principios de asociación forjan relaciones que constituyen el sistema del entendimiento y, por otro, los principios de la pasión dan pie al surgimiento de un sistema de intereses o reglas generales. Los capítulos V, VI y la Conclusión se abocarán, en cambio, a dar cuenta de la forma en que tales principios se hallan articulados y, en rigor, subordinados unos a otros⁸¹.

Al dualismo de base que constituye la obra, el de espíritu y sujeto, le acompañan otros también de vital importancia. Como señalamos más arriba, *ES* tiene parte importante de su razón de ser en el dualismo que Deleuze señala entre, por un lado, el dominio de los datos en el espíritu y, por otro, el dominio de los efectos que los principios de la naturaleza humana producen en él y que dan lugar a la emergencia del sujeto. Ahora bien, el modo como tales principios sobrepasan al espíritu y convierten la discontinuidad de los datos en relaciones de conocimiento con interés práctico, depende en cada caso de los principios comprometidos en dicho rebasamiento. De ahí que sea necesario distinguir entre el modo como la asociación lleva adelante la conformación de relaciones que constituirán el sistema del entendimiento, y la forma en que los principios de la pasión arriban a la conformación de intereses generales y todo un sistema de los medios de acción, también denominado sistema de la moral. Para nuestro estudio referido al hábito será menester detenernos con cuidado en la forma como este atraviesa la conformación de ambos tipos de principios.

En el capítulo V de *ES*, Deleuze realiza un análisis pormenorizado de los factores y principios bajo los que se constituye el sujeto en el espíritu, así como de los

80 Cf. *ES*, V, p. 101.

81 El capítulo IV (*Dieu et le monde*), ajeno en cierta medida a esta distribución de la problemática, se aboca a dilucidar la teología natural de Hume.

momentos que lo definen. En la determinación de cada uno de estos momentos el hábito desempeña un rol fundamental. Mientras el espíritu se define por lo dado en él (impresiones o ideas que representan los datos de la experiencia), el sujeto constituye la emergencia de algo nuevo que como tal no coincide con los datos del espíritu y que por lo mismo se define en su rebasamiento (*dépassement*)⁸², es decir, en aquello que va más allá de la condición de dato. El rol del hábito en este rebasamiento será puesto de manifiesto desde tres instancias diferentes a lo largo de este capítulo. En cada caso, Deleuze guarda especial cuidado en mostrar los principios de la naturaleza humana presentes en cada momento y dimensión de la constitución del sujeto. En lo que sigue nos concentraremos en el hábito desde el punto de vista de la síntesis temporal que este entraña. De esta manera, atenderemos sólo a la primera de las instancias que describe Deleuze a lo largo del capítulo⁸³.

En la descripción de dicha instancia, Deleuze analiza la importancia del hábito desde el punto de vista de la síntesis del tiempo que este opera. A diferencia del análisis presente en *DR*, II que hemos comentado antes, en *ES* la preocupación estará puesta en dar cuenta del modo como los principios de la naturaleza humana operan en el ámbito del conocimiento y en el de la moral. Para ello prestará especial atención al rol que, según Hume, cabe a la creencia en el conocimiento, así como la importancia de la invención de reglas para el mundo moral. En uno y otro, el hábito actúa como principio de constitución. Lo anterior requerirá reconocer el modo en que traban relación el hábito y la creencia que está a la base del conocimiento. Aquí Deleuze mostrará que en la base de esta relación se encuentra la tendencia que transmite la vivacidad propia de la impresión a la idea. Por su parte, será menester también mostrar cómo la invención está en la base de la emergencia de la espera o expectativa⁸⁴ que sirve en el dominio práctico como principio de un acuerdo posible

82 Hemos optado por traducir *dépassement* por 'rebasamiento'. En un sentido más estricto sería adecuada la utilización de algún sustantivo cercano al verbo 'sobrepasar'; sin embargo, nos parece que dicho sustantivo no existe. La traducción por 'superar' que ha adoptado Hugo Acevedo en su versión en español nos parece que introduce una connotación abstracta—o dicho más exactamente: no inmediatamente física o material— que el texto de Deleuze en el original no sugiere.

83 A la síntesis temporal le siguen dos instancias: la de la importancia del hábito para el organismo y la del rebasamiento propiamente tal y cómo este constituye el paso del espíritu al sujeto. Sobre estos tres puntos de vista, cf. *ES*, V, pp. 100-101.

84 Hemos procurado mantener la ambigüedad que para nosotros representa el término *attente* conservando dos traducciones posibles. En principio, *attente* tiene un carácter pasivo y se trata del entrelazamiento de impresiones que genera una cierta inclinación (*penchant*). Está, por ello, fundamentalmente dirigida al futuro. En este caso la traducción más adecuada es *espera*. De todas formas, cabe insistir en que se trata de una característica del flujo de impresiones y no de la disposición de un sujeto, pues es pasiva y se juega en el dominio previo a su surgimiento. Conservamos igualmente el término *expectativa*, pues la *attente* es también el operador que guía la conformación de una regla general: los individuos comparten sus intereses parciales porque cuentan con que esta asegura el cumplimiento—aunque mediatizado institucionalmente por una regla social— de sus intereses.

entre sujetos, y actúa, en este sentido, conformando reglas de interés general. En cualquier caso, desde la perspectiva que se asume acá, la que concierne a la síntesis del tiempo, creencia e invención representan dimensiones estrechamente ligadas: “*El hábito es la raíz constitutiva del sujeto, y lo que el sujeto es en su raíz es la síntesis del tiempo, la síntesis del presente y el pasado con miras al porvenir*” (ES, p. 101; Ed. esp., pp. 100-101).

El hábito es el principio del que depende la síntesis temporal que vincula los datos en el espíritu para convertirlos en una tendencia y expectativa capaces de dar pie al surgimiento de la creencia y la invención. De modo general, podría suponerse cierta equivalencia entre tendencia y expectativa en la medida que ambas desempeñan un papel esencial en la síntesis temporal. Sin embargo, es importante conservar cierta delimitación para comprender mejor la imbricación mutua conforme a la que se establecen los vínculos en el espíritu. En primer lugar, la síntesis temporal establece una expectativa respecto del futuro que supone la existencia de una tendencia en el espíritu. Con ella, se dota de forma al futuro de acuerdo con lo que le antecede. Así, la expectativa estará antecedita por una retención que hace posible comprender el modo como el pasado se inmiscuye en el presente y lo dota, así, de una tendencia. Gracias a ello, el pasado y el presente constan de una proyección que permite su vinculación con el futuro, pasado y presente que se hallan reunidos en una tendencia precisamente debido a que la retención los convierte en parte de un mismo movimiento. Respecto del futuro, de hecho, pasado y presente no se distinguen con claridad. Para la expectativa que se proyecta hacia el futuro, el pasado y el presente no son más que un mismo antecedente, en el cual se hallan retenidos diversos momentos. La espera cuenta, en este sentido, con una tendencia que borra las diferencias entre el pasado y el presente para introducir la proyección al futuro que la hace posible. De ahí que Deleuze sostenga que “*La síntesis consiste en colocar el pasado como regla del porvenir*” (ES, V, p. 101; Ed. esp., p. 101). Ahora bien, ello no basta para completar la comprensión de la síntesis temporal.

Subsiste también cierta dependencia de la tendencia respecto de la expectativa. Para la tendencia, a la inversa que como apreciábamos más arriba, presente y futuro no se distinguen. Constituyen, en efecto, momentos fundidos en una misma inclinación. La retención que funda la tendencia se halla, a su vez, íntimamente ligada a la espera que dota de proyección al presente, puesto que cuenta con él. La retención que vincula el pasado con el presente cuenta con el advenimiento de un nuevo presente. De ahí que la retención se transforme en tendencia. No sólo retiene el pasado, sino que espera que se produzca el futuro para poder dar consistencia a la retención. La tendencia pone al pasado como regla del futuro, mas en la medida

que cuenta con él para efectuar la retención que le da origen como tendencia. Sin la inclinación propia de la espera, la retención no podría efectuar la síntesis que vincula el pasado al presente. De este modo, tendencia y expectativa se requieren mutuamente y, según se define su propia naturaleza, una representa la base y la otra, el motivo o inclinación. Vemos, en efecto, que la tendencia se posiciona a la base de la expectativa y constituye su antecedente, mientras la expectativa se erige como la inclinación que requiere la tendencia para conformarse. Ahora bien, su mutua implicación no impide que se distingan peculiaridades en cada caso respecto del modo como se lleva a cabo el rebasamiento del espíritu y la constitución sobre su base de los productos de la naturaleza humana: creencia e invención.

1.2.1. Hábito y síntesis temporal: la tendencia

Hemos hecho antes hincapié en la importancia de la tendencia para conformar la contracción con que el hábito lleva a cabo la síntesis temporal. La repetición, en efecto, resulta impensable sin la tendencia que vincula sus diversas presentaciones para convertirlas en momentos. A pesar de que esta terminología propia de *DR* no se presenta tal cual en *ES*, proporciona algunas claves para ingresar en su estudio sobre Hume. Deleuze, de hecho, no utiliza todavía el término ‘contracción’ para explicar la síntesis de los momentos. La repetición constituye, en esta obra, el estado bruto de los datos en su condición de presentaciones discontinuas en el espíritu. Tales presentaciones serán denominadas por Hume impresiones. Así también la copia o reproducción menos vivaz de estas impresiones, que corresponde a las ideas. Deleuze remarcará sobre este punto la importancia de sostener la identidad entre el espíritu y las impresiones o ideas discontinuas que surgen en él. Ahora bien, contando nada más que con esos datos, el conocimiento no resulta posible. Se produce sólo el libre movimiento fantástico de las impresiones en el espíritu. Sin un principio que las rijan, su desenvolvimiento queda sumido en el azar, indica Deleuze⁸⁵. Es así necesario el establecimiento de relaciones que sobrepasen la presentación discontinua de impresiones. He ahí que surgen asociaciones que fijan el movimiento de los datos en el espíritu. Dicha tarea corresponde, en primer lugar, a los principios de contigüidad y semejanza. En los dos casos se trata de dotar de estabilidad a la libre vinculación que efectúa la imaginación y que, al no estar bajo la acción de tales principios, se confunde con el movimiento fantástico que recorre el fondo del espíritu.

85 Hume caracteriza la situación primitiva del espíritu como indiferencia (Cf. *Treatise*, Book I, Part. III, §11, p. 70). Deleuze interpreta esta indiferencia en términos de azar (Cf. *ES*, I, p. 4).

Deleuze distingue, hemos dicho, la imaginación que se identifica con el libre movimiento de las impresiones e ideas en el espíritu y que permanece inmanente a él, de la imaginación regulada y sometida a los principios de asociación⁸⁶. Así, pues, gracias a la contigüidad y la semejanza, las transiciones en el espíritu se vuelven más fáciles y, por así decirlo, naturales. La transición en el espíritu no viene dada en este caso por la vinculación libre de la fantasía, sino por la facilidad con que se asocian las impresiones gracias a dichos principios. El espíritu deviene con ello una naturaleza humana⁸⁷ y la imaginación se transforma en una facultad regulada por principios. Ahora bien, para constituir esta naturaleza es necesario no sólo que el movimiento en el espíritu sea más estable, sino que es preciso ir más allá de los datos para asegurar en ellos un carácter objetivo. Es necesario, en efecto, crear: ir más allá de lo dado. Con ello será posible el rebasamiento del espíritu y la constitución en él de una naturaleza humana. Ello ocurre cuando el principio de causalidad se suma a los principios de asociación anteriores y nos hace afirmar con solidez y objetividad la existencia de algo que no ha sido antes dado al espíritu⁸⁸.

La causalidad nos hace creer en algo más allá de lo dado, sobre ello no caben dudas. Sin embargo, lo que no resulta todavía muy claro es el modo como surge esta relación desde la colección de datos inconexos. Porque, ciertamente, el esquema conforme al cual habría una colección de datos, equivalente al espíritu, al cual se aplican ciertos principios, nos da luces acerca de la manera en que tales datos pueden ser superados con la afirmación de algo más allá de ellos; mas este esquema no nos dice nada, e introduce más bien obscuridad en lo que se refiere al modo como los principios se instauran como tales. La pregunta que surge en este punto es la de por qué no atender directamente al análisis de la espontaneidad de tales principios, en vez de permanecer concentrados en los efectos que resultan de su aplicación a los datos de la experiencia⁸⁹. Deleuze responde siguiendo de cerca a Hume y nos indica que tales principios no ostentan espontaneidad alguna que puedan hacer valer *a priori* porque su constitución la deben a la experiencia de la que derivan y a la que intentan regular. Los principios no son activos, sino activados en tanto se produce el *dépassement* de la colección simple de datos en el espíritu⁹⁰. Ello implica pensar la

86 Cf. *ES*, I, pp. 4-6; II, pp. 62-65.

87 Cf. *ES*, I, pp. 5-6.

88 Cf. *ES*, I, pp. 4-6.

89 La pregunta la formula Deleuze a propósito de la imaginación: "¿Por qué la naturaleza humana es la imaginación reglada [regulada] más bien que la regla captada en su poder activo?" (*ES*, p. 15; Ed. esp., p. 5). Allende la imaginación, sin embargo, la cuestión atraviesa toda la obra, pues dice relación con la cuestión fundamental de la gradualidad de la formación de los principios (Cf. *ES*, III, p. 62).

90 Cf. *ES*, VI, p. 127.

génesis de los principios como principios⁹¹. En rigor, a cada principio de la naturaleza humana, los de asociación o los de la pasión, corresponde operar el rebasamiento de los datos del espíritu para dotar de estabilidad al flujo de impresiones y poder forjar con ellas el desarrollo de facultades de orden superior a las que corresponderá organizar el sistema del entendimiento o de la moral. Ahora bien, estos principios no deciden acerca de su propio origen ni su propia constitución. Derivan de aquello a lo que se aplican. Responden a la experiencia e intentan regularla. Algo sucede *en* la colección inconexa de datos en el espíritu que permite la emergencia de relaciones que van más allá y proyectan el surgimiento del sujeto o naturaleza humana. La *génesis* de los principios *a partir* de la experiencia, y que va *más allá* de ella es, pues, el verdadero principio de la naturaleza humana. La causalidad debe ser analizada en virtud de esta apuesta, en la que Deleuze cree se concentra lo más fundamental del empirismo humeano. “Lo que sí es un principio es el hábito de contraer hábitos. Exactamente; una formación progresiva es un principio, en tanto se la considere en general. En el empirismo de Hume siempre se comprende la *génesis* a partir de los principios y como un principio” (*ES*, III, p. 62; Ed. esp., p. 66).

Para la experiencia sólo existe la repetición de una impresión tras otra, en la medida que la colección de datos que le constituye no permite en sí misma decidir acerca de relación alguna en lo que se presenta. Como hemos indicado antes, la presentación de diversas impresiones al espíritu no sugiere nada en sí misma y está condenada al incesante aparecer y desaparecer de cada presentación. Corresponde al estado material de la repetición considerada en sí misma. Empero, desde el punto de vista del espíritu que contempla, la situación es diferente. La repetición engendra en la colección de datos una tendencia que va más allá de la repetición propiamente tal. Esta tendencia la hemos caracterizado como la base de la síntesis temporal que permite vincular los momentos de la repetición. Como vemos, esta tendencia cuenta con la experiencia, pero engendra una suerte de progresión más allá de ella, que permite apreciar la naturaleza de los diferentes momentos y su sucesión. Así la tendencia cuenta con la experiencia, pero también cuenta con su rebasamiento. Para rebasar al espíritu es necesario que surja otro principio. Ahora bien, según lo que hemos criticado más arriba, ese otro principio no puede argüir nada a su favor desde fuera de la experiencia. Su carácter de principio no puede, en efecto, contradecir el valor de la experiencia. Estando más allá de ella, debe contar con ella. He ahí que reconocemos la gradualidad del hábito. El hábito es ese *otro* principio sin el cual la naturaleza humana no se constituye, pero que no puede dar

91 Sobre la *génesis* entendida como principio y el rol que cabe al hábito en ello, cf. *ES*, III, pp. 62-66.

cuenta de sí más que por su formación paulatina en el seno de la experiencia⁹². De ahí la importancia fundamental de la tendencia. La tendencia efectúa la conformación gradual del hábito al instalar en la sucesión de impresiones una progresión ajena a la presentación misma de la repetición.

La experiencia como repetición tiene por efecto la institución de un principio capaz de dar cuenta de ella: la causalidad. La causalidad es el principio que asocia las diferentes presentaciones de un caso o elemento y que permite argüir la razón de su repetición. Sin embargo, la repetición no tiene nada que decir acerca de la emergencia de la relación causal. La colección inconexa de datos en la experiencia no sugiere la existencia de la causalidad. De ahí que para que la experiencia tenga efecto sobre la naturaleza humana deba recurrirse a otro principio, aquél que cuenta con la emergencia de una tendencia en el seno de la experiencia. El hábito oficia acá como el principio gracias al que la experiencia puede fundar la causalidad. La experiencia se encuentra en la base de la causalidad sólo en la medida que se halla sobrepasada por otro principio sin el cual la relación causal no se explica, el hábito. Ahora bien, el hábito no se entiende por sí mismo, sino en su surgimiento gradual desde la experiencia. De ahí que esencialmente se lo defina como progresión. La cuestión que resta aclarar es cómo un efecto de la repetición de los datos en el espíritu puede formar gradualmente una tendencia capaz de convertirse en principio. Para Hume la cuestión radica en la manera en que aquello que resulta de la conformación paulatina de una tendencia, puede cobrar la misma fuerza de la presentación de los datos en el espíritu e instituirse como el *otro* principio de la naturaleza humana. La cuestión se transforma así en la pregunta acerca de cómo hay otro principio que se equipara a la experiencia.

Lo mismo ocurre respecto de la creencia. Sabemos que la creencia es sólo una idea unida por la relación causal a una impresión presente. La creencia es un sentimiento, una manera particular de sentir la idea. La creencia es la idea ‘sentida más que concebida’ [“Tis felt, rather than conceiv’d” Treatise, Appendix, p. 319], la idea viva. Entonces, si deseamos analizar este sentimiento debemos interrogar a la relación causal, ya que es ella quien comunica a la idea la vivacidad de la impresión presente. [...] ¿qué es la relación causal en su esencia? Es ‘la tendencia producida por la costumbre de pasar de un objeto a la idea de otro objeto que habitualmente lo acompaña’ [“... a determination of the mind to pass from one object to

92 Sobre el hábito como el *otro* principio, cf. *ES*, III, pp. 63-65; V, p. 106.

its usual attendant” Treatise, Book II, Part III, sect. I, p. 209]. Volvemos a encontrar, por tanto, la unidad dinámica del hábito y la tendencia (*ES*, V, pp. 102-103; Ed. esp., p. 102)⁹³.

La fuerza del hábito para instituirse en otro principio le viene de la misma experiencia, mas también de su tendencia a rebasar la experiencia. Es así como su fuerza le viene dada por la creencia, es decir, por la capacidad para afirmar más de lo que está dado. Ahora bien, corresponde precisar que no se trata acá de un razonamiento⁹⁴, tampoco de una capacidad presupuesta en un sujeto, pues este, en rigor, se encuentra en trance de ser producido. Se trata de la traslación de la vivacidad de las impresiones que efectúa el hábito.

Como sabemos, las impresiones reproducen en grados menores de intensidad su propia vivacidad dando lugar a las ideas. Con ello no superan el ámbito estricto de lo dado. Esto sucede cuando, gracias al hábito, la vivacidad de la impresión relativa a un objeto se transmite a la idea de otro⁹⁵. He ahí el carácter fundamental de la tendencia gracias a la cual surge la creencia. El hábito dota de la fuerza propia de las impresiones a la causalidad para que esta surja como una relación natural casi espontáneamente sugerida por la sucesión de impresiones. De ahí que, gracias a la creencia, la causalidad se conforme como tal. En la medida que la experiencia consta simplemente de datos, en ella no puede radicar el carácter natural de la causalidad. Es necesario que surja otro principio capaz de llevar la fuerza de las impresiones de la experiencia más allá de ella y que nos haga creer, es decir, sustentar con la misma fuerza de las impresiones presentes en la experiencia, las relaciones que surgen gracias a la progresión que tiende a instalarse en ella.

Las impresiones e ideas se definen para Hume como percepciones del espíritu. Su diferencia radica en el mayor grado de vivacidad que presentan las primeras respecto de las segundas. Las ideas, en este caso, presentan menor vivacidad porque son reproducciones de las impresiones. Deleuze, de acuerdo con el mismo Hume, las llama ‘ideas simples’, mientras a las impresiones las denomina ‘impresiones de sensación’⁹⁶. Así la reproducción de ‘impresiones de sensación’ acarrea el surgimiento

93 Entre corchetes introducimos el texto citado por Deleuze de acuerdo con el texto original de Hume en inglés.

94 Deleuze es enfático en destacar que ni la creencia ni la causalidad son el resultado de un razonamiento inductivo como el de la inferencia probabilística. La inferencia, al contrario, es la que requiere, para fundarse, de la vivacidad de la creencia y la afirmación categórica de lo todavía no dado en la experiencia (Cf. *ES*, III, pp. 62-64).

95 Cf. *ES*, V, pp. 103, 144.

96 Sobre la distinción entre impresión e idea simple, y entre impresión de sensación e impresión de reflexión, cf. *ES*, I, p. 14.

en el espíritu de ‘ideas simples’. Algo de la vivacidad de las impresiones de sensación pasa a formar parte de las ideas. Ahora bien, en tanto reproducción estricta o copia de las impresiones de sensación, estas ideas no introducen nada que no haya sido dado a la experiencia. Son también datos constitutivos de esta. La cuestión que inquieta a Deleuze es cómo entonces surgen los principios de la naturaleza humana si nada en la experiencia sugiere su presencia o posible conformación. He ahí que plantea la existencia de un principio de formación gradual que, acompañando a la experiencia, permita ir más allá de ella: el hábito. La fuerza del hábito radica en la experiencia, no obstante su efecto más importante implique ir más allá de ella. Ello se debe a que toma la vivacidad de una impresión determinada para trasladarla a ideas que no son copias de dicha impresión. En primer término, se trata de trasladar la vivacidad de una impresión a una idea diferente de aquella que es su copia. La memoria que tiene a cargo la reproducción de una idea de acuerdo con una impresión ve superado su trabajo al producirse la emergencia de la vivacidad de una impresión en una idea ajena a aquella que es su copia⁹⁷. Así, se produce el lazo que permite hacer emerger una tendencia en el seno del espíritu. Las impresiones comienzan a enlazarse a ideas que no son su simple reproducción, sino copias de impresiones diferentes. Es decir, una impresión aparece vinculada a la idea de una impresión diferente. La vinculación de los diferentes momentos que componen una repetición se hace posible precisamente gracias a este entrelazamiento.

La presentación de una impresión deja una huella en la idea que la reproduce en el presente según los grados en que esta idea reproduce su vivacidad. A medida que la impresión original se aleja cada vez más en el tiempo y que su vivacidad late débilmente en el corazón de la idea que la reproduce, vemos desaparecer paulatinamente la presentación de dicha impresión, y así con todas las impresiones. Es justamente el carácter de la repetición en su estado puro tal como se produce en la experiencia. Los diferentes datos surgen y desaparecen en el espíritu conforme va sucediéndose su presentación. De ahí que los datos en su conjunto no representen más que una colección inconexa. Ahora bien, esta colección permite la emergencia de relaciones cuando la vivacidad de una impresión se traslada a una idea diferente, de la que ya no es objeto. Así la impresión garantiza la sobrevivencia de su vivacidad más allá de la huella que deja su simple reproducción: gana así un carácter que rebasa (*dépasse*) su condición de dato. Con ello surge la tendencia que vincula unas impresiones a otras, y que permite identificarlas como momentos de una misma repetición (*para sí*

97 Acerca de la importante diferencia entre memoria y hábito, cf. *ES*, V, p. 104. Se trata por cierto de la memoria involuntaria que coincide con devenir de impresiones e ideas en el espíritu.

de la repetición). Las presentaciones condenadas a un eterno aparecer y desaparecer permanecen ahora incluidas como momentos de dicha tendencia.

Cuando las ideas se hallan movilizadas por algo más que la vivacidad de la impresión de la que son sus copias, acaban vinculando dos o más impresiones y devienen en rigor relaciones. Toda relación, en este sentido, traslada la vivacidad de una impresión más allá de la idea que la reproduce. Ahora bien, la vivacidad de la causalidad ostenta respecto de otras relaciones una fuerza mayor en la medida que implica la afirmación de la existencia de objetos no dados en la misma tendencia. La contigüidad y la semejanza son ya relaciones por el carácter del vínculo establecido. Van más allá de los datos en la medida que sugieren entre ellos relaciones que no están dadas, pero no exceden los vínculos que la propia tendencia genera. Dan, por así decirlo, consistencia a la tendencia. Sin embargo, la causalidad se apropia más radicalmente del carácter propio de la tendencia y la lleva hasta la afirmación de la existencia de algo no dado en la experiencia. Su fuerza mayor radica en que a la vivacidad que arrastra la tendencia desde las impresiones del pasado suma la fuerza de una impresión actual. La tendencia conlleva el rebasamiento de los datos de la experiencia: ya lo muestran las relaciones que entreteje en el entramado de impresiones al dotarlo de una consistencia que la colección no tenía, pero con la causalidad este rebasamiento muestra su verdadero carácter.

La causalidad permite volver sobre la propia experiencia y hacer de ella una naturaleza que ostenta la razón de su repetición. Y la ostenta en la medida que va más allá de ella. La creencia que acompaña a la causalidad se convierte así en la naturalización de la repetición⁹⁸, posible gracias al traslado de la vivacidad de las impresiones de la experiencia hasta las ideas que van más allá de ella, en este caso hasta la idea de relación causal. Así, esta idea que cuenta con el entrelazamiento que produce la tendencia en las impresiones en el espíritu, se constituye efectivamente como principio de la naturaleza humana cuando se asocia a una impresión presente y hace que la aparición de esta responda a la relación en que dicha idea se sustenta. Como sabemos, la idea de la impresión actual es una copia de esta impresión. Como tal no sugiere nada que pueda sobrepasar a la impresión original. De ahí la virtud de la creencia para asociar esta impresión a una idea que no es su copia y que corresponde a la relación causal en la que se resume la tendencia de una determinada serie de repeticiones en la experiencia. La fuerza de la relación causal radica, pues, en asociar, gracias a la creencia, la vivacidad de una impresión actual a la idea que resume la tendencia proveniente de la asociación de impresiones en el pasado. La

98 Cf. *ES*, III, p. 64.

relación causal lleva a la tendencia más allá de sí para articularla con la impresión actual de la que obtiene la vivacidad que le define. Para la experiencia, la impresión actual se transforma en un dato que ostenta la razón de su aparición, pues es un dato que ingresa a la relación causal en la que se explica el devenir repetitivo propio de la experiencia.

La repetición como esencia de la experiencia deja de ser el incesante aparecer y desaparecer de impresiones en el espíritu para transformarse en la razón de ser de la experiencia, es decir, para transformarse en causalidad. Para que surja este principio de la experiencia, será necesario, hemos dicho, ir más allá de la experiencia y recurrir a otro principio, justamente aquél sin el cual ella nunca puede ir más allá de sí misma: el hábito. Con el hábito vemos surgir las tendencias que entregan la vivacidad de la experiencia a ideas que van más allá de ellas.

De acuerdo con lo anterior, el hábito estaría en la base de la síntesis que permite constituir en el espíritu una tendencia que va más allá de él. Gracias a ello se constituyen diversos momentos en la repetición. De ahí que la síntesis temporal que permite diferenciarlos y, conforme a ello, distinguir dimensiones diferentes en el tiempo, dependa fundamentalmente del hábito. Acá, según analizamos, corresponde un rol central a la tendencia. La tendencia, de hecho, permite un rebasamiento del espíritu que conduce hasta la afirmación de los principios de la naturaleza humana que componen el sistema del entendimiento. Sin embargo, como señalamos más arriba, la síntesis temporal no se agota con la tendencia y requiere de un elemento complementario que permite comprenderla en mayor profundidad: la espera.

1.2.2. Hábito y síntesis temporal: la espera

La espera constituye, junto a la tendencia, uno de los elementos esenciales que dan lugar a la síntesis temporal propia del hábito. En este caso, la espera representa el principio (*principe d'attente*) que está en la base de la emergencia de las reglas generales que dan lugar al sistema moral. Estas reglas generales son, en sentido estricto, invenciones que constituyen las instituciones sociales con las que los hombres esperan dar cumplimiento a sus intereses. Los intereses, por cierto, no pueden cumplirse en este caso de modo directo e inmediato, sino que lo hacen de acuerdo con las expectativas que los hombres tienen acerca de ellos. Un interés general, en efecto, se constituye si responde a lo que esperan de él los diferentes individuos que a él se adscriben. De ahí que la espera sea un principio de acuerdo posible. En tanto cada hombre espera conservar lo que posee gracias a la institución que surge con la regla general, permite que sus posesiones sean convertidas en propiedad. Así, lo

que posee gracias a la pasión o al interés, se convierte en un bien jurídico regulado por la institución⁹⁹.

En este análisis es necesario considerar las cuestiones jurídicas atendidas por Hume en una multitud de casos en los que se dedica a analizar el modo en que se constituye el sujeto práctico. Como indicábamos, el sujeto de conocimiento se configura gracias a la posición de los principios del entendimiento más allá del espíritu humano, mas alcanza su verdadero sentido cuando las relaciones formales que lo constituyen son transformadas en inclinaciones, intereses o motivaciones para la acción¹⁰⁰. Con ello no se plantea que las relaciones forjadas en el entendimiento correspondan exactamente a los motivos por los que el sujeto rige su vida práctica, mas sí se indica el camino a partir del cual es menester pensar las articulaciones entre las relaciones y los principios que guían la acción. El surgimiento de relaciones que sobrepasan al espíritu, en la medida que se produce *en él* y *con* las impresiones e ideas que lo constituyen, le afecta directamente. Deleuze expresa, en estos términos, la articulación que se produce entre las relaciones del entendimiento y las pasiones. En rigor, las relaciones pueden ser entendidas como pasiones que afectan al espíritu cuando este las constituye. En este sentido, representan nuevas impresiones que corresponde identificar también como datos de la experiencia¹⁰¹. Ahora bien, se trata no de impresiones de sensación, sino de impresiones de segundo nivel que se producen por el efecto reflejo que generan las relaciones en el espíritu: son las impresiones de reflexión. “[...] *el espíritu no puede él mismo ser activado por los principios de la naturaleza sin permanecer pasivo. El espíritu sufre efectos. La relación no es lo que liga, sin lo que es ligado; la causalidad, por ejemplo, es pasión, impresión de reflexión, ‘efecto de semejanza’. Es sentida*” (ES, I, pp. 7-8; Ed. esp., p. 17).

Deleuze insiste a lo largo de su estudio en que las relaciones no derivan de la espontaneidad de ciertos principios aplicados al espíritu, sino de la activación en el espíritu de ciertas tendencias que devendrán principios. Así, las relaciones son el camino mismo por el que tales principios devienen activos y se constituyen en facultades del sujeto de conocimiento. El hábito en tanto tendencia estará, pues, a la base de la transformación del espíritu en un sujeto¹⁰². En lo que a las relaciones

99 Cf. ES, V, p. 100 y ss. Para la descripción de las implicancias del *principe de attente* para el sistema de la moral tendremos a la vista el capítulo II de ES.

100 Sobre la transformación de las relaciones de asociación en motivos para la acción, cf. ES, II; VI, p. 138; Conclusion, p. 140.

101 Cf. ES, I, pp. 7 y ss; V, p. 107.

102 El sujeto no es activo, sino activado (ES, I, pp. 7 y ss.; VI, p. 127).

se refiere, estas deben ser pensadas por lo tanto como aquello que es vinculado (*lié*) en el espíritu y no como una instancia encargada de producir el entrelazamiento en él. La propia tendencia produce el entrelazamiento del que derivan las relaciones. Estas no son, pues, acciones en el espíritu, sino vinculaciones que hacen surgir una forma determinada y, al mismo tiempo, constituyen una afección en el espíritu. Las relaciones, en este sentido, son razonamientos, esto es, formas posibles de establecer una relación, pero, a la vez, pasiones, es decir, tendencias que dotan de cierta inclinación al espíritu.

Gracias a un análisis más detenido, en el capítulo III de *ES*, Deleuze pone en evidencia los momentos de esta afección. Distingue, pues, la forma en que la tendencia hace surgir relaciones, de la forma en que estas afectan al espíritu provocando el surgimiento de las pasiones o impresiones de reflexión. Con ello la tendencia inicial que deviene pasión adopta un nuevo carácter: esta vez la tendencia tiene una cierta proyección y cuenta con el cumplimiento de un interés. Podríamos decir en este sentido, que la tendencia convertida en pasión es una tendencia que espera algo. Más exactamente, una tendencia que deviene espera o expectativa (*attente*). Ahora bien, de modo general, las pasiones surgen con las relaciones. En tanto constituyen impresiones que derivan del efecto reflejo que las relaciones introducen en el espíritu, no resulta inadecuado entender a las mismas relaciones como impresiones. Deleuze justamente procede de este modo cuando aborda la cuestión desde el punto de vista del sujeto práctico (*ES*, II) y cuando emprende la tematización de la articulación entre los principios de asociación y los principios de la pasión (*ES*, V-VI-Conclusión), mas guardará cuidado en no desconocer la peculiaridad de las relaciones de conocimiento producidas por el sujeto práctico (*ES*, I y III). No es lícito, pues, reducir apresuradamente toda relación tendiente a establecer un principio del conocer a un simple vehículo de la pasión. En la vinculación de la relación causal con la creencia, hemos visto en detalle cómo la relación establece una articulación compleja con las pasiones y cómo, en definitiva, deviene principio de la naturaleza humana gracias a ellas, pero no se reduce a ellas. La causalidad, en efecto, no es lo mismo que la creencia, pero sabemos que gracias a ella alcanza el estatuto de principio de la naturaleza humana. La naturaleza humana, de esta manera, muestra la unidad de estos dos ámbitos paralelos. Lo que en ella concierne al conocimiento y a la vida práctica se encuentra siempre articulado, aunque, por cierto, la rigurosidad del análisis pueda permitirse un estudio por separado de sus diferentes aspectos. Gracias a ello, Deleuze hace referencia algunas veces a la relación como un razonamiento que afecta al espíritu produciendo su apasionamiento¹⁰³. En otras, tratará de entender a la

103 Cf. *ES*, III, p. 50.

relación misma como lo producido en el espíritu cuando este es afectado; insinuando en este caso que las relaciones son las pasiones mismas.

Hasta el momento hemos estudiado el entrelazamiento de las impresiones en el espíritu desde el punto de vista de la tendencia. Las pasiones, al igual que las relaciones, nacen y se mantienen siempre en estrecho vínculo con una tendencia, aunque no se reducen a ella. Las relaciones se erigen en verdaderos razonamientos o inferencias, mientras que las pasiones involucran el surgimiento de intereses difíciles de reducir a la tendencia. Vemos, en este caso, cómo se hace necesario comprender una suerte de proyección o inclinación que vaya más allá de la retención de que consta la tendencia. En la relación del entendimiento esta proyección toma un cariz formal y se convierte en la afirmación de lo no dado por medio de la relación causal. Sin embargo, en la pasión la inclinación mantiene su inmanencia a la protención del flujo de impresiones en el espíritu al punto que constituye ella misma una impresión. La impresión de reflexión rebasa las impresiones de sensación, pero para hacer surgir en ellas el motivo de la tendencia que las vincula. Ya insistíamos sobre la importancia de pensar tendencia y espera de manera complementaria. En efecto, lo que hace una impresión de reflexión es evidenciar aquello con que cuentan las impresiones de sensación cuando se ligan unas a otras y generan una tendencia. La espera, hemos visto, no es sólo el resultado de una tendencia. También es el interés (o motivo) con que ella cuenta para proyectarse como tal. Las pasiones, justamente, lo que hacen con las relaciones del entendimiento es dotarlas de una inclinación capaz de dar un sentido práctico a lo que desde el entendimiento aparece nada más que como una forma posible de establecer la relación, pero que con la pasión adopta una configuración práctica y deviene curso de acción.

En el caso de la invención sabemos de qué se trata: cada sujeto se reflexiona, es decir, supera su parcialidad y su avidez inmediatas, instaurando reglas de la propiedad, instituciones que posibilitan un acuerdo entre los sujetos [sujets]. ¿Pero en qué se basan, dentro de la naturaleza del sujeto, este acuerdo mediato y esas reglas generales? Hume retoma aquí una teoría jurídica simple que ha de ser desarrollada, a su vez, por la mayoría de los utilitaristas: cada hombre cuenta con [*s'attend à*] la conservación de lo que posee (*ES*, V, p. 101; Ed. esp., p. 101)¹⁰⁴.

104 En la edición española se traduce 'sujets' por 'súbditos', con lo cual estamos frente a un error flagrante. Asimismo, se traduce *s'attend à* como "se atiende a", lo cual implica una lectura demasiado mecánica que no considera la indicación de Deleuze con el uso de cursiva, la que, creemos, invita a dotar al término de una connotación más fuerte, como la que mienta "cuenta con".

Deleuze describe la expectativa o motivo con que cuenta el interés al proyectar una pasión de un modo determinado con el término *attente* (la espera). El interés espera (*attendre*) de las reglas instituidas en una sociedad el cumplimiento de sus expectativas (*attentes*) y cuenta con ello (*s'attend à*). Deleuze piensa en francés los diversos sentidos con que se produce esta proyección de la pasión gracias a las variaciones de uso del término *attente*. *Attente* es la disposición de espera que eventualmente puede ser entendida como una expectativa cuando ciertas circunstancias determinan un motivo para esperar. Ahora bien, en la medida que la expectativa *cuenta con* (*s'attend à*) que serán cumplidas las motivaciones que la guían, puede ampliar la parcialidad de su interés y contemplar la articulación con otros intereses y constituirse así en un principio, el *principe d'attente*.

Las pasiones dotan a las relaciones del entendimiento de las circunstancias que permiten convertirlas en acciones determinadas. Ahora bien, desde el punto de vista del interés que implica, una pasión representa una inclinación parcial que muy probablemente no se aviene con muchas otras inclinaciones. En *ES*, II Deleuze muestra cómo las inclinaciones de los diversos individuos se integran conformando intereses generales, a partir de los cuales se constituyen las reglas del ordenamiento institucional de una sociedad. Los individuos, de este modo, se suman al orden social en la medida que esperan que las reglas les permitan cumplir con sus intereses. Satisfacción indirecta de los instintos o tendencias, dirá Deleuze en un artículo en que retoma esta cuestión. Ahora bien, contrariamente a lo que cabría esperar en el contractualismo, el ordenamiento social no tiene por objeto acá constreñir o limitar el desarrollo de los intereses individuales. Tiene, en cambio, la labor de integrarlos inventando nuevos modos de satisfacción. Inventa, en efecto, la institución para hacer de ella un medio oblicuo de satisfacción de los intereses parciales que cada individuo representa¹⁰⁵.

En la medida que los intereses no tienen una constitución egoísta, sino parcial, la institución no tiene que limitarlos sino integrarlos. He ahí el atractivo de la postura de Hume. En este sentido, la sociedad no viene a limitar a un individuo, sino a constituir con sus intereses una regla general en la que estos se integran a otros y proveen en conjunto de medios diferentes de satisfacción de la inclinación primitiva que les moviliza. Los intereses del individuo se inclinan siempre favorablemente hacia el grupo más cercano con el que cuenta de manera inmediata para cumplirlos. Cuando su interés es persuadido de integrarse a otros y de superar la inmediatez que lo vuelve parcial, es capaz de empatizar y coordinar con medios diferentes

105 Cf. 'Instincts et institutions' en *ID*, pp. 24-27.

una forma de cumplir con el interés. En la empatía reconoce Deleuze el principio que permite ir más allá de la parcialidad que supone cada interés. Gracias a ella es posible producir una integración de pasiones que, por separado, no harían más que inclinar a los diferentes individuos a llevar a cabo acciones parciales relativas a su propio interés. La empatía es, pues, la que permite a un interés proyectarse más allá de su satisfacción inmediata¹⁰⁶.

Ahora bien, la empatía es necesaria para conformar una institución, pero no suficiente. Como indica Deleuze en el capítulo II de *ES*, los intereses permiten establecer una regla o interés general gracias a la empatía, pero para hacer de ello una determinación institucional o social es preciso contar con circunstancias reales que hagan de la integración de intereses un medio efectivo para el cumplimiento de los mismos. No basta con establecer la regla, es necesario determinar las diversas circunstancias en las que ella rige para poder convertirla en un medio de satisfacción de inclinaciones¹⁰⁷. Es necesario, dicho de otro modo, que los individuos cuenten con ella y puedan, por tanto, esperar algo de ella. Para ello es necesario que la regla general establezca los casos sobre los que rige. La regla general, en este sentido, ostenta dos caras: por un lado, es la integración de los intereses o pasiones de los individuos que adhieren a ella. La regla no limita ni renuncia a la vivacidad de las diversas pasiones que la establecen. En este sentido, el interés es el principio de constitución de la regla. Mas, por otro, la regla es también un medio de cumplir un interés. Aquello con lo que este cuenta para su satisfacción mediata. La regla es, así, una forma determinada de acuerdo con la cual, en cada caso, corresponde esperar algo de la institución. Desde esta perspectiva, la regla es invención capaz de dar al interés aquello con lo que cuenta. La institución constituye, en consecuencia, la invención de los diversos modos conforme los intereses coordinan sus inclinaciones para su satisfacción¹⁰⁸.

Hasta el momento hemos utilizado casi indistintamente términos como tendencia (*tendance*), pasión (*passion*), interés (*intérêt*) e inclinación (*penchant*). Ya hemos indicado que la tendencia corresponde a la contracción de impresiones que genera en el espíritu el entrelazamiento de la sucesión de tales impresiones. A la tendencia concierne, en este sentido, fundamentalmente la posición del pasado como regla del provenir. La pasión, por su parte, la hemos caracterizado como la impresión de

106 Sobre la empatía como integral de pasiones, cf. *ES*, II, p. 27.

107 Acerca de la necesidad de articular el establecimiento de la regla con la determinación de las circunstancias de su aplicación, cf. *ES*, pp. 40 y ss.

108 Cf. 'Instincts et institutions' en *ID*, p. 27; *ES*, II, pp. 37 y ss.

reflexión que constituye el afecto ante la constitución en él espíritu de una relación que va más allá de los datos que la experiencia coloca en él. Mientras, al interés lo hemos definido como la motivación de la pasión. La pasión, en tanto producto de la tendencia, entraña una cierta proyección que es la que define sus motivaciones más profundas. De acuerdo con ello, cabe identificar a la inclinación como la resolución que moviliza en el espíritu a ir más allá de sí al interés. Con ello, el interés se convierte acá en una suerte de ímpetu que determina a la acción. En este punto ya no basta con que el hábito lleve el peso de la repetición del pasado al presente gracias a la contracción de los momentos que trae tras de sí. No basta con la tendencia. Para que una inclinación dirija la acción es necesario que esta cuente con los medios que hagan posible la satisfacción de los intereses que ella moviliza. Aparece acá la importancia de la espera (*attente*).

El dinamismo del hábito requiere ciertamente del empuje (*poussé*) del pasado que surge con la contracción que define a la tendencia, pero también precisa de un impulso (*élan*) hacia el porvenir del que consta justamente la espera¹⁰⁹. El hábito es el que opera la síntesis del tiempo, precisamente gracias a que hace del pasado una tendencia hacia el presente y, apoyado sobre ella, hace surgir al futuro como la proyección del impulso que lo mueve.

El hábito dota de nuevo estatuto al pasado y al futuro, y con ello rebasa al espíritu. Como se ha venido analizando en detalle, el rebasamiento (*dépassement*) depende de que el hábito surja gradualmente desde el espíritu como un principio que se vuelve sobre él para transformarlo en sujeto. Lo era respecto del conocimiento, donde el hábito moviliza la tendencia capaz de establecer una relación causal, sobre la base de la repetición de datos en la experiencia; también en el ámbito moral, donde el hábito sirve de apoyo para los medios institucionales o reglas con que cuenta (*s'attend à*) el sujeto para sobrepasar la parcialidad de sus pasiones. En la pasión, el sujeto ha sobrepasado ya al espíritu, pues se ha instituido como un efecto reflejo sobre él. Ahora bien, como hemos mostrado más arriba, conviene pensar en detalle los movimientos de esta institución. La pasión es tanto la inclinación primitiva que quiere su satisfacción inmediata, como también el interés integrado a otros (empatía) en los que el sujeto se refleja para esperar de ello la constitución de los medios de un cumplimiento mediato de tales intereses. Podríamos decir, según el análisis que desarrolla Deleuze, que los principios que rigen la pasión y conforman el sistema de la moral cuentan ya con el rebasamiento del espíritu por parte del sujeto en la gama de relaciones formales producidas por el entendimiento, mas deben volver a rebasarlo para que los efectos de tales

109 Sobre el empuje y el impulso, cf. *ES*, V, p. 101.

relaciones en el espíritu, es decir, las pasiones, superen la parcialidad e inmediatez que les caracteriza. De ahí la necesidad de un estudio por separado y en paralelo del ámbito relativo al entendimiento y del que concierne a la moral.

1.3. *El problema del empirismo*

Deleuze estima que una filosofía que se precie de tal vale por la fuerza con que sus problemas se imponen a las cosas. Por ello, un problema filosófico lleva al límite las consecuencias de la cuestión que plantea¹¹⁰. El empirismo puede ser considerado una apuesta filosófica digna de investigación, entonces, si es capaz de proponer una problemática cuyas cuestiones impliquen un nuevo orden en las cosas, orden desconocido para la historia de la filosofía que le antecede y que probablemente resultará enigmático para los pensadores que le siguen.

Deleuze considera superficial definir al empirismo como la doctrina que sostiene que el conocimiento se origina en la experiencia. Desde ese punto de vista, ironiza, Platón y Leibniz serían también empiristas¹¹¹. Lo que constituye al empirismo como una problemática capaz de hacer emerger nuevas articulaciones en las cosas, al punto de que su naturaleza se vea trastocada por completo con las diferentes cuestiones que plantea, es, estima Deleuze, que para el empirismo el sujeto se constituya en el dato. Según hemos analizado, ello implica que los datos de la experiencia que se presentan al espíritu –sin ir más allá de él e identificándose con él– son el punto de partida desde el cual gradualmente van surgiendo los principios que transforman al espíritu en sujeto¹¹².

Esta emergencia gradual es identificada, de hecho, como otro problema central en el empirismo. Por ello, Deleuze cree que es necesario pensar los principios a partir

110 Cf. *ES*, VI, pp. 119-120. Deleuze tiene a la vista una larga tradición que vincula la formulación de problemas con la tarea esencial de la filosofía. Toda su obra, en efecto, contiene indicaciones relativas a este asunto. Entre las más importantes, podemos destacar su referencias a la posición de problemas en Bergson (*B*, I, pp. 3-11), a la necesidad de pensar el problema desde su posición y no desde su resolución (*DR*, III, pp. 207-213), así como al estatuto correspondiente de la *doxa* y su tensión necesaria con la filosofía (*QPh*, 3, pp. 76 y ss.). En todos los casos Deleuze tiene a la vista el tratamiento clásico de esta cuestión, que es necesario remitir a Aristóteles (*Tópicos*, 101 b 29), y que se aprecia dondequiera que el pensamiento filosófico oscile complicadamente entre las múltiples disposiciones de un mismo asunto o cuestión. Como se aprecia en la ingente cantidad de referencias proporcionadas en el pasaje indicado de *DR*, Deleuze tenía probablemente a la vista ya en la década de los años 1960 el muy aclarador artículo de Émile Bréhier, 'La notion de problème en philosophie' (en: *Études de Philosophie Antique*, Paris: PUF, 1955, pp. 10-16). En el pasaje aludido de *Qu'est-ce que la philosophie?* (*QPh*) se confirma su conocimiento del artículo.

111 Cf. *ES*, VI, p. 121.

112 Cf. *ES*, VI, pp. 120 y ss.

de su génesis. El carácter de principio que tienen los diferentes elementos que constituyen la naturaleza humana para Hume debe ser constituido en una génesis gradual desde los datos de la experiencia que se presentan en el espíritu. Ahora bien, ello no implica que los principios sean meros resultados de un desenvolvimiento empírico. Lo que sucede es que los principios refieren a una instancia constituyente (la génesis) que sólo puede serlo en la medida que es constituida, *activada* diría Deleuze, como justamente indica a propósito de la reflexión relativa a la espontaneidad del sujeto¹¹³. Un principio para el empirismo es, pues, la génesis del principio¹¹⁴. Que la génesis de un principio sea *el* principio no indica que haya que buscar en la experiencia los rastros de su constitución. La cuestión es, en este punto, un tanto más compleja.

La experiencia no tiene para el empirismo un rol central por sí misma, según Deleuze, pues ella requiere ser fundada. Y para fundar la experiencia era necesario recurrir a *otro* principio: el hábito. El hábito representa la piedra de toque del empirismo. En él el problema relativo a la formación del sujeto en el dato reconoce su expresión más clara. Asimismo, este encarna de manera notable el problema relativo a la génesis de los principios. Así, gracias al hábito surge gradualmente, a lo largo de una compleja serie de momentos, el sujeto. El hábito hace surgir del espíritu aquello que en él nada insinúa. Los datos de la experiencia requieren del recurso a otro principio para ver surgir en ellos relaciones, tendencias y expectativas capaces de transformarlos en el sistema unitario de principios de la naturaleza humana gracias a los que se conforma el sujeto.

Ahora bien, ese *otro* principio requiere también dilucidar su origen en cuanto tal. El hábito no es simplemente un resultado de las tendencias que surgen en el espíritu cuando en él se produce una contracción. Él es, por así decir, la tendencia gracias a la que se *contraen* tendencias. Deleuze gusta repetir la fórmula bergsoniana conforme a la cual el hábito se define como el principio de *contraer* hábitos. He ahí que surge con radicalidad una de las consecuencias más complejas del problema de los principios¹¹⁵. La naturaleza humana se forma gradualmente con el hábito o, dicho más exactamente, se forma gracias al principio en que radica la posibilidad de contraer hábitos. Ello implica cierta concepción del principio como génesis. La génesis de un principio de la naturaleza humana es, en rigor, el principio que permite formar gradualmente dicha naturaleza. El hábito encarna este carácter del principio como génesis en la medida que, al mismo tiempo que se forma gradualmente, rige

113 Cf. *ES*, VI, p. 127.

114 Cf. *ES*, III, p. 62.

115 Cf. *ES*, II, p. 33.

el derrotero de dicha formación. Deleuze se concentra en este punto en uno de los pasajes más relevantes del *Treatise*, donde Hume indica que la naturaleza humana surge del hábito¹¹⁶.

La naturaleza humana ciertamente está tras el hábito y de ella dependen los productos a los que este conduce. Sin embargo, el hábito parece estar también en la base de la naturaleza. Dicho de otro modo, el hábito parece estar en la base de sí mismo. He ahí la cuestión que surge con el problema del hábito al que nos conduce la formación de la subjetividad. El hábito es un principio que es principio de sí mismo en la formación gradual que lo lleva a convertirse en parte esencial de la naturaleza humana.

En *ES*, Deleuze no indaga con mayor profundidad en el problema de los principios como tal, sino que desarrolla los diferentes aspectos que lo componen de acuerdo con lo que sucede con el hábito. Ya hemos visto, en efecto, cómo el hábito articula los momentos según los cuales se produce la conformación de la subjetividad. Lo que resta es, pues, el análisis de esta cuestión particular concerniente a los principios. Como insinuamos al comienzo de este capítulo, creemos que en ese punto radica la inflexión que lleva a Deleuze a formular un empirismo trascendental. Esta última cuestión es, de todas maneras, muy débil en *ES*. Deleuze se niega a lo largo de toda la obra a identificar al empirismo con un punto de vista trascendental. De hecho, a la hora de definir al empirismo recurre al contraste con la filosofía crítica kantiana, indicándonos que sus peculiaridades radican en que no vemos aparecer en Hume una filosofía trascendental. Esta, según Deleuze, se pregunta acerca de las condiciones que hacen posible que algo sea dado a un sujeto, mientras el empirismo intenta reflexionar sobre el estatuto del dato y desprender de ahí la conformación del sujeto. La diferencia fundamental del empirismo respecto de la filosofía trascendental radica, pues, en el tratamiento que emprenden acerca del dato¹¹⁷.

116 "Nada prueba mejor la fuerza del hábito, para reconciliarnos con un fenómeno, que el hecho de que los hombres no se asombran de las actividades de su propia razón, mientras que admiran el instinto de los animales, y encuentran difícil su explicación por el mero motivo de que no puede reducirse a los mismos principios. Si consideramos la cuestión como es debido, la razón no es más que un instinto maravilloso e ininteligible de nuestras almas que nos lleva a lo largo de cierta serie de ideas y las dota de ciertas cualidades particulares según sus situaciones y relaciones especiales. Este instinto, es cierto, surge de la observación pasada y experiencia; pero ¿puede alguno dar la última razón de por qué la experiencia y observación pasadas producen un efecto tal y aun más de por qué la naturaleza sólo lo produce? La naturaleza puede ciertamente producir todo lo que surge del hábito, más aún: el hábito no es más que uno de los principios de la naturaleza y deriva toda su fuerza de su origen" (*Treatise*, Book I, Part. III, sect. 16, p. 98; Ed. esp., p. 142). Deleuze reproduce la última frase de este párrafo en *ES* y nos remite también a *Enquiry*, § 5, parte I.

117 Cf. *ES*, I, p. 5; V, pp. 92-93.

Será necesaria una transformación en el modo en que Deleuze encara la cuestión de lo trascendental, para que las problemáticas que ha distinguido en el empirismo contribuyan a formar su propia propuesta. Paulatinamente, a lo largo de los años 1960, Deleuze comienza a definir lo trascendental a partir del modo como un principio determina el dominio empírico al que se refiere y cómo para ello requiere articularse con un principio subordinado de orden empírico, que por sí mismo no puede dar cuenta de la experiencia a la que se refiere, aunque la regula. De ahí, por ejemplo, la distinción que formula entre un principio empírico y uno trascendental en su *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel (PSM)* o en *DR*¹¹⁸. Asimismo, la exigencia de dar cuenta de la génesis de los principios de la razón, que encontramos ya en *ES*, sigue presente y cobra una dimensión más importante respecto de nuestro problema en la medida que, por ejemplo, en su obra dedicada a Nietzsche, *NP*, pensar la génesis como principio involucra, según Deleuze, una reformulación del kantismo¹¹⁹. Como vemos, el problema de los principios se va convirtiendo paulatinamente en *el* problema trascendental que inquieta a Deleuze.

Otro aspecto en que se aprecia una transformación en el modo en que Deleuze observa la importancia del empirismo es respecto de la que señala en *ES* como condición fundamental para el desarrollo de las problemáticas que arriba reseñamos: el que para Hume, *las relaciones sean exteriores a sus términos*¹²⁰. Nos detendremos en este punto para distinguir con mayor claridad la importancia medular de esta condición.

Según Deleuze, sin esta premisa no se comprenden las dos doctrinas –atomismo y asociacionismo– que desarrolla el empirismo, ni tampoco el carácter problemático de sus cuestiones centrales. De hecho, gracias a ello se aclara la aparente ambigüedad en que incurre el empirismo de Hume al desarrollar paralelamente una descripción del carácter atómico del dato y sostener, al mismo tiempo, la posibilidad de incluirlos en relaciones de asociación¹²¹. Atomismo y asociacionismo son posibles como doctrinas paralelas en el empirismo en la medida que el empirismo arriba a ese acierto al que Deleuze concede importancia mayúscula: que las relaciones sean pensadas como exteriores a sus términos. Ello implica que las relaciones de asociación por las que se constituye la naturaleza humana y el sujeto no sean buscadas entre los datos en que tales relaciones se sitúan para constituirse, sino en su rebasamiento.

118 Cf. *PSM*, ‘Qu’est-ce que l’instinct de mort?’, pp. 96-115; *DR*, II, pp. 130 y ss.

119 Cf. *NP*, II, § 6; III, § 9.

120 Cf. *ES*, V, p. 109; VI, p. 122.

121 Cf. *ES*, I, pp. 9 y ss.; VI, pp. 119 y ss.

Los datos de la experiencia, hemos dicho, no pueden dar cuenta de las relaciones que se establecen con ellos. Nada en el espíritu, en el que se sitúa la colección de impresiones e ideas, sugiere la emergencia de las relaciones. La experiencia es el principio que permite dar cuenta de la estructura de cada dato y su independencia respecto de los demás. El atomismo del dato, impresión o idea, permite desarrollar una serie de consecuencias en lo relacionado con la constitución diferenciada del dato y el carácter particular que cada uno sustenta. Por su parte, las relaciones fundan la asociación como un rebasamiento de los términos que ocupan para instituirse. Ciertamente es que Hume indica que las asociaciones se producen cuando se establecen relaciones entre los datos de la experiencia. Pero ello no indica que sea la experiencia la responsable de producir tales relaciones. He ahí que es necesario recurrir a otro principio diferente, el hábito. Sin la premisa de la exterioridad de las relaciones respecto de sus términos no se comprendería que las asociaciones que están en la base de la conformación del sujeto no dependan de la experiencia sino de un modo complejo y en la medida que el hábito establece una articulación con ella. La experiencia está en el origen del hábito, en tanto su formación gradual se efectúa *en* la experiencia. Sin embargo, su formación no se produce *por* ella ni *gracias* a ella. La propia formación o génesis cobra independencia y se instituye en el principio que permite hacer surgir relaciones y conformar asociaciones estables que excedan el ámbito lábil del espíritu, para transformarlo en la organización sistemática de un sujeto. El hábito se produce *en* la experiencia, sobre ello no hay dudas, pero no *por* ella¹²².

La condición de exterioridad de las relaciones respecto de sus términos aparece pues como la base del dualismo del que depende el análisis de Deleuze en *ES*. Experiencia y hábito, espíritu y sujeto, átomo y asociación, como tantas otras parejas de conceptos o principios presentes en *ES*, dependen por tanto de esa condición fundamental. Gracias a ella el hábito constituye una problemática cuya singularidad es irreductible a la formulación de las cuestiones diversas que se desprenden de otros problemas a lo largo de la obra de Deleuze. Como hemos destacado más arriba, el problema del hábito tiende a diluirse a partir de obras como *AOE*. Sin embargo, sólo desde una apreciación superficial podríamos tener la impresión de que con ello el problema del hábito ha sido resuelto y, por lo tanto, colocado dentro de una problemática cuyas cuestiones lo consideran simplemente como un antecedente. A la luz del problema de las síntesis que conforma la subjetividad, el hábito puede aparecer como un antecedente menor relativo al modo como toda síntesis puede

122 Deleuze destaca esta diferencia a propósito del movimiento de impresiones en el espíritu. Nada se hace *por* el espíritu, mas todo se hace *en* él (Cf. *ES*, I, p. 3).

implicar contracción (*AOE*). Ahora bien, considerado como antecedente se pervierte de manera íntegra la naturaleza del problema filosófico que el hábito entraña. El hábito, al contrario, se define como problemática al establecer con fuerza una relación compleja entre los principios de la naturaleza humana, en cuyo desarrollo reconocemos la necesidad de plantear la cuestión de la tendencia, mas también la de la espera, la de sus respectivos productos (creencia e invención), etc.

De esta manera, veíamos en *ES* la ventaja de colocar cierta gama de problemas y desarrollar sus consecuencias de un modo ejemplar respecto de la obra de Deleuze. La condición esencial que los rige, hemos dicho, es la de exterioridad de las relaciones respecto de los términos. Ello conduce al planteamiento de la emergencia del sujeto como lo que rebasa al espíritu, con el que cuenta para establecerse, pero que no deja nunca de serle exterior. La cuestión central del empirismo, según Deleuze. A ella se vinculan también otras esenciales, como las del hábito o la de los principios. Con el desarrollo de problemáticas semejantes en otras obras, veremos que el foco se desplaza a tal punto que los problemas anteriores parecen haber sido resueltos para ser incluidos en otros más importantes. En *AOE* el problema de la subjetividad parece haber *avanzado* al no replantear la cuestión del hábito o de los principios. Una explicación como esta podría ser plausible desde un punto de vista externo al problema. En este caso se atiende sólo a las soluciones a las que conduce. Deleuze insiste desde *ES* hasta su última obra junto a Guattari, *Qu'est-ce que c'est la philosophie?* (*QP*)¹²³, que la atención a las respuestas que motiva un problema es preocupación de la ciencia y no de la filosofía. La preocupación por las respuestas de un problema, en efecto, impide entrar en lo que este tiene de problemático. Así, lo que sucede entre *ES* y *AOE* parece precisar de una lectura más atenta. En dicha lectura debe verse más bien un desplazamiento de los problemas que una solución de unos para hacer progresar a otros. El problema del hábito no se resuelve para hacer progresar el problema de la subjetividad. En rigor, desaparece y ello dota al problema de la subjetividad de un cariz que exigirá un desarrollo diferente en las obras posteriores.

Lo que resulta evidente es que los tres problemas a los que hemos hecho alusión (de la subjetividad, de los principios y del hábito) constituyen un cuerpo sistemático en el que vemos surgir consecuencias importantes cuando uno de los componentes se ve afectado. Estamos en presencia de lo que Deleuze entiende por *empirismo* a la fecha de publicación de *ES*. Su idea de empirismo se verá transformada de manera

123 Así, en *ES* la relación de una teoría respecto de las cosas a las que sirve de fundamento (cf. VI, p. 119) o en *QP* la referencia de los conceptos a los estados de cosas que genera (cf. p. 120 y ss.).

importante cuando, años más tarde, intente pensar un *empirismo trascendental*. Ahora bien, el empirismo trascendental, a su manera, constituirá un conjunto de problemáticas que será menester analizar en los capítulos que siguen según su propia configuración, pero sin dejar de tener a la vista los antecedentes que se integran a ella. De ahí la importancia de apreciar con detalle el desarrollo de la problemática del hábito en *ES* y sus resonancias en obras temáticamente cercanas como *DR* o *PS*.

Según hemos visto antes, el entreverado tejido de problemáticas y cuestiones a las que da lugar el empirismo invita a prolongar el análisis en una esfera cercana al ámbito propio de *ES*, pero que no necesariamente ha de ser el mismo de esta obra¹²⁴. En el capítulo que sigue intentaremos dilucidar, en consecuencia, el sentido de lo

124 Según como Deleuze aborda la cuestión de la *complicatio* en su obra dedicada a Proust, entendemos que el desarrollo, desenvolvimiento o ex-plicación de un problema implica la posición de una nueva problemática. Los problemas filosóficos, complicados en sí mismos, no dejan de implicar un nuevo plegamiento de sus cuestiones a medida que se desarrollan o ex-plican sus consecuencias (Cf. *PS*, I, 3, pp. 57 y ss.). Así, el desarrollo del problema de la subjetividad conduce hasta la posición del problema del hábito en cuya base se reconoce la cuestión central de los principios. Fiel a su concepción de problema, vemos a Deleuze hacer gala de la fuerza con que impone a los filósofos que estudia el movimiento de su propia problematización. La fuerza con que una serie de problemas filosóficos se impone en la lectura de un autor es la fuerza que también se apodera del lector para dirigir la formulación de problemas que efectúa. Para dar cuenta de dicha fuerza es necesario, creemos, mostrar los conceptos más importantes que movilizan a cada una de estas problemáticas y su entrelazamiento sistemático.

Como nota Anne Sauvagnargues en *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, las claves de lectura con que Deleuze emprende la revisión de la tradición filosófica dependen de la articulación entre, por un lado, un punto de vista nietzscheano que entiende la lectura como un trabajo de interpretación que entra en el juego de fuerzas con que se debaten los problemas de una filosofía; y, por otro, un punto de vista sistemático, heredado de Martial Gueroult, en que se trata de deducir el problema constituyente del sistema filosófico de un autor (Cf. Sauvagnargues. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, I, 1, pp. 17-22). La fuerza con que una problemática dirige la filosofía de un pensador se *demuestra* en el desarrollo estricto y riguroso que la problemática presenta respecto de sus cuestiones y conceptos fundamentales. El desarrollo sistemático de las consecuencias de una problemática a lo largo de la filosofía de un pensador, es precisamente la fuerza con que dicha problemática cuenta para imponerse a él y a las cosas. Sistema e interpretación serán los ejes metodológicos guía de la filosofía de Deleuze, sostiene Sauvagnargues. Conforme se van articulando a lo largo de su obra veremos diferentes expresiones de la manera en que Deleuze lee la tradición filosófica. En cualquier caso, lo que parece no cambiar es su preocupación por efectuar la posición del problema central que, de acuerdo con su interpretación, rige la filosofía de un autor y, luego, desarrollar detenida y rigurosamente sus más insólitas consecuencias.

Según sugiere Pierre Montebello en su *Deleuze. La passion de la pensée*, la insistencia de Deleuze por entender la *paradoxa* como pasión de la filosofía reviste ciertas consecuencias respecto del estilo que surge predominantemente en las conclusiones que establece (Cf. *LS*, I série, p. 7). De ahí que nos suela sorprender con afirmaciones que exceden nuestro sentido común. Sin embargo, su ejercicio de la *paradoxa* no se reduce a este aspecto relativo que juega con respecto a la opinión común (*doxa*). Lo esencial de la *paradoxa* no son las maravillas con que asombran y contravienen al sentido común, según como lo apreciaba Cicerón (*admirabilia contraque opinionem omnium*, Cf. Cicerón. *Paradojas de los estoicos* (traducido por Manuel Valbuena. Madrid: Ed. Aguilar, 1962), 'Proemio'). La *paradoxa* queda en evidencia por la complicación que rige el entrelazamiento con que se va dando cuenta de las consecuencias de un principio o problemática. La multiplicación de principios que vemos por doquier aparecer en Deleuze muestra, justamente, que su tarea de problematización consiste en hacer de la filosofía, como indica Montebello, un trabajo de entrelazamiento o tejido que permite desarrollar las cuestiones implicadas en una problemática, y no de fundamentación dirigida a anclar en lo más profundo el problema en juego (Cf. Montebello. *Deleuze. La passion de la pensée*, Introduction, pp. 12-13).

que Deleuze, a partir de *DR*, denomina *empirismo superior* y el modo como ello conduce hasta algunas de las cuestiones centrales que Deleuze espera desarrollar con su *empirismo trascendental*.

2. DEL EMPIRISMO SUPERIOR AL TRASCENDENTAL

Al comienzo de nuestro primer capítulo hemos hecho alusión a la serie de entrecruzamientos que los términos ‘empirismo’, ‘empirismo superior’ y ‘empirismo trascendental’ experimentan a lo largo de la obra de Deleuze. Destacábamos en dicha ocasión que, no obstante diversos pasajes hagan alusión a una suerte de equivalencia entre ellos, los usos variables que se pueden constatar según el contexto volvían un tanto riesgosa la tentativa de homogeneizarlos. Era preciso, en este caso, dar cuenta de estos usos y de las problemáticas en cuyo seno se volvían necesarios. Así, en el curso del primer capítulo se procuró describir de manera detallada los diversos problemas que entretejen el dominio característico de lo que Deleuze denomina ‘empirismo’, ello en relación estrecha con la formulación que realiza en *ES*. De acuerdo con las conclusiones a que arribamos en el último apartado, el ‘empirismo’ se define fundamentalmente por el problema de la génesis de la subjetividad. El tratamiento propiamente empirista de esta problemática implica asumir que el sujeto no es una estructura trascendental ante la cual se presentan los datos de la experiencia, sino antes bien el resultado del rebasamiento de estos datos. La dualidad entre la colección de datos o espíritu y el establecimiento de relaciones de asociación que tienen por efecto la conformación de la subjetividad, permite distinguir la condición fundamental que rige al empirismo.

Para este, las relaciones gracias a las que surge la subjetividad son exteriores a los términos que relacionan. Esto significa que las relaciones de asociación no están insinuadas en los datos de la experiencia y que nada en ellos permite inferirlas. Por esta razón se sostiene que el sujeto es efecto del rebasamiento (*dépassement*) que dichas relaciones producen en los datos del espíritu. La exterioridad de las relaciones, indica Deleuze, es una condición para el surgimiento de las diversas problemáticas del empirismo. De hecho, es la condición que se halla a la base de la formulación del problema de la subjetividad. Con la dilucidación de esta condición se descubre, además, la íntima vinculación que establece el problema de la subjetividad con otros problemas del mismo cuño, como el del hábito y el de los principios.

Según hemos destacado, a Deleuze no le interesa el empirismo para reforzar los tópicos que la tradición ha establecido respecto de él, sino para pensar con él una

serie de problemáticas que paulatinamente irá integrando como propias. El empirismo no sería, insiste, esa doctrina filosófica que sostiene que el conocimiento nace de la experiencia, sino aquella que da a luz una nueva idea de relación¹²⁵.

En el artículo ‘Hume’, publicado en 1972, entregará algunas precisiones sobre ello. Lo que llama la atención en este caso es la centralidad que cobra la idea de exterioridad de las relaciones, al punto de que tiende a eclipsar otros planteamientos de Hume que el mismo Deleuze ha resaltado en *ES*¹²⁶. En *ES* su importancia se debe a que es la condición que permite al ‘empirismo’ conformar sus diversos problemas esenciales. Tarea nada menor, pero que a lo largo del desarrollo de dicha obra no tiene el protagonismo que tendrán los problemas de la subjetividad o del hábito. En el artículo que comentamos señala incluso que, en la medida que el ‘empirismo’ establece sus problemas centrales sobre esta idea, corresponde identificarlo como un ‘empirismo superior’. A este encuentro preciso entre los términos ‘empirismo’ y ‘empirismo superior’, cabe agregar otros como el que ya hemos identificado entre ‘empirismo superior’ y ‘empirismo trascendental’ en *DR*. Con ello ponemos en evidencia el modo en que Deleuze aprecia la imposición de ciertas problemáticas sobre un autor y al mismo tiempo se hace parte de ellas. Tal como indicamos al final del capítulo anterior, la fuerza de los problemas que Deleuze lee en autores de la tradición es también la que se manifiesta y apodera de la formulación de su filosofía. Esto torna particularmente difícil la tarea de deslindar aquello que podríamos atribuir al comentario y aquello que podríamos indicar como producción original. En el horizonte de esta tarea sería posible comprender el modo como Deleuze transita de una interpretación particular del ‘empirismo’, a partir de la cual sostiene la existencia de un ‘empirismo superior’, hacia la formulación de su tentativa filosófica como ‘empirismo trascendental’. En este capítulo, en efecto, aspiramos a lograr una comprensión clara sobre este tránsito.

A lo largo de su obra, los problemas que Deleuze identifica en Hume en *ES* van siendo abandonados por diversas razones. En ciertos casos se tratará de un desplaza-

125 Según esto, identifica fundamentalmente como empiristas a Hume y a Bergson (Cf. *B*, p. 22; ‘Bergson 1859-1941’ en *ID*, pp. 28-42; ‘La conception de la différence chez Bergson’, en *ID*, pp. 43-72). Deleuze caracteriza el ‘empirismo’ de Bergson a partir la preocupación de este último por establecer las articulaciones de lo real con base en líneas fácticas que entre sí difieren en naturaleza y en cuyo encuentro es posible determinar rigurosamente una problemática. Sigue de cerca en este sentido la alusión de Bergson, presente en *La pensée et le mouvant*, a que el verdadero empirismo y la verdadera metafísica coinciden en su tentativa de proveer de conceptos nuevos y apropiados a cada objeto en cuanto este manifieste una diferencia de naturaleza irreductible que lo exija (Cf. *La pensée et le mouvant*, VI Introduction a la métaphysique, p. 108), justamente lo que a lo largo de esta investigación hemos denominado *casuística de los principios* (ver 2.2).

126 Como el que respecta al hábito o a la subjetividad (Cf. ‘Hume’ en *ID*, pp. 226-237).

miento que cambia radicalmente las coordenadas conforme se plantea un problema y que hará menester para su planteamiento la emergencia de cuestiones que hacen innecesario el problema anterior. Con todo, es posible en este caso reconocer un cierto *aire* de semejanza o ciertas coincidencias de carácter general. Sin embargo, la recurrencia al problema abandonado será simplemente arbitraria y no tendrá relación con la necesidad que se impone gracias a la fuerza demostrativa interna del nuevo problema. Es la situación que hemos analizado, por ejemplo, a propósito de la relación que se establece entre el problema de la subjetividad y el problema del hábito (ver 1.3). En *ES* la relación es inmediata y necesaria, mientras en *AOE* el problema de la subjetividad manifiesta nada más que ciertos parentescos que, de manera analógica y retrospectiva, es posible trazar con relación a *ES* y *DR*, que le anteceden.

En otros casos, la transformación de los problemas obedece no al abandono, sino a la emergencia de una cuestión derivada o secundaria como central. Podría, en principio, pensarse que se trata de una cuestión expositiva que deja insinuadas ciertas cuestiones para retomarlas en otra ocasión. Esto es justo respecto de gestos, inflexiones e incluso respecto de temas que estratégicamente el autor haya dejado pendientes para abordar cuando le resulte oportuno. En algunos casos retomar un gesto o dar contenido a una inflexión puede significar arribar a la conformación de un nuevo problema. Sin embargo, lo que nos interesa acá es el caso en que un problema que aparece como consecuencia de otros de mayor importancia se erige con posterioridad como el más fundamental. Particularmente acá lo que tiene lugar no es el desarrollo de una insinuación no abordada, sino una inversión del orden deductivo que caracteriza a un problema. Tal parece ser la situación en la que se encuentra, en la obra de Deleuze, el que hemos denominado *problema de los principios*.

En el capítulo que sigue apuntamos a dar cuenta de la transformación con la que Deleuze lleva las cuestiones analizadas en el seno del ‘empirismo’, hasta el que él denomina ‘empirismo trascendental’. Para ello atenderemos cuidadosamente los usos de tres términos clave a lo largo de la obra de Deleuze: ‘empirismo’, ‘empirismo superior’ y ‘empirismo trascendental’. Sin embargo, nuestro estudio no se agota en la revisión de estos términos. Apunta, antes bien, a dilucidar tales usos en el seno de la conformación de determinados problemas a los que dichos términos responden. Ante este imperativo, los usos se vuelven imprecisos y fluctuantes. Estaremos, pues, atentos a captar los movimientos principales de esta fluctuación. Para ello tendremos en consideración el modo como los diversos problemas en los que cobran sentido tales usos van transformándose hasta dar cuerpo al ‘empirismo trascendental’. Ello, según pretendemos demostrar a lo largo de este capítulo, tiene que ver con el posicionamiento central del problema de los principios.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, el presente capítulo constará, en primer lugar, de un apartado dedicado a dilucidar los sentidos en que Deleuze utiliza el término ‘empirismo superior’. Ello nos permitirá establecer una conexión entre los problemas que Deleuze identifica como propios del ‘empirismo’ (revisados en 1.3) y el desplazamiento posterior de intereses. Así también será posible comprender la denominación más libre que va adoptando con el término ‘empirismo superior’, conforme se aleja de Hume y comienza a reconocer los gérmenes de un pensamiento empirista en otros autores. Nos concentraremos en este caso en los diferentes usos del término en *DR*. En este caso, la evolución del término nos conducirá hasta el establecimiento del carácter del ‘empirismo trascendental’. En efecto, el sentido de ‘empirismo superior’ y ‘empirismo trascendental’ coincide en el contexto de *DR*.

Luego, en un apartado diferente, emprenderemos el estudio sistemático del *problema de los principios* para mostrar la emergencia del ámbito, insinuado a lo largo de sus diversas obras iniciales, en que cabe posicionar propiamente la cuestión trascendental.

2.1. Empirismo superior

El empirismo según Deleuze contendría una peculiaridad no abordada por el comentario tradicional, que es justamente la que lo dota de un carácter superior. Lo fundamental no sería la apología de la facticidad que se le atribuye, sino la manera de pensar las relaciones. Deleuze insiste, en *ES*, en que la dilucidación del origen de las ideas y del conocimiento no tiene gran importancia, si antes no se investiga el problema en cuyo seno se distinguen las relaciones establecidas por el conocimiento o las pasiones respecto de los términos con que cuentan (ideas o impresiones). Este problema es el de la subjetividad que apunta a comprender el modo en que la colección de datos o impresiones producidos por la experiencia –colección llamada *esprit, mind* para Hume– es rebasada (*dépassé*) para constituir en ella y más allá de ella relaciones que conforman al entendimiento y al carácter, los que, articulados, constituirán la subjetividad. En su base se encuentra, según Deleuze, la condición esencial por la que se define el empirismo: *el que las relaciones sean exteriores a sus términos*¹²⁷. Ello hace de él un ‘empirismo superior’. Las relaciones con las que cuenta el conocimiento o la pasión son exteriores, es decir, van más allá de lo que está estrictamente presente en los datos de la experiencia. Ello conduce a uno de los problemas esenciales que están en la base del empirismo, el problema del hábito. Gracias al problema del hábito se explica, en efecto, el *dépassement* que va desde el espíritu hasta la subjetividad.

127 Véase la distinción entre problema y condición en *ES*, VI, pp. 118-121.

Ahora bien, durante la década de 1970 Deleuze comienza a referirse a un ‘empirismo superior’ en prescindencia de los problemas que definían la tentativa empirista, según las aclaraciones de Deleuze en *ES*. La lógica de las relaciones que surge con la idea de exterioridad respecto de sus términos abre, según nuestro autor, un ámbito insólito para la experimentación en el pensar (principio de experimentalidad). Deleuze lo formula en los siguientes términos: si las relaciones no deben nada a los términos que utilizan para constituirse, significa que son independientes de lo que *sean* tales términos. La exterioridad de las relaciones, cree Deleuze, manifiesta una fuerza de experimentación tal que amenaza ostensiblemente el poder que en filosofía ha tenido la relación de predicación y, en consecuencia el verbo ser. Deleuze lo expresa diciendo que se trata de la fuerza de la conjunción ‘y’ contra el verbo ‘ser’.

Sustituir el ES por la Y. A y B. La Y no es incluso una relación o una conjunción particular, ella es aquello que subtiende todas las relaciones, la ruta de todas las relaciones, la que hace que las relaciones vuelen fuera de sus términos y fuera del conjunto de sus términos, fuera de todo aquello que pudiera ser determinado como Ser, Uno o Todo (*Dialogues (D)*, p. 71).

Esta convicción que comienza a insinuarse más fuertemente en artículos como el que dedica a Hume en 1972, será la base de su trabajo de indagación desarrollado junto a Guattari. En efecto, la lógica de relaciones que supone una idea como rizoma, propuesta como introducción a *Mille Plateaux*, o bien la independencia de las series de acontecimientos respecto de las sustancias en que se efectúan, son ambas ideas tributarias de esta exterioridad de las relaciones¹²⁸. A medida que el empirismo deviene superior sus problemáticas no remiten ya necesariamente a lo que en *ES* fuera identificado como tal. Según apreciamos en *DR*, el ‘empirismo superior’ es un término equivalente no sólo con lo más destacable de la tentativa humeana, sino esta vez con lo más atractivo que Deleuze plantea en el ‘empirismo trascendental’.

128 Un rizoma, a diferencia del árbol, produce relaciones de manera horizontal gracias a la conjunción que articula nuevas dimensiones en una multiplicidad abierta. Se trata, pues, de una relación abierta a la inclusión de nuevas multiplicidades que cambian con ello la naturaleza de la colección de elementos a la que se integran: “Una multiplicidad tal no varía en sus dimensiones sin cambiar de naturaleza en sí misma y metamorfosearse” (*MP*, ‘Introduction: Rhizome’, p. 31).

Remitimos en este punto a la notable investigación de John Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, que sostiene una lectura de la obra de Deleuze a partir de la idea de conexión que emana de la multiplicidad del rizoma y su lógica de las relaciones. Así, y a través de muchos otros gestos, podemos ver a Deleuze intentando poner en funcionamiento la fuerza de la conjunción: en su monografía *Le Bergsonisme* (1966, en adelante *B*), con su preocupación por las nociones de multiplicidad (Cf. *B*, II, pp. 31 y ss.); en *LS* cuando explica la concatenación de los acontecimientos (Cf. *LS*, serie XIV, pp. 203-4); o en *LP* cuando interpreta la confrontación de Leibniz con Arnauld en términos del conflicto que plantea una lógica de concatenación de los acontecimientos al no reducirse a la predicación acerca de la substancia (Cf. *LP*, IV, pp. 70 y ss.).

2.1.1. *Empirismo superior en Différence et répétition*

Ficción y problema

Deleuze recoge algunos de los aportes del empirismo en *DR*. Precisamente en la ‘Introducción’, se refiere al aire innovador que introduce en la filosofía contemporánea:

Un libro de filosofía debe ser, por un lado, una especie muy particular de novela policial y, por otro, una suerte de ciencia ficción. Con novela policial, queremos decir que los conceptos deben intervenir, con una zona de presencia, para resolver una situación local. Ellos mismos cambian con los problemas. Tienen esferas de influencia donde se ejercen, lo veremos, en relación con ciertos «dramas» y por la vía de una cierta «crueldad». [...] Tal es el secreto del empirismo. El empirismo no es, en modo alguno, una reacción contra los conceptos, ni un simple llamado a la experiencia vivida. Él emprende, al contrario, la creación de conceptos más alocada que jamás se haya visto (*DR*, II, p. 3).

El secreto del empirismo radicaría, como vemos, en el tratamiento de la idea de problema y en el estatuto de la ficción. Ambas cuestiones Deleuze las aborda en *ES* y, de modo diferente, vuelve sobre ellas también *DR*.

En la obra dedicada a Hume reconocemos una atractiva referencia a la idea de problema y a la necesidad de retrotraer a ella el sentido y alcance de los conceptos. Un concepto no puede ser comprendido ni criticado ni valorado, si no se describe la intervención local en virtud de la cual está llamado a responder a un determinado problema. El problema, entonces, define la situación a partir de la cual debe ser comprendido un concepto y establece las condiciones de su elaboración. Según ya indicábamos en el apartado 1.3, el problema se encarga de imponer a las cosas una naturaleza particular a partir de la cual se define el horizonte y las condiciones de comprensión de los conceptos¹²⁹. De ahí la alusión a la novela policial en cuanto a

129 El problema es esencialmente invención. Contraviniendo nuestro modo habitual de pensar la invención es preciso comprender por ello: *el resultado de forzar las cosas a mostrarnos su naturaleza*. Acá requerimos de una triple referencia dentro del *corpus* deleuzeano. Por una parte, se hace alusión a la imposición sobre las cosas por la que se define el problema en *ES* (Cf. *ES*, VI, pp. 119-120). Por otra, está en juego la comprensión de la naturaleza como resultado de un enfrentamiento de fuerzas y, por lo tanto, su conceptualización como efecto o invención. En ello correspondería precisar que la invención, al surgir de una pugna, no puede ser retrotraída a una de las partes comprometidas en la contienda, ya que ello implicaría tener por dada ya una naturaleza en dicha parte lo que haría posible atribuirle la invención (Cf. *Nietzsche et la philosophie (NP)*, I, §1-3; *AOE*, I, pp. 7-15). En tercer término, es clara la referencia a la equivalencia bergsoniana entre la distinción de diferencias de naturaleza y la invención de problemas. Un problema para Bergson equivale a la posición (o creación) del problema en tanto involucra la determinación de una diferencia de naturaleza ahí dónde sólo se había identificado diferencias de grado. Inventar es, pues, en este contexto, equivalente a distinguir diferencias de naturaleza, reconociendo que en estricto rigor estas no anteceden a la propia distinción en tanto ella consiste en la posición de la diferencia (Cf. *B*, I, pp. 3-11).

que ella se resuelve gracias a una intervención local determinada por el modo en que se configura el problema.

En *DR* el tratamiento de la idea de problema sigue siendo fundamental para la articulación de la investigación, sin embargo, el foco de la cuestión estará puesto en un asunto relativamente diferente del que se puede apreciar en *ES*. El problema ya no es descrito en términos de algo que fuerza la naturaleza de las cosas para proveer con ello de un horizonte a la intervención de los conceptos. Esta vez, el problema alude directamente a la naturaleza dialéctica de la *Idea*, sea que esta cuestión refiera directamente al horizonte kantiano¹³⁰, o sea en referencia general al carácter de la vacilación o antítesis del cuestionamiento filosófico de acuerdo a como ella es definida ya por Aristóteles¹³¹. Si bien en ambos casos se trata de apreciar el alcance ontológico y no sólo metodológico del problema, el desplazamiento desde el modo como el problema determina la naturaleza de las cosas hasta las determinaciones dialécticas que concurren a definirlo, produce un marco de referencia muy diferente que obliga a reconocer las diferencias entre el modo de plantear el asunto en *ES*, *NP* y *B* en contraste con la manera en que ello se muestra en *DR*.

Por su parte, la referencia a la ciencia ficción cobra sentido también en virtud de un campo temático que incluye *ES*. La ficción no puede ser despreciada desde un punto de vista empirista, toda vez que representa el principio que completa el sistema de conocimiento. Más precisamente la ficción es la encargada de suponer la existencia distinta y continua de los objetos de conocimiento, para con ello instalar un correlato sensible que dé plausibilidad a las conclusiones del entendimiento¹³². El entendimiento, al establecer las relaciones que le permiten conocer, requiere ir más allá de los datos de la experiencia. Ahora bien, para corregir el rebasamiento (*dépassement*) que opera el entendimiento, es preciso recurrir a la experiencia y retrotraer siempre el rebasamiento implicado en el hábito a la experiencia¹³³. A su vez, conformado el entendimiento este requiere ser consumado. Para ello resulta menester la presencia, como supuesto, de la ficción acerca del mundo relativa a que este se encuentra conformado en base a

130 Como se aprecia al comienzo del cuarto capítulo de *DR* (Cf. *DR*, IV, pp. 204-213).

131 Pensamos en la sección del tercer capítulo de *DR* donde Deleuze hace referencia a la larga tradición relativa al tratamiento del problema en el contexto de la emergencia de la dialéctica como ámbito propio de la filosofía. Se trata del apartado que critica al que identifica como séptimo postulado de la imagen dogmática del pensar: aquella que reduce los problemas a sus soluciones (Cf. *DR*, III, pp. 218-221; Bréhier, 'La notion de problème en philosophie').

132 Cf. *ES*, IV, pp. 80 y ss.

133 La imaginación deviene razón gracias a la articulación del principio de experiencia –donde se aprecia la repetición estudiada en nuestro capítulo 1.1– con el del hábito –donde se aprecia la instalación de una cierta progresión en la repetición– (Cf. *ES*, III, pp. 60 y ss.).

objetos distintos que presentan una determinada continuidad fenoménica, es decir, que persisten como tales. De ahí la intimidad que supone el conocimiento científico con la ficción, lo que permitiría explicar la enigmática alusión de Deleuze a la ciencia ficción para referir la naturaleza del empirismo¹³⁴.

Dados los términos en que se expresa y las temáticas que atiende a lo largo de toda la obra, notamos una referencia mucho más libre al ‘empirismo’. A pesar de que varios de los temas abordados en *ES* continúan presentes en *DR*, Deleuze ya no los trata teniendo como base exclusiva a Hume. Así, por ejemplo, en el capítulo II, respecto del problema del hábito considerará no sólo el aporte de Hume, sino también el de Bergson. Su uso libre de la gama de problemáticas, temas y casos de los que lo provee el ‘empirismo’ acerca mucho más su comprensión a la que presenta en el artículo ‘Hume’. Como destacábamos, en este artículo se presenta de manera precisa una interpretación del ‘empirismo’ en términos de ‘empirismo superior’. Lo que llama la atención, no obstante, de *DR* es que, por su parte, el ‘empirismo superior’ al que Deleuze hace alusión de manera mucho más libre que en el artículo, se comprenda como equivalente al ‘empirismo trascendental’, la propia tentativa filosófica de Deleuze y que, ya en este punto, dista bastante de lo que corresponde identificar como característico del ‘empirismo’. De ahí el cuidado que antes hemos manifestado en mostrar la equivalencia inmediata entre ‘empirismo superior’ y ‘empirismo trascendental’, o bien entre ‘empirismo superior’ y ‘empirismo’. La primera equivalencia está presente a lo largo de todo *DR*, pero no es lícita hacerla extensiva al artículo sobre Hume en la medida que no considera los problemas que Deleuze reconoce como propios del ‘empirismo’. En este caso es válido sostener sólo la segunda equivalencia, guardando reparos acerca de la validez de la primera en este ámbito.

DR es una de las obras donde el ‘empirismo trascendental’ es descrito con la mayor de las precisiones. Aun así, el uso del término es mezquino y se compenetra en variadas ocasiones con la referencia al ‘empirismo superior’. Como sostiene Arnaud Villani, en su entrada ‘Empirisme supérieure’ del *Vocabulaire de Gilles Deleuze*, el uso de ambos términos es equivalente, mas responde a contextos diferentes en los que Deleuze va describiendo diferentes vetas de su tentativa filosófica¹³⁵.

134 En *DR* el uso del término no resulta muy esclarecedor respecto de la referencia presente en la introducción. Lo encontramos en el capítulo V en referencia a los aportes que proporcionan los estudios de Rosny acerca de la energía, para pensar la determinación de las cantidades intensivas (Cf. *DR*, V, pp. 287 y ss.).

135 Reconocemos cinco usos explícitos en los que se hace referencia rigurosa a la tentativa filosófica que implica el ‘empirismo superior o trascendental’: cap. I, p. 79-80; cap. III, p. 186; cap. III, p. 192; cap. IV, pp. 221 y 356. Villani no destaca la referencia de la página 186, muy importante a efectos de comprender la idea de genitalidad o génesis de Deleuze. Explicaremos en lo que sigue el sentido y alcances de cada uso de los términos aludidos.

Ciencia de lo sensible

Tras las referencias de la introducción, la primera mención al ‘empirismo trascendental’ que descubrimos lo define como ciencia apodíctica de lo sensible.

En verdad el empirismo deviene trascendental y la estética, una disciplina apodíctica, cuando aprehendemos directamente en lo sensible aquello que no puede ser sentido, el ser mismo de lo sensible: la diferencia, la diferencia de potencial, la diferencia de intensidad en tanto razón de la diversidad cualitativa (DR, I, pp. 79-80).

Una fórmula parecida utiliza Deleuze en su obra dedicada al pintor Francis Bacon, *Francis Bacon. Logique de la sensation* (1981, en adelante *FBL*S). La tarea del pintor en este caso es volver visibles las fuerzas invisibles de la materia a través de la pintura y captar con ello de manera apodíctica la intensidad o diferencia de potencial por la que se define lo sensible¹³⁶. El propósito en ambos casos tiene que ver con captar el ser de lo sensible y no lo sentido en cuanto objeto de representación de una facultad. Deleuze insistirá a lo largo de su obra en que el propósito es dar cuenta de la génesis previa a la constitución de una facultad como tal, génesis en que la tarea del pensar traba una relación íntima con la instancia singular o problemática que lo moviliza. En este caso, el pensar se halla movido por una instancia en principio insensible, no accesible a las facultades características de la representación de lo sensible. En rigor, el pensar es violentado por una fuerza que no puede representar. Esta fuerza, siendo ella misma insensible, es la diferencia de potencial que hace posible la sensación. Se trata de la intensidad o *ser* de lo sensible, como indica Deleuze.

Vemos evidente acá su inspiración en la idea de signo de Proust. El signo ejerce una violencia que mueve y despierta al pensamiento a acercarse hacia sus verdades necesarias. Ahora bien, en la medida que el signo se presenta con motivo del encuentro azaroso con aquello que llama a pensar, esas verdades necesarias surgen justamente de lo fortuito. Acá Deleuze hace alusión insistentemente a la fórmula de Proust “fortuito e inevitable”¹³⁷. El encuentro con el signo no depende de la pesquisa voluntaria emprendida gracias al ejercicio sistemático de una facultad. Al contrario,

136 Cf. *FBL*S, VIII.

137 Cf. *PS*, I, 2, p. 25; I, Conclusión, p. 119. Deleuze hace alusión a la notable reflexión que desarrolla el protagonista de la obra de Proust en el séptimo volumen de la *Recherche* acerca de la obra de arte entendida como desciframiento de la verdad eterna contenida en las reminiscencias (Cf. *En busca del tiempo perdido* (TP), VII, p. 115-116).

se produce de manera fortuita neutralizando cualquier búsqueda voluntaria y violentando a las facultades hasta llevarlas más allá de sí. El pensamiento se ve obligado a elevarse para pensar más allá de las capacidades que voluntariamente puede tener a su disposición y alcanzar, así, la necesidad que se insinúa en el signo, la Esencia del signo¹³⁸. Como lo expresa Sauvagnargues, para Deleuze, “*lo involuntario se transforma en el modo de ejercicio más alto de una facultad: es cuando ellas se ejercen involuntariamente que el ejercicio de las facultades no es más contingente*”¹³⁹. La Esencia en el signo se define, para Deleuze, como “*diferencia absoluta*”¹⁴⁰. Esta es la pura diferencia en su expresión más genuina. Así, en el caso de la intensidad, la diferencia de que ella consta se define por diferencias de grado –que son las que permiten establecer su diferencia de potencial–, cada uno de los cuales se definen, a su vez, por las diferencias de grado respectivas.

La expresión «diferencia de intensidad» es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencial en sí misma. Toda intensidad remite a la forma E-E', donde E reenvía a e-e', y e à e-e', etc.: cada intensidad es ya un par (donde cada elemento del par reenvía a su vez a pares de elementos de otro orden) [...] (DR, V, p. 285).

La diferencia *se diferencia* y en ello fuerza a la facultad a la que se impone a seguir un derrotero necesario y riguroso. Por ello el empirismo trascendental sería una disciplina apodíctica porque, no obstante, depende del encuentro fortuito con lo que le fuerza a ejercerse, ello obliga a cada facultad, para captar aquello, a seguir un camino riguroso por el intrincado derrotero de la diferencia.

Si volvemos sobre la frase anterior notaremos también que Deleuze se refiere a una transformación del empirismo en *trascendental*. En el empirismo descrito en *ES* descubrimos ya su preocupación por mostrar cómo una facultad deviene activa, es decir, *es activada* por el trabajo de los principios de la naturaleza humana en el espíritu. A partir de él, en efecto, surgen al mismo tiempo que las facultades, sus

138 La Esencia es el punto de vista que rige sobre el mundo que abre un signo. La inspiración de Deleuze acá es eminentemente leibniziana. Según mostramos en el primer capítulo (nota 69), las potencias de la Esencia son la diferencia y la repetición, o dicho más exactamente: la diferencia última y absoluta que no puede sino repetirse.

139 Deleuze. *L'empirisme transcendantal*, p. 71.

140 ¿Qué es una esencia tal como se manifiesta en la obra de arte? Es una diferencia, Diferencia última y absoluta. Ella es la que constituye al ser, la que nos permite concebir el ser (Cf. *PS*, I, 4, p. 53; ed. esp., p. 52)]. Sobre los alcances de esta concepción de diferencia, ver 3.3 y 4.1.2.

objetos de cognición o acción. En cuanto relaciones, sabemos que los principios de asociación con los que opera el entendimiento se refieren a ideas, que por su parte se definen también como relaciones. Pues bien, este empirismo deviene trascendental cuando en atención a lo que violenta al pensar lleva sus facultades más allá de sí mismas y descubre el elemento necesario en ello. No interesa, pues, la sensación en cuanto materialidad dispuesta para la intuición representativa. El pensar no tiene lugar cuando las facultades reconocen sus objetos correspondientes para representarlos, sino cuando algo las enfrenta, las excede y las neutraliza para dejar al pensamiento en un estado de orfandad en el que es obligado a seguir un derrotero riguroso y necesario, el de la esencia del signo que le violenta, en suma, el de la diferencia.

Forma superior de las facultades

La segunda alusión explícita al empirismo trascendental a lo largo de *DR* se desarrolla en estrecha relación con lo anterior:

La forma trascendental de una facultad se confunde con su ejercicio disyuntivo, superior o trascendente. Trascendente no significa en absoluto que la facultad se dirija a objetos fuera del mundo, sino al contrario que ella capta en el mundo aquello que le concierne exclusivamente, y que la hace nacer en el mundo. Si el ejercicio trascendente no debe ser calcado del ejercicio empírico, es precisamente porque él aprehende lo que no puede ser captado desde el punto de vista de un sentido común, el cual mide el uso empírico de todas las facultades de acuerdo con lo que corresponde a cada una según la forma de su colaboración. Por esta razón, lo trascendental está sometido, por su parte, a la jurisdicción de un empirismo superior, el único capaz de explorar su dominio y sus regiones, puesto que, contrariamente a lo que creía Kant, este no puede inducirse de las formas empíricas ordinarias tal como aparecen bajo la determinación del sentido común [...]. Es necesario llevar cada facultad al punto extremo de su desregulación, en que ella es presa de una triple violencia: violencia de aquello que la fuerza a ejercerse; de lo que ella está forzada a captar y que sólo ella tiene el poder de captar; de lo que, no obstante, es también imposible de coger (desde el punto de vista del ejercicio empírico). [...] Cada facultad descubre entonces la pasión que le es propia, es decir, su diferencia radical y su eterna repetición, su elemento diferencial y repetidor, como el engendramiento instantáneo de su acto y el eterno rumiar de su objeto, su manera de nacer ya repitiendo. Preguntamos por ejemplo: ¿qué es lo que fuerza a la sensibilidad a sentir? ¿Y que es lo que no puede ser sino sentido? ¿Y qué es lo insensible al mismo tiempo? Esta cuestión debemos colocarla no sólo respecto de la memoria y del pensamiento, sino

incluso respecto de la imaginación [...] y de otras facultades que encontrarán su lugar en una doctrina completa [...] y, lo mismo, en fin, para facultades todavía no supuestas, facultades por descubrir [...]. Esta incertidumbre en cuanto a los resultados de la investigación, esta complejidad en el estudio del caso particular de cada facultad, no tienen nada de deplorable para una doctrina general. El empirismo trascendental es, al contrario, el único medio de no calcar lo trascendental desde las figuras de lo empírico (*DR*, III, pp. 186-187).

El reconocimiento de un objeto por parte de una facultad requiere del concurso del sentido común. Gracias a él se hace posible su ejercicio empírico. En cambio, cuando el pensar se concibe de manera paradójica y al margen del ejercicio del sentido común, se abre el campo incierto, azaroso o fortuito de las fuerzas que obligan la emergencia, en el pensar, de un uso trascendental de las facultades. Justamente en este punto la facultad se enfrenta a su *elemento* que, como Deleuze nos indica, fuerza la génesis de la facultad. El enfrentamiento, por cierto, desempeña acá el rol de hacer surgir en el mundo una facultad. No tiene, pues, relación alguna con el reconocimiento que supone, en cambio, el encuentro de elementos ya constituidos.

Para comprender esta génesis descubrimos, al menos, dos problemáticas y dos fuentes en relación con la filosofía de Deleuze. En primer lugar, como destacamos más arriba, la violencia del elemento de una facultad la fuerza a surgir allende su uso voluntario o empírico. En este caso se entienden lo voluntario y lo involuntario como dos usos de una facultad y no como dos facultades independientes entre sí: “*Voluntario e involuntario no designan facultades diferentes, sino más bien un ejercicio diferente de las mismas facultades*”¹⁴¹, nos dice Deleuze a propósito de Proust. De acuerdo con la formulación de *PS*, las facultades pueden ejercerse en sentido voluntario en vistas al reconocimiento de los objetos constituidos que el sentido común les atribuye. En ese caso se accede al mundo de las verdades posibles con las que el sentido común negocia los tópicos dignos de ser comunicados¹⁴². Una verdad muy diferente se enfrenta cuando la facultad es neutralizada por la violencia de un signo que la obliga a emprender la dura tarea de descifrar: ya no se enfrentan verdades posibles, sino la imperiosa necesidad de la Esencia del signo. Así, en esta primera comprensión de la génesis vemos que esta se relaciona con la violencia que sufre una facultad al verse forzada a alcanzar un ejercicio involuntario en el que intenta captar aquello con que se encuentra de manera fortuita y que lo conduce hasta lo necesario. Lo fortuito y lo inevitable constituyen, así, la neutralización del

141 *PS*, I, ‘Conclusion’, p. 120; Ed. esp., p. 185.

142 Cf. *PS*, I, 3, pp. 40 y ss.; I, 3, pp. 110 y ss.; I, ‘Conclusion’, pp. 116 y ss.

ámbito de lo posible en que se mueve una facultad que se ejerce voluntariamente, para abrirle justamente ante la necesidad que debe enfrentar en su ejercicio involuntario.

En segundo lugar, y en estrecha relación con la idea de Esencia que Deleuze sustenta en *PS*, vemos que la génesis hace alusión al modo como Deleuze piensa la relación de diferencia y repetición. Ahora bien, en este caso, diferencia y repetición, en la obra que analizamos y a la que estos dos términos dan su nombre (*DR*), reconocen una fuente de dilucidación más sistemática que en su obra sobre Proust. Hasta *PS* la diferencia se define como *diferencia última y absoluta*. Se trata, sin duda, del fondo irreductible que dota de una singularidad absoluta a la mónada o punto de vista por la que en esta obra se define la Esencia. De ahí la insistencia de Deleuze en destacar la inspiración leibniziana de su análisis en *PS*¹⁴³. La esencia como punto de vista irreductible de un mundo es por ello diferencia absoluta. Ahora bien, en cuanto tal no puede expresarse más que si se repite. Cualquier derivación o asimilación que pretendiera expresar dicha diferencia vulneraría su carácter de diferencia última. De ahí que no pueda sino repetirse. Por ello Deleuze llega a sostener en *PS* que las dos potencias de la Esencia son la diferencia y la repetición. En *DR* reconocemos un tratamiento mucho más detallado y preciso de estos dos términos. Reconocemos también una propuesta, particularmente importante para comprender la génesis de las facultades conforme se sostiene en el párrafo arriba citado.

La clave de esta mayor precisión radica en que la diferencia, con la que el elemento de una facultad le enfrenta y violenta, es entendida como *diferencial*. Gracias a este concepto es posible comprender no sólo cómo la diferencia opera su propia repetición, sino también cómo es que en sí misma se diferencia. En *PS*, en cambio, la caracterización de la repetición es todavía entendida en términos negativos, la diferencia absoluta *no* puede *sino* repetirse.

El concepto de *diferencial* surge en el seno de la formulación leibniziana del cálculo. Este tendría por objeto calcular por aproximación magnitudes infinitamente pequeñas, que corresponden justamente a lo que Leibniz denomina diferenciales. A la inversa, el cálculo de magnitudes compuestas por diferenciales requeriría, o bien de procedimientos matemáticos sólo aproximativos, o bien de un entendimiento infinito capaz de integrar una infinidad de tales magnitudes¹⁴⁴. Maimon, comentarista de la

143 Cf. *PS*, I, 4.

144 Sobre la asíntota (límite ideal al que se tiende indefinidamente por aproximación) como representativa de la aproximación matemática al problema del cálculo que se proyecta al infinito, véase el análisis desarrollado por Couturat de la exhaustión (Cf. *La logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Paris: Félix Alcan éditeur, 1901), VI, § 17, pp. 210 y ss.). Discrepamos, sin embargo, de las consecuencias que su presentación conlleva respecto de la interpretación del principio de razón en términos estrictamente analíticos. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

obra de Kant y que reconoce entre sus inspiradores importantes a Leibniz, integra esta concepción del cálculo diferencial a la propuesta con que intenta reformular la cuestión del esquematismo tal como se presenta en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Maimon cree que la determinación correspondiente al modo como un concepto establece, por medio de los esquemas de la imaginación, las formas puras *a priori* de la intuición sensible, adolecía de problemas al hundir la cuestión en las profundidades ignotas de la naturaleza humana¹⁴⁵. Mas también surgían problemas al suponer como dada la materialidad sensible. Ello implica, según Maimon, dejar sin abordar la cuestión *quid facti* tan necesaria como la cuestión *quid iuris* para elaborar una filosofía trascendental¹⁴⁶.

Pues bien, las diferenciales son, según Maimon, magnitudes llevadas al límite de lo infinitamente pequeño. Estas conformarán la materialidad a partir de la cual será posible una intuición sensible, o intuición representativa como la llama Maimon¹⁴⁷. Ahora bien, en la repetición al infinito la diferencial genera no sólo la materialidad de la intuición representativa, sino también la regla de subsunción o de determinación de dicha materialidad en el concepto. La diferencial se definirá, entonces, como el límite ideal, llevado al infinito, conforme se constituye por repetición la materialidad sensible y su determinación bajo un concepto. La tarea de determinación de la materialidad sensible por parte del concepto no radicará por ello en el esquematismo encargado de trasladar las formas puras de la intuición desde el concepto a la sensibilidad, sino en una labor de determinación de la regla de subsunción de acuerdo con el límite ideal que permite constituir desde sí misma a la materialidad, *la diferencial*. Oportunamente nos detendremos más cuidadosamente en esta concepción de la *diferencial* (ver 4.1.3.). De momento nos interesa destacar la relación de Deleuze con Maimon.

Como hemos indicado, el reconocimiento del aporte de Maimon atraviesa explícita o implícitamente pasajes importantes de *DR*, así, por ejemplo, en la alusión a un elemento *diferencial y repetidor* que estaría en la base de la génesis de una facultad en su ejercicio superior. Dicho elemento, como en Maimon, proporciona

145 Cf. Kant. *Crítica de la razón pura*, ‘Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento’, A141/B180, p. 196.

146 Kant supone que poseemos proposiciones sobre la experiencia y prueba, luego, su validez objetiva con base en que sin ellas no podríamos tener experiencia. Maimon, en cambio, cree más bien que hay que probar el hecho mismo de tener proposiciones de experiencia, puesto que nada garantiza que haya experiencia. He ahí lo que denomina como cuestión *quid facti* a la que concede tanta importancia como la que tiene la cuestión *quid iuris* (Cf. *Essai sur la philosophie transcendante* (Paris: Ed. Scherrer, Vrin, 1989), ‘Bref aperçu d’ensemble de l’ouvrage’, pp. 120-155).

147 Cf. *Essai sur la philosophie transcendante*, II.

no sólo la base para pensar la constitución de la materialidad enfrentada por una facultad, sino también de la regla conforme esta facultad se define¹⁴⁸. Así, el elemento diferencial en el caso arriba analizado ejerce una verdadera violencia sobre la facultad de sentir para llevarla más allá de su ejercicio empírico que consiste en organizar, de acuerdo con las formas puras proporcionadas por el entendimiento, la materialidad sensible. El elemento diferencial fuerza a la sensibilidad a ingresar en el ámbito genético pre-representativo en que se constituye la materialidad sensible con que ella trabaja en su uso empírico¹⁴⁹. Asimismo, en ese ámbito se constituye la regla de determinación conforme la propia sensibilidad opera la subsunción de la materialidad sensible que se constituye por la repetición al infinito de las diferenciales. El elemento que fuerza la emergencia de una facultad es pues la diferencial en cuya repetición forja la materialidad que dicha facultad enfrenta, a la vez que le hace nacer como facultad, es decir, determina las condiciones (o reglas) conforme desarrolla esta su uso empírico.

Como reconocen los comentaristas de Deleuze, el empirismo trascendental se define gracias a una particular articulación del planteamiento trascendental de Kant sobre las facultades con la indagación que sostiene Proust acerca del uso involuntario de las mismas¹⁵⁰. En consonancia con ello, Roberto Machado indica de forma notable que para Deleuze es absolutamente necesario sostener una doctrina de las facultades, cuyo sustento radicaría en una concepción amplia de la idea de facultad como ejercicio involuntario y violento de confrontación con un elemento particular que le es exclusivo¹⁵¹. Las facultades no se definen en el concurso con las demás para efectuar el reconocimiento de un objeto de la experiencia posible –según la forma del sentido común–, sino que en la confrontación con un elemento particular y exclusivo que las eleva a un uso trascendental o superior y que está en la base de la forma disyuntiva adoptada respecto de las demás facultades¹⁵². Para la sensibilidad, lo insensible; para la imaginación, lo inimaginable; para el pensa-

148 Cf. *Essai sur la philosophie transcendante*, III, pp. 72 y ss.

149 Cf. *LP*, III, 7, pp. 115 y ss.

150 Cf. Sauvagnargues. *Deleuze et l'art*, I; Sauvagnargues. *Deleuze. L'empirisme transcendental*, III; Machado, Roberto. *Deleuze e a filosofia*, IV, 2.

151 Reconocemos a Machado el mérito de haber notado esta exclusividad como condición del ejercicio disyuntivo (*disjoint*) de las facultades (Cf. *Deleuze e a filosofia*, IV, 2, pp. 142-143).

152 Según la lectura de Deleuze de la *Crítica del juicio*, el acuerdo de las facultades según una relación de determinación supone la libertad de cada una de ellas para entrar en relación. Así, indica Deleuze que todo acuerdo determinado remite a un acuerdo libre indeterminado, que garantiza en general posibilidad del primero. De ahí que insista en el *acuerdo discordante* kantiano que le sirve de acicate para desarrollar su propia postura acerca de las facultades (Cf. *La philosophie critique de Kant* (en adelante *PCK*), III; 'L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant', en *ID*, pp. 79-101).

miento, lo impensable y así también para todas las facultades que reste descubrir. Como nota muy lúcidamente Machado, cada facultad se las ha con un elemento que anula su ejercicio empírico precisamente en la medida que la violenta y anula para proyectarla en un uso trascendental. En este caso, no se trata de dar cuenta de un dominio empírico determinado, sino de porqué una facultad se halla vinculada de manera exclusiva a tal o cual dominio empírico. Dicho de otro modo, se requiere dar cuenta de la génesis conforme un dominio empírico enfrenta a una facultad y sólo a ella. En esta génesis se descubre a la facultad no en su ejercicio empírico, el que apunta a justificar, sino trascendental, es decir, constituyendo la vinculación de un dominio a una regla de reconocimiento correspondiente. Así, como sostiene Deleuze, la facultad nace repitiendo. Capta nuevamente a su objeto, mas sobre otro plano, el trascendental. Esta repetición será fundamental, pues, en la determinación del dominio trascendental. Veremos que juega, además, un rol central en la articulación del problema de los principios que luego abordaremos (ver 2.2.3).

La vinculación del empirismo trascendental a una doctrina de las facultades es una característica propia de *DR*. Conforme con ello, se espera proyectar al empirismo hasta su forma superior. La importancia dada a la comprensión del uso disyuntivo y trascendental de las facultades para dilucidar los alcances del empirismo trascendental la descubrimos, por ejemplo, en comentaristas como Machado (*Deleuze e a filosofia*). De ahí su preocupación de abordar la explicación del empirismo trascendental desde *DR* y las relaciones que esta obra entreteje con la serie de artículos y monografías desarrolladas por Deleuze en el mismo periodo. Una tesis similar sostiene Sauvagnargues, quien elabora su obra acerca del empirismo trascendental, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, también sobre la base de *DR* y la manera en que esta constituye la expresión mejor lograda y más sistemática de la propuesta filosófica que atraviesa la obra de Deleuze hasta ese minuto, la que comprende su producción durante los años 1950 y 1960. A pesar de esta suerte de acuerdo implícito entre comentaristas, entre los que cabría destacar también a Zourabichvili, Villani y Martin¹⁵³, apreciamos una postura diferente cuando la lectura se concentra más bien en obras como *LS*. Montebello ha destacado que el empirismo trascendental muestra un cariz diferente según se lo entienda a partir de *DR*, o bien, de *LS*¹⁵⁴. En *DR* lo que prima es la formulación de una doctrina de las facultades, mientras que en *LS* dicha formulación está casi ausente y la misma propuesta se sostiene en tér-

153 Cf. Zourabichvili, François. *Vocabulaire*, 'Empirisme transcendantal'; Zourabichvili. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. 'Rencontre, signe, affect'; Villani, Arnaud y Sasso, Robert (dir.). *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. 'Empirisme supérieur'; Martin, Jean-Clet. *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, variation I, 2.

154 Cf. Montebello. *Deleuze. La passion de la pensée*. III, pp. 99 y ss.

minos de la descripción de los principios que rigen en un *campo trascendental*. La cuestión acá radica en la definición de un ámbito preindividual en que las relaciones de determinación mutua entre singularidades permiten estatuir los principios de individuación conforme las singularidades se organizan para dar lugar al individuo. La relación entre lo empírico y lo trascendental no pasa acá por la indagación en una doctrina de las facultades, sino por una formulación de principios de determinación capaces de dar cuenta del proceso de individuación que se produce en el seno de este ámbito. En lo sucesivo, veremos cómo se reformula el empirismo trascendental a partir de estas nuevas coordenadas. Continuemos nuestra revisión de las alusiones al ‘empirismo superior’ presentes en *DR*.

Genitalidad

Deleuze aborda el problema general relativo a las facultades y su génesis particularmente a la luz de Artaud y sus reflexiones sobre el pensar. Pensar no es el ejercicio de una capacidad innata, sino el duro enfrentamiento con la imposibilidad de pensar; a partir de la que tiene lugar la génesis del pensamiento.

Desde ese momento, lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su desmoronamiento central, su fisura, su propio «no poder» natural, que se confunde con la potencia mayor, es decir, con los cogitanda, sus fuerzas no formuladas, como con tantos robos y fracturas del pensamiento. Artaud persigue en todo esto la terrible revelación de un pensamiento sin imagen, y la conquista de un nuevo derecho que no se deja representar. Él sabe que la dificultad como tal y su cortejo de problemas y cuestiones, no son un estado de cosas, sino una estructura en derecho del pensamiento. Sabe que hay un acéfalo en el pensamiento, así como un amnésico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnósico en la sensibilidad. Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento. Sabe que el problema no consiste en dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento preexistente en naturaleza y en derecho, sino en hacer nacer aquello que no existe todavía (no hay otra obra, todo el resto es arbitrario y ornamental). Pensar es crear, no hay otra creación, pero crear es en principio engendrar el «pensar» en el pensamiento. Por ello Artaud opone en el pensamiento la genitalidad a lo innato, mas también a la reminiscencia, y coloca así el principio de un empirismo trascendental (*DR*, III, p. 192).

Yo soy un genital innato, indica Artaud. Con esta frase vemos no sólo la oposición de la genitalidad al innatismo, sino también la institución de la génesis como un

principio que está en la base de la emergencia del pensamiento (o de otra facultad). La génesis alcanza el estatuto de genitalidad precisamente en la medida que se instituye a la génesis como lo propiamente innato. Lo único original y consustancial al nacimiento de algo es la propia génesis. El pensamiento puede pensar, en estricto rigor, sólo cuando se lo expone a su más radical orfandad, cuando se da cuenta de su impotencia ante la fuerza de los pensamientos que lo fuerzan a nacer y desarrollarse como pensamiento. El pensamiento sólo piensa la fuerza y la necesidad de los *cogitanda*, cuando es violentado por ellos, cuando estos engendran en él el pensar.

La génesis, hemos indicado ya a partir de su lectura de Hume, es para Deleuze el principio de la propia génesis. No se trata por ello de reducir la génesis a un estado de cosas empírico, sino de descubrir que este estado de cosas no se comprende sin la instancia genética capaz de dar cuenta y razón de ser de él. Para Hume se trataba en rigor de cómo el hábito era el principio genético que está a la base de los principios de la naturaleza humana y que como tal constituía el *otro* principio capaz de dar razón de la experiencia como principio que da sustento al conocimiento. Sin el hábito la experiencia no podría constituirse como tal. Asimismo, el hábito no se forja como principio más que instalando una tendencia gradual a partir de la experiencia. De ahí que su carácter de principio le venga dado por su propia génesis.

De igual modo, Deleuze aborda la necesidad de pensar la génesis de las facultades. Su ejercicio trascendental sólo se alcanza cuando se da cuenta con un principio genético del uso empírico de cada una de ellas. Así, lo que importa no es el ejercicio del pensar ya constituido en que se aplica un método y se apunta al reconocimiento de ideas y conceptos ya definidos. En ese caso se está en presencia de un ejercicio meramente ornamental e incluso arbitrario. Al contrario, la necesidad del pensar se evidencia en su propia génesis, cuando el pensamiento experimenta la incapacidad ante el elemento que lo fuerza a pensar. Entonces, lo que es consustancial al propio pensamiento no son sus resultados, perfectamente visibles en el ejercicio empírico, sino la misma génesis del pensar, su *genitalidad*. El ejercicio empírico del pensar depende, así, de una *imagen del pensar* que nuestro autor se propone enfrentar con una indagación que permita descubrir un ejercicio superior de las facultades.

La asociación del pensar a la representación y los supuestos de los que ella depende son ampliamente criticados a lo largo de *DR*, III. En este caso particular en que Deleuze recurre a Artaud, le interesa mostrar cómo el riesgo mayor al que se expone el pensamiento no es el error o la aplicación incorrecta de las reglas del pensar, cuestión eminentemente cartesiana, sino el del enfrentarse a la tarea de engendrar el pensamiento desde sí mismo y generar en dicho trance las distinciones que permitan

evaluar la legitimidad del pensamiento, cuestión más bien kantiana y humeana¹⁵⁵. Mientras en las alusiones anteriores al empirismo superior o trascendental vemos cómo la crítica se centraba en entender el uso trascendental o superior de una facultad a partir de su ejercicio disyuntivo, y no a partir de la articulación con otras de acuerdo al sentido común, en este caso se espera del pensar un trabajo de reconocimiento sobre la base de lo que el sentido común pone ya en los objetos a reconocer¹⁵⁶.

El punto de vista de la génesis

En la última referencia explícita al empirismo superior o trascendental que descubrimos en *DR*, Deleuze hace aún más precisa la diferencia que descubre entre Kant y Maimon, que hemos indicado más arriba. Vemos incluso que la yergue como la instancia fundamental que le permite pensar la diferencia como tal, propósito que define esta obra y que, ciertamente, lo lleva más allá de los autores en quienes se inspira.

Antes de precisar la diferencia entre estos dos autores, destaca el carácter problemático de la Idea en Kant y se detiene muy brevemente en el examen de los momentos conforme a los que esta se define¹⁵⁷. La Idea en Kant, según Deleuze, “[...] presenta por tanto tres momentos: indeterminada en su objeto, determinable en relación a los objetos de la experiencia e implicando un ideal de determinación infinita en relación a los conceptos del entendimiento” (*DR*, IV, p. 220).

Indeterminada, determinable y determinante corresponden a los momentos por los que se define la Idea en general. Sin embargo, estos momentos no corresponden propiamente a la definición de un mismo ámbito problemático en Kant. El carácter de la Idea en cuanto problemática, cree Deleuze, es distribuido de una manera tal que no permite percibir la génesis que atraviesa en sus diferentes momentos. De ahí la tentativa de Kant de definir razonamientos sofisticados diferentes y, en rigor, Ideas diferentes para cada momento (paralogismos, antinomias e ideal de la razón pura). Así, el Yo constituye la Idea en cuanto fundamentalmente indeterminada, el

155 Tarea que Deleuze atribuye tanto a Hume como a Kant (Cf. ‘Hume’ en *ID*, pp. 230-231; ‘Preface to the english-language edition’ en *ES* (en), pp. viii-x).

156 Sobre el sentido común y el buen sentido como determinaciones fundamentales de la doxa en el ejercicio natural de las facultades, cf. *DR*, III, pp. 173 y ss.; *LS*, série XII.

157 Tiene en consideración, como es evidente, la organización de las ideas trascendentales de acuerdo con los tres tipos de inferencias a las que conducen. En este sentido considera la distribución del libro segundo de la Dialéctica trascendental en paralogismos, antinomia e ideal de la razón pura (Cf. *DR*, IV, pp. 219-221). Utilizamos ‘Idea’ con mayúscula para hacer referencia al uso técnico que hace Deleuze del término, mientras que ‘idea’ con minúscula para referirnos al término en sentido vago o genérico, o bien, para hacer mención a otros autores en que el término es requerido.

Mundo en cuanto determinable y Dios en tanto ideal de determinación¹⁵⁸. Luego, sostiene que:

Tal vez es necesario rastrear las verdaderas razones por las que Kant, como le reprocharon los post-kantianos, se atiene en ello al punto de vista del condicionamiento sin alcanzar el de la génesis. Y si el error del dogmatismo es siempre llenar lo que se separa, aquél del empirismo es el de dejar exterior lo separado; en este sentido, hay todavía demasiado empirismo en la Crítica (y demasiado dogmatismo en los post-kantianos). El horizonte o el núcleo, el punto «crítico» en que la diferencia efectúa la función de reunir, en tanto que diferencia, no está todavía asignado (*DR*, IV, p. 221)¹⁵⁹.

Este horizonte o núcleo todavía no tematizado es el que dice relación con la realización de una filosofía de la diferencia. Esta debiera desarrollar los momentos de la Idea como momentos de la determinación de la diferencia. Ello implica pensar la *diferencial* de la diferencia, es decir, el principio conforme al cual ella *se diferencia* y determina como tal. Esto lleva a Deleuze a formular la necesidad de constituir los principios de esta determinación en relación con la forma en que Maimon piensa la diferencial. Acerca de las precisiones que involucra el seguimiento riguroso de este ámbito nos detendremos con el cuidado que ello amerita en el cuarto capítulo (4.1 y 4.2). Ahora nos permitiremos una aproximación más bien superficial al respecto.

La diferencial, dijimos, constituye el límite ideal (una magnitud infinitamente pequeña) a partir del cual se determina la materialidad que la intuición sensible pone a disposición para su subsunción en el concepto. En este sentido, esta determinación alude a un ámbito pre-representativo que no puede ser directamente dado a la intuición. Ahora bien, este límite ideal constituye un verdadero principio conforme al cual es posible efectuar la deducción trascendental de la materialidad dada a la intuición, mas al mismo tiempo de la regla de subsunción de esta bajo un concepto. En este sentido, la diferencial permite constituir la materialidad de la intuición, al mismo tiempo que la regla de subsunción en un concepto. Según Maimon, en la medida que ello permite dar luces sobre cómo se produce la determinación de la materialidad sensible por parte de los conceptos del entendimiento, se define ahí una de

158 Cf. *DR*, IV, p. 221.

159 Deleuze reconoce años antes que Kant en su *Crítica del juicio* habría saldado satisfactoriamente esta deficiencia, apuntada principalmente por Maimon (Cf. 'L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant' (1963), en *ID*, pp. 79-101). Sin embargo, en la mayoría de las obras en que toca este punto, Deleuze sustentará la postura crítica presente en esta cita.

las cuestiones fundamentales para la filosofía trascendental. Gracias a ella, Maimon no requiere pasar por el esquematismo, pues no precisa acudir a las profundidades del alma humana para explicar la articulación entre sensibilidad y entendimiento¹⁶⁰.

Para determinar esta diferenciación lo primero que aparece a la vista es que las diferenciales corresponden a elementos ideales que en cuanto límites se encuentran desprovistos de forma y función¹⁶¹. Sin recurrir a la posición de un elemento infinitamente pequeño, lo que se rescata de la idea clásica de diferencial es el hecho de que implica un límite en que el elemento pensado en cuanto magnitud infinitamente pequeña no ostenta forma alguna que permita determinar su cantidad. Se trata, pues, en primer lugar, de elementos que en sí mismos definen el principio de determinabilidad sobre el que se funda el establecimiento riguroso de la diferencia. Ahora bien, las relaciones entre estos elementos efectúan una distribución de la diferencia en términos recíprocos. Tales son las singularidades que determinan su diferencia en relación a la diferencia de las demás. He ahí la segunda instancia de determinación de la diferencia, que Deleuze denomina principio de determinación recíproca. En tercer lugar, es posible identificar una cierta organización de las singularidades en series que establecen la vecindad entre puntos singulares prolongando dicha serie a través de puntos ordinarios. Esta prolongación permite la determinación completa de una serie que tiene por resultado la constitución de un individuo de acuerdo con las

160 Cf. *Essai sur la philosophie transcendante*, III. Deleuze interpreta en este punto el planteamiento de Maimon a la luz de la lectura que proporciona Gueroult sobre este problema en su obra *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*. Para no volver a una concepción dogmática del cálculo, la diferencial no debería ser interpretada como una magnitud infinitamente pequeña que requiriese para su integración del concurso de un entendimiento infinito, estima Gueroult. Gueroult está especialmente preocupado de mostrar que Maimon no requiere recurrir a la fórmula leibniziana conforme el fundamento de la determinación remite a la estructura analítica de la matemática y, en este sentido, es consecuente con la formulación de su filosofía trascendental. Para ello transforma el tratamiento de la síntesis de determinación, que Maimon asume a partir de la distinción entre conceptos relativos y conceptos absolutos (Cf. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, II, pp. 52-53), en una propuesta acerca de los diferentes niveles de un principio denominado como *principio de determinabilidad*. Así, los conceptos relativos serán entendidos a partir de la síntesis recíproca que entrañan (*wechselseitig*), mientras que los conceptos absolutos, a partir de la síntesis unilateral que conllevan (*einseitig*). El tratamiento de Gueroult se atiene rigurosamente a Maimon en este punto, mas da un paso interesante al comprender estas distinciones en el marco de un principio de determinabilidad no enunciado como tal por Maimon, aunque ciertamente presente en su filosofía (Cf. Gueroult, Martial. *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*, I, § VI, pp. 41 y ss.). De acuerdo con ello, cree Deleuze que hay que pensar la diferencial como una relación de diferenciación en que instancias singulares establecen su propio trance de variación.

161 Cf. 'La méthode de dramatisation' (1967), en *ID*, p. 138; *DR*, Conclusion, p. 356 [Ed. esp., p. 411]. Deleuze dice en *ID éléments dénués de forme et de fonction*. Seguimos, en este caso, la interpretación que comporta la versión realizada por José Luis Pardo ('El método de dramatización' en *ID* (Ed. esp.), p. 133), que traduce por *desprovistos de forma sensible y de función*. En virtud de que se trata del ámbito pre-representativo en que, desde el punto de vista maimoniano suscrito por Deleuze, se produce la génesis de las formas sensibles, nos parece crucial la interpretación de dicha frase en estos términos. En *DR* la expresión es ligeramente diferente (*élément idéaux, c'est-à-dire sans figure et sans fonction*, p. 356) e impide con ello la libertad interpretativa que se toma Pardo en la versión española de *ID*.

instancias regulares que componen la serie que define su existencia. A esta última determinación corresponde lo que, en rigor, se ha identificado en la tradición como principio de individuación y que acá Deleuze llama principio de determinación completa. En este punto, veremos que nuestro autor recurre también a una lectura detenida de la idea de noción completa según la fórmula Leibniz en su *Discours de métaphysique*. Ello, en parte, porque el mismo Maimon parece haberse inspirado en ella a la hora de pensar el principio de determinabilidad adecuado para dar cuenta de la inclusión del predicado en el sujeto de una proposición¹⁶².

Hemos visto cómo estos sistemas constituían el lugar de actualización de las Ideas. Una Idea, en este sentido, no es ni una ni múltiple. Ella es una multiplicidad constituida de elementos diferenciales, relaciones diferenciales entre estos elementos y singularidades correspondientes a estas relaciones. Estas tres dimensiones –elementos, relaciones y singularidades– constituyen los tres aspectos de la razón múltiple: la determinabilidad [...], la determinación recíproca [...], la determinación completa [...]. Los tres se proyectan en una dimensión temporal ideal, que es aquella de la determinación progresiva. Hay por lo tanto un empirismo de la Idea (*DR*, ‘Conclusion’, p. 356).

Allende los detalles que involucra para Deleuze la formulación de una filosofía trascendental capaz de pensar a la diferencia desde sí misma, sin los problemas a los que conducen por separado dogmatismo y empirismo, es importante destacar que en el horizonte de *DR*, esta investigación ya proyecta algunos alcances que van más allá de la propuesta de una doctrina de las facultades. A lo largo de las alusiones anteriores, descubrimos que el empirismo adopta su forma superior cuando expone a las facultades a un uso trascendental. De ahí la equivalencia entre empirismo superior y empirismo trascendental que atraviesa *DR*. Sin embargo, el empirismo trascendental no se agota en esta equivalencia. En *DR* y ya con más claridad en *LS* vemos que el empirismo trascendental consiste en la exploración de los principios de determinación que permiten constituir lo que Deleuze denomina como campo trascendental, los que estudiaremos en el cuarto capítulo de esta investigación (4.1 y 4.2).

162 Estimamos que la forma en que Leibniz explica la inherencia del predicado al sujeto, a partir de series completas de acontecimientos determinadas por la noción del sujeto, está en la base de la formulación de la síntesis unilateral que caracteriza al concepto absoluto por Maimon (Cf. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 8). Elhanan Yakira sostiene una perspectiva muy diferente y estima insuficiente entender el planteamiento de Maimon como una síntesis entre Leibniz y Kant, o como una expresión trascendental de Leibniz según parece sostener Deleuze (Cf. Yakira, Elhanan. “From Kant to Leibniz. Salomon Maimon and the question of predication”. In: Freudenthal, Gideon (ed.). *Salomon Maimon: Rational dogmatism, Empirical skeptic. Critical Assessments*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, pp. 54-79). Más adelante cuando abordemos directamente las cuestiones relativas a Maimon volveremos sobre este punto (Ver 4.1.3).

2.2. El problema de los principios

De acuerdo con lo que hemos señalado, el problema de los principios permite abordar lo que de manera indirecta atraviesa a las diferentes problemáticas concernientes al empirismo trascendental. Hemos llegado a sostener incluso que, en virtud de aquello, el empirismo trascendental reconoce en el problema de los principios sus cuestiones fundamentales. Ello principalmente en lo que respecta a nuestra investigación, pues, como quedó en evidencia en el apartado anterior, el empirismo trascendental reconoce, entre la amplia gama de problemáticas a las que remite, también un lugar central para la cuestión del uso de las facultades. A este asunto hemos dedicado una mención adecuada conforme determina pasajes importantes de la obra de Deleuze (ver 2.2.1), presentes principalmente en *PS* y *DR*, mas en lo sucesivo tenderemos a concentrar nuestra investigación en la determinación del campo propio de lo trascendental más que en un uso particular de las facultades. Ello implica que, como lo señaláramos más arriba y en conexión con las apreciaciones de Montebello al respecto, seguiremos un tratamiento del empirismo trascendental más cercano a las tesis presentes en *LS*. Conviene destacar, de todas formas, que la diferencia de perspectiva subsistente entre *DR* y *LS* sobre el empirismo trascendental no implica el desarrollo de investigaciones excluyentes ya que, en efecto, la descripción del campo trascendental depende también en buena medida de lo que se presenta a lo largo de *DR*, no obstante se erija como la tesis que da su peculiaridad a *LS*¹⁶³. Lo mismo ocurre a la inversa con el tratamiento de las facultades en *DR* que, a su vez, remite a pasajes importantes de *LS*¹⁶⁴. Se trata, en consecuencia, de vetas diferentes en el desarrollo del empirismo trascendental. En el caso de *DR* y *LS* no sería posible sostener, entonces, que se está en presencia de obras con propuestas diferentes, sino de pequeñas diferencias de perspectiva. De esta manera, es posible notar vasos comunicantes muy finos entre las tesis que manifiestan las perspectivas de investigación acerca del empirismo trascendental, presentes en *DR* y *LS*.

En línea con lo anterior, nuestra investigación dedicada al problema de los principios intentará abordar, en primer término, la relación entre principio y génesis.

163 Cf. *LS*, séries XIV-XVII. En *DR* la descripción del campo trascendental se desarrolla en términos de la descripción del campo intensivo de individuación (Cf. *DR*, II, pp. 129 y ss.). Cabe, de todos modos, no pasar por alto el hecho de que Deleuze no utilice el término ‘champ transcendental’. El campo intensivo y el campo de individuación no son necesariamente coincidentes con el campo trascendental. En un apartado especialmente dedicado a establecer las diferencias entre tales ámbitos abordaremos las precisiones concernientes a esta cuestión (ver 3.3).

164 Cf. *DR*, III. Las referencias de *LS* al problema de las facultades hacen alusión especialmente a la constitución del sentido común y el buen sentido como formas del ejercicio empírico de las facultades, lo que coincide con la crítica al segundo postulado de la imagen clásica del pensar presente en *DR*, III (Cf. *LS*, séries XII, XIV).

En segundo término, se apuntará a dilucidar el modo como aparece la relación de los principios en el contexto de su adecuación constante a los casos que rigen. Este contexto nos llama a aludir a una suerte de casuística de los principios que Deleuze descubre en Leibniz, pero que se aplica con rigor también a su propia investigación.

2.2.1. Más allá del principio del placer

Hacia 1967 Deleuze formula de manera general la cuestión implicada en el problema del hábito. En el apartado ‘*Qu’est-ce que l’instinct de mort?*’ de *PSM* se sostiene claramente la distinción entre un principio empírico y uno trascendental. Un principio empírico rige sobre un dominio determinado y como tal constituye la ley de dicho dominio. Ahora bien, no obstante este principio rija sin excepción sobre el dominio indicado, este no puede dar cuenta de su valor de principio. Su relación con el dominio que rige no puede justificarse simplemente porque *de facto* le rija. Su valor de principio le viene dado por un principio de otro orden, denominado principio *trascendental*. El carácter trascendental de este principio radica en que efectúa la génesis en que el principio empírico se constituye como tal y, por lo tanto, dirige un dominio determinado. El principio trascendental efectúa, pues, la “fundación *de este principio*” (*PSM*, p. 98; Ed. esp., p. 60).

Deleuze yergue esta distinción para llevar adelante su análisis del reconocido texto de Freud, *Más allá del principio del placer*, y explicar el sentido en que cabría entender la alusión a un principio que estaría más allá de él. El análisis de Deleuze procede como sigue. Dado que el placer rige sin excepción sobre la vida psíquica, *más allá del placer* hace referencia a una cuestión de otro orden en que se logra justificar el carácter de principio que ostenta el placer. Este *otro* principio debe ser capaz de fundar el principio del placer. Con ello se ingresa al dominio que Freud identifica como especulativo. Ese *otro* principio se da, en efecto, como un principio silencioso que no está presente en la facticidad psíquica, pero que determina las diversas formas en que el principio del placer rige sobre ella. En la vida psíquica, de hecho, el placer y el dolor se dan de manera contingente sin nada que permita vincularlos, ni explicar la tendencia a buscar el primero en vez del segundo. He ahí la necesidad de un principio de otro orden que constituya una *liaison supérieure* (una ligazón superior) en que se demuestre sistemáticamente que el placer es buscado y el dolor, evitado. Se trata de *Eros* que oficia como principio trascendental en tanto explica cómo se produce la *liaison* de la excitación que produce la descarga por la que se define el placer.

Queda descubierto así Eros como fundamento, bajo la doble figura de la ligazón: ligazón energética de la excitación, ligazón biológica de las células [...].

Y en cuanto a esa ligazón constitutiva de Eros [...], debemos determinarla como «repetición»: repetición respecto de la excitación; repetición del momento de la vida, o de la unión necesaria hasta en los organismos unicelulares (*PSM*, p. 98; Ed. esp., p. 60).

De acuerdo con la definición de placer proporcionada por Freud, corresponde entender por tal la descarga y reposo consecuente que se produce en el sistema psíquico cuando los impulsos afluentes, que circulan libremente por él, son ligados entre sí produciendo la disminución de la excitación que comportan y la conservación estable de la carga psíquica que ella produce¹⁶⁵. El principio del placer será, pues, la tendencia capaz de establecer el dominio en el sistema psíquico de acuerdo con la función que el placer cumple en él. La función del placer es la de producir descargas que aminoran la excitación del sistema psíquico y atenúan, con ello, la sensación de dolor o desagrado que dicha excitación produce. A nivel funcional no tenemos más que la diferencia que permite distinguir el placer del dolor, pero no hay indicaciones claras acerca de la razón por la que se produce la preferencia del primero. El principio domina empíricamente al nivel de las tendencias que rigen en la vida psíquica, pero es incapaz de dar cuenta de su fundamento. Vemos, así, cómo el sistema psíquico en búsqueda de su propia estabilidad y perdurabilidad, procura el placer en vez del dolor estableciendo su dominio e instituyéndolo, por lo tanto, como principio de la vida psíquica. Todo ello es posible gracias a la ligazón que lo hace posible, es decir, gracias a Eros.

Como nota Deleuze, *Más allá del principio del placer* no tiene por objetivo descubrir las excepciones al principio del placer, sino determinar la compleja gama de combinaciones que hacen presente su dominio¹⁶⁶. A lo largo de todo el texto, en efecto, Freud se pregunta si acaso su búsqueda de un más allá del principio no le conduce siempre hacia una reafirmación del dominio del placer en la vida psíquica. Ahora bien, al desarrollar esta búsqueda Freud caracteriza la tendencia propia del principio del placer como pulsión de vida que, a lo largo del derrotero evolutivo de los diversos casos que estudia, sugiere la existencia de una pulsión más primitiva que la del propio placer¹⁶⁷. Según lo que Deleuze intenta leer en Freud tenemos, pues, que a la distinción entre principio empírico y trascendental gracias a la que diferenciamos

165 Cf. 'Más allá del principio del placer', § 7, en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Traducido por Luis López Ballesteros, Ramón Rey, Gustavo Dessal, Barcelona: Altaya, 1996.

166 Cf. *PSM*, p. 97. Sobre el complicado rodeo conforme al cual domina el principio del placer, cf. 'Más allá...', § 5, pp. 306 y ss.

167 Cf. 'Más allá...', § 2.

el dominio propiamente tal del principio y su fundamento en Eros o pulsión de vida encargada de la ligazón de la excitación responsable de la descarga producida por el placer, corresponde agregar una indagación que permita descubrir esa pulsión más primitiva a la que se refiere Freud. Cuando Freud alcanza este ámbito destaca su ingreso a una dimensión especulativa y silenciosa, de la que la vida psíquica, y el dominio en ella por parte del principio del placer, no pueden dar cuenta¹⁶⁸.

De ahí la pregunta de Deleuze sobre cómo, al determinar un fundamento, nos precipitamos en el sin-fondo del que surge¹⁶⁹. De acuerdo con la propia fundamentación que proporciona Eros, es preciso preguntarnos por una suerte de desfase en él que deje ver el sin-fondo en que se produce su génesis. Deleuze tiene en cuenta acá la preocupación insistente de Freud por comprender la compulsión de repetición que se expresa en la necesidad de Eros de volver al momento de la vida, sea por la unión o *liaison* de células reproductivas, o por la unión de los unicelulares a partir de las que se proyecta la repetición de los ciclos vitales¹⁷⁰. La ligazón aparece, en este punto, como la resolución de una tensión problemática previa. Esta se produce, pues, *al mismo tiempo* que la excitación y la vida, mas también debe estar *antes* en la medida que les funda. La ligazón, que permite la instauración del principio empírico del placer fundado en el principio trascendental de la pulsión de vida (Eros), conduce a este principio hacia una instancia previa: sin-fondo del que nace la vida y que Freud caracteriza como repetición. Ahora bien, esta repetición que reitera el ciclo de la vida expresa, desde este sin-fondo del que proviene su repetición, la tendencia a volver a un estado previo a la propia vida, una instancia en que la vida se muestra a sí misma tendiendo hacia lo inanimado.

La ligazón de excitaciones remite, pues, a un campo previo, indiferente a la excitación como a la vida. La ligazón, en efecto, permite que la vida *viene rompre le sommeil de l'inanimé*¹⁷¹. Ella es *al mismo tiempo* que la ligazón a la que da lugar en tanto Eros, pero es también *antes* que ella en la medida que opera la génesis de

168 Freud califica de mítico y especulativo el ámbito al que ingresa con su reflexión (Cf. 'Más allá...', § 6).

169 Cf. PSM, p. 98.

170 A lo largo de todo el texto Freud se pregunta por la compulsión de repetición y su función en el marco del dominio del principio del placer. En § 4 formula el sentido preciso en que cabría comprender un 'más allá del placer': *Si existe un «más allá del placer», será lógico admitir también una prehistoria para la tendencia realizadora de deseos [...], cosa que no contradice en nada su posterior función* (§ 4, p. 300). El más allá del placer está en la pulsión primitiva que antecede, pero no contradice, a la tendencia realizadora de deseos por la que se define el placer. No obstante, en § 2 dicha pulsión primitiva parece poder ser dilucidada a partir de los estudios biológicos; en lo sucesivo Freud dejará en claro que se trata de una instancia mítica y especulativa, aun cuando se la establezca en el dominio de la biología.

171 PSM, p. 98 (Ed. esp., p. 60): "venga a quebrar el torpor [sommeil] de lo inanimado". 'Torpor' nos parece una inflexión estilística ajena al texto original para traducir *sommeil*, sueño.

esta *liaison*. He ahí su vinculación esencial con Thanatos: el sin-fondo en que Eros se constituye. El carácter propio de todo principio trascendental es acompañar, estar en la génesis propiamente tal, pero al mismo tiempo *antes* en la medida que da lugar a ella. *Antes* alcanza acá un sentido que excede la situación empírica de un momento respecto de otro. '*Antes*' mienta '*a priori*', antes de que se produzca la génesis de las coordenadas que rigen lo empírico. Un principio trascendental es *al mismo tiempo* que el principio empírico en tanto establece su fundamentación y le dota de su carácter trascendental, mas es también *antes* en la medida que resuelve una situación problemática previa a la constitución del campo empírico como tal y produce con ello la génesis del principio que lo rige. Esta génesis, en el caso del principio del placer y la fundamentación que encuentra en Eros como principio trascendental, se expresa como compulsión de repetición en que queda en evidencia la tendencia de la pulsión de vida de retornar a lo inanimado. La pulsión de muerte o Thanatos¹⁷² que dirige este retorno no se expresa como tal, es una instancia silenciosa que obliga al principio trascendental, Eros, a una incesante repetición¹⁷³.

2.2.2. La repetición como principio trascendental

En un análisis similar desarrollado en *DR*, Deleuze vuelve sobre esta cuestión. La repetición es descrita como una caída en el sin-fondo que define a su paso niveles de variación diferentes. Como tal, la repetición es instaurada como principio trascendental, mientras el placer es nuevamente comprendido como un principio que caracteriza un dominio empírico.

Para la repetición, extrañamente, el instinto de muerte vale como principio positivo originario, he ahí su dominio y su sentido. Él juega el rol de un principio trascendental, en tanto que el principio del placer es solamente

172 Creemos que, en la medida que el mismo Freud destaca el carácter silencioso y extremadamente especulativo de esta pulsión, no es necesario hacer la distinción propuesta por Deleuze entre pulsión de muerte e instinto de muerte. Produciendo esta distinción en el francés, nuestro autor intenta reservar un carácter trascendental puro y, por tanto, inexpresable en la vida psíquica empírica, para el instinto; mientras que reserva un carácter más bien de mixtura –propia de la repetición de Eros, será pues una mixtura Eros-Thanatos– para el caso de la pulsión (Cf. *PSM*, pp. 16, 100).

173 Como nota muy lúcidamente Monique David-Menard, dicho desfase temporal en la génesis del principio constituye el esquema fundamental conforme se produce para Deleuze, en *DR*, II, la síntesis del pasado. De hecho, el psicoanálisis contaría también según Deleuze con la síntesis del tiempo futuro en tanto la transferencia proyecta o promete una cura. De esta manera, en tanto el principio de repetición (Thanatos) define el *al mismo tiempo*, el *antes* y, además, apuesta por un *después* de la vida psíquica, sería el principio en que se reconoce la síntesis trascendental del tiempo (Cf. *Deleuze et la psychanalyse* (Paris, PUF: 2005), Chap. III 'Philosophie de la répétition'). Sobre el *al mismo tiempo* y el *antes* de la repetición, cf. Freud, 'Más allá...', § 5 (tareas del aparato psíquico); Deleuze, *PSM*, pp. 98-99.

psicológico. Por esta razón él es ante todo silencioso (no dado a la experiencia); mientras el principio del placer, ruidoso (*DR*, 'Introduction', p. 27).

En este punto Deleuze establece una indicación fundamental en relación a la *esencia* y la *génesis* de la repetición. En el estudio emprendido en *PSM* la repetición va dirigida a caracterizar aquella compulsión que Freud descubre en el seno de la pulsión de vida y que la retrotrae a un estado anterior, dejando ver de soslayo la presencia de una pulsión primitiva más fundamental que aquella que justifica el dominio del placer, la pulsión de muerte. En el actuar silencioso de la pulsión de muerte, Eros descubre su reiterativo e incesante recommienzo. En *DR*, en cambio, Deleuze se dirige a pensar directamente el estatuto de la repetición en relación con *lo* que se repite. Para ello se detiene en el comportamiento de las que denomina como 'variantes' de la repetición. Las 'variantes' corresponden a los elementos o casos de *lo* que se repite. La esencia y génesis de la repetición es descrita según los niveles de diferenciación que define en su regresión. Así, cada 'variante' corresponderá a un nivel de diferenciación distinto según la regresión producida por la repetición. Ello tiene por consecuencia que, en rigor, *lo* que se repite es la diferencia, en la que la repetición constituye los diferentes niveles conforme dicha diferencia se desarrolla. Nuevamente, como lo expresara en *PS*, para Deleuze la repetición corresponde a la repetición de la diferencia¹⁷⁴. Según esto, la repetición efectúa una determinación de niveles de variación distintos que repiten en cada caso la diferencia. Las 'variantes' de la repetición son, pues, los diferentes niveles de diferenciación de que consta la regresión o serie que se repite. Como analizamos en el primer capítulo, una serie en que determinados elementos o casos se repiten remiten por su diferencia interna a niveles de repetición diferentes (ver, 1.1). Con ello el análisis serial anuncia el carácter fundamental de la *diferencial*. La diferencia en su diferenciarse determina, gracias a la regresión serial propia de la repetición, niveles de variación distintos. Tal es el tipo de análisis que conduce a Deleuze a sostener la íntima vinculación de diferencia y repetición, y que en este caso lo lleva a sostener una descripción de la transversalidad conforme la repetición define diferencialmente los distintos niveles de variación: *Las variantes expresan más bien los mecanismos diferenciales que son la esencia y la génesis de aquello que se repite* (*DR*, 'Introduction', p. 27).

174 Cf. *PS*, I, 4, p. 63. En conexión con este asunto, Deleuze plantea también su posición respecto del eterno retorno nietzscheano. Lo que se repite es la diferencia en tanto el eterno retorno involucra una afirmación de la vida, que hace que lo que vuelve dependa siempre de la selección de lo diferente. Nuestro autor descarta la interpretación del eterno retorno como repetición de lo mismo, siguiendo cuidadosamente las indicaciones de Nietzsche presentes en *Así habló Zaratustra* dirigidas a deslindar la afirmación de la vida, que se juega en el eterno retorno, de la repetición de lo mismo presente en la vida animal, representada especialmente en la serpiente (Cf. *NP (Nietzsche et la philosophie)*, II, § 5, 14; *N (Nietzsche)*, p. 43; 'Mystère d'Ariane selon Nietzsche' en *CC (Critique et Clinique)*, pp. 126-134).

La esencia y génesis de la repetición es definida en *DR* a partir de su constitución interna y la vinculación que ella ofrece con la diferenciación. En este caso, la reflexión no se centra en establecer el modo como traban relación las pulsiones más importantes de la vida psíquica a la hora de determinar las bases del dominio del principio del placer. En este caso, son las ‘variantes’ diferenciales de la repetición las que determinan su génesis y la definen, en efecto, en términos de una regresión diagonal (no horizontal) que expresa niveles de variación diferentes. La repetición, entendida como repetición de la diferencia, tiene pues su génesis en el modo como sus variantes determinan los niveles de diferenciación conforme se produce dicha diferencia. De ahí la alusión al sin-fondo de la repetición. La repetición se repite a sí misma y en ello define niveles diferenciales sucesivos o capas en que tiene lugar la variación de lo que repite. Lo esencial en la repetición no es la relación horizontal que se pueda establecer de elemento a elemento considerados como parte de una misma serie, sino la determinación de la transversalidad según la cual surgen niveles diferentes –series de diferente rango– en la repetición según su relación diferencial interna. La relación de las variantes (de término a término) no se determina por ello horizontalmente, sino de manera diagonal, es decir, de acuerdo con los niveles que atraviesa la diferencial¹⁷⁵. Si retrotraemos esta cuestión a nuestro análisis de la repetición de elementos y casos desarrollada en el capítulo I, tendríamos que decir que la repetición tiene su génesis no en la determinación horizontal conforme un elemento remite a otro elemento de la serie, sino que en la determinación transversal de acuerdo con la cual dicho elemento de la serie es un caso, es decir, la contracción de elementos correspondientes al desarrollo de otra serie. El carácter multiserial ante el cual nos enfrenta esta definición de la repetición es asumido en *DR* en términos de una verticalidad que explica el sin-fondo característico de la regresión con que la repetición como principio trascendental rige sobre la presentación de un principio empírico:

“Eros y Thanatos se distinguen por el hecho de que Eros debe ser repetido y no puede ser vivido más que en la repetición, mientras que Thanatos (como principio trascendental) es aquello que da la repetición a Eros, aquello que somete Eros a la repetición” (*DR*, ‘Introduction’, p. 29).

En el caso del principio del placer, este es buscado una y otra vez, incesantemente, como evidencia en el campo empírico del devenir psíquico el dominio que sobre él ejerce el principio de repetición, que está en la génesis de su fundamento. Por cierto, cabe no olvidar que su fundamento –el que le permite

175 Cf. *DR*, ‘Introduction’, p. 28. Sobre la diagonal o transversal, cf. *DR*, IV, p. 230; *LS*, série XV, p. 127; *MP*, p. 362.

constituirse como la tendencia dominante de la vida psíquica— es la ligazón de su carga pulsional afluyente o excitación, Eros. Ahora bien, el fundamento en su génesis reconoce un sin-fondo que tras él forja su incesante repetición, su principio trascendental, Thanatos.

La comprensión en términos transversales de la repetición reviste gran importancia para el tratamiento del problema de los principios. De acuerdo con la formulación que revisamos, la repetición como principio trascendental fuerza al fundamento de un principio empírico (Eros, en este caso) a reiterarse en niveles diferentes. Es justamente esto lo que permite que el principio empírico que depende de ello tenga un dominio necesario en el ámbito sobre el que rige. Ya vimos cómo Freud está especialmente preocupado en *Más allá del principio del placer* en descubrir los límites del dominio de este principio. En su búsqueda va descubriendo que el principio no tiene límites en la vida psíquica, pero que su dominio se abre ante una complicada trama de situaciones que obligan su corrección por medio de principios complementarios (por el principio de realidad, por ejemplo) o le requieren de manera indirecta a través de entreverados rodeos. Todo ello requiere de precisiones que, dicho en los términos de Freud, la especulación procura alcanzar¹⁷⁶.

Deleuze cree que en la forma de esta cuestión se expresa de manera contundente la cuestión trascendental. De una indagación trascendental depende, en efecto, el poder determinar el dominio de un principio en una gama complicada de casos. El principio del placer rige necesariamente sobre el dominio empírico al que determina, mas su determinación ofrece complicaciones de las que el mismo principio no puede dar cuenta. De ahí la necesidad de un fundamento no referido directamente al dominio empírico y que sea capaz de explicar la subsunción necesaria de este dominio al principio. Por esta razón es necesario Eros como ligazón superior (*liaison supérieure*). Ahora bien, se requiere dar cuenta también de la constitución y génesis de este fundamento. Sin ello, él no podría dar cuenta del valor de principio que ostenta el principio empírico al que justifica. Tampoco quedaría explicado su *dominio* consecuente, es decir, el dominio en el sentido del ámbito sobre el que rige y también el dominio en el sentido en que rige o *domina*.

Dar razón del fundamento implica indagar en su génesis, justamente ahí donde el fundamento se descubre sin-fondo. En este punto Deleuze no evita la regresión al infinito que puede implicar la búsqueda de un fundamento para el fundamento,

176 Cf. 'Más allá...', § 5.

o bien de un principio para el principio¹⁷⁷. De hecho, reconoce que *es propio de una búsqueda trascendental el no poder interrumpírsela a voluntad*¹⁷⁸. De esta manera, se concentra en pensar cómo la forma de esta regresión da cuenta, en rigor, del modo como se asegura el dominio del principio empírico. La regresión no es rechazada y, en cambio, se procura descubrir en ella la génesis de la variación —o *complicación* como la hemos denominado más arriba— a la que se enfrenta la aplicación de un principio a un dominio empírico. Dicha variación, en tanto constituye una repetición del fundamento, implica, a su vez, la generación, en cada caso y ante cada nueva complicación, de un nuevo principio. La regresión, en efecto, pone ante el desafío de repetir el fundamento, mas en su repetición obliga a repetirlo como diferente. Fuerza, pues, a abrir un nuevo dominio. En la apertura de este nuevo dominio se asegura la dirección que el principio empírico, sobre el que se inicia la investigación, ejerce sobre un determinado ámbito; no obstante, al mismo tiempo, se abre un campo para un nuevo principio. La regresión a la que obliga la búsqueda trascendental es también la génesis de los casos conforme el principio empírico extiende sus alcances más allá de sí. De ahí la referencia de Deleuze a una doble temporalidad del fundamento. El fundamento es *al mismo tiempo* que el dominio que abre justificando a un principio empírico, es Eros. Con todo, es también *antes*, es decir, está en la repetición que hace posible la variación del principio (y el aseguramiento consecuente que ejerce sobre del dominio empírico): es también Thanatos, retorno a lo inanimado que obliga a la pulsión de vida a recomenzar. Ahora bien, este recomienzo no es nunca el de lo mismo. La variación que este implica lo proyecta sobre otro nivel en el que se produce la generación de un nuevo principio. La repetición repite la complicada variación a la que se expone el principio. Como hemos destacado más arriba, este *antes* de la repetición no está en conexión directa con ámbito empírico alguno. Ni depende de lo empírico, ni le rige. Es la pura forma de la regresión conforme un principio descubre el fundamento de su dominio y también de las complicaciones en las que se yergue siempre dominante.

Así, en el camino de esta indagación, que lleva a Deleuze desde el principio del placer hasta la pulsión de vida y luego, desde ahí, hasta la pulsión de muerte, descubrimos uno de sus planteamientos más rigurosos acerca de la cuestión de los principios.

177 Desarrolla, en este sentido, una tentativa diferente de la que propone Heidegger, quien en su estudio sobre el principio de razón de Leibniz, *Der Satz vom Grund*, estima imposible llevar adelante el pensar cuando se lo expone a esta regresión al infinito (cf. Lección II). De ahí la estrategia diferente que propone Heidegger y que se resume básicamente en la posibilidad introducir la diferencia ontológica —diferencia de ser y ente— en la formulación del principio. Con ello surgen dos entonaciones posibles de dicha formulación: una en la que se afirma el dominio del principio sobre los entes (*nada es sin fundamento*) y otra en la que se refleja la identidad de ser y fundamento (o destino del ser: *nada es sin fundamento*) (cf. Lección V). La distinción deleuzeana entre empírico y trascendental no es del todo alejada de la propuesta de Heidegger; sin embargo, no nos es claro que la regresión o repetición del fundamento pueda estar en consonancia con su planteamiento (Cf. *La proposición del fundamento* (*Der Satz vom Grund*) (traducido por Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ed. del Serbal, 1991).

178 PSM, p. 98; Ed. esp., p. 60.

Gracias a esta investigación es posible dar luces sobre lo que desde sus estudios sobre Hume ya viene siendo anunciado. El problema del empirismo consistía, de hecho, fundamentalmente, en la articulación entre los principios de la experiencia y del hábito. Ello dotaba al empirismo de un carácter superior como propuesta filosófica. Pues bien, las características esenciales de este problema serán luego abordadas por Deleuze en el marco del que hemos denominado *problema de los principios*. Bajo esta denominación hemos incluido la gama de cuestiones con las que Deleuze se hace cargo de delimitar lo propio de un ámbito trascendental con la cuestión de los principios y que se define fundamentalmente por la determinación de la génesis de los mismos. La génesis, hemos visto, no es exterior a los principios y define, al contrario, su necesidad de variación interna. Sin ello, el principio no asegura su dominio. La variación permite, pues, la plasticidad gracias a la cual conserva este dominio. Ello indica que un principio trascendental es, al mismo tiempo, su propia génesis. No hay argumento alguno desde Deleuze para sostener la oposición entre principio y génesis. No lo hay, por ejemplo, respecto del hábito que es la génesis de todo principio a la vez que el principio que rige dicha génesis, ni tampoco respecto de la repetición que obliga la génesis de nuevos principios en su variación, al mismo tiempo que constituye también el principio conforme esta variación se produce: *el mecanismo diferencial de la repetición*.

La vinculación de principio y génesis presenta una tendencia manifiesta a la multiplicación de los principios. A esto Deleuze lo denomina *juego de los principios* (*jeu des principes*), que más arriba hemos llamado *casuística de los principios*. La vinculación de un principio con su génesis le liga directamente con la generación de una variante en la que nuevos casos son subsumidos bajo su dominio. La cuestión relativa a si el primer principio subordina sus variaciones o efectivamente queda anulado en el nuevo dominio por un principio incompatible con él, será una cuestión empírica y *a posteriori* sobre la cual corresponderá decidir *según el caso*. Lo cierto es que la generación de un nuevo principio y la determinación diferencial, que les corresponde según la repetición que está en juego en ellos, constituirán la verdadera indagación trascendental según la cual se definen los trazos fundamentales del empirismo trascendental, empirismo elevado a su expresión superior, que se compromete con la cuestión trascendental en tanto se define como indagación sobre los principios. Como lo refleja uno de los cursos tempranos que dictara en 1956, *Qu'est-ce que fonder?*¹⁷⁹, Deleuze ya tenía a la vista su interés de sostener

179 Cf. 'Qu'est-ce que fonder?', Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand, 1956-57, en *Web Deleuze*. Sección *Sommaire – Conférences* [on line: <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>]. Se trata de Notas manuscritas de Pierre Lefebvre. En ellas no es posible distinguir fechas determinadas, aunque sí una división por capítulos y temas que, presumimos, introdujo Lefebvre. Sobre el 'juego de los principios' de Leibniz, cf. Chap. III, § II, a). El término se encuentra originalmente en Ortega y Gasset quien alude a un *principialismo* en Leibniz según el cual este llevaría a cabo un 'juego' con los principios (Cf. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (Biblioteca de la Revista de Occidente, Buenos aires: Emecé editores, 1958, § 1). Deleuze le cita en *LP*, II, 4, pp. 77-78.

una relación estrecha entre los filósofos que hemos abordado a propósito de la cuestión de los principios y la vinculación de ello con la cuestión trascendental. Cita a Hume como antecedente de Kant en la preocupación por dar a luz la cuestión trascendental¹⁸⁰, destaca el rol de Maimon en la sustitución del punto de vista kantiano del condicionamiento por el de la génesis¹⁸¹, así como define las características fundamentales del que denomina como ‘juego de los principios’ en Leibniz. En este último punto destaca la cercanía del análisis de las relaciones recíprocas entre los principios de Leibniz, con la revisión de los mismos efectuada en el capítulo 4 de *Le Pli*¹⁸², la obra que consagra a Leibniz, poco más de treinta años después, en 1988.

Respecto de Leibniz, hemos señalado que Deleuze indica un tratamiento de los principios en que lo que interesa es su adecuación constante a los casos que rige. En este sentido el juego que los principios establecen entre ellos, tiene efectos importantes para determinar una casuística de los principios. Este es un rasgo permanente de la filosofía de Leibniz en su constante formulación de nuevos principios y, creemos, lo es también para Deleuze en la medida que la forma en que su enfrentamiento con el problema de los principios consta de un entrelazamiento constante en que el principio no es tratado como instauración de un fundamento, sino como la constitución de un nodo problemático, en rigor, un *punto*, de constitución especial. Tejer implica definir un diagrama tal en la tela, que las filigranas se complican de acuerdo con una determinación particular en la que se logra dicho punto. La complicación no entraña indeterminación; al contrario, invita a una rigurosa indagación en la que hacer aparecer las determinaciones propias en sus pliegues implica continuar con el tejido, es decir, hacer aparecer nuevos puntos. La complicación no es, en este sentido, un estado que se define en relación con la simpleza. La *complicatio* no es la tendencia a concentrar y plegar los puntos de una ilación simple, sino el carácter de complicación esencial por la que una textura o tejido se define¹⁸³. *Ex-plicar* o *des-plegar* las determinaciones de un punto implica hacer aparecer nuevos nodos problemáticos, nuevos puntos. Todo problema filosófico comporta su propia *complicatio* en cuanto consta de puntos singulares o pliegues en que se teje su consistencia¹⁸⁴. En el caso del

180 Cf. ‘Qu’est-ce que fonder’, Chap. II, § I.

181 Cf. ‘Qu’est-ce que fonder’, Chap. IV, § II, A.

182 Las relaciones recíprocas de los principios analizada como ‘*juego de los principios*’ en ‘Qu’est-ce que fonder’ dará pie en los análisis desarrollados en *LP* a la descripción de una, esta vez denominada, proliferación o *hybris* de los principios (Cf. *LP*, II, 4 y 5). En el Cap. 4 dedicaremos una revisión especial de la lectura deleuzeana de Leibniz con motivo de la cual esta cuestión se muestra más patente.

183 Sobre el *en sí* de la *complicatio*, cf. *PS*, I, 4. En *DR* encontramos una serie de distinciones muy finas al respecto, en las que Deleuze diferencia *complicación* de *perplicación* e *implicación* (Cf. *DR*, ‘Conclusion’, pp. 359 y ss.).

184 Ver relaciones entre problemático, problema y *complicatio*, en: *DR*, ‘Conclusion’, p. 359. Sobre la definición de la singularidad como pliegue, cf. *LP*, I, 2.

problema de los principios, esta consistencia viene dada por una reiteración de los principios que expresan con ello la variación ínsita a todo principio. De esta manera, un principio no es un fundamento que afinque un dominio a lo más profundo de la realidad, sino un punto de complicación en torno al cual se establece una relación consistente de cuestiones y casos relativos a ellas. Y si el planteamiento acerca del sin-fondo del principio trascendental pueda entrañar ciertas consecuencias respecto de la profundidad, estas consecuencias, como se puso en evidencia, no tienen por propósito ligar dicho principio a un territorio o dominio determinado, sino abrirle horizontes para la apertura de nuevos dominios, gracias a la regresión que pone a andar la variación del principio.

Deleuze no es ingenuo sobre las implicancias de comprometer su planteamiento con una filosofía del fundamento o con una disputa acerca de los principios. En este sentido, la cuestión presente es un tanto más *complicada* de lo que prevé Montebello al exponer la alternativa entre pensar por fundamentos o pensar, cual tejido, por diagrama. Tal vez la cuestión no pasa en Deleuze por la alternativa de pensar en términos de fundamento o de tejido, sino en dar al tejido una constitución particular. No aquel tejido al que interesa sólo calcar sobre un nuevo territorio el dominio ya establecido en otro lugar utilizando como mediador un modelo determinado, sino aquél que, conforme se elabora, va dando lugar a su propia textura. Deleuze establece esta diferencia en la introducción de *MP* cuando distingue entre calco y cartografía de la multiplicidad¹⁸⁵. La multiplicidad, en rigor, no puede darse cuando se copia la forma de la diversidad de un dominio determinado sobre otro, pues, por definición, la multiplicidad no consta de una forma reproducible. Cabe incluso preguntarse acerca de si es posible que la diversidad sea indiferente a la forma que intenta reproducir en ella modelos que le son ajenos. La multiplicidad tiene lugar cuando, en el trance de diferenciación en que un territorio se desprende de su forma (*se desterritorializa*), se define un nuevo diagrama o relaciones de determinación mutua entre elementos.

Volviendo a nuestro problema de los principios, diríamos que un principio empírico para manifestar su dominio no puede oficiar como modelo que rige un territorio determinado y que, como tal, pudiera ser extrapolado a los nuevos casos que se le presenten. Un principio empírico no es, así, un modelo. Ello implicaría que el principio desconozca la multiplicidad que enfrenta y como tal no pueda dominarle. Para recorrer la multiplicidad, el principio debe tener una plasticidad que le permita reformularse y dar lugar a nuevos principios cada vez que el caso lo exija. Con ello, el caso implica la

185 Cf. *MP*, 'Introduction: Rhizome', Principes 5.º y 6.º, pp. 19 y ss. Fundamental resulta también el tratamiento de la multiplicidad desarrollado en *B*, II.

apertura de un nuevo territorio no previsto por modelo alguno y en el que se instaura un nuevo dominio con su diagrama y determinaciones correspondientes.

El asunto relativo al modo de ser de la filosofía deleuzeana no parece, pues, evitar la cuestión del sin-fondo, sino retrotraerla a un registro en que ella surge tematizada fundamentalmente desde el punto de vista de la lógica de diferenciación que ella entraña¹⁸⁶. Fundar o entrelazar nos parece una alternativa peligrosamente cercana a la disputa que sostienen los comentaristas de Deleuze en torno a si su filosofía depende de un planteamiento metafísico tradicional, o bien si se trataría de un empirismo de peculiar cuño. Desde fines de la década de los años 1990 hasta nuestros días, se libra una dura batalla entre los comentaristas franceses de Deleuze, relacionada con esta alternativa. Hay quienes estiman que en Deleuze encontramos un planteamiento afincado en lo más profundo de la tradición metafísica, presente en su planteamiento acerca de la univocidad del Ser y las referencias que Deleuze dirige en este sentido a Heidegger y Parménides. Su filosofía no escaparía, de esta manera, a las cuestiones más importantes de la metafísica del Uno, sostiene Badiou, principal impulsor de esta lectura en su *Deleuze, 'La clameur de l'Être'*¹⁸⁷. Hay otros, como Zourabichvili, que estiman apresurada esta vinculación, dado el rechazo explícito de la importancia del verbo 'ser' formulada por Deleuze. Su inspiración fundamental sería, en este sentido, empirista, y su propósito esencial, dar lugar a una lógica de las relaciones¹⁸⁸.

No obstante, nos parecen acertadas y esenciales sus críticas dirigidas a la interpretación de Badiou, no creemos que de ello deba surgir una lectura que excluya los aspectos ontológicos que comporta la filosofía de Deleuze, como estima Zourabichvili¹⁸⁹. Tampoco parecen adecuadas ciertas consecuencias que se siguen de ello

186 Deleuze no desconoce a este respecto el planteamiento de Heidegger, quien es el que más ha insistido sobre las consecuencias ontológicas del problema del fundamento. Le dedica de hecho importantes pasajes en su curso 'Qu'est-ce que fonder' (Chap. II, 'Introduction').

187 Cf. Badiou, Alain. *Deleuze, 'La clameur de l'Être'* (Paris : Hachette, 1997).

188 Cf. Zourabichvili, François. 'Introduction inédite (2004) : l'ontologique et le transcendantal', en Zourabichvili, Sauvagnargues et Marrati. *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2004, pp. 5-12.

189 Zourabichvili nota graves deficiencias en el comentario de Badiou. La que nos parece más importante destacar se refiere a que Badiou no comprendió la idea de univocidad presentada por Deleuze, la que es reducida a una metafísica neoplatónica del Uno. Probablemente ello radica en que Badiou estima insuficientes las distinciones formal y modal en el establecimiento de una univocidad inmanente; justificando, contra Deleuze, la emergencia de un Uno trascendente. Desconoce, así, el gesto en que este se desmarca explícitamente del riesgo de que su postura sea confundida con una rehabilitación del neoplatonismo (Cf. Spinoza et le problème de l'expression (SPE), I partie, XI; ver también SPE, I partie, Chap. I; III partie, Chap. XII y Spinoza, philosophie pratique (SPP), Chap. 4). No creemos necesario justificar estas diferencias en base a una posible ambición de Badiou de posicionarse y autoafirmar su presencia dominante en la Universidad de Paris VIII tras la muerte de Deleuze (Cf. Villani, 'La métaphysique de Deleuze', en *Futur Antérieur*, nº 43, avril 1998, Multitudes Web, mise en ligne avril 1998; Gil, José. 'Quatre méchantes notes sur un livre méchant', en *Multitudes Web*, mise en ligne avril 1998).

para explicar el desarrollo de su obra. Esto en cuanto a que el periodo de escritura junto a Guattari vendría a ostentar un rango superior que el de las desarrolladas por Deleuze de manera independiente años antes, lo que hace de obras como *DR* una suerte de prehistoria de la verdadera filosofía de Deleuze.

De los errores de Badiou no nos parece adecuado deducir la absoluta lejanía de Deleuze respecto de cuestiones ontológicas. Es difícil sostener su independencia de ellas cuando se halla tan interesado en establecer una filosofía de la inmanencia fundada en la univocidad. No obstante dicha univocidad debe ser leída en términos de un empirismo trascendental, ello no evita comprender sus alcances ontológicos. Una de las grandes lecciones de la filosofía contemporánea es que la filosofía trascendental no riñe con el desarrollo de una ontología. En este sentido, para Deleuze la tentativa de desarrollar una pragmática del pensamiento fundada en una lógica de las relaciones no es, en modo alguno, opuesta al desarrollo de una ontología de la inmanencia en cuyo seno se definen, de hecho, los trazos fundamentales de la lógica de la univocidad en la que Deleuze y Guattari se inspiran para formular su apuesta sobre las relaciones. La recepción positiva de la indagación antes desarrollada por Deleuze acerca de Spinoza en la investigación conjunta que llevan a cabo en obras como *MP*, es justamente indicación de que el problema no radica en la exclusión de estas alternativas, sino en que alguna de ellas pudiera comprometer las precisiones que Deleuze plantea al respecto. En este sentido, nos parece mucho más adecuada la postura con que Montebello o Villani llaman a hacerse cargo de las consecuencias ontológicas del planteamiento de Deleuze¹⁹⁰, que el duro litigio con que Zourabichvili castiga los errores, censurables, por cierto, de Badiou y cierra de paso la posibilidad de pensar una ontología en Deleuze.

Volviendo al problema de los principios al que estamos abocados, la alternativa sería más bien la de pensar cómo un pensamiento que no cesa de plegar y desplegar los problemas que formula, va produciendo en ello una variación que afecta al propio asunto que aborda y, con ello, va tejiendo una textura especial que exige determinar la diferenciación que dicho asunto experimenta¹⁹¹. La determinación diferencial conforme la repetición transversal se produce en el sin-fondo de los principios abre una amplia gama de posibilidades para la experimentación con el pensar. Pensar

190 Montebello. *Deleuze. La passion de la pensée*, 'Introduction' y Chap. II; Villani. 'Deleuze et l'anomalie métaphysique', en *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (Paris : Institut Synthélabo, 1998), pp. 43-53.

191 Desde este punto de vista el asunto del pensar concierne directamente al de la posición de problemas, es decir, al de la determinación de las diferencias de naturaleza que emergen con motivo del tejido particular que se le da a una cuestión. Sobre el rol fundamental de la posición de problemas, véanse las secciones 1.3 y 2.1.1 de la presente investigación.

la diferencia ínsita al principio trascendental de repetición es, pues, una tarea que coincide con la tentativa de producir las multiplicidades en el pensamiento. *DR* no puede ser comprendida como la prehistoria del pensamiento de Deleuze, ni como el antecedente de su encuentro con Guattari. Debe, al contrario, ser comprendida como una de las expresiones más rigurosas de la exigencia de pensar el trance de variación conforme teje sus argumentos y problemáticas y, por ello, como un momento o una instancia de una variación que se prolonga hasta *MP*, obra en la que, por supuesto con nuevos bríos gracias al encuentro con Guattari, emprende el seguimiento cuidadoso de nuevos casos de variación. Ambas definen lo que en rigor corresponde comprender por tarea fundamental del empirismo trascendental. La lógica de las multiplicidades anunciada a viva voz en *MP* no reñiría, creemos, con las intrincadas cuestiones que en *DR* exigen pensar el estatuto de los principios y su relación con la diferencia.

3. EMPIRISMO TRASCENDENTAL

El empirismo trascendental versa, hemos dicho, sobre un tratamiento especial del problema de los principios. En dicho tratamiento se los expone ante su propia génesis y se efectúa la regresión hasta un campo problemático en que no se hallan constituidas ni las individualidades con las que cuenta habitualmente el dominio empírico, ni tampoco los principios que les rigen. Deleuze estima que el empirismo trascendental no debe tener nada por dado y debe aspirar, en cambio, a producir su génesis. Ello será posible gracias a la determinación de un campo preindividual poblado por singularidades que se definen por su diferencia y generan, en ello, el trance de determinación que corresponde investigar. Esta determinación permitirá comprender tanto el proceso de individuación como la génesis de los principios destinados a regirla. Ya nos hemos detenido preliminarmente en los principios de determinación conforme se produce esta doble génesis (Cap. 2.1.1). Antes de abocarnos a su descripción exhaustiva es menester recorrer un no despreciable camino por la caracterización de este campo preindividual que arriba denominamos *campo problemático* y que, conforme descubramos cómo en él Deleuze sitúa la génesis trascendental, será también denominado *campo trascendental*.

La noción de ‘problema’ que sustenta Deleuze tiene indudablemente ribetes kantianos. Lo hemos indicado en el segundo capítulo a propósito del estatuto problemático de la Idea (Cap. 2.1.1), a partir del cual Deleuze lanza el imperativo de adoptar el punto de vista genético en la reflexión trascendental. Con ello será posible describir las características de los principios de determinación que dan cuenta de la diferencia en el ámbito ideal (en tanto principios trascendentales), así como evidenciar la constitución de la materialidad a la que esta diferencia contribuye a forjar. En este punto Deleuze es enfático en indicar el error en que caen dogmatismo y empirismo. Por un lado, el empirismo deja *exterior lo separado* y asume que lo dado no requiere una génesis y que de lo que se trata es de remitir a eso dado la formación posterior de principios. Esta idea de génesis sugiere que los principios del conocer tendrían su origen en la experiencia, lo que Deleuze critica duramente. Sin consideración alguna de la complicación –que él mismo se encarga de hacer notar a propósito de la institución de los principios que hacen posible el conocimiento y que

implican un entrelazamiento del principio de la experiencia con el del hábito—, dicho empirismo deja separado lo dado y con ello no logra explicar en rigor la diferencia, la que asume sólo como diferencia empírica dada. La separación de lo dado sería, así, el estado natural de la diferencia. Por otro lado, el dogmatismo procura *llenar la distancia de lo que separa* convirtiendo la diferencia en una expresión inexacta de una identidad ideal¹⁹². Así, por ejemplo, en la lectura clásica que se sostiene de Leibniz donde la diferencia entre sensibilidad y entendimiento es atribuida a la imperfección del entendimiento limitado, situación que se subsana desde el punto de vista del entendimiento infinito para el cual la diferencia no existe¹⁹³. Este punto de vista requiere además del concurso de la divinidad para ser sustentable. La génesis es también entendida acá a partir de algo dado, aunque ciertamente se trate de la posición que efectúa la racionalidad divina.

Evitando el derrotero de una u otra doctrina, el empirismo trascendental tendrá por tarea definir el modo como los principios de determinación de la diferencia tienen su génesis en un campo en cuyo seno surge, a la vez, la individuación que tales principios contribuyen a forjar. Nuevamente nos enfrentamos a la relación estrecha entre principio y génesis por la cual se define la tentativa trascendental de Deleuze y que, en este caso preciso, contribuye a pensar la génesis conjunta de un principio así como del dominio al que este rige. En este sentido, lo que abordaremos en lo sucesivo no constituye más que una prolongación cada vez más fina y precisa de la cuestión ya enunciada con motivo de la revisión del problema de los principios.

Ahora bien, en este capítulo y antes de adentrarnos en la caracterización rigurosa de los principios de determinación de la diferencia—que Deleuze denomina *principios de razón suficiente*—, nos detendremos en el ámbito que ellos suponen y que, a la vez, contribuyen a forjar. En tanto no es un campo dado previsto por algún principio empírico determinado, lo hemos llamado campo problemático. Siguiendo *à la lettre* la caracterización kantiana de la Idea como concepto problemático¹⁹⁴ que no cuenta con un dominio empírico que le dote de significación—como en el caso de los conceptos del entendimiento que tienen por referencia a la experiencia posible—, diremos que en Deleuze el campo problemático lo es en tanto en él no es posible identificar empiricidad dada alguna. Es un campo abierto como pura determinabilidad en la que la indagación trascendental habrá de definir la regresión que sea necesaria para dotarlo de determinaciones individuales y los principios empíricos correspondientes.

192 Cf. *DR*, IV, p. 221.

193 Interpretación del principio de los indiscernibles sobre la que volveremos en el Cap. 4.1.2.

194 Kant, *Crítica de la razón pura*, ‘De los raciocinios dialécticos de la razón pura’, A339/B397, p. 348.

Como es evidente, en lo anterior no hay referencia a la experiencia dada como fundamento del empirismo trascendental. A Deleuze no le interesa rescatar los datos presentes al espíritu (*esprit, mind*) que rigen sobre la conformación del empirismo, sino un modo de problematización peculiar descubierto en el empirismo, que lo conduce hasta una formulación de la cuestión de los principios y de la lógica de relaciones que ella implica. Él está preocupado, en efecto, por definir la forma superior del empirismo precisamente para desasirlo de la interpretación que pone en el centro de esta doctrina a la experiencia dada. La cuestión radica, como se ha señalado, en la búsqueda relativa a una experiencia de diferente orden en la que se pone en juego una experimentación (o pragmática del pensamiento) que se inspira en la lógica de las relaciones que Deleuze destaca como uno de los aportes más preciados del empirismo (Cap. 2.1). Así lo establecen Deleuze y Guattari en *AOE* y *MP* cuando hacen alusión a la necesidad de pensar en una '*experiencia trascendental*' en la que el sujeto explora nuevas formas de subjetivación y, en ello, hace la experiencia de pérdida del Ego dado¹⁹⁵. Este sujeto explora, en este sentido, el campo problemático que rige sobre su propia individuación y con ello procura descubrir las determinaciones diferenciales que están tras ella. En dicho trance, no ajeno a los riesgos de la locura y la enfermedad, el sujeto explora su propia constitución y la posibilidad de abrir nuevas formas de subjetivación. *AOE* y *MP* constituyen en su totalidad una indagación sobre estas múltiples formas de experimentación con la subjetividad individual o colectiva.

Ahora bien, a esta cuestión relativa a la experimentación que nos pone ante una experiencia de otro orden, una *experiencia trascendental*, se suma otra cuestión fundamental, ya sugerida a propósito del empirismo, pero que trasciende indudablemente sus dominios: es el *problema de los principios*. En este caso, la definición del empirismo trascendental no radica en la propuesta de una experiencia de otro orden, sino en una indagación relativa a la determinación del ámbito trascendental. Para ello ha sido necesario adentrarnos en la comprensión del carácter de los *principios trascendentales* y será menester, en lo sucesivo, hacernos cargo de analizar el campo que ellos forjan, así como la forma de determinación con que tales principios producen la génesis. La noción de trascendental no tiene que ver, por lo tanto, con la investigación relativa a las condiciones del conocimiento o de la experiencia posible. Esta raigambre kantiana de lo trascendental es constantemente criticada por Deleuze en favor de una perspectiva genética que él atribuye principalmente a Maimon. En una perspectiva genética ni siquiera la materialidad sensible puede ser tomada como dada y requiere de una indagación capaz de deducir su génesis trascendental.

195 Cf. *AOE*, II, p. 156.

Llegados a este punto, vemos a Deleuze haciendo uso también de un sentido de lo trascendental cercano a la lectura francesa de la fenomenología husserliana, particularmente la de Sartre. Lo trascendental mienta todo aquello que es capaz de desenmascarar lo dado o lo que se tiene por dado en una ‘actitud natural’. En este sentido, implica un cuestionamiento radical de la posición de existencia de cualesquiera de los objetos de pensamiento o percepción¹⁹⁶. Deleuze estima que la indagación trascendental requiere ser radicalizada a tal punto que debe pensarse a partir de un campo trascendental sin sujeto, es decir, en la que no se supone siquiera la presencia de un polo rector de los fenómenos que los organice bajo la forma de una conciencia o en relación con un Ego trascendental que regiría su aparecer¹⁹⁷. De este modo, a pesar de que Deleuze demuestre ser uno de los pensadores más independientes respecto del predominio de la fenomenología en la filosofía francesa de posguerra, no queda al margen de algunas de las cuestiones que surgen en ella.

Así, pues, se hace eco de la tentativa crítica dirigida contra toda posición de existencia que tenga por dado un fenómeno, mas no suscribe la repartición entre empírico y trascendental que se suele derivar de ello. La fenomenología, en efecto, estima que tanto el empirismo como el dogmatismo efectúan una posición de existencia de los fenómenos que aparecen a la conciencia y, en este sentido, son ingenuos respecto de las condiciones que rigen dicha aparición. Deleuze se hace eco de una crítica similar, mas no da por descontado sus aportes, en tanto procura imponerles una exigencia superior. Husserl tampoco lo hace, pero en su crítica genera inevitablemente un reparto de lo trascendental y lo empírico que asocia este último a la ‘dación’ o posición ingenua de los fenómenos (‘actitud natural’), mientras lo trascendental acaba vinculado a la indagación sobre las condiciones del aparecer fenoménico, en lo que corresponde concentrarse sobre cómo la conciencia le rige¹⁹⁸.

196 Cf. Husserl, Edmund. ‘El artículo «fenomenología» de la Enciclopedia Británica’, en *Invitación a la fenomenología* (Barcelona: Paidós, 1992), pp. 35-73; Sartre, Jean-Paul. *L’imagination* (Paris: PUF, 1950), IV. Husserl, pp. 139-159. No obstante, Deleuze tiende a citar sólo *La transcendence de l’Ego* de Sartre, sabemos que conocía íntegramente su obra por los testimonios de Dosse en su biografía cruzada, así como por la defensa que realiza de su ‘maestro’ cuando este rechaza el nobel en 1964 (Cf. Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari. Biographie croisée* (Paris :Éditions la Découverte, 2007), I, 5, pp. 118 y ss.; ‘Il a été mon maître’, en *ID*, pp. 108-113).

197 Cf. *LS*, séries XIV, XV. Deleuze se inspira acá en la propuesta de Sartre acerca de la imposibilidad de un Ego trascendental desarrollada en *La transcendence de l’Ego* (Paris: Vrin, 1966). Más adelante dedicaremos nuestra investigación a indagar en la relación que Deleuze establece con Sartre acerca de este punto (ver Cap. 3.2).

198 Cf. Husserl, Edmund. “El artículo «fenomenología»...”, especialmente § 7, p. 16. No obstante hayan diferencias muy importantes por establecer entre Kant y Husserl, lo cierto es que la determinación de sus problemas fundamentales tiene una inspiración común y acaba, como consecuencia de ello, generando en ambos una noción similar de lo empírico y de lo trascendental.

Dos gestos presentes en *DR* y *LS* resumen esta distancia de Deleuze respecto de la fenomenología. En *DR*, como hemos estudiado más arriba, Deleuze critica la actitud tanto del empirismo como del dogmatismo ante la diferencia por la que los fenómenos arriban a su actualización o individuación. En este punto, en vez de recurrir al reparto que juzga la ingenuidad como propiamente empirista, al tomar lo fenoménico como dado y establecer la necesidad de un esclarecimiento trascendental, Deleuze lanza una exigencia especial a la filosofía de este cuño. La filosofía trascendental debiera adoptar el punto de vista genético y con ello hacer frente a los desafíos que a ella plantea la postura de Maimon. Reconocido por la síntesis de sistemas que efectúa en su filosofía, Maimon recoge la necesidad de reformular, esta vez en el seno de una filosofía trascendental, la cuestión *quid facti* con la que Hume constituiría lo más importante del empirismo. En su síntesis, Maimon recoge también el invaluable aporte de Leibniz, con quien habría que repensar la importancia del entendimiento infinito y no descartarla de entrada como hace la filosofía trascendental kantiana. Por cierto, todo ello en el cuadro de una lectura atenta de Kant. La filosofía trascendental de Maimon es una tentativa por seguir cuidadosamente las consecuencias de la propuesta presente en la *Crítica de la razón pura*. La obra más importante a propósito de la propuesta genética y trascendental de Maimon es, de hecho, un comentario de la primera crítica titulado *Versuch über die Transzendentalphilosophie (Ensayo sobre la filosofía trascendental)*, obra a la que Deleuze dedica un especial cuidado a la hora de constituir su empirismo trascendental. Así, de acuerdo con la inspiración maimoniana que descubrimos en Deleuze, su recepción de Hume y Leibniz tendrá, con todo y a pesar de las importantes diferencias que persisten entre ellos, ribetes semejantes¹⁹⁹. Gracias a ello, la crítica que lo trascendental supone hacia el empirismo y el dogmatismo no tendrá por efecto un rechazo de tales doctrinas, sino la exigencia de adoptar su forma superior y de devenir con ello trascendentales. Tanto respecto de Hume como de Leibniz, vemos siempre a Deleuze procurando rescatar sus aportes relativos a la constitución de una filosofía trascendental como la que él propone.

En el caso de Hume, en nuestra investigación hemos aclarado suficientemente el modo en que es posible dotar a su planteamiento de una forma superior. Tarea similar será menester desarrollar a propósito de Leibniz (ver Cap. 4). Ciertamente, Deleuze no se refiere jamás a la posibilidad de un *dogmatismo trascendental*. Ello implicaría construir un oxímoron tan desafiante como el de empirismo trascendental.

199 Constantemente le cita de manera elíptica haciendo alusión a él con la frase *algunos post-kantianos*. En *DR*, encontramos una referencia explícita que muestra también en su recepción de Maimon la importancia de la lectura de Gueroult (Cf. *DR*, IV, pp. 224-235).

Sin embargo, a ojos del reparto tradicional que se produce en el seno de la filosofía kantiana y de la fenomenología, la recepción que Deleuze realiza de Leibniz podría ser perfectamente leída como una tentativa por volver trascendental al dogmatismo. Ante esto resta cuidarnos, sin embargo, de entrar en una suerte de juego de prestidigitación. El empirismo no es empirista y gracias a ello se convertiría en trascendental; el dogmatismo de igual manera. Este juego, creemos, se debe a la tendencia de retrotraer un problema filosófico a coordenadas que le son ajenas. La posición de las cuestiones centrales se pervierte e ingresa en una especie de bruma generalizada donde todo pierde su consistencia interna y sus límites, apareciendo, en consecuencia, teñido por un aire de semejanza. El razonamiento analógico se encarga de llenar acá abismos insalvables y compromete al pensamiento en saltos mortales que no son más que *sautes sur place*. Cuando el comentario ingresa en esta bruma se permite, de hecho, establecer groseras analogías dando la impresión de efectuar grandes saltos cuando, en verdad, no ha hecho más que repetir el modelo del sitio en que se halla situado desde el principio y aplicarlo a los dominios de un problema filosófico ajeno. Observar el planteamiento de Deleuze desde la conformación de la problemática kantiana y su reparto de lo empírico y lo trascendental, o bien nos obliga a ingresar en el insidioso ejercicio del enjuiciamiento tendiente a establecer las deficiencias de la filosofía deleuzeana a la luz de la kantiana (o a la inversa); o bien, a desarrollar el penoso trabajo de establecer analogías groseras que no cesan de lanzarnos en un infructuoso trabajo de prestidigitación. Lo triste en este caso es que nos enfrentamos a una prestidigitación ciega en que ni siquiera el jugador principal conoce la consistencia de los conceptos con que trata y no tiene más recurso que tocarlos y compararlos sin tener *a la vista* aquello con los que les compara: *esto es como...* Evidenciamos acá un peligro recurrente del cual el mismo Deleuze nos previene y frente al que sus comentaristas más destacados han desarrollado sus mejores esfuerzos. Una filosofía al nivel de formulación de sus problemas fundamentales debe ser estudiada en su singularidad; desarrollando el seguimiento cuidadoso de sus cuestiones y procurando dar cuenta en ello de la consistencia que define a cada concepto (ver Cap. 2.1.1). En este sentido, una filosofía debe ser tomada en su más pura *literalidad*.

La literalidad no mienta el estado natural de una problemática, sino el '*orden de las razones*' y las instancias genéticas que movilizan sus movimientos principales de acuerdo con el devenir que la lectura traza en los textos²⁰⁰. Como explica Zoura-

200 El historiador de la filosofía no es un intérprete (Cf. 'La méthode générale de M. Gueroult', en *ID*). Abordaremos en este capítulo las peculiaridades del modo de lectura que propone Gueroult y la recepción de Deleuze (ver 3.1.3).

bichvili, uno de los comentaristas más especialmente preocupado del desarrollo de esta cuestión en la lectura de Deleuze, corresponde entender a la literalidad como el devenir legible de los textos, conforme estos hacen emerger una problemática singular que hace menester la determinación del orden del razonamiento y la identificación de los puntos de inflexión que constituyen su evolución o transformación²⁰¹. La literalidad es la fuerza de las razones que, de acuerdo con su consistencia demostrativa, exige una determinación singular del problema filosófico.

No diríamos jamás que Deleuze lee e invita a leer la historia de la filosofía a partir del estado natural en que se descubren los textos. Nada más ajeno a su idea de literalidad. Ello implicaría la repetición ingenua del tópico dominante que la lectura ortodoxa ha generado sobre un autor. Tampoco podríamos decir que desarrolla una lectura arbitraria, según las experiencias personales que le ofrecen los diversos filósofos que comenta. Inspirado en el rigor de una larga tradición francesa de lectura, Deleuze entiende el trabajo del comentario como el hacer que los textos devengan problemas filosóficos cuidadosamente hilados, en los que quede de manifiesto la fuerza que se impone sobre el lector, esto es, la fuerza de la consistencia deductiva del problema, sus conceptos y cuestiones, justamente lo que por lo años 1950 se denominara en Francia como el *orden de las razones*²⁰². De ahí la tentativa presente en las diversas monografías que compone Deleuze por esos años. Siempre se trata de dar con los problemas filosóficos fundamentales de un autor y las determinaciones que, a partir de ello, se siguen para sus cuestiones y conceptos más importantes. En la determinación de la consistencia de tales problemas, Deleuze apuntará a reconocer la singularidad característica de cada filosofía, procurando separarla de los tópicos que la lectura regular de la tradición ha establecido sobre ella. Así lo manifiesta en sus comentarios sobre Hume y su tentativa por comprenderle allende la definición tradicional de empirismo. De igual modo, intentará hacer que Leibniz aparezca más acá de la bruma confusa en la que lo ha hundido la filosofía crítica. La filosofía de Leibniz, en este sentido, no se resume en la recurrencia al concurso del entendimiento divino. Es el rasgo que, sin duda, le ha valido desde el punto vista de la filosofía contemporánea la calificación negativa de dogmática. Sin

201 Cf. Zourabichvili, 'La question de la littéralité', en Bruno Gelas et Hervé Micolet (dirs.), *Deleuze et les écrivains*, Editions Cécile Defaut, Nantes, 2007, pp. 123-149; *Le vocabulaire de Deleuze*, 'Introduction', pp. 3-6. La referencia más directa de Deleuze a la cuestión de la literalidad se encuentra en 'Bartleby, ou la formule', en CC, pp. 89-114.

202 Según Martial Gueroult, atención a la estructura o sistema filosófico de un autor. Deleuze en la elaboración de sus monografías presenta evidentemente una cercanía a esta forma de exposición de la filosofía de un autor. Sin embargo, conviene no olvidar la vinculación de Deleuze con Ferdinand Alquié, contendor intelectual de Gueroult, para el cual la exposición en filosofía debe obedecer a una exposición simple y sumaria de las ideas de un autor. Esta simpleza es también visible en las monografías de Deleuze. En este capítulo, dedicamos una sección a revisar el conflicto entre Gueroult y Alquié, y las consecuencias que ello tiene para Deleuze (Cap. 3.1.3).

embargo, a lo largo de la conformación de su sistema filosófico, Leibniz nos sorprende con una infinidad de precisiones que están más allá de dicha recurrencia. En el cuarto capítulo de esta investigación procuraremos mostrar el modo en que Deleuze las analiza.

Lo anterior nos pone ante la extrañeza de no poder reconocer al filósofo del que se nos ha contado una historia rosa u oscura, cuyo rasgo central radicaría en su rechazo de las tradiciones y de la sistematicidad. Dicho rasgo, cuenta también la historia, tendría su máxima expresión en la producción que desarrolla junto a Guattari. Ahora bien, como toda historia, ella tiene en sus orígenes un conflicto cuya genealogía es preciso desentrañar²⁰³. Igual sorpresa que la que nos produce el descubrir la vinculación de Deleuze a la tradición del cultivo sistemático de la filosofía francesa, tuvo que haberse producido, inversamente, entre sus profesores durante los años 1967 y 1969 cuando este discípulo formula con el mismo rigor y sistematicidad con que desarrolla sus monografías, tesis tan heterodoxas como las que encontramos en *DR* y *LS*. En efecto, en los años previos a la presentación en 1968 de su tesis principal, *DR*, Deleuze comienza a hacer un uso mucho más libre de la historia de la filosofía que la que muestran sus monografías. A ello se relaciona estrechamente también la docencia que ejerce en Lyon (1964-69) durante el periodo de elaboración de *DR*. En dicho periodo se producirá el deterioro de la relación con sus maestros de Sorbonne, Ferdinand Alquié y Jean Hyppolite, a quienes dedicara algunas de sus primeras monografías²⁰⁴. Con Alquié el distanciamiento se producirá con motivo de la presentación en 1967 ante la *Société française de philosophie* de la conferencia titulada ‘La méthode de dramatisation’, en la que se anuncian varias de las tesis más importantes contenidas en *DR*. En virtud de que Alquié dirige la tesis secundaria de Deleuze, dedicada a Spinoza (*SPP*, *Spinoza et la philosophie de l’expression*), la que estaba terminada hacia fines de los años 1950, es probable que la conferencia de 1967 haya sido la ocasión para que se enterara de los nuevos derroteros que seguía su discípulo, los que criticará muy duramente durante el encuentro. Mientras, con Hyppolite, el distanciamiento tendrá que ver principalmente con la elección de Gandillac como director de la tesis principal (*DR*), lo que significó un cierto rechazo a mantenerse bajo la esfera de influencia de Hyppolite. Rechazo que se expresa explícitamente con la recusación constante del hegelianismo presente en *DR*²⁰⁵.

203 La realización de la genealogía, en este caso de la obra de Deleuze, implica siempre hallar tras el origen del conflicto el elemento diferencial que lo produce. Así, el origen para Deleuze se define fundamentalmente por la diferencia en el origen (Cf. *NP*, I, § 1).

204 Cf. *D (Dialogues)*, I, p. 18: “Fui formado por dos profesores que quería y admiraba mucho, Alquié e Hyppolite. Pero todo acabó mal”.

205 Cf. Dosse. *Biographie croisée*, I, 6 y 7, pp. 146-7, 167 y ss. Acerca de la discusión que se desarrolla tras la conferencia citada, cf. ‘La méthode de dramatisation’, en *ID*, pp. 131-162.

A posteriori es posible mirar retrospectivamente el trabajo desarrollado en las monografías y notar que el tratamiento sistemático de los textos de cada autor se mueve al filo de la propuesta que constituirá con posterioridad su propia filosofía. Como destacábamos más arriba, la literalidad implica tratar los textos de tal forma que ellos devengan legibles de acuerdo con un riguroso ordenamiento de los problemas. En este devenir legible, la indiscernibilidad entre el original y el comentario, así como la producción de un nuevo original es máxima²⁰⁶. De ahí que, con el tiempo, la inflexión de Deleuze respecto de su etapa de elaboración de monografías no nos parezca más que un fino gesto de desplazamiento. Las monografías ya expresan el devenir singular de una filosofía que está por actualizarse y que a fines de los años 1960, con motivo de la presentación de su tesis doctoral principal, *DR*, verá la luz como un planteamiento independiente. El conflicto y extrañeza de sus formadores, así como la respuesta avezada y desafiante que Deleuze lanza al cultivo tradicional de la filosofía, serán los vectores que movilizarán el conflicto que está detrás de esa historia a la que hemos aludido. Allende el acalorado fuego cruzado descubrimos, sin embargo, una obra que muestra un trabajo riguroso y sistemático a lo largo de las diferentes décadas de producción de Deleuze²⁰⁷. Ello, ciertamente, conduce al desengaño a cualquier tentativa por reafirmar la mencionada historia. Lo que interesa frente a sus textos es describir las variaciones que, en cada caso, fueron colocándolo ante el desafío de pensar problemas filosóficos singulares. Nuestra preocupación por el empirismo trascendental, desde el punto de vista del trabajo de lectura de su obra al que nos hallamos consagrados, no tiene otro objetivo. A la luz del empirismo trascendental, de hecho, la sistematicidad y el rigor de Deleuze no desaparecen nunca y están desde el principio expuestos a un ritmo de variación que no aumentará ni disminuirá en la que, por lo general, es identificada como su etapa más creativa: la de su encuentro con Guattari durante los años 1970. Como hemos mostrado, en su lectura de Hume, y cómo en ello compromete también

206 El devenir implica la entrada en un trance de diferenciación que torna indiscernible aquello que deviene. Así, un texto que *deviene* legible gracias al comentario, se vuelve indiscernible respecto de él. Junto a Guattari, indica en *K (Kafka. Pour une littérature mineure)*, p. 24: *Devenir animal consiste precisamente en producir el movimiento, en trazar la línea de fuga en toda su positividad, franquear un umbral, alcanzar un continuum de intensidades que no valen más que por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras donde todas las formas se deshacen, todas las significaciones también, significantes y significados, en provecho de una materia no formada, de flujos desterritorializados, de signos asignificantes* (Cf. también *D, I*; 'Bartleby ou la formule', en *CC (Critique et clinique)*, 1993), pp. 89-114). Acerca de la relación transformadora de la lectura de la historia de la filosofía que emprende Deleuze en las monografías, cf. Alliez, Eric. *Deleuze, philosophie virtuelle*. Paris: Ed. Synthélabo, 1996.

207 Con el tiempo Deleuze será reconocido por su rechazo del cultivo tradicional de la filosofía. Las expresiones de este rechazo las reconocemos, por ejemplo, en *D, I*, pp. 18 y ss. y en 'Gilles Deleuze parle de la Philosophie', en *ID*, pp. 198-201. Cabe, no obstante, destacar que Deleuze rechazará con la misma energía un estilo laxo que estará presente en los que denomina como 'nuevos filósofos', que por los años 1970 desarrollan su labor en relación estrecha con los *mass media* franceses. Cf. 'A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général', en *DRF (Deux régimes de fous)*, pp. 127-134.

el tratamiento de propuestas de otros autores (Proust, Leibniz, Freud), su búsqueda de la literalidad resulta indiscernible del devenir singular en que se produce la génesis de su propia filosofía²⁰⁸.

Lo anterior se ve refrendado por otro de los gestos que hemos anunciado como ejemplares en la distancia que traza Deleuze respecto del punto de vista fenomenológico. Ello, pues, no obstante recupere una de las distinciones más importantes de esta tradición –la que dice relación con el desprendimiento del punto de vista ingenuo que no se efectúa la génesis de lo dado– no se hace eco de las consecuencias que dicha crítica implica para con la determinación del estatuto del empirismo. En *LS*, en relación con un ámbito diferente que el del gesto anterior, en este caso referido a la génesis trascendental, Deleuze manifestará nuevamente sus diferencias con Husserl. Esta vez lo hará directamente respecto de una cuestión en la que manifiesta su preferencia por Leibniz y la distancia que es preciso establecer en relación con Husserl. En ello se juega también una peculiar forma de efectuar la *lectura* de Leibniz, cuestión relevante también a efectos de la literalidad que hemos descrito.

LS está organizada sobre la base de treinta y cuatro apartados que son denominados como ‘series’, en cada uno de los cuales se aborda una problemática singular con relativa independencia del resto. El propósito de esta construcción apuntaba a que el libro pudiera ser leído a partir de cualesquiera de sus series y que, a partir de la resonancia temática que entraña cada una, el lector fuera desplazándose hacia las demás. Sin embargo, como Deleuze reconoce, esa tentativa fracasa en cierta medida, lo que queda en evidencia por el orden sucesivo con que algunas problemáticas van siendo abordadas a lo largo de las series. *LS* no se deja leer tan fácilmente desde cualquiera de sus series, ni siguiendo un derrotero aleatorio²⁰⁹. Esta característica es muy evidente cuando aborda las cuestiones relativas a la génesis y el campo trascendental en que ella se produce. Las series XIV a la XVII enfrentan la necesidad de pensar un campo trascendental sin un sujeto que lo rijan y extraer de ello las consecuencias para la génesis de dicho campo, así como el proceso de individuación que de ahí se desprende. Deleuze requiere, en efecto, pensar el modo como las singularidades se articulan para dar lugar a un individuo y a un mundo.

208 Para Zourabichvili la literalidad es inseparable de cierta lectura transformadora en la que el comentario deviene indiscernible del original (Cf. Zourabichvili, ‘La question de la littéralité’, en Bruno Gelas et Hervé Micolet (dirs.), *Deleuze et les écrivains*, pp. 123-149).

209 Lo que será posible cuando, junto a Guattari, elaboren el concepto de *rizoma* en *MP*. Deleuze aborda la cuestión del método de construcción y de pensamiento implicado en *LS* y lo contrasta con lo que se proponen hacer con Guattari, algunos años antes de la publicación *MP*, obra que, sabemos, constituye un verdadero éxito de construcción en cuanto al formato pensado por Deleuze para *LS* (Cf. ‘Note pour l’édition italienne de *Logique du sens*’ (1976), en *DRF*, pp. 58-60).

Para ello reconoce la necesidad de pensar un principio capaz de explicar, en términos de series divergentes, la concatenación de singularidades y las consecuencias que de ello se derivan para pensar la diferencia entre los individuos y los mundos posibles que componen. El reconocimiento de un Ego que atraviese la conformación de los diversos mundos gracias a la concatenación convergente de las series, propuesta presentada por Husserl en su quinta meditación cartesiana, parece a Deleuze insuficiente a la luz de que no explica las incompatibilidades que puedan surgir en la génesis de dicho mundo²¹⁰. De hecho, como queda de manifiesto en *Ideas*, § 49, la posibilidad de que el mundo pueda no constituirse debido a tales incompatibilidades no merma la presencia apodíctica del Ego en la composición o génesis del ámbito trascendental²¹¹. Ello, cree Deleuze, se debe a la imposibilidad de poder pensar en la fenomenología la constitución del mundo al mismo tiempo que la de la subjetividad, lo que depende de la negativa a pensar la constitución de las series en términos de divergencia en virtud de la supuesta evidencia incuestionable (apodíctica) del Ego²¹².

En este punto, Deleuze se aleja de Husserl y coloca en su lugar a Leibniz quien concede un estatuto positivo a la indagación capaz de dar cuenta de la divergencia subsistente entre mundos e individuos, gracias a la constitución de series incompatibles. En esta tentativa Deleuze reconoce la importancia mayor del concepto de *incomposibilidad*, esencial en la lectura que emprende de Leibniz. Lo que no es claro a la luz de las lecturas tradicionales concentradas en la última formulación de su sistema, presente en *Monadologie*, es si la manera en que Deleuze realiza la lectura de Leibniz permite reconstituir un supuesto núcleo doctrinal esencial en este autor o si, en efecto, lo que sucede con sus lecturas es que Leibniz deviene indiscernible de la sistematización que Deleuze propone gracias a él. Como veremos en el capítulo siguiente, en el que nos abocaremos detenidamente al análisis de la lectura de Leibniz emprendida por Deleuze, el concepto de *incomposibilidad*, o bien no ha sido tomado suficientemente en cuenta para la articulación y divulgación del sistema leibniziano, o bien ha sido adaptado a ideas extrañas para salir al paso de las formulaciones tradicionales de su sistema²¹³. Deleuze en este punto, veremos,

210 Cf. *LS*, XVI, p. 137-138; Husserl, *Meditaciones cartesianas*, traducido por Mario Presas, (Madrid: Tecnos, 1986), V Meditación, § 58-60.

211 Cfr. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (en adelante *Ideas*, traducido por José Gaos, México: FCE, 1949), § 49.

212 Debido a que la intencionalidad se supera siempre a sí misma, la apodicticidad del Ego, para Husserl, no se define por una evidencia adecuada o exacta, sino por el carácter indubitable que reviste la indagación acerca de una adecuación siempre por perfeccionar y que, como tal, abre una tarea infinita para la descripción fenomenológica (Cf. *Meditaciones cartesianas*, § 6).

213 Ver nuestro análisis acerca del concepto de *incomposibilidad* en el Cap. 4.3.

formula indicaciones notables que permiten descubrir vetas importantísimas para la investigación contemporánea dedicada a este autor²¹⁴. Al mismo tiempo constituye pasos fundamentales para el desarrollo de su propia problemática.

Como hemos indicado más arriba, el estudio que es menester todavía desarrollar en nuestra investigación se relaciona directamente con procurar extraer consecuencias más precisas del problema de los principios. Con ello, podremos dar cuenta de manera exhaustiva del carácter del empirismo trascendental en Deleuze. Ello implica, como hemos mostrado acá de manera introductoria, continuar haciéndonos cargo de las lecturas que Deleuze emprende para conformar su postura y precisar, en ello, la manera en que apunta a la articulación de un campo problemático, por él denominado como campo trascendental. Todo ello, hemos indicado, depende de los principios que permitan su constitución o génesis. Lo que hemos logrado distinguir en esta introducción, como cuestiones relevantes para la conformación del empirismo trascendental, nos muestra que debemos emprender la revisión de las lecturas de Deleuze con la peculiar precaución de no caer en periodizaciones ajenas a la conformación de las propias problemáticas de su pensamiento, ni sostener una valoración superior *a priori* de algunos de sus periodos de producción. La tentativa del empirismo trascendental es, de hecho, ajena a tales cuestiones por cuanto se halla presente a lo largo de toda la obra de Deleuze, 1) como cuestión por forjar, 2) como experimentación filosófica en curso o 3) como evaluación sobre la que se establecen los fundamentos de sendas investigaciones por venir. Más explícitamente, pensamos en:

1. la presentación del empirismo a partir del problema del hábito y la necesidad de prolongar esta cuestión en el problema de los principios, materializada en obras como *ES*, *DR* y *AOE* (cuestión por forjar);
2. la experimentación que está en juego en la conformación de un campo trascendental y que se mueve por las multiplicidades que lo atraviesan, desarrollada en obras como *DR*, *LS*, *AOE* y *MP* (experimentación en movimiento);
3. la elaboración de los artículos finales en los que Deleuze efectúa una suerte de evaluación del camino recorrido en que hace explícita la necesidad

214 Así lo evidencia la tendencia creciente a tener en consideración la investigación de Deleuze entre los estudios contemporáneos sobre Leibniz, por ejemplo, en los coloquios franco-alemanes efectuados en Francia en torno de la publicación de los *Studia Leibnitiana* recogidos en obras como *Leibniz: Le meilleur des mondes* (Stuttgart: Steiner, 1992), *La notion de nature chez Leibniz* (Stuttgart: Steiner, 1995) y *L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes* (Stuttgart: Steiner, 1999). Destaca también la recepción que efectúan Christiane Frémont y Martine de Gaudemar, connotadas comentaristas de Leibniz en Francia.

de pensar más profundamente la cuestión de la vida y la inmanencia, así como de precisar ciertos conceptos como los de virtual y actual; tareas que esperaba emprender en lo sucesivo, pero que la muerte le impidió llevar a cabo, y que se encuentran esbozadas en artículos como *L'immanence: une vie...* y *L'actuel et le virtuel*²¹⁵. Tales artículos, al ser los últimos que produjo antes de su muerte, cobran especial relevancia a la hora de establecer una mirada retrospectiva sobre la naturaleza del empirismo trascendental en su obra (evaluación de una tarea por venir).

Estas tres formas de acuerdo con las que caracterizamos la presencia del empirismo trascendental en Deleuze, definen tres planos conforme se expresa dicha tentativa en su obra. Sin ánimo de ser exhaustivos, con estos tres planos podemos complementar la presentación que realiza Montebello en términos de dos versiones posibles del problema trascendental²¹⁶: sea a través de la cuestión de un uso superior de las facultades presente en *DR*, o bien, de la definición de un campo trascendental abordado en *LS*. Gracias a ello, proporcionamos una perspectiva que, al mismo tiempo que se hace cargo de la distinción de Montebello, procura extender las implicancias del empirismo trascendental allende esas dos obras. Esto permite mostrar la génesis de su preocupación por el empirismo, como hemos desarrollado en el capítulo 1 estudiando el problema del hábito, así como la presencia del empirismo trascendental en la obra desarrollada con Guattari, lo que hemos procurado poner de manifiesto en el capítulo 2 con la revisión de la experimentación como forma de ejercicio del pensar (también llamada *experiencia trascendental*). Con esto también nos distanciamos del punto de vista que estima incompatible el trabajo desarrollado por Deleuze durante los años 1960 con el que habrá de emprender junto a Guattari²¹⁷, o bien de aquellos comentarios para los cuales el empirismo trascendental es una tentativa bien delimitada y que concierne particularmente a los antecedentes e implicancias de las tesis contenidas en *DR*. Esta segunda alternativa la sostiene, por ejemplo, Sauvagnargues en *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, para quien *DR* constituye la expresión mejor lograda y más sistemática de una tentativa filosófica iniciada ya desde las primeras monografías²¹⁸.

De acuerdo con el propósito indicado, nos haremos cargo en lo sucesivo de determinar con precisión la forma como Deleuze articula el tejido del campo

215 Cf. 'L'immanence: une vie', en *DRF*, pp. 359-363; 'L'actuel et le virtuel', anexo en *D*, pp. 179-185.

216 Cf. nuestro análisis sobre la propuesta de Montebello en Cap. 2.1.2.

217 Cf. Abraham, Tomás. *Pensadores bajos* (Buenos Aires: Ed. Catálogos, 1987).

218 Cf. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. 'Introduction'.

problemático en cuyo seno se produce la génesis trascendental, para lo cual prestaremos atención especial a la relación que establece entre génesis y estructura. Esperamos con ello no sólo dar mayor claridad a su noción de génesis, sino también aportar mayores argumentos para comprender su importancia a la hora de abordar la cuestión de los principios. Como es evidente en la relación que establece entre principio y génesis, el carácter trascendental de esta última radica en la estaticidad conforme es capaz de definir una estructura de determinación que da cuenta de la diferenciación a partir de la que surgen lo dado y los principios destinados a regirlo –un dominio y el principio empírico que lo determina–. Así, en series fundamentales de *LS*, el análisis de la génesis estará encabezado por títulos notables que dan cuenta de esta concepción: *XVI. De la genèse statique ontologique* y *XVII. De la genèse statique logique*.

En relación también con su lectura de Leibniz, la necesidad de determinar la estructura conforme las múltiples series divergen y manifiestan derroteros incompatibles (o imposibles) se articula con la búsqueda de los principios de constitución singular que produce dicha divergencia, así como de la resonancia que hace posible que, entre tales series, exista una codeterminación que define sus respectivas diferencias. Lo que nos interesa precisar acá son los efectos que dicha comprensión reviste para la manera en que habrá de pensar la génesis en el campo trascendental. A dicha tarea nos abocaremos en el primer apartado de este capítulo (3.1). Luego (3.2), emprenderemos la revisión de la noción de campo trascendental conforme esta se desarrolla en *LS*. En dicha obra, principalmente en las series *XIV. De la double causalité* y *XV. Des singularités*, Deleuze establece la necesidad de pensar un ámbito trascendental en el que corresponde determinar la diferenciación de acuerdo con la cual se definen las singularidades, en independencia de cualquier sujeto o individuo que les sirva de base. El campo trascendental, como tal, es estrictamente preindividual y define una instancia problemática en la medida que las singularidades que la componen no constituyen un individuo dado, sino antes bien uno que se encuentra meramente en un estado larvario o en su propia génesis (ver Cap. 1.1). En virtud de que la alusión de Deleuze al *campo trascendental* (1) se produce en el contexto de una caracterización precisa de la relación entre las singularidades y el campo problemático o genético en que ellas se determinan, nos ha parecido necesario establecer la distinción respecto de una amplia gama de ámbitos en los que también Deleuze establece las características de una génesis trascendental. Permítasenos mencionar instancias como las de un campo intensivo (2) o un *continuum ideal* (3) en las que Deleuze desarrolla las características de una génesis, no necesariamente correspondiente con el sentido que ella tiene a propósito del campo trascendental.

En esta distinción se reconocen diferencias fundamentales en cuanto al contexto de diálogo en que Deleuze se inspira.

1. Así, el *campo trascendental* que forja en una lectura de Sartre, donde apunta a dar cuenta del modo como las singularidades, a través de determinaciones bien precisas, conforman lógica (en cuanto a su noción o concepto) y ontológicamente (en cuanto a su consistencia y razón de ser en tanto individuos) la individuación.
2. Cercano al campo trascendental apreciamos la importancia del *campo intensivo* que se define por la situación problemática o no resuelta que implican las diferencias de potencial, las cuales, conforme evolucionan, dan lugar a la génesis físico-biológica por la que se constituye materialmente a los individuos. En este caso, la postura de Deleuze depende de la recepción que realiza del monumental estudio que el filósofo Gilbert Simondon dedica a la historia del principio de individuación, el que procura comprender justamente a la luz de una génesis físico-biológica²¹⁹.
3. Mientras, el *continuum ideal* es definido como la determinación del campo problemático característico de la Idea y que se distingue claramente de la individuación material debido al carácter que ostenta en cada caso el proceso de diferenciación. En rigor, Deleuze apuesta acá por distinguir la diferencia inherente a la *diferencial* en la Idea, y la diferencia concerniente a la individuación físico-biológica.

Gracias a esta distinción podremos reconocer claramente los alcances que en cada caso corresponde atribuir al empirismo trascendental, así como determinar las diferencias que muestra esta tentativa de acuerdo con cada uno de ellos. Asimismo, gracias a ello, será posible que avancemos hasta nuestro último estudio (Cap. 4), que estará dedicado a la lectura de Maimon y Leibniz que desarrolla Deleuze. Con ello

219 Cf. 'Gilbert Simondon *L'individu et sa genèse physico-biologique*', en *ID*, pp. 120-124. La recensión de Deleuze se basa en la publicación parcial realizada en 1964 de la tesis doctoral de Simondon *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (1958) publicada íntegramente recién en 2005 (Grenoble : Éd. Jérôme Millon). Según Simondon, las diferencias de potencial a partir de las cuales la materia y los organismos vivos definen los límites que les permiten individuarse, constituyen un sistema *metaestable* que determina el ámbito problemático preindividual, muy importante a propósito de establecer el campo intensivo que rige la individuación (Cf. Sauvagnargues 'Le concept de modulation chez Deleuze et l'apport de Simondon à l'esthétique deleuzienne', en *Concepts. Revue semestrielle de philosophie, hors série Gilles Deleuze*, janvier 2002, Sils Maria, Mons, Belgique).

podremos agotar adecuadamente las implicancias del problema de los principios que hemos previsto desarrollar.

3.1. Estructura y génesis

Para Deleuze, el estatuto de la génesis es fundamentalmente estático. Las razones de esta enigmática definición se deben a su vínculo con una estructura cuyos elementos se rigen por un principio de distribución que, al mismo tiempo que determina sus respectivas diferencias, les caracteriza en tanto singularidades. La estructura será, de esta manera, la que rige el proceso de diferenciación de las singularidades y, como tal, será eminentemente genética. En este sentido, la estructura es el principio de génesis de las singularidades o, como hemos indicado más arriba, la instancia en que se juega la imbricación mutua de principio y génesis.

Deleuze define a la estructura principalmente como una cierta distribución que permite la coexistencia de singularidades que establecen entre sí relaciones diferenciales en cuyo seno es posible indicar la génesis trascendental que permite al campo preindividual dar lugar al proceso de individuación²²⁰. En la medida que la estructura no designa el estatuto de realidades dadas o actuales, sino en formación, ella es designada como una distribución *virtual* de las singularidades. Acá “virtual” designa el carácter genético de la distribución, así como de sus elementos²²¹. En tanto ni las singularidades ni la estructura que las rige están dadas ni tienen forma definida, dicho carácter genético designa un ámbito trascendental que antecede y rige sobre un ámbito empírico cualquiera. De ahí el sentido de la transformación que Deleuze exigía a la filosofía trascendental de adoptar el punto de vista genético. Para él, esto significa que lo trascendental deja de versar sobre las condiciones conforme lo dado se presenta fenoménicamente a la conciencia o a un Sujeto, y concierne, en cambio, a la génesis conforme lo dado se actualiza como tal²²². Ello hace necesario indagar en la estructura virtual (o los principios) que rigen la determinación de dicha actualización. En este caso, y en cuanto Deleuze atiende al campo preindividual donde se produce dicha actualización, ella concierne esencialmente a las determinaciones

220 Cf. ‘À quoi reconnaît-on le structuralisme’, en *ID*, p. 247; *DR*, IV, pp. 236 y ss.; *LS*, série VIII, pp. 65-66.

221 Cf. ‘À quoi reconnaît-on le structuralisme’, en *ID*, pp. 251-252; *DR*, IV, 237-238.

222 Según hemos indicado antes, para Deleuze un problema filosófico y sus conceptos deben ser evaluados de acuerdo con sus condiciones y consistencia –que a partir de este capítulo denominamos *orden de las razones*–. De este modo, no pretende invalidar la larga tradición filosófica fundada en el problema de la subjetividad. Su propósito, al contrario, es evidenciar el cambio actual en las variables y funciones de los conceptos destinados a abordar el problema de la subjetividad. De ahí la importancia medular, por ejemplo, concedida al concepto de singularidad con el que se pretende pensar el campo preindividual en que tiene lugar la génesis de la subjetividad (Cf. ‘Réponse à une question sur le sujet’, en *DRF*, pp. 326-328).

que rigen la individuación. Las singularidades, en este sentido, son estrictamente preindividuales y constituyen instancias que llevan a cabo la génesis de lo dado. No corresponde identificarlas con condiciones de posibilidad, ya que anteceden la formación del ámbito donde recién esta surge. Veremos cómo Deleuze en su tratamiento de la génesis muestra que las singularidades son lógicas y ontológicamente previas a la constitución del individuo. Ello implica que en ellas no hay todavía formación de conceptos que permitan su tratamiento en términos lógicos de posibilidad, ni tampoco individuos como tales que permitan un tratamiento ontológico²²³.

En el artículo titulado 'À quoi reconnaît-on le structuralisme'²²⁴ de 1972, Deleuze determina los rasgos de la estructura en base a la definición de siete características fundamentales:

1. *Lo simbólico*. Lo simbólico implica el descubrimiento del objeto propiamente estructural que, como tal, está más allá del ámbito de lo real y de lo imaginario, así como de su respectivo juego de oposición.

2. *Localización*. La estructura no depende ni de una designación exterior, ni de una significación interior. Es por ello que simplemente despliega un sentido que depende de la definición topológica de sus elementos, esto es, de las relaciones de vecindad que definen un *spatium* no extensivo²²⁵.

3. *Lo diferencial y lo singular*. Deleuze define el tipo de relaciones que se establecen entre los elementos estructurales y la distribución de singularidades que ellos implican sobre la idea de mutua diferenciación o *relación diferencial*.

223 El mundo del sentido y de los acontecimientos que habita en la estructura virtual es neutro respecto de la modalidad. No se reduce a la posibilidad, ni a la necesidad, ni a la realidad (Cf. *LS*, série V. Sobre la génesis estática lógica y ontológica, cf. *LS*, séries XVI – XVII).

224 Por la cercanía de este artículo con las tesis presentes en *DR* y en otro artículo 'La méthode de dramatisation', Sauvagnargues presume que 'À quoi reconnaît-on le structuralisme' fue redactado con bastante anterioridad a 1972. Probablemente hacia 1967, indica ella. Ello explicaría el uso del término 'estructura' en una época en que Deleuze se prepara para abandonar su uso y comenzar en su investigación junto a Guattari a preferir el término 'máquina', que no demanda la alusión a ningún ámbito ideal y que requiere entender lo virtual en términos materiales estrictos relativos al flujo intensivo –como queda en evidencia a partir de *AOE* [Cf. Sauvagnargues, *Cours 'Deleuze et le cinéma'*, Séance du 24 novembre, ENS-LSH, Lyon, Francia (notas sobre el curso)].

225 De igual forma aborda en *LS* el tratamiento topológico de las superficies (Cf. *LS*, série XV). El *spatium* inextenso caracteriza al *locus* ocupado por una singularidad. En este sentido, difiere de la extensión, donde el espacio preexiste a lo que está en él. Se trata, como vemos, de una noción topológica evidentemente inspirada en Leibniz.

4. *El diferenciante (différenciant) y la diferenciación.* La estructura es considerada como la coexistencia *virtual* de sus elementos. La actualización de las relaciones ideales o relaciones diferenciales que mantienen entre ellos depende de un elemento que recorra las series produciendo la diferenciación. Deleuze distingue entre la diferenciación virtual de las singularidades y la diferenciación que conduce hasta la actualización o individuación. Para la primera reserva el término *différentiation*, mientras para la segunda, el término *différenciation*. La *différentiation* es ordinal y corresponde a la coexistencia virtual de singularidades en la estructura. La *différenciation*, en cambio, refiere a la génesis conforme dicha coexistencia conduce hasta la formación de especies cualitativamente distintas y su correlato material correspondiente. En este sentido, la *différentiation* corresponde al proceso de individuación y concentra en ella la génesis estática lógica (especificación) y ontológica (individuación). Deleuze se sirve acá de la diferencia etimológica entre dos términos existentes en francés, *différentiation* y *différenciation*. El primero es utilizado fundamentalmente en un registro matemático y describe las características de las ecuaciones diferenciales, fundadas, como sabemos, en la determinación, a partir de Leibniz y Maimon, de la *différentielle* (diferencial). El segundo remite al término que caracteriza todo proceso de distinción, división o transformación en el que Deleuze sitúa la génesis propia de la individuación ontológica, así como de la especificación lógica.
5. *Serial.* Los elementos simbólicos organizan sus múltiples niveles ordinales en series. En tanto estas mantienen relaciones diferenciales entre sí, corresponde entender que cada serie consta de una organización multiserial²²⁶.
6. *La casilla vacía (case vide).* La relación de determinación que hace posible la actualización se define respecto de un elemento paradójico que recorre las series. Es preciso entender esto en términos precisos y notar, pues, cómo el objeto paradójico constituye el principio de determinación que produce la resonancia entre series.
7. *Del sujeto a la práctica.* Deleuze sostiene la existencia de un *remplissement* (saturación, cumplimiento) de la estructura que es previo a la actualización misma. La estructura se llena formalmente, en este sentido, antes de arribar

226 Análisis muy cercano al desarrollado en *LS*, série VI y en *K* (*Kafka, Pour une littérature mineure*), Chap. 6.

a su actualización. Se trata de la constitución de un sujeto conformado por individuaciones impersonales y por singularidades preindividuales²²⁷.

A medida que se describe la estructura, aparece su íntima vinculación con la génesis. La estructura determina la coexistencia de singularidades a la vez que su actualización en un proceso de individuación. Conciérne, por ello, directamente a la génesis. Para explicar esto será menester recordar el estatuto regresivo de los principios trascendentales. Un principio trascendental determina niveles de diverso orden conforme se produce la regresión en que tiene lugar su génesis. La génesis del principio es, pues, vertical en el sentido que compromete una regresión sin-fondo (Cap. 2.2.2). Lo que cabe agregar a la caracterización de esta regresión es que ella determina los diferentes niveles u órdenes simultáneamente, y define, con ello, un modo de coexistencia que corresponde ahora denominar como estructura. Así, si empleamos el lenguaje estructuralista de Deleuze, diremos que la génesis, según un principio trascendental da lugar a sus determinaciones, corresponde a una *génesis ordinal* de niveles diferenciales diversos y que, como tal, define múltiples órdenes de diferenciación o, dicho de otro modo, de singularización. Las singularidades, en tanto elementos que surgen de la repetición de un principio, no se distribuyen horizontalmente de término a término, sino de manera diagonal u ordinal, de acuerdo con la coexistencia de niveles diversos. La génesis determina, por tanto, un orden de coexistencia simultáneo y no de sucesión horizontal. De ahí la caracterización de la génesis como génesis estática y la vinculación con la estructura que se sigue de ello.

A pesar de que no identificamos en Deleuze referencias claras a los estudios más difundidos sobre esta cuestión, su propuesta tiene ciertamente una relación con lo que se discute durante los años 1960 en Francia. Para él no hay, en rigor, inconveniente en conciliar génesis y estructura. No por ello parece estar al margen de la problemática involucrada en dicha conciliación. Un referente que, sin citar, tiene ciertamente a la vista es la conferencia *Genèse et structure* et la *phénoménologie* pronunciada por Derrida en 1959 durante el Coloquio de Cerisy-La-Salle dedicado al asunto²²⁸. En la

227 El estructuralismo constituye un punto de revolución permanente, cree Deleuze, y en este sentido la práctica que pueda nacer de ella tiene implicancias políticas muy relevantes. Nosotros continuamos atentos a esta invitación en la medida que será la que rija su trabajo con Guattari. A pesar de que, a partir de su encuentro con él, Deleuze ya no utilice el término estructura para referirse a la *praxis* política, esta *praxis* seguirá teniendo que ver con abocarse al trabajo en las singularidades y multiplicidades ya insinuadas por la estructura. Ello resultará relevante a la hora de comprender el campo o plan de inmanencia en el que se define el diagrama de la política, plan de inmanencia conforme al cual Deleuze y Guattari conciben un campo para dicha *praxis*, que conviene distinguir del campo trascendental en que se produce la actualización de la estructura.

228 “*Genèse et structure*” et la *phénoménologie*”, en : *L’écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil, 1967, pp. 229-251. Deleuze cita, de hecho, en la bibliografía de *DR* esta obra de Derrida.

ocasión, Derrida problematiza la tensión entre estructura y génesis en el seno de la filosofía husserliana para mostrar la instancia crítica de la reducción a la hora de articular la idealidad fenomenológica que se aspira a describir y la génesis que ella tiene supuestamente a la base. Esta cuestión podría parecernos totalmente ajena a Deleuze si no descubriéramos una referencia tan directa al asunto como la que se juega en *MP* (*Mille Plateaux*) cuando hace alusión a la conformación de una ciencia nómada²²⁹. La ciencia nómada tiene a la vista la conformación de objetos anexactos, carácter de la idealidad fenomenológica en virtud del cual se hace necesario preguntar acerca de la vinculación íntima de estructura y génesis. Deleuze parece sobrevolar a distancia en *DR* el problema que inquieta a Derrida, sin embargo, no parece poder prescindir del todo de las inquietudes precisas que involucra hacerse cargo de trazar el problema de la génesis en un planteamiento que no renuncia a pensar el estatuto de la idealidad y que, por lo tanto, no considera a la génesis en términos meramente empíricos. Cuestión a la que se aboca justamente Deleuze al invitarnos a pensar la génesis en términos ordinales.

Además de las importantes indicaciones contenidas en el artículo que comentamos, las referencias de Deleuze a la vinculación de estructura y génesis reconocen durante los años 1960 otras destacables expresiones. A las indagaciones contenidas en *DR* y *LS* se suma una importante recensión realizada con motivo de la publicación de la monumental obra que Martial Gueroult dedica a Spinoza. La recensión lleva por título ‘Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult’²³⁰ y versa acerca de cómo en la sistemática exposición del *orden de las razones* de la filosofía de un autor se establece la determinación de la estructura de coexistencia que define la simultaneidad de sus conceptos fundamentales y de sus líneas de evolución según sus determinaciones genéticas. De este modo, vemos que la relación entre estructura y génesis concierne no sólo al estatuto trascendental de la individuación, sino también al devenir con que un comentarista se interna en la obra de un gran filósofo y le vuelve legible, colocando, con ello, también la cuestión concerniente a la literalidad de sus textos. Las indagaciones de *DR* y *LS*, por su parte, constituyen investigaciones que forjan el sentido de la idea de estructura y de génesis al margen de las fuentes por todos reconocidas como propias del estructuralismo. A partir de estas investigaciones, es posible reconocer una serie de influencias en Deleuze que no coinciden necesariamente con lo que por aquellos años se identificaba con aquella escuela. Las más importantes son las que se relacionan con el tratamiento

229 Cf. *MP*, Chap. 12, pp. 454-457. En este pasaje Deleuze hace alusión al estudio introductorio de Derrida al *Origen de la geometría* de Husserl.

230 Cf. ‘Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult’, en *ID*, pp. 202-216. La recensión da cuenta de la obra *Spinoza* de Martial Guéroult, profesor de la ENS de St. Cloud y encargado de la cátedra *Histoire et technologie des systèmes philosophiques* (1951-1962) en el Collège de France.

de la idea de estructura en matemáticas de Albert Lautman y Jules Vuillemin²³¹. Se trata, en general, de estudios sobre el estatuto de las estructuras numéricas que el estructuralismo francés de los años sesenta no reivindica entre sus antecedentes. La recurrencia a tales investigaciones dota al estructuralismo de Deleuze de un sello particular.

En las secciones que siguen, procuraremos mostrar cuidadosamente el modo en que Deleuze trata esta cuestión y la independencia relativa que manifiestan entre sí las diversas inspiraciones que reconoce su desarrollo en el tema. Nos detendremos primero en la indagación de la relación de estructura y génesis presente en Lautman y el tratamiento que de ella realiza Deleuze. Luego, abordaremos el estudio de la idea de ‘génesis estática’ en *DR* y *LS*. Enseguida, será menester abordar el posicionamiento que procura ante el método de lectura de Gueroult y su reconocida apuesta por descubrir el *orden de las razones* en la filosofía de un autor. Finalmente, efectuaremos una lectura exhaustiva del artículo que Deleuze dedica al estructuralismo para reconocer, de este modo, los aspectos centrales según corresponda entender la cercanía de génesis y estructura en la que se basa su concepción de ‘génesis estática’.

3.1.1. Estructura y génesis en Albert Lautman

No obstante cita a Lautman en el artículo dedicado al estructuralismo, Deleuze efectúa la recepción más sistemática de este autor en pasajes muy precisos de *DR* y *LS*. Sus referencias, además, son bastante puntuales respecto de los aportes que, de manera general, proporciona Lautman para pensar la estructura.

En *DR*, III Deleuze está preocupado por definir las características propias de un problema. Para ello establece un deslinde entre el problema y sus soluciones. Nuestro autor sostiene que el problema no existe fuera de sus soluciones, pero indica que la determinación que conduce hasta ellas no se confunde con la propia solución. En este sentido el problema es trascendente e inmanente a sus soluciones.

231 Lautman fue un destacado filósofo francés de la matemática que desarrolla su obra en los años previos a la Segunda Guerra Mundial, durante la cual muere fusilado por los nazis en 1944. Su trágica historia suele ser comparada con la de Jean Cavallès, quien encuentra igual destino participando de la resistencia francesa. Sobre la importancia de ambos para el pensamiento francés del siglo XX, cf. Granger, Gilles-Gaston. ‘Cavallès et Lautman, deux pionniers’, en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, PUF, 2002/3, Tome 127, nº 3, pp. 293 – 301; Lautman, Suzanne. ‘Introduction’, en Lautman, Albert. *Symétrie et dissymétrie en mathématiques et en physique* (Paris : Hermann & C^{ie} Éditeurs, 1946), pp. 3-8. Vuillemin, por su parte, constituye uno de los pensadores de referencia de la epistemología francesa del siglo XX. Sus trabajos se concentran en dar cuenta del desplazamiento de los conceptos en los sistemas filosóficos. De ahí que su inspiración principal la constituya Martial Gueroult. Sus trabajos más destacados versan sobre el desarrollo de la tradición kantiana (*L'héritage kantien et la révolution copernicienne*) y sobre la filosofía del álgebra (*La Philosophie de l'Algèbre*).

Un problema se determina al mismo tiempo que se resuelve, pero su determinación no se confunde con la solución, los dos elementos difieren en naturaleza y donde la determinación oficia como génesis de la solución concomitante (*DR*, III, p. 213).

Lo relevante es, pues, poder indicar las determinaciones que dotan al problema de su estatuto particular. En este punto, Deleuze recurre a Lautman para señalar que lo problemático depende de *liaisons* ideales o relaciones diferenciales que se actualizan en relaciones reales sobre un campo que generará una teoría científica particular. De esta manera, el problema va más allá de las soluciones que plantea una teoría sobre un campo empírico determinado y constituye, como tal, los principios de su actualización. Una teoría y las soluciones que ella plantea dependen, así, de las determinaciones que se producen en el ámbito problemático. Lo problemático consta de una distribución de elementos genéticos según relaciones ideales que se definen de modo diferencial, es decir, conforme a la determinación de un orden de coexistencia de múltiples niveles de variación. Una teoría, al actualizar estas relaciones ideales, se encarga de definir, de acuerdo con ciertas variables, un orden de sucesión determinado. Si se aprecia, entonces, lo que ocurre es que el orden virtual de coexistencia ideal es llevado con la actualización a un plano o nivel particular en que se define por la relación entre variables dadas. En el ámbito problemático propiamente tal, en cambio, se procede a la determinación de las reglas de producción de soluciones a las que arribará una teoría de acuerdo con la génesis de sus variables. La variación propia de la génesis no mienta una sucesión de casos particulares para una variable dada —entendida, por lo tanto, a partir de una constante—, sino que se refiere a las relaciones de determinación recíproca conforme las variables *se* diferencian o, dicho más exactamente, experimentan su propia variabilidad. La trascendencia del problema concierne, pues, a la *variabilidad* según la cual se determina la génesis de las variables con que una teoría cuenta para llegar a ciertas soluciones referidas a un campo empírico determinado que, gracias a lo anterior, se actualiza como tal. Como se aprecia más adelante en *DR*, e incluso en sus referencias a la idea de variable en lingüística presentes en *MP*, la distinción entre *variable* y *variabilidad* será fundamental a la hora de definir el ámbito trascendental que rige sobre la génesis de las variables dadas para una teoría²³².

Con el objetivo de definir la relación entre filosofía y matemática en la ‘Conclusion’ de su obra *Essai sur les notions de structure et d’existence en mathéma-*

232 Cf. *DR*, IV, pp. 221-247; *MP*, 4, pp. 116-127. En *MP*, Deleuze se refiere a la *variabilidad* como ‘variación continua’, la que se define como un desplazamiento incesante sin dirección, carácter fundamental conforme estudia al nomadismo en otros de los apartados del libro (Cf. *MP*, 12, pp. 475 y ss.). Como veremos más adelante, con motivo de su recepción de Lautman, Deleuze comienza a trabajar en la idea de un movimiento no-direccionado en *LS* (Cf. *LS*, série XV).

tiques, Lautman indica la necesidad de distinguir el dominio en que tiene lugar el establecimiento de *liaisons* ideales que definen un esquema de génesis para las teorías matemáticas. Con ello se establece una suerte de inquietud *a priori* estrictamente filosófica en la que se trata de “*tomar conciencia del drama lógico que se juega en el seno de las teorías. El único elemento a priori que concebimos se da en la experiencia de esta urgencia de los problemas, anterior al descubrimiento de sus soluciones*”²³³, destaca Lautman. Con ello espera hacer frente a la tendencia a entender la tarea de la filosofía en matemáticas en términos de la definición de las leyes que rigen la evolución de las teorías y su respectiva consistencia lógica. Antes que lógico, el trabajo de la filosofía en matemáticas tiene que ver con la indagación en la inquietud problemática que rige –de ahí su carácter *a priori*– la génesis de las soluciones en una teoría. En virtud de lo anterior, Lautman desarrolla el sentido de la distinción que trazara entre matemática y metamatemática en la ‘Introduction’ de la obra que comentamos. Esta distinción debe permitir percibir un ideal de realización de la matemática no necesariamente acabado y claro, en el que, por lo tanto, la labor de una teoría no está predeterminada. No se trata de una obediencia estricta a los criterios de no contradicción y completitud (*accomplissement* de su construcción) para poder evaluar una teoría matemática. Se trata, en cambio, de establecer la diferencia entre problema y teoría. La metamatemática apunta, por ende, a encarar el análisis de estructuras ante las cuales diversas teorías podrían responder como soluciones²³⁴.

Conforme Deleuze comienza el desarrollo del capítulo de *DR* (IV), que versa sobre la síntesis ideal de la diferencia, recurre a Lautman para recordar las características principales de un problema. Gracias a ello podrá, a lo largo de este capítulo, abocarse a la tarea de definir el modo de diferenciación que se produce en el ámbito problemático que describimos. Huelga recordar, además, que en la medida que este ámbito produce la génesis de los dominios en que rigen los principios empíricos (tratados acá bajo la idea de teoría), podemos identificarlo propiamente como el ámbito propio de lo trascendental: un *campo trascendental*.

Conforme a las tesis generales de Lautman, el problema tiene tres aspectos: su diferencia de naturaleza respecto de las soluciones; su trascendencia en relación a las soluciones que él engendra a partir de sus propias condiciones determinantes; su inmanencia a las soluciones que lo recubren [...]. Las

233 *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (Paris : Hermann & C^{ie} Éditeurs, 1938), Vol. II: ‘Les schémas de genèse’, p. 149.

234 Cf. *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (Paris : Hermann & C^{ie} Éditeurs, 1938), Vol. I: ‘Les schémas de structure’, p. 13.

vinculaciones [ligazones, *liaisons*] ideales constitutivas de la Idea problemática (dialéctica) se encarnan, por lo tanto, aquí en relaciones reales constituidas por las teorías matemáticas y que traen las soluciones a los problemas (*DR*, IV, pp. 231-232).

La diferencia de naturaleza, trascendencia e inmanencia del problema respecto de sus soluciones, hemos indicado más arriba, radica en la estructura y el orden de coexistencia que ella determina, el cual, en cuanto virtual y genético, no puede ser reconocido en ningún dominio empírico. Ello conduce al planteamiento de la diferencia de naturaleza entre la distribución de los puntos singulares, propia de la estructura, y la *especificación* que se produce cuando tales puntos se integran en una curva de tal forma que la definen como un *tipo*²³⁵ según el cual se establece la especie o conjunto correspondiente a ella. Como hemos anunciado antes, la génesis trascendental no versa sólo sobre la actualización de los objetos, sino también sobre la conformación de su posibilidad lógica, es decir, sobre la determinación de su clase o especie. La actualización de las relaciones diferenciales ideales en una curva define, al mismo tiempo, la especie de curva de acuerdo con la cual tales relaciones diferenciales entran en un régimen de integración, el cual hace posible a cada componente de la curva.

De este modo, corresponde no confundir la distribución de las singularidades en un régimen de coexistencia diferencial (variabilidad), con la determinación de su posibilidad y su diferencia lógica, la que surge cuando tales singularidades se integran en un objeto o clase. Ello acontece particularmente en las realidades de carácter matemático donde la concepción de un objeto corresponde de manera inmediata a la determinación de una clase. Leibniz en su *Discours de métaphysique* establece una diferencia entre la posibilidad lógica de un individuo inserto en la realidad contingente y la posibilidad lógica de objetos de razón como los de la matemática²³⁶. La posibilidad del individuo radica en la concepción de una noción completa y consistente de este. Por tratarse de realidades de hecho o contingentes, la concepción de la noción individual concierne estrictamente a la posibilidad de ese individuo y no de otro, en la medida que comporta todos los acontecimientos que a él y nada más que a él habrán de sucederle. Mientras, en el caso de las realidades matemáticas, las nociones no establecen individuación alguna en tanto conciernen a una serie de objetos agrupados bajo una

235 Cf. *DR*, IV, p. 230.

236 Cf. *Discours de métaphysique*, § 8-9.

especie o género. Son por ello entendidas como nociones incompletas, puesto que no definen el detalle de circunstancias que permiten su individuación²³⁷.

Deleuze, al comentar la diferencia entre estructura y especificación, sostiene que el orden de coexistencia virtual de la estructura no puede ser reducido a un orden de especificación, pues en él las relaciones diferenciales de la estructura se actualizan en relaciones lógicas de especies. Más adelante volveremos sobre esta tentativa de efectuar la génesis lógica de la posibilidad que Deleuze insinúa acá al leer a Lautman. De momento, lo que es importante destacar se refiere al carácter de la diferencia que intenta pensar Deleuze en el ámbito trascendental. Esta diferencia, en efecto, no puede reducirse a la diferencia específica que manifiesta una serie de individuos correspondientes a una clase. En ese caso lo que se contempla es la definición de una diferencia general correspondiente a todos los ejemplares de la clase y que no puede dar cuenta, en rigor, de la individuación de ninguno de ellos. Como vemos, Deleuze caracteriza a la diferencia específica como una *diferencia general* incapaz por ello de dar cuenta de la actualización o individuación. Es, en efecto, un tipo de diferencia incapaz de pensar la génesis, propia del ámbito empírico que resulta de la actualización de relaciones diferenciales correspondientes al ámbito trascendental.

Según muestra Deleuze en *PS*, dicha diferencia conduce al planteamiento de la repetición en términos horizontales previendo la definición de los rasgos generales que definen una serie o clase (diferencia general). En este caso no se accede a la repetición que efectúa la génesis de una serie de acuerdo con la disposición diagonal de órdenes de diferenciación variables. Tampoco se piensa, por lo tanto, el carácter propio de la singularidad y la diferencia, la que a partir de obras como *DR* corresponde pensar a partir de la variabilidad propia de la *diferencial*. En línea con el desarrollo de lo problemático presente en esta obra, Deleuze formulará en *LS* una propuesta semejante concerniente en este caso a la que él denomina como indeterminación objetiva de lo problemático (Cf. 2.1.1). Lo problemático no designa un estado incompleto de la cognición conforme determinadas condiciones son todavía desconocidas. Lo problemático lo es, porque responde al carácter indeterminado que ostenta la estructura, en tanto la distribución de singularidades de que consta no determina las coordenadas que permitirían identificar tales singularidades. En este sentido, “*las singularidades se distribuyen en un campo propiamente problemático y sobrevienen en este campo como acontecimientos topológicos a los cuales no se halla ligada ninguna dirección*” (*LS*, série XV, p. 127). La emergencia de tales singularidades en el campo problemático no viene dada por coordenadas preexistentes,

237 Cf. *Discours de métaphysique*, § 9.

sino por su propia variabilidad. De ahí que si se intenta entender esta génesis en términos de la estructura de coexistencia virtual de singularidades, no sea posible atribuirle sentido, como si se tratara de acontecimientos topológicos sin dirección. Sinsentido, este acontecimiento en su singularidad no está tampoco determinado. De ahí que su génesis comporte una indeterminación objetiva²³⁸.

Deleuze sigue aquí la distinción de Lautman entre vector y curva. El campo vectorial, de acuerdo con la definición de una ecuación diferencial, conoce puntos singulares sin dirección, mientras que las curvas definen un punto singular respecto de sus relaciones de vecindad. El trazado de dichas relaciones permite la articulación de los puntos singulares en series o curvas regulares que definen la clase o la noción completa (según corresponda) conforme tales puntos se actualizan en la curva. Gracias a ello los puntos devienen identificables y son evidenciados en la resolución de la ecuación. Dicho en los términos de Lautman, la función que explica la curva constituye la solución al problema que plantea la indeterminación. De ahí que puedan distinguirse por su naturaleza el campo vectorial y la forma (o función) de la curva.

La existencia y la repartición [distribución, répartition] de singularidades son nociones relativas al campo de vectores definido por la ecuación diferencial; mientras la forma de las curvas integrales dice relación con las soluciones de esta ecuación. Los dos problemas son seguramente complementarios puesto que la naturaleza de las singularidades del campo se define por la forma de las curvas en su vecindad. Ahora bien, no es menos cierto que el campo de vectores, por una parte, y las curvas integrales, por otra, son realidades matemáticas esencialmente distintas (Lautman, *Le problème du temps*, p. 42).

De acuerdo con la ausencia de orientación que caracteriza a una singularidad en una estructura, Deleuze emprende la investigación en *LS*, XVI acerca de la génesis estática ontológica. En este caso, reconoce en Leibniz la posición de una instancia ambigua no necesariamente determinada y que juega un rol limítrofe en la concepción de los infinitos mundos posibles que Dios piensa antes de crearlos²³⁹. Esto dota a dicha

238 Sobre la relación entre la Idea, lo problemático y la estructura, véase el tratamiento de la Idea desarrollado por Gualandí. Este autor distingue tres tipos de idea: la Idea-Ser (spinoziana), la Idea-Estructura (leibniziana) y la Idea-Tiempo (bergsoniana). Es claro que cuando piensa en la Idea-Estructura piensa en la vinculación del tratamiento de la estructura de parte de Lautman, con Leibniz [Cf. *Deleuze* (São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2003), Cap. 2, 'A trindade ideal: Espinoza, Leibniz, Bergson'].

239 Sobre la tesis de un Adán vago, es decir, una noción individual constituida de modo impreciso al momento de imaginar los infinitos mundos posibles, cf. *LS*, série XVI, pp. 134 y ss.; Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*, Remarques sur la lettre de M. Arnauld (13 mai 1686), Lettre X (14 juillet 1686). Nos detendremos en esta cuestión particular en el Cap. 4.3.

instancia de un carácter genético respecto de la actualización del mundo, lo que llama a Deleuze a recordar las distinciones de Lautman acerca de la singularidad no orientada.

3.1.2. Génesis estática

En *DR*, IV reconocemos una importante declaración acerca de la importancia de los trabajos de Lautman (y de Vuillemin) para la indagación concerniente a la vinculación de génesis y estructura.

Conforme a los trabajos de Lautman y Vuillemin concernientes a las matemáticas, el «estructuralismo» nos parece incluso el único medio por el cual un método genético puede realizar sus ambiciones. Es necesario comprender que la génesis no va de un término actual (por muy pequeño que este sea) a otro en el tiempo, sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura a su encarnación; desde las condiciones de los problemas a los casos de solución, desde los elementos diferenciales y sus vinculaciones [ligazones] ideales a los términos actuales y a las relaciones reales diversas que constituyen en cada momento la actualidad del tiempo. Génesis sin dinamismo, evolucionando necesariamente en el elemento de una supra-historicidad, génesis estática que se comprende como el correlato de la noción de síntesis pasiva y que aclara, a su vez, esta noción (*DR*, IV, pp. 237-238).

La génesis es estática pues no entraña el dinamismo que va de un término actual a otro, sino las relaciones ideales en las que la estructura da cuenta de la emergencia de cada uno de tales objetos. Identificar una suerte de dinamismo en la génesis implicaría volverla empírica y retrotraerla a las transformaciones que experimenta lo dado. Atenerse al carácter estrictamente estático de la génesis supone efectuar la investigación acerca del devenir actual de lo dado conforme se descubre la estructura virtual que determina a dicha actualización. Gracias a esta definición, notamos también que lo que desde el punto de vista de la repetición denominamos como horizontalidad y transversalidad en la variación, concierne directamente a la distinción entre actual y virtual. La horizontalidad define relaciones entre términos dados y como tal concierne a lo actual, mientras la transversalidad (o diagonal), en la medida que traza la estructura de coexistencia de singularidades y sus determinaciones recíprocas, refiere a la virtualidad que rige sobre el proceso de actualización. Aquí es menester destacar que la virtualidad no se opone a la actualización, sino que, antes bien, constituye su génesis²⁴⁰, rige sobre sus determinaciones y, en este sentido, da cuenta de ella.

240 Cf. 'L'actuel et le virtuel', en *Dialogues*, pp. 177-185. Escrito por Deleuze antes de su muerte, él lo concebía como la continuación del conocido artículo 'L'immanence: une vie'.

Asimismo, corresponde insistir, como hace Deleuze, en que lo virtual no se confunde con lo posible²⁴¹. Lo posible es el resultado de la génesis estática lógica gracias a la cual se definen las condiciones de una clase y la inclusión en ella de sus miembros. Lo virtual en cambio refiere a las singularidades y al proceso de diferenciación conforme se produce su variabilidad. No hay lugar alguno en la virtualidad para la determinación de una diferencia general de acuerdo con la cual se defina la posibilidad de una clase. Según lo indicado a propósito de Maimon, en la génesis trascendental se produce al mismo tiempo tanto la génesis de lo dado (actualización) como la de los conceptos y los principios empíricos destinados a regirlos. En este caso, los conceptos o clases se articulan con principios empíricos para resguardar, en el ámbito de una transformación dada, los límites que mantendrán los rasgos generales del concepto. Así, los principios empíricos determinarán el carácter del cambio en el ámbito empírico, mientras los conceptos determinarán su posibilidad. Un principio trascendental, en cambio, no se las ha con dominio empírico alguno y en este sentido no cuenta con su posibilidad, cuestión que sí concierne al principio empírico. Su carácter depende, al contrario, de las determinaciones genéticas que permiten hacer emerger tanto el dominio como el principio propios de lo empírico. Así, en tanto la génesis depende de él, corresponde identificarlo como la virtualidad que rige el proceso de actualización de un dominio empírico.

Cabe, de todos modos, formular ciertas precisiones sobre esta suerte de paralelismo que hemos establecido entre génesis estática ontológica y génesis estática lógica. Asimismo, corresponde distinguir con precisión cuándo las cuestiones y el vocabulario conciernen al modo en que Leibniz, Maimon, Lautman o Deleuze enfrentan la cuestión que abordamos, porque, ciertamente, lo que sean las nociones para Leibniz no equivale necesariamente a lo que Maimon piensa como concepto, ni a lo que corresponda pensar como función y especie en Lautman. Deleuze, por su parte, se refiere en lugares muy precisos a los diferentes autores y, en cada caso, a ámbitos diferentes de su propuesta trascendental. En general, su recepción de tales

241 Deleuze destaca por doquier a lo largo de su obra la importancia de esta diferencia (Cf. especialmente *LP*, III, 8). Sauvagnargues estima que con esta distinción Deleuze lleva a cabo una crítica bergsoniana de Kant. El ámbito trascendental en efecto no debiera ser descrito según las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino de acuerdo con la actualización de lo virtual (Cf. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, 5, § 4, pp. 111-115). Acá lo virtual rige la actualización de lo dado y, como tal, no puede ser pensado según el modelo de construcción de lo posible, es decir, a partir de la *retroyección* de una imagen ficticia a partir de lo real (Cf. *B*, V, p. 101). En este sentido, Deleuze se hace eco de la crítica de Bergson dirigida a la idea de posibilidad donde este intenta mostrar el carácter *a posteriori* de lo posible en virtud de que implica la construcción de una imagen ficticia a partir de lo real (Cf. *La pensée et le mouvant*, III. Le possible et le réel). Sólo en el artículo 'Mai 68 n'a pas eu lieu' (junto a Guattari en *DRF*, pp. 215-217) notamos un uso ambiguo de los términos "virtual" y "posible" donde la irreductibilidad de los acontecimientos de mayo del 68 a los determinismos sociales es descrita a partir del 'champ des possibles' (campo de los posibles).

pensadores le permite abordar la cuestión de la génesis a partir de singularidades preindividuales que llevan a cabo la actualización sobre un campo lógico u ontológico. Ahora bien, dicha cuestión concierne a Leibniz cuando se trata de pensar precisamente la actualización de las relaciones entre el individuo y el mundo²⁴²; a Maimon, cuando se trata de pensar los principios de determinación trascendental conforme se produce dicha génesis²⁴³; y a Lautman, para abordar el carácter problemático de la estructura virtual y la variabilidad que rige dicha génesis²⁴⁴.

Respecto de las dos formas de génesis estática, en las series XVI y XVII de *LS* Deleuze establece una diferenciación entre, por una parte, el nivel ontológico al que pertenecen los individuos y, por otra, el nivel lógico en que se sitúan las clases y las propiedades. En este nivel se establece *la condición o forma de posibilidad de la proposición lógica en general* (*LS*, série XVII, p. 143)²⁴⁵. Con ello, cree Deleuze, se arriba a la conformación del polo de significación en una proposición. De acuerdo con la distinción que establece en la tercera serie de *LS*, *De la proposición*, corresponde identificar en la proposición tres tipos de relaciones: la designación, que se caracteriza por la puesta en relación de la proposición con un estado de cosas exterior a ella; la manifestación, correspondiente a la relación de la proposición con el sujeto que se expresa en ella; y la significación, que consta de relaciones entre conceptos (juicios y razonamientos). Ninguna de estas relaciones o polos de la proposición expresa su sentido. Las tres generan una relación de dependencia mutua que Deleuze describe como círculo de la proposición. La designación de un estado de cosas remite a la manifestación del sujeto que se expresa; la manifestación, al significado de los conceptos en que dicho sujeto se basa; y la significación, a los estados de cosas supuestos en la afirmación de los juicios que ponen en relación los conceptos. El sentido se juega más bien en un estrato neutro respecto de tales polos, estrato en que la proposición determina sus condiciones de acuerdo con la génesis que rige sobre las cosas. El sentido no puede decir su propio sentido, de ahí que corresponda a una instancia de desdoblamiento del lenguaje en que este mira, por un lado, a las cosas en que descubre su estado bullente y en formación (su génesis) y, por otro, a las dimensiones de la proposición en que insiste, pero sin reducirse a ellas. El sentido es como una cabeza de Jano, indica Deleuze²⁴⁶. De esta manera se descubre que el sentido nace de la ausencia de orientación en que se forman las

242 Cf. *LS*, série XVI.

243 Cf. *DR*, IV, pp. 221-228.

244 Cf. *DR*, IV, pp. 236 y ss.; *LS*, séries VIII, XV.

245 La posibilidad es, pues, un resultado de la génesis trascendental y no su condición.

246 Sobre las dos caras del sentido, cf. *LS*, série III, pp. 33-34; X, p. 81.

cosas y, en esta medida, que surge del sinsentido. He ahí el lugar que cabe también dar a la alusión que Deleuze reserva a Lautman a propósito del estatuto no orientado de las singularidades al que hemos hecho alusión más arriba. Así también, en este contexto, Deleuze se refiere al notable estudio de la confusión de los dos lados en el anillo de Moebius desarrollada por Lautman²⁴⁷. Ello evidencia el estatuto de las referencias a Lautman en el contexto de las tesis contenidas en *LS*, obra que, como su nombre lo indica, tiene por propósito indagar en la formación y estatuto del sentido. Nosotros, de acuerdo con la serie de recurrencias a Lautman presentes en *DR* y *LS*, hemos dotado de consecuencias diferentes a dicha referencia, más bien cercanas al estatuto de la estructura que directamente relacionadas con el sentido.

En el contexto de desarrollo de una lógica del sentido, Deleuze se aboca a dilucidar la articulación de las palabras y las cosas. Para ello emprende la determinación de los niveles de génesis que conciernen tanto a los estados de cosas, es decir, a lo dado (génesis estática ontológica), como a las proposiciones, unidades de expresión del lenguaje (génesis estática lógica)²⁴⁸.

Deleuze está especialmente preocupado por definir con precisión esta articulación sin recurrir al paralelismo que, de alguna manera, hemos hecho aparecer en la descripción de los dos niveles de esta génesis. En el paso al orden lógico, los individuos y personas que se han constituido en el orden ontológico representan las instancias materiales del orden lógico en tanto efectuación (o encarnación) de la posibilidad que este determina: el individuo como materia de la forma de designación, la persona como materia de la forma de manifestación. Ante esta preocupación, nos sugiere entender la articulación en términos de un relevo en el que es preciso notar una serie de ‘déalages’ (desfases) y de ‘brouillages’ (interferencias) que dan cuenta precisamente de la organización circular de las dimensiones de la proposición²⁴⁹.

De acuerdo con ello correspondería pensar que la génesis ontológica es doblemente genética: genera tanto el orden lógico con sus dimensiones, como sus correlatos objetivos. Ello permite dar cuenta al mismo tiempo de la futilidad del

247 Cf. *Essai sur les notions...*, vol. I: ‘Les schémas de structure’, II, 3, pp. 50-60; *LS*, série III, p. 32.

248 La semejanza no es menor respecto del propósito que guarda Foucault en su obra *Les mots et les choses*. En ella Foucault espera realizar una arqueología de las formas del saber en la época clásica y la emergencia de un nuevo discurso en la modernidad –*época clásica* con la que en Francia se designa nuestra modernidad filosófica y *modernidad* que corresponde a nuestra contemporaneidad–, definiendo la delgada línea del sentido con que se produce el reparto de las palabras y las cosas. Foucault piensa la imbricación de sentido y sinsentido de manera bastante cercana a como lo hace Deleuze (Cf. *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), Préface).

249 Cf. *LS*, série XVII, p. 144.

ideal de verdad como condición de esta constitución. Cuando no hay articulación todavía entre el dominio lógico y su correlato, no puede haber error, sino sólo sinsentido. En el contexto del problema del sentido, es este el que define la relación del problema con sus condiciones y no la verdad, como indica Deleuze: “*Es la relación del problema con sus condiciones la que define el sentido como verdad del problema en tanto que tal*” (LS, série XVII, p. 145). Así, en relación a tales condiciones, indica:

La determinación de las condiciones implica por una parte un espacio de distribución nomade donde se reparten singularidades (Topos); por otra, un tiempo de descomposición por el cual este espacio se subdivide en subespacios, cada uno sucesivamente definido por la adición de nuevos puntos que aseguran la determinación progresiva y completa del dominio considerado [...]. Las soluciones son precisamente engendradas al mismo tiempo que el problema se determina (LS, série XVII, p. 146).

Enseguida, destaca la importancia de que el problema no manifieste semejanza alguna con los casos que constituyen su solución empírica.

Es la síntesis del problema mismo con sus propias condiciones lo que constituye alguna cosa ideal o incondicionada; determinando a la vez la condición y lo condicionado, es decir, el dominio de resolubilidad y las soluciones en este dominio, las formas de las proposiciones y su determinación bajo esta forma, la significación como condición de verdad y la proposición como verdad condicional. Jamás el problema se asemeja a las proposiciones que él subsume, ni a las relaciones que él engendra en la proposición: él no es proposicional, aunque no exista fuera de las proposiciones que lo expresan (LS, série XVII, p. 147).

La indiferencia del problema respecto de las soluciones a las que conduce es lo que Deleuze caracteriza como *neutralidad*. El problema es neutro en relación a las dimensiones de la proposición. Sólo insiste en ellas. Ahora bien, su insistencia no corresponde a ninguna forma negativa respecto del existir, sino que, antes bien, se trata del ser mismo de lo problemático en cuanto indeterminado, sin sentido o irresuelto. Lo que Deleuze gusta anotar como ‘?-ser’, ?-ser o carácter propio de lo problemático²⁵⁰.

250 Cf. LS, série XVII, p. 148. Encontramos también en DR importantes referencias a esta notación que expresa el carácter de lo problemático, cf. DR, I, pp. 89 y ss.

Con la neutralidad del problema se apunta a indicar la absoluta diferencia del campo problemático genético respecto del campo empírico. Se trata así de un incondicionado que constituye una verdadera síntesis heterogénea capaz de instalar al mismo tiempo la autonomía de la condición y la potencia genética de la neutralidad. Sobre la superficie física en que se define un dominio empírico, Deleuze coloca una superficie metafísica, el campo trascendental, que corresponde ser entendido como la frontera que articula la presentación del sentido como aquello que arriba a las cosas y constituye sobre ellos un efecto de superficie, así como lo que insiste en las proposiciones y que les sirve de principio genético. De acuerdo con la tesis central de *LS*, el sentido es, de esta manera, como una cabeza de Jano que mira al lenguaje y las dimensiones de la proposición, así como a las cosas y su complicada génesis.

Así debemos insistir en que el sentido es un doblez y que la neutralidad del sentido es inseparable de su estatus de doble [...]. El doblez es la continuidad del anverso y el reverso, el arte de instaurar esta continuidad, de tal manera que el sentido se distribuya en la superficie en dos lados a la vez, como expresado subsistente en las proposiciones y como acontecimiento sobreviniendo a los estados de los cuerpos (*LS*, série XVII, p. 151).

Antes de emprender la revisión del carácter y problemáticas relacionados con la concepción de esta *superficie metafísica*, el campo trascendental (3.2), abordaremos la recepción que Deleuze efectúa de Gueroult. En una muy atractiva recensión que dedica a su monumental obra sobre Spinoza, efectúa un posicionamiento magistral respecto de los problemas que se discutían en el seno de las lecturas de la tradición filosófica durante los años 1950 y 1960.

3.1.3 'La méthode générale de M. Gueroult'

Hacia los años 1950 se desarrolla una pugna en Francia acerca de los métodos de lectura de la tradición, que enfrenta a dos grandes comentaristas de la obra de Descartes. La pugna versa sobre si hay que concentrarse en el derrotero biográfico del autor para descubrir la evolución de sus ideas de acuerdo con el testimonio vivo del pensador, o bien, si hay que atender a la rigurosa concatenación de las ideas en una estructura capaz de mostrar el *orden de las razones* de su sistema filosófico. El conflicto será conocido como la controversia entre el punto de vista de la génesis y aquel de la estructura. En el seno de este conflicto se traza una oposición entre genético y estructural que deviene prácticamente insalvable.

La controversia confronta a Ferdinand Alquié, profesor en Sorbonne, director de la colección de 'Initiation philosophique' de *Presses Universitaires de France* (PUF) y destacado comentarista también de Kant; y a Martial Gueroult, profesor de la *ENS Saint-Cloudy* del *Collège de France*, a cargo de la colección 'Analyse et raisons' de la editorial Aubier-Montaigne, conocedor también de Spinoza y Fichte²⁵¹. Ambos serán maestros de Deleuze. Particularmente el primero le apoyará de manera importante en sus primeros proyectos de publicación. La obra que dedica a Hume, *ES*, como la que consagra a Kant, *La philosophie critique de Kant (PCK)*, cuentan con el apoyo de Alquié desde su posición en PUF²⁵². Como mostraremos en la revisión de la recensión que dedica a una de las obras de Gueroult, Deleuze procura estar al margen de la pugna insistiendo en la necesidad de pensar la imbricación mutua de génesis y estructura. Ahora bien, su gesto de síntesis es evidentemente también un posicionamiento que le permite salir de la necesidad de tomar partido en esta pugna, en virtud de la que se enfrentan por aquellos años gran parte de los estudiosos en formación a la hora de efectuar la lectura de clásicos modernos como Descartes, Spinoza o Kant.

Los orígenes de la controversia se remontan a 1950 con la publicación en PUF de *La découverte Métaphysique de l'homme chez Descartes* de Alquié, en la que se aboga por la comprensión del camino de búsqueda de la verdad de acuerdo con el testimonio que implica la afirmación del *Cogito*. Años más tarde, en 1953, Gueroult responde en su *Descartes selon l'ordre des raisons* (en Aubier) apostando por una lectura estrictamente apegada al sistema u orden de las razones de la filosofía de Descartes. Gueroult califica como 'horrible novela' la tentativa por exponer la filosofía de un autor de acuerdo con su derrotero biográfico, haciendo alusión directa a la propuesta de Alquié. La controversia prosigue y se hace pública a través de una serie de coloquios en los que enfrentan sus puntos de vista. Entre ellos, destaca el efectuado sobre Descartes en Royaumont en 1957. Como muestra Pierre Macherey en su descripción de esta pugna, ella divide las aguas de los estudios en filosofía moderna de manera excluyente, lo que hace difícil intentar un camino al margen de ella²⁵³.

Deleuze no está ajeno a las consecuencias de la disputa, y su acercamiento teórico a Gueroult producirá una cierta fricción y posterior alejamiento de Alquié. Lo que justamente se produce hacia fines de los años 1960 cuando Deleuze no sólo tiende a

251 Sobre los detalles de la pugna tendremos a la vista el estudio de Pierre Macherey, *Querelles cartésiennes* [on line] en *Page personnelle de Pierre Macherey*, Université de Lille III [<http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey06112002.html>].

252 *PCK* es, además, dedicada a Alquié (Cf. Dosse. *Biographie croisée*, I, 3, pp. 146-147).

253 Cf. Macherey, *Querelles cartésiennes*.

manifestar una cercanía con el estilo arduo e intrincado de Gueroult, contrario a la claridad y simpleza de la exposición de Alquié, sino que también formula posturas que contravienen la lectura tradicional en historia de la filosofía. Según Dosse, biógrafo de Deleuze y Guattari, la ruptura con Alquié se habría iniciado en la discusión en la que Alquié juzga en duros términos la presentación que Deleuze desarrolla en la *Société française de philosophie* en 1967, titulada como ‘La méthode de dramatisation’²⁵⁴. Sin ser evidente como ruptura, el alejamiento posterior a esta discusión será definitivamente sancionado por Deleuze hacia 1977 con su publicación de *Dialogues* donde hace una alusión irónica a los que llama sus ‘maestros’ en Sorbonne: Alquié e Hyppolite. Sin ser nunca cercano personalmente a Gueroult, notaremos cómo en el comentario que dedica a su obra sobre Spinoza intenta recuperar la idea de estructura como orden de las razones para llevarlo hasta la comprensión de un plan de coexistencia conceptual al que cabría atribuir, en instancias muy precisas, una variación genética. Asimismo veremos que en los estudios que dedica a Maimon y a Leibniz, Deleuze seguirá atentamente las lecturas desarrolladas por él²⁵⁵.

Deleuze apuesta por atribuir a Gueroult la formulación de un método estructural genético. En ello, sabemos, Deleuze sostiene un claro gesto de indiferencia hacia la pugna desarrollada durante los años 1950; mas, al mismo tiempo, se hace cargo de elementos importantes que en el método de Gueroult evidencian la preocupación por dar cuenta de la evolución de una doctrina o sistema.

Cada sistema se organiza según razones de ser o razones de conocer, unos analíticos, otros sintéticos, unos regresivos, otros productivos. Según el sistema de que se trate es posible saber en qué medida la estructura comporta elementos genéticos o productivos. No es posible juzgar *a priori* si será el análisis o la síntesis la que va a desempeñar dicho rol. En este punto Deleuze desarrolla una comparación muy semejante a la que realiza Vuillemin en la ‘Introduction’ de *La philosophie de l’algèbre*²⁵⁶. Como sabemos, dicha obra ha sido también importante para la conformación de un concepto de estructura en Deleuze. Siguiendo a Vuillemin y a Gueroult, él aprecia que la invención en un sistema puede ser atribuida al análisis o a la síntesis según

254 Cf. ‘La méthode de dramatisation’, en *ID*, esp. ‘Discussion’, pp. 144-162; Dosse, *Biographie croisée*, I, 3, p. 147.

255 Como veremos en el Cap. 4, cuando desarrollemos un análisis de la lectura que Deleuze emprende de tales autores, las obras *La philosophie transcendante de Salomon Maimon y Leibniz. Dynamique et Métaphysique leibniziennes* de Gueroult constituirán un referente de diálogo constante para él.

256 No obstante Deleuze cita de dicha obra sólo el estudio de Vuillemin dedicado a la idea de grupo y estructura de Galois (en *DR*), percibimos por la semejanza que el estudio introductorio con que comienza *La philosophie de l’algèbre* influye de manera importante en este comentario que Deleuze dedica a Gueroult. Cf. *La philosophie de l’algèbre*, ‘Introduction’, § 3-5, pp. 5-60.

si se trata de una estructura donde el orden de las razones mienta razones de ser, o bien, razones de conocer. Así, cuando se trata del orden de las razones del conocer como en Descartes, la invención radica en el análisis, mientras la síntesis asume el rol de presentación sumaria de los resultados. Cuando se trata de razones de ser, en cambio, la síntesis efectúa la invención progresiva del sistema y al análisis le cabe el rol de efectuar la regresión a través de los diferentes resultados de la síntesis²⁵⁷.

Enseguida, Deleuze precisa que la estructura no es algo latente o no dicho y que, en este sentido, el historiador de la filosofía no es nunca un intérprete. Se trata de descubrir el orden de las razones de acuerdo con el orden explícito que sigue un autor en la exposición de sus ideas. Puro *factum* filosófico o *puro decir* que no es por ello simple, debido al 'détournement' constante entre ideas y materias (contenidos) que componen el sistema que se intenta estructurar.

Ver la estructura o el orden de las razones implica seguir el camino a lo largo del cual las materias son disociadas de acuerdo con las exigencias de este orden y las ideas se descomponen de acuerdo con sus elementos diferenciales generadores; camino a lo largo del cual también estos elementos o estas razones se organizan en «series»; y en que se producen los entrecruzamientos por los cuales las series independientes forman un «nexus» (entrecruzamientos de problemas o de las soluciones) ('La méthode générale de M. Gueroult', en *ID*, p. 204).

Un análisis estructural de Spinoza debiera contar en este sentido con: 1. una puesta en evidencia de los elementos generadores de la estructura, sus relaciones, las series y nexos en los que entran; 2. la descripción de las razones por las que la estructura se adecua a la construcción geométrica; 3. las razones por las que una demostración es acompañada por otras y por qué recurre a las anteriores (por qué se justifica así un punto en cada caso del sistema); 4. la evidencia de la historia del propio sistema según la rotación o cambio en sus instancias genéticas.

La evolución, historia o génesis de un sistema dependerá, pues, del cambio de lugar y de la transformación de los alcances de una instancia genética. Ello podrá implicar un dominio cada vez más cerrado sobre el que ella rige, o bien, la extensión y generalización de sus alcances. Puede acontecer también que un sistema comporte

257 Tal parece ser el rol del análisis en Fichte quien no desconoce su importancia en la regresión hacia un primer principio que jugaría en este caso el papel de la invención productiva Cf. Gueroult, Martial. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* (Paris : Société d'édition Les Belles Lettres, Université de Strasbourg, 1930), Chap. I, B, § II, pp. 170-175; 'La méthode générale de M. Gueroult', en *ID*, pp. 202-203.

puntos de indeterminación según los cuales varios órdenes posibles coexistan al mismo tiempo²⁵⁸. Ya lo ha mostrado a propósito de Lautman. La estructura comporta puntos singulares indeterminados que implican la coexistencia de planos de diferente orden²⁵⁹.

En su valoración de la lectura de Gueroult, Deleuze entiende el tratamiento sintético como móvil de la génesis en el sistema.

No habría método sintético y genético si lo engendrado no fuera de una cierta forma igual a lo generador (así los modos no son ni más ni menos que la substancia), y si lo generador no fuera él mismo objeto de una genealogía que funda la génesis de lo engendrado (así los atributos como elementos genealógicos de la substancia, y principios genéticos de los modos) ('La méthode générale de M. Gueroult', en *ID*, p. 216).

3.2. Campo trascendental

Una de las tentativas por las que el trabajo de Deleuze es ampliamente reconocido es el desarrollo de una lógica del sentido, abordada en la obra que justamente lleva por nombre *LS*. Esta lógica del sentido se desarrolla dentro del contexto mayor, al que antes hemos hecho alusión, de una lógica de las relaciones. Como hemos puesto de manifiesto en el segundo capítulo, esta lógica de las relaciones comienza a labrarse al alero de la recepción de Hume y particularmente en la indagación acerca de los alcances de la asociación y su independencia respecto de la experiencia dada –independencia en tanto *dépassement*–. Con ello el ámbito de las relaciones gana una independencia inédita que proyecta un amplio horizonte para la experimentación en el pensar. El conocimiento será entendido como una ficción regulada; el sentido, como un efecto de superficie irreductible a los cuerpos que sobrevuela, ni a las dimensiones de la proposición que atraviesa; los acontecimientos, por su parte, como expresiones singulares del sentido, también irreductibles a los estados

258 Cf. 'La méthode générale de M. Gueroult', en *ID*, p. 206.

259 Así, por ejemplo, la relación entre la Substancia (Dios) y la Naturaleza en Spinoza. En su sistema coexiste la formulación de la relación en términos inmediatos, como sucede en el *Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad* para el cual la identidad supone el punto de partida del sistema. De ahí surge la famosa identificación de la Substancia con una *naturaleza naturante* y una *naturaleza naturada*. Para la *Ética*, la identificación requiere, en cambio, ser demostrada, para lo cual es preciso llevar adelante, primero, la deducción de los atributos de la Substancia. Es más, en *Ética* (I, prop. VIII, sc. 1) queda en evidencia la necesidad de no entender la Substancia como la totalidad de lo que hay en la naturaleza. Es una distinción sobre la que insiste de manera importante Deleuze para no conducir a una interpretación panteísta o emanantista de Spinoza (Cf. *SPP*, 'Introduction', pp. 15 y ss).

de cosas presentes a los cuerpos. En dicho contexto se pone de manifiesto la intención de Deleuze de indagar en un dominio que no dependa de la clásica relación de predicación conforme el sentido, los acontecimientos y los atributos se dicen del sujeto o substancia que les da sustento. La lógica de las relaciones acaba perfilando, en este caso, una investigación que afirma la independencia de un ámbito ideal que sobrevuela los cuerpos y que no se confunde con las dimensiones del lenguaje que les designan²⁶⁰. Así, *LS* se define por la tentativa de demostrar la independencia de los acontecimientos respecto de los estados de cosas y sus propiedades, no obstante estos insistan en la efectuación de las situaciones fácticas y singularicen el sentido de las proposiciones.

Llegando a la XIV serie, Deleuze aborda esta paradoja. El problema del carácter del sentido y de los acontecimientos radica en que definen un ámbito neutro e impasible que no se confunde con los cuerpos ni con estados de cosas que sobrevuelan, aunque insisten en ellos. La insistencia es a tal punto fundamental que constituirá el campo trascendental en que radica la génesis de la individuación y de la especificación lógica con que ella se corresponde, génesis que Deleuze denomina “génesis estática ontológica” y “génesis estática lógica” a cuya formulación arriba en las series XVI y XVII respectivamente. Por otra vía, ya conocemos la manera en que Deleuze aborda este problema: el ámbito empírico se determina, en cuanto a su génesis, por un ámbito trascendental que no se confunde con él precisamente porque da razón de los principios que le rigen (Ver 2.2). Dicho en los términos de *LS*, el ámbito de los principios trascendentales es neutro, impasible e independiente en relación con el campo empírico que rige. Por lo mismo es capaz de engendrar nuevas dimensiones y dominios. Es neutro gracias a su indiferencia respecto de lo empírico. Deleuze alude constantemente al ámbito ideal que sobrevuela el campo de batalla. Indiferente a la muerte de los vencidos o al triunfo de los vencedores, este expresa la neutralidad de un acontecimiento que no se reduce a ninguna de las mezclas por las que se determinan empíricamente los cuerpos que dan la lucha. El campo de batalla se impone allende lo que suceda en él. Es el cuervo estruendoso (*corbeau fracassant*) que sobrevuela el enfrentamiento y que no distingue entre cuerpos cuando les destroza (*fracasse*)²⁶¹.

260 Acerca del estatuto de la designación como dimensión de la proposición que aborda la relación del lenguaje con sus referentes con los estados de cosas, Cf. *LS*, série III.

261 Nos servimos de las connotaciones que en francés ofrecen los términos ‘fracasser’ y ‘fracassant’. ‘Fracasser’ alude a un destrozar violento en mil pedazos. De ahí que el estruendo atribuido a un cuervo tenga relación directa con el destrozo que produce sobre aquello sobre lo que se cierne. Algo es estruendoso (‘fracassant’), en efecto, porque es capaz de destrozar violentamente (‘fracasser’). Sobre el sentido del campo de batalla y la importancia de lo que cierne sobre él, cf. *LS*, série XV.

Mientras, su impasibilidad viene dada por su carácter impenetrable. Es una superficie pura que no admite la profundidad con que la pasión ingresa a los cuerpos y define su interioridad. Inextenso, el campo trascendental se vuelve impenetrable a los cuerpos que sobrevuela. De ahí un rasgo fundamental de la génesis para Deleuze: su impasibilidad. La génesis no es pasiva porque no arranca de las mezclas y afecciones conforme los cuerpos se compenetran y engendran la interioridad en unos y otros²⁶². Ya desde *ES* Deleuze destaca que la génesis implica una activación que regula y organiza el ámbito del espíritu (*esprit, mind*), activación que no supone pasividad alguna por vencer o superar. Según hemos analizado en el Cap. 1, Deleuze nos recuerda constantemente que para Hume el ámbito primitivo del espíritu es indiferente y azaroso. No corresponde por ello a la pasividad por la que un cuerpo evidencia su capacidad para ser afectado. De hecho, la afección en el contexto de *ES* supone la emergencia del ámbito de las pasiones que surge a raíz de los efectos reflejos que se producen en el espíritu. La génesis no deriva tampoco de la actividad de un sujeto trascendental, mas esto no implica que, por esta razón, tenga que ver con las operaciones pasivas (o *síntesis pasivas*) conforme se constituye el sujeto empírico antes de dar paso a la emergencia del sujeto trascendental. En esta idea de raigambre husserliana, el ámbito trascendental reconoce su prehistoria en lo empírico²⁶³. Deleuze, en cambio, procura mantener el ámbito trascendental al margen de la alternativa o articulación entre la actividad y la pasividad. Por esta razón lo caracteriza como neutro e impasible.

La relación genética entre el ámbito empírico y el dominio trascendental requiere pensar la génesis en términos estáticos. Lo estático tiene que ver con la coexistencia virtual de la regresión que produce la variabilidad conforme los principios trascendentales abren el dominio empírico y lo rigen. A ello agregamos ahora el carácter neutro e impasible que completa esta idea de génesis estática. Al ingresar en este ámbito de deslinde, Deleuze abre la posibilidad para una caracterización, ya no de principios, sino de un ámbito. Un campo que denomina como *campo trascendental*. Gracias a ello genera una caracterización de lo trascendental en que integra su recepción del estoicismo, así como su crítica de la filosofía trascendental husserliana.

262 Los cuerpos se definen por las mezclas, acciones y pasiones que definen un estado de cosas. Ello los vincula directamente con la interioridad que surge como efecto (Cf. *LS*, série II).

263 Las operaciones por las cuales se constituye para *un alma un mundo espacial real con validez habitual* son entendidas por Husserl como propias de una síntesis pasiva. Gracias a ellas comienza en el ámbito de la actitud natural a perfilarse la actividad del yo trascendental, no obstante su situación pasiva le impida proyectar todavía cualquier actividad constituyente. En el ámbito de la actitud natural, en efecto, las cosas se muestran ya constituidas y pre-dadas. Como tales pasarán a formar parte de la materialidad con que cuenta la actividad trascendental. De ahí la importancia que Husserl atribuye a Hume en este punto y conforme a la cual se le concede un lugar para pensar el ámbito propio de la síntesis pasiva y el preámbulo que constituye respecto del ámbito trascendental (Cf. *Meditaciones cartesianas*, § 38; 'El artículo «fenomenología» de la Enciclopedia Británica', I, 5, pp. 46-49).

En el caso del estoicismo, sobre el que no nos detendremos mayormente, Deleuze se hace eco de la lectura que efectúa décadas antes Émile Bréhier. En su opúsculo *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (1928), este da cuenta de la dualidad persistente en la doctrina estoica entre el ámbito de los cuerpos, al que se reduce toda la realidad, y el de los incorporeales, cuasi-seres que sobrevuelan la realidad e insisten en ella, pero que no se confunden ni ingresan en sus dominios. Los incorporeales resultan ser así efectos de superficie de las mezclas entre cuerpos. Se los describe como una suerte de fulguración o acontecimiento, ni activo ni pasivo que constituye la superficie o el límite de los cuerpos. La actividad o pasividad supondría una naturaleza corporal en la que se ponen en juego una acción y sus efectos sobre los cuerpos. La naturaleza corporal de la realidad, de hecho, se define justamente por esta mutua imbricación de acción y pasión. Estar en el límite de lo real supone, pues, la emergencia de un ámbito impasible²⁶⁴. Como destaca Bréhier, los estoicos serían los primeros en distinguir radicalmente dos planos ontológicos: el de los cuerpos, el ser profundo y real; y el de los acontecimientos (*lekton*) que se juegan en la superficie del ser y definen una multiplicidad de seres incorporeales²⁶⁵. La sabiduría estoica radicará en este sentido en alcanzar la indiferencia propia del acontecimiento²⁶⁶. Más allá de las pasiones e intenciones por las que el individuo participa de las mezclas de los cuerpos y es movido por ellas, está la expresión pura, ideal y superficial de acontecimientos indiferentes a la gracia y desventura individuales. De ahí la preparación constante por alcanzar la ausencia del juicio respecto de lo que sucede, con la que el sujeto espera ingresar a la indiferencia del acontecimiento. En *LS*, Deleuze se interesa particularmente en destacar la independencia del acontecimiento respecto de los cuerpos, para poner de manifiesto la neutralidad del ámbito que le es propio.

Esta caracterización del ámbito de los acontecimientos se hace eco también de una indicación explicativa que años antes propusiera Sartre en su interpretación de Husserl. El carácter incorporeal de los acontecimientos permite a Sartre en *L'imagination* explicar el carácter del *noema*. El noema no designa un estado de cosas, ni manifiesta la interioridad de un individuo. El noema es la instancia hacia la que la conciencia se dirige (intención) para expresar el sentido que sobrevuela un estado de cosas. La conciencia no es interioridad, sino intencionalidad, nos dice Sartre inspirado en Husserl, es decir, el *estar volcada* hacia un sentido exterior a

264 Cf. *LS*, série II. Sobre la separación entre los cuerpos e incorporeales véase el notable comentario a *LS* de Foucault, titulado *Theatrum philosophicum* (Barcelona: Ed. Anagrama, 1997).

265 Cf. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Paris : Vrin, 1970), Chap. I, II, pp. 11-13; *LS*, II.

266 Acerca del *amor fati* que se requiere para alcanzar la indiferencia del acontecimiento y la suspensión del juicio que le acompaña, cf. Holzapfel, Cristóbal. *Aventura ética* (Santiago: LOM, 2000), Cap. 5. Asimismo, sobre la indiferencia del soldado en el campo de batalla, cf. *LS*, série XV, pp. 122-123.

ella²⁶⁷, sentido que no se confunde con los estados de cosas y que, en cambio, expresa la unidad que define su aparecer fenoménico a la conciencia, el *noema*. De ahí la alusión de Sartre a los incorporeales²⁶⁸.

Si bien Deleuze no cita dicho texto de Sartre, probablemente lo haya tenido en consideración a la hora de entretejer la problemática relativa al campo trascendental. En efecto, tras la caracterización de la neutralidad del acontecimiento en términos estoicos, pasa a analizar, en contraste con la fenomenología, el problema de la génesis trascendental imbricada en dicha neutralidad. Como venimos indicando, Deleuze se proyecta hacia la proposición de una génesis estática que reafirma la independencia del ámbito trascendental respecto de cualquier origen de carácter empírico, como lo pudiera ser la alusión a una génesis pasiva que parta, por ejemplo, de las pasiones y compenetración de los cuerpos. Ahora bien, es preciso afirmar esta independencia también respecto de la tentativa presente en la fenomenología husserliana por dar cuenta de este ámbito a partir del polo rector que constituye en él el Ego trascendental. En ello, creemos, está presente la vinculación sartreana entre los incorporeales y los noemas, la que precisamente lleva a trasladar la cuestión inicial relativa a la indiferencia estoica, a la cuestión de la génesis de un campo trascendental. En este punto, Deleuze es nuevamente tributario de Sartre. De hecho, es Sartre el primero en insistir en la necesidad de preservar la indicación husserliana presente en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* relativa a que el ámbito de la conciencia no se haya regido por un Ego trascendental²⁶⁹. Al final de la serie XIV que analizamos, Deleuze sigue con atención la propuesta de Sartre presente en *La transcendence de l'Ego* tendiente a recuperar el punto de vista según el cual el ámbito de la conciencia es independiente y autónomo respecto del sujeto trascendental.

En lo sucesivo, nos abocaremos a la exposición del derrotero de esta cuestión. Para ello atenderemos a la lectura que Sartre efectúa del problema de la conciencia en Husserl y el modo como Deleuze se posiciona a ese respecto. Con ello esperamos mostrar cómo le sigue en algunas cuestiones esenciales, así como al mismo tiempo zanja una diferencia importante que lo proyecta más allá de Sartre y sobre la que construye su propuesta acerca del campo trascendental. Tras el establecimiento de las relaciones y deslindes que sea preciso fijar entre Deleuze y Sartre, estaremos en

267 Cf. Sartre, Jean-Paul. 'Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité', en *Situations I* (Paris : Éditions Gallimard, 1947), pp. 31-35.

268 Cf. *L'imagination*, IV, p. 154.

269 Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas*, V Investigación, § 8.

posición de emprender la caracterización del campo trascendental de acuerdo con el desarrollo de Deleuze en la serie XV, donde vincula dicho campo a un devenir asubjetivo de singularidades preindividuales.

3.2.1. Campo trascendental en Sartre y su lectura de Husserl

Así como la dirección de la atención hacia un pensamiento, hacia una sensación, hacia un movimiento de desagrado, etc., hace de estas vivencias objetos de una percepción interna sin convertirlas en objetos en el sentido de cosas, así también podría darse, objetivamente, como notado, ese centro de referencia, el yo, y toda referencia determinada del yo a un contenido. [...] Ahora bien, he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia (Husserl, *Investigaciones lógicas*, V Investigación, § 8).

En la quinta de sus *Investigaciones lógicas* Husserl tematiza la posibilidad de marginar del ámbito trascendental de la conciencia al Yo puro o trascendental, es decir, al centro de referencia de los actos de conciencia. Confiesa, en efecto, no poder descubrir en el flujo de las vivencias que componen a la conciencia al Yo puro.

De acuerdo con la formulación que nos entrega en sus obras fundamentales, es preciso distinguir como propio del ejercicio de reflexión fenomenológica un campo de fenómenos a los que sea posible acceder en su puro aparecer fenoménico y, con ello, poder proyectar la intuición de sus respectivas esencias en las que sean evidentes estas en su verdad. Los fenómenos no son para Husserl las cosas del mundo, sino, antes bien, el polo hacia el que se dirigen en cada caso diversos actos de conciencia intencionales. Para aclarar esta distinción es necesario notar que la intencionalidad define a la conciencia como esencialmente referencial, es decir, como aquello que se dirige hacia algo que no es ella o, más exactamente, como un haz orientado hacia lo que mienta. La mención de la conciencia hacia otra cosa que ella misma se da en la forma eminente de *actos* de conciencia²⁷⁰. Percibir, reflexionar, intuir son actos de conciencia por los cuales los fenómenos pueden darse a ella. Ahora bien, la fenomenología tiene por objeto dar cuenta de actos de conciencia que permitan acceder a los fenómenos como tales y, para ello, requiere reducir o poner entre paréntesis la existencia presunta de las cosas propia de la ‘actitud natural’, para así lograr el acceso al dato esencial de las mismas: los fenómenos. En rigor, los fenómenos requieren ser

270 La conciencia consta, en primer término, de vivencias, se identifica con ellas. Los *actos* de conciencia constituyen un tipo particular de vivencia (Cf. *Investigaciones lógicas*, V Investigación, Introducción).

distinguidos de las cosas²⁷¹, pues sobre las cosas es necesario sostener una existencia presunta, mientras que respecto del darse puro no hay necesidad de presupuestos y la conciencia en ese caso se atiene *sólo* a su presencia. En este sentido, la fenomenología sería la que permite el acceso *a las cosas mismas* y para esto requiere atender no a datos empíricos individuales, sino al darse esencial de los fenómenos. Cuando nos referimos a las cosas no podemos dejar de suponer que ellas están ahí dispuestas para su percepción o uso²⁷² y, además, que forman parte de un mundo sometido a reglas de ordenamiento que permiten dar su lugar a cada cosa, las que desde Deleuze hemos analizado como principios empíricos. Por ello Husserl propone reducir, poner entre paréntesis o efectuar una desconexión respecto de la tesis de existencia del mundo trascendente o exterior a la conciencia, para acceder a los fenómenos como tales²⁷³. Se accede así al ámbito que corresponde identificar como trascendental. Husserl insiste particularmente en *Ideas* en que las cosas individuales del mundo empírico encuentran su esencia constituyente en el ámbito trascendental. Ello no implica, ciertamente, que el ámbito trascendental que devela la esencia del ámbito empírico se reduzca sólo a este, puesto que es siempre posible que por medio de la fantasía o de la variación imaginativa el ámbito trascendental extraiga lo esencial del empírico, en este caso, no habiéndose referido necesariamente solo a él²⁷⁴.

En el ámbito trascendental nos las habemos nada más que con la corriente o flujo de vivencias de una conciencia intencional. Como sabemos, Husserl describe magistralmente dicha corriente en las *Lecciones* que dedica al análisis de la conciencia inmanente del tiempo, obra a la que hemos hecho alusión en el capítulo 1 (1.1). Esta vez concentraremos el análisis en las *Investigaciones lógicas* y en el tránsito que dicha obra supone hacia las que le siguen, como, por ejemplo, *Ideas*. En las *Investigaciones lógicas*, se distingue respecto de cada vivencia el contenido

271 Husserl distingue el fenómeno de la vivencia de la cosa aparente. El primero pertenece a la esfera trascendental de la conciencia, mientras que el segundo, al mundo empíricamente supuesto (Cf. *Investigaciones lógicas*, V Investigación, § 2).

272 Esta alternativa abre la diferencia que subsiste entre Husserl y Heidegger a este respecto. La necesidad de experimentar una suerte de desconexión respecto de la experiencia ingenua o natural es para ambos un paso crucial para el acceso a la esfera propiamente filosófica. Sin embargo, la caracterización de ese ámbito en cada filósofo es un tanto diferente: Husserl parece no reconocer más que la primacía inmediata de los actos (incluso empíricos) de percepción, mientras que Heidegger descubre la importancia del desenvolvimiento pragmático en la experiencia cotidiana respecto del cual, gracias a un defecto en la praxis, se puede producir el acceso perceptivo o cognoscitivo al mundo (Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo* (traducido por Jorge Eduardo Rivera, Santiago: Ed. Universitaria, 1997), § 14 y 15).

273 Cf. *Investigaciones lógicas*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, Introducción, § 6 y 7; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (en adelante *Ideas*), II Sección, § 31-32; *Meditaciones cartesianas*, I meditación, § 8 y II meditación, § 15.

274 Cf. *Ideas*, I Sección, § 4.

real (la vivencia o el acto mismo de conciencia) del contenido intencional, es decir, del fenómeno²⁷⁵. Con esta distinción Husserl avanza hacia la que será su reconocida formulación de la diferencia entre *noesis* y *noema*, recién propuesta a partir de *Ideas*²⁷⁶. Ello le permite plantear una serie de precisiones que es necesario establecer en el estar referido de la conciencia a algo y en el referir que le es consustancial, esto es, en su intencionalidad que le es propia. Así es posible descubrir, por ejemplo, 1) una referencia de las cosas al yo empírico, yo que también es posible como cosa del mundo y que surge con motivo de cualquier percepción interna que supone un mundo que encuentra determinados centros de referencia psicofísicos; 2) una referencia de los fenómenos a la conciencia que los vivencia; 3) otra referencia de los fenómenos a las cosas respecto de las cuales representan su donación esencial, etc.²⁷⁷. Lo que resulta manifiesto es que la referencia de las cosas al yo que las experimenta en el mundo físico (yo empírico) difiere fundamentalmente de aquella que tiene por objeto la fenomenología: la intencionalidad de una conciencia hacia los fenómenos de su vivencia, lo que, dicho en los términos de *Ideas*, corresponde a la relación entre *noesis* y *noema*. En el curso de esta reflexión Husserl se enfrenta a la necesidad de precisar la noción de conciencia y examinar el modo como ella, al establecer sus relaciones intencionales, puede o no requerir postular la existencia de un Yo puro.

Con motivo de esta reflexión tiene lugar una de las aseveraciones más polémicas de las que consta la obra de Husserl: aquella en la que sostiene que el Yo puro resulta innecesario para la constitución de la conciencia trascendental. Sabemos muy bien que Husserl hacia 1911 considera errónea la postura sostenida con motivo de la publicación original de *Investigaciones lógicas* (1900)²⁷⁸. Motivado por los descubrimientos llevados a cabo a propósito de la redacción de *Ideas* (publicada en 1913), Husserl renuncia a su postura original y en el resto de su obra no será posible descubrir rastro alguno de una negación del Yo puro. No obstante, la aseveración citada y sus consecuencias tendrán importantes resonancias a la hora de pensar la relación entre la conciencia y el Yo capaz de constituirla.

La conciencia, o el ámbito del puro flujo de vivencias, según dicha negación, no necesariamente se reduce a la presencia del Yo. Por su parte, la negación pro-

275 Cf. *Investigaciones lógicas*, V Investigación, § 2 y 3.

276 Cf. *Ideas*, § 90-93.

277 Variedad de referencias a las que hace alusión con motivo de la dilucidación del concepto de vivencia (Cf. *Investigaciones lógicas*, V Investigación, § 2).

278 Cf. las notas que en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* Husserl agrega a § 4, 6 y 8 de la V Investigación.

puesta permite abrir una amplia serie de cuestiones concernientes a la posibilidad de pensar un campo trascendental sin sujeto, con motivo del cual tendrían lugar evidencias no necesariamente fundadas en el *Ego cogito*²⁷⁹. La ausencia de Yo en el ámbito trascendental abre la posibilidad para que dicho ámbito sea pensado inclusive como un campo donde la apodicticidad descrita por la fenomenología pueda ser descubierta allende el Ego y la conciencia. En este punto reconocemos la apuesta de Deleuze que cree necesario llevar más allá la distinción y que propone entender el campo trascendental no sólo al margen del Yo puro, sino también como independiente de la intencionalidad de la conciencia²⁸⁰. Ahora bien, en su formulación recurre al modo como Sartre analiza esta cuestión en *La transcendance de l'Ego*, de ahí que sea menester detenernos en su lectura antes de adentrarnos en las precisiones desarrolladas por Deleuze. Como apreciamos, las cuestiones que Deleuze aborda al proponer un campo trascendental sin sujeto ni conciencia, no están del todo alejadas a las cuestiones que se discuten en Francia con el propósito de efectuar la recepción de la obra de Husserl.

La transcendance de l'Ego

En este ensayo de 1934, Sartre lleva a cabo una lectura de la fenomenología en la que intenta producir una separación fundamental entre Ego y conciencia²⁸¹. Sartre cree necesario describir a la conciencia como una esfera o un campo de cuyo entramado intencional pueda ser marginado el Ego, en tanto objeto trascendente a dicha conciencia. Ello implica apostar por la posibilidad de que la reducción fenomenológica pueda dirigirse hacia la suspensión no sólo del mundo ingenuamente enfocado, sino también del Ego. En tal caso parece plausible, como señala Sartre, concebir un *campo trascendental* impersonal o pre-personal²⁸², un campo trascendental sin Yo puro o, lo que es lo mismo, sin Sujeto trascendental.

279 Así, por ejemplo, sostiene Jean Hyppolite en el *III Coloquio Filosófico de Royaumont* dedicado a Husserl. Hyppolite propone distinguir el acceso al Ego trascendental del procedimiento de desconexión o *epoché*. Con el primero se accede al polo rector de las vivencias, mas con el segundo, y de manera independiente del primero, se produce el acceso a la evidencia trascendental y con ello, al ámbito propio de la conciencia. Como consecuencia de ello, la posibilidad de la evidencia propiamente fenomenológica no encuentra su raíz necesariamente en la presencia del *Ego cogito*. De ahí la idea de una conciencia o evidencia trascendental sin sujeto que formula Hyppolite [Cf. *Discusión* a presentación de R.P.H.L. Van Breda 'La reducción fenomenológica', en Varios Autores. *Husserl. III Coloquio Filosófico de Royaumont* (Buenos Aires: Paidós, 1968)].

280 Cf. *LS*, série XV, p. 120.

281 Sobre esta separación y, en general sobre la relación de Sartre con Husserl, cf. Cabestan, Philippe. 'Jean-Paul Sartre', en Cabestan, Philippe (directeur). *Introduction a la phénoménologie* (Paris : Ellipses édition, 2003), pp. 75-91.

282 Cf. Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 19.

Sartre estima que la conciencia constituye una totalidad sintética que se unifica a sí misma por un juego de intencionalidades transversales, sin requerir del Yo²⁸³. De esta manera, coincide con lo planteado por Husserl en sus *Investigaciones lógicas* y otorga un rol central a la descripción fenomenológica de la unidad de conciencia alcanzada en el tiempo, respecto de la cual el mismo Husserl ya se había extendido suficientemente en las *Lecciones acerca del tiempo*²⁸⁴. Dando por resuelta la cuestión de la unidad de la conciencia y, por lo tanto, la cuestión de su constitución, Sartre centrará su pensamiento en tratar de describir la génesis del Yo trascendental a partir de un fluir de la conciencia que lo expulsa de su propia inmanencia.

Para Sartre, la conciencia está predominantemente volcada hacia aquello que intenciona de manera irreflexiva. La conciencia inmediata es así *irreflexiva*. O bien, como lo señala posteriormente en *L'être et le néant, pre-reflexiva*²⁸⁵. Ello permite reconocer un rasgo esencial en la conciencia pensada como conciencia intencional, que dice relación con que esta no es posicional de sí: no se tiene por objeto en su propia vivencia y solo enfoca aquello a lo cual se refiere. Ello no implica en ningún caso aludir a una ausencia de reflexión de parte de la conciencia. El punto radica más bien en la forma como se desarrolla dicha intención primaria. De ahí que Sartre prefiera en *L'être et le néant* la expresión 'pre-reflexiva', en vez de 'irreflexiva' para caracterizar el carácter no posicional de la intención primaria de la conciencia. Husserl ya lo señalaba en sus *Investigaciones lógicas*: para que el Yo pueda aspirar a constituir a la conciencia trascendental, se requiere que no sea objeto de conciencia; solo con esto se atiende a su rasgo esencial, el de la intencionalidad²⁸⁶. De no ser así, lo único que aparecería sería un objeto del mundo y, en este sentido, un yo meramente empírico.

Ahora bien, el análisis fenomenológico aspira a abandonar esta conciencia prerreflexiva para fundar en la reflexión su verdadero estatuto. Sartre nota que con motivo del *Cogito* emerge el Yo trascendental, pero siempre como desprendido de la

283 Cf. Sartre, *La transcendence de l'Ego*, p. 22.

284 Esta obra estará expuesta a una larga serie de vicisitudes –relativas a la conocida inseguridad que tenía Husserl respecto de sí, así como a la revisión nunca acabada por parte de sus discípulos– que impedirán su publicación. De hecho, recién hacia 1928 con la ayuda de Heidegger es que sale a la luz (ver Cap 1, n. 28).

285 Cf. *La transcendence de l'Ego*, p. 24. A partir de *L'être et le néant* Sartre preferirá el término 'preréflexif' (Cf. *L'être et le néant*, 'Introduction', III, pp. 16-23). Véanse los comentarios de Cabestan en 'Jean-Paul Sartre', en *Introduction à la phénoménologie*, pp. 78-81.

286 Sartre y Husserl fundan en una aclaración de esta especie sus críticas dirigidas a la substancialización de la conciencia efectuada por Descartes. Su error habría consistido en pensar a la conciencia como posicional de sí y como posicional de su substancialidad (Cf. Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, I meditación, § 11; Sartre, *L'être et le néant*, 'Introduction', III).

conciencia. Dado que la conciencia no es en principio posicional de sí, la conciencia reflexiva no puede dirigirse a sí misma. Es ahí cuando Sartre postula la distinción entre una conciencia reflexionante y una reflexionada. En tanto no-posicional, la conciencia reflexionante no puede tenerse a sí misma por objeto. Deviene posicional al referirse a la conciencia reflexionada. Ahora bien, como en principio no se puede tener por objeto a sí misma, cabe concluir que la reflexión llevada a cabo en este caso, es decir, la que efectúa la posición de la conciencia reflexionada, no es la conciencia reflexionante, sino una instancia extraña a ella, el Yo (*Je*). El Yo que piensa surge, de esta manera, con motivo del paso de la conciencia desde su estado prerreflexivo (en que no es posicional de sí) a su estado reflexivo, cuando esta se vuelve conciencia de sí. Sartre destaca en este punto la importancia de Husserl como *el primero en reconocer que un pensamiento irreflexivo soporta una modificación radical al convertirse en reflexivo*²⁸⁷. De ahí que Sartre se atreva a sostener que, con motivo de la reducción fenomenológica, no sólo se experimenta la desaparición de las presunciones acerca del mundo y de las cosas, sino que se acude, además, al surgimiento del Yo (*Je*).

El tránsito inmanente por el cual la conciencia se unifica a sí misma en el entramado intencional arroja, entonces, al Yo fuera de su seno como un producto extraño²⁸⁸. Un Yo que no puede constituirse más que como trascendente a la conciencia y que no puede arrogarse el poder constituyente que, en estricto rigor, le pertenece solo a ella. Sartre califica como propio de una inversión aquella explicación conforme a la cual se sitúa primero al Ego con sus respectivos estados y, luego, la conciencia como acompañamiento sintético de los mismos. El Ego surge, para Sartre, en cambio, del proceso de unificación propio de la conciencia trascendental en cuyo seno se suceden estados intencionales diversos²⁸⁹.

Llegado a este punto, Sartre traza una distinción en el Ego entre *Je* y *Moi*, entre Ego constituyente y Ego constituido. Los estados por los que atraviesa el Ego le aparecen como creaciones suyas sólo en la medida en que los sufre, esto es, en tanto que pasivamente se presentan en él. Es decir, el Ego oficia como constituyente de sus estados, como *Je*, solo en tanto experimenta tales estados pasivamente, como un *Moi*. Ello implica que el poder activo y constitutivo del Ego (su calidad de *Je*) le viene dado en tanto es *activado* por la conciencia, es decir, porque se presenta a ella

287 *La transcendance de l'Ego*, p. 29.

288 Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 21: "En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, se unifica escapándose".

289 Cf. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, pp. 59 y ss.

como un *Moi* susceptible de ser afectado. De ahí que el poder constituyente del *Je*, sostiene Sartre, surja *mágicamente* gracias a la activación del *Moi*, del Ego pasivo²⁹⁰.

Sartre define la relación entre el *Je* y el *Moi* como aquella en la que sólo la pasividad infinitamente contractada del segundo puede dar lugar al primero. Con ocasión de su constitución es que el *Moi* –que es pasivo en tanto constituido por una conciencia que lo expulsa de su esfera– puede aparecer como un *Je* al que sus respectivos estados se refieren como horizonte de síntesis posible. Como lo indica Sartre, una reflexión comprendida en términos de una conciencia pura impersonal exigiría cumplirse sin motivación previa alguna; no dirigida, en consecuencia, a horizonte alguno²⁹¹. La motivación es una situación extraña que llena a la conciencia de impurezas que la proyectan hacia una unión con el Ego que, aunque contingente (en tanto *Moi* empírico), aparece de igual manera como su horizonte gracias al devenir activo que permite al Ego arrogarse la síntesis de los estados de la conciencia. La conciencia parece no poder unificarse sino escapando de sí, lo que la vincula con aquello que ella misma ha puesto fuera al posicionarlo como su horizonte: el Ego. Sartre llena de sentido propio, así, la aseveración contenida en las *Investigaciones lógicas* en las que Husserl constata la imposibilidad de descubrir al Yo trascendental.

3.2.2. Campo trascendental en *Logique du sens*

Deleuze reconoce el aporte mayúsculo que implica la insistencia de Sartre en la posibilidad de pensar un campo trascendental puro que mantiene al margen la tesis de un Ego trascendental encargado de regirlo. Sin embargo, cree que el avance no es tan importante a la hora de pensar la idealidad y singularidad de los acontecimientos, a cuyo propósito debiera precisamente, según Deleuze, responder su indagación.

La idea de un campo trascendental «impersonal o pre-personal», productor del *Je* como del *Moi*, es de gran importancia. Lo que impide a esta tesis desarrollar todas sus consecuencias en Sartre es que el campo trascendental impersonal es todavía determinado como aquél de una conciencia que debe desde entonces unificarse por sí misma y sin Yo, por un juego de intencionalidades o retenciones puras (*LS*, série XIV, n. 5, p. 120).

290 Cf. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, pp. 62 y ss.

291 Cf. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 73.

El campo trascendental en Sartre continúa prendado de la idea de vivencia intencional al sostener su identidad con la conciencia. Ello implica que, a pesar de que la conciencia se constituya en su autounificación, ella no deja de estar atravesada por el Ego que representa su horizonte o motivación. El Ego empírico o *Moi* que comporta toda vivencia, no obstante no puede constituir a la conciencia por ser una afección que resulta de su juego intencional (un efecto), introduce en el campo puro de la conciencia la posibilidad de una contracción de la pasividad que, llevada al infinito, haría posible la emergencia en el horizonte del Ego trascendental o *Je*. El *Moi* que aparece en la sucesión fenoménica de las vivencias de la conciencia y que le es inmanente, *motiva* en ella la emergencia de un habitante extraño, el *Je*. Definido como la contracción al infinito de la pasividad del *Moi*, el *Je* aparece en el horizonte de la conciencia. En principio, es un habitante extraño a ella, pero, por medio de la inversión de la relación que lleva a cabo su génesis, es capaz de ponerse como el núcleo de la conciencia y oficiar como principio constituyente²⁹². De ahí el *milagro* al que alude Sartre cuando le describe.

En virtud de la motivación que entraña la descripción del campo trascendental en términos de una conciencia pura sin Ego, Deleuze estima necesario mantenerse al margen de la propuesta sartreana. Sin embargo, vemos coincidencias importantes en esta recepción de Deleuze. En primer término, el campo trascendental es descrito como un ámbito no posicional en el que se suspende la tesis de existencia de las cosas u objetos del mundo para dar paso a la expresión pura del sentido. El que nada deba ser *dado* en el ámbito trascendental, hemos destacado, es uno de los imperativos que para Deleuze define lo trascendental como génesis. En segundo término, el campo trascendental deviene impersonal y preindividual. En él se produce la génesis de la individualidad que luego rige en el ámbito empírico los actos de conciencia desde el polo rector de la subjetividad. Como hemos indicado insistentemente, para Deleuze la subjetividad es un efecto y no es jamás constituyente, lo que implica que su estatuto es estrictamente empírico. En tercer término, podemos notar, además, una coincidencia ya mencionada, que dice relación con la interpretación del ámbito propio del sentido a partir de los acontecimientos incorporales que sobrevuelan el ámbito de los cuerpos. Allende la rigurosa distribución estoica entre cuerpos e incorporales surge, pues, la posibilidad de comprender el ámbito trascendental como un campo para la determinación de la singularidad de los acontecimientos conforme se teje la compleja trama del sentido, sentido que insiste en las dimensiones de la proposición y que sobrevuela los seres, pero que no

292 Es decir, como principio inherente a la conciencia o principio propio del yo (*Ichprinzip*), lo que Husserl en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* no encontraba necesario (Cf. V Investigación, § 4).

se reduce a ellos; y en el que vemos que se produce la génesis trascendental por la que las singularidades definen la consistencia de los individuos (*génesis estática ontológica*), al mismo tiempo que producen la emergencia de las dimensiones del lenguaje (especificación o *génesis estática lógica*).

Así reconocemos que la tentativa de Deleuze por constituir una filosofía trascendental tiene a la vista una recepción de diversas cuestiones entre las que también se cuentan las que antes de él han sido abordadas en la fenomenología francesa. De ahí su cercanía con Sartre y la lectura que este lleva a cabo de Husserl. Como sucede también respecto de otras lecturas, Deleuze se acerca a sus maestros para dotar sus ideas de consecuencias inauditas que le permitan llevar adelante su propia tentativa filosófica. Lo hemos visto respecto de ideas como las de estructura (Lautman y Gueroult) y ahora respecto de la descripción del campo trascendental.

Su preocupación por pensar lo trascendental como génesis mantiene a Deleuze estrechamente abocado a la necesidad de mostrar la imbricación de los principios con su génesis respectiva (Cap. 2.2). Ahora bien, a la hora de descubrir que dicha determinación se produce en un *ámbito* cuya naturaleza es preciso poner de manifiesto, Deleuze enfrenta una serie de cuestiones con motivo de las cuales abordará la vinculación de estructura y génesis, así como la que respecta a la constitución de un campo trascendental (Cap. 3). El *campo trascendental* viene así a responder al problema relativo a la actualización de la estructura y más particularmente a cómo, en ello, se resuelven las tensiones que caracterizan las relaciones diferenciales de las singularidades. El campo trascendental es el ámbito donde se produce dicha actualización y donde, por lo tanto, tiene lugar la génesis lógica y ontológica, pero en el que al mismo tiempo persiste la independencia de una superficie neutra que reserva a la idealidad de los acontecimientos una virtualidad irreductible a su efectuación²⁹³. De ahí el carácter estático de esta génesis, que es lo que la hace propiamente trascendental. No se trata de la emergencia empírica del lenguaje y las cosas, sino del proceso trascendental que rige dicha emergencia y abre el dominio que permite que sea dada empíricamente. De este modo, la actualización no es entendida en términos empíricos, es decir, no responde a un cambio simple que va de algo dado a otra cosa dada. Es trascendental, lo que implica que constituye lo que surge producto de ella: “*Buscamos determinar un campo trascendental impersonal [...], que no se asemeje a los campos empíricos correspondientes y que, sin embargo, no se confunda con una profundidad indiferenciada*” (LS, série XV, p. 124).

293 Deleuze denomina *contraefectuación* a la independencia ideal del acontecimiento respecto de los estados de cosas que lo actualizan (Cf. LS, séries XXI, XXIV).

El que en el campo trascendental no se haya producido aún la individuación no indica la ausencia de diferencias o de determinaciones. La diferencia, el devenir que la desarrolla y la distribución de singularidades concomitante son determinaciones llevadas a cabo por principios que operan la génesis trascendental de la individuación.

En el ámbito de la actualización la exploración del campo trascendental implica una descripción de los procesos de diferenciación intensiva conforme las tensiones (o intensidad) van articulando unidades individuales, mientras dicha exploración implica, en el caso del ámbito ideal, una indagación relativa a los principios que permiten determinar la diferencial. Un ámbito no es la continuación del otro, ni su expresión en paralelo. Ambos están mutuamente imbricados y entrelazados: la definición diferencial de las singularidades conduce hasta la determinación completa, es decir, hasta la individuación; así también las diferencias de intensidad (o tensión problemática) permiten definir el carácter de la diferencial de acuerdo con la resonancia entre series que ella comporta. Lo que resulta evidente, pues, es que con ello el campo trascendental permite la determinación del concepto y la materia de lo dado a la representación. Por una parte, la determinación de la noción completa del individuo gracias a los principios de determinación y, por otra, la definición de su materialización individual en virtud de la resolución de diferencias de intensidad²⁹⁴.

Según lo anterior, Deleuze efectúa la descripción del campo trascendental a partir de una serie de características que revisamos a continuación²⁹⁵:

1. Organización de series heterogéneas en un *sistema metaestable*. Esto es, provisto de una energía potencial (diferencia de intensidad) responsable de la distribución de las diferencias. El campo trascendental es un sistema metaestable.

294 En lo que se refiere a la actualización entendida como resolución de las diferencias de potencial (o diferencias de intensidad), Deleuze recurre a Simondon. En su estudio dedicado a la individuación, Simondon establece que la conformación de una estructura o membrana capaz de separar lo exterior de lo interior es la responsable de la individuación biológica. Ahora bien, dicha separación sólo deviene posible gracias a las diferencias de potencial que existen en un sistema energético metaestable y que definen la situación problemática de lo preindividual. Lo problemático en el caso de Simondon está dado por estas diferencias de potencial que son las que Deleuze reconoce como diferencias intensivas que recorren el campo trascendental preindividual. Conforme tales diferencias definen polos que permiten la emergencia, sea de una estructura física (molecular), sea de una membrana viva, las tensiones del campo problemático se resuelven y dan lugar a la individuación (Cf. 'La méthode de dramatisation', en *ID*, pp. 131-162; Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, pp. 148 y ss).

295 Cf. *LS*, série XV, pp. 125-127.

2. Las singularidades poseen un proceso de autounificación móvil a medida que el *elemento paradójico* o *diferenciante* recorre las series. El campo trascendental en su actualización se define por la resonancia de las series que lo componen.
3. El campo trascendental se define como una *superficie topológica* o *membrana*. La membrana es la diferencia de potencial que generan incesantemente las polaridades que efectúan la distinción entre lo interior y lo exterior, y permiten con ello la individuación. La superficie topológica es un *spatium* preextensivo que define la coexistencia de singularidades. Acá vemos cómo la superficie ideal de acontecimientos constituye una instancia de tensión previa a la determinación de la diferencia entre interior y exterior, por la que surge la individuación. Es justamente la superficie que se desliza sobre los cuerpos y que gracias a la polaridad a la que conducen sus diferencias de intensidad engendra la diferencia característica de una membrana.
4. La superficie es el lugar del sentido. La organización de superficie es la que asegura la *resonancia del sentido* y, como tal, la que permite establecer el entrelazamiento de los acontecimientos. Gracias a ello el sentido produce la génesis estática por la que engendra la dimensionalidad material como lingüística: surgen las membranas de individuación, así como las dimensiones de la proposición. Es importante destacar, no obstante, que el sentido se mantiene neutro respecto de las dimensiones que sobrevuela y engendra, lo que significa que la resonancia del sentido no obedece a ninguna dirección u organización empírica, pues es previa a ellas.
5. El estatuto del sentido es *lo problemático*. En este punto Deleuze recurre a Lautman para indicar cómo la distribución de singularidades correspondiente a la virtualidad característica del problema no se confunde con la determinación de direcciones correspondiente a la resolución de un problema en el ámbito empírico. La posibilidad de determinar la dirección de algo depende de que las dimensiones espaciales hayan sido ya engendradas. En el *spatium* intensivo o superficie topológica que caracteriza la diferenciación del campo trascendental, las dimensiones por las que habrá de definirse el espacio no surgen aún. De ahí que la distribución de singularidades por la que se define lo problemático no comporte la determinación de ninguna dirección empírica para tales singularidades. La indeterminación es la situación plenamente objetiva por la que se define lo problemático (3.1.1).

3.3. Campo, plan, continuo

De acuerdo con las ambigüedades a las que hace referencia la indagación acerca del campo trascendental, resulta necesario establecer precisiones que permitan distinguir los sentidos, así como los ámbitos comprometidos en dicho campo. El campo trascendental, al ser entendido de modo general como la superficie en la que coexisten los acontecimientos singulares cuya resonancia da lugar al sentido y a la consecuente actualización de las relaciones (virtuales) de coexistencia, atraviesa cuestiones de índole muy diversa, y con alcances de dimensiones un tanto vagas o imprecisas.

Los diferentes ámbitos de los que depende la articulación del campo trascendental se encuentran imbricados de manera compleja en él, lo que produce evidentemente un efecto de imprecisión a la hora de observar sus alcances de manera general. *LS* a lo largo de todo su derrotero asegura de manera detenida muchas de las relaciones que supone la conformación del campo trascendental. Un conjunto de series asegura la articulación de la distinción estoica que conduce a pensar los acontecimientos como incorporales con la interpretación del sentido como efecto de superficie (series I a XII). Otro apunta a vincular esta concepción del sentido con la posibilidad de una filosofía trascendental (series XIV a XVII). En otras secciones, podemos ver cómo Deleuze comprende a los acontecimientos como puntos singulares preindividuales, lo que asegura la equivalencia de singularidad y acontecimiento en el contexto del campo trascendental que componen (series XXI y XIV). Así también reconocemos series especialmente dedicadas a mostrar el entrelazamiento de las ideas de estructura y superficie que permiten arribar a una concepción muy particular de coexistencia entre singularidades (series VIII y IX). Sobre todas estas cuestiones nos hemos detenido suficientemente para mostrar la consistencia particular que las define. En cada caso hemos mostrado su vinculación con el problema de los principios, la que, según hemos sostenido, resulta fundamental para abordar el empirismo trascendental. Así también conforme cada cuestión particular lo ameritaba, nos hemos detenido en mostrar cómo desde ella se proyecta el esbozo de un nuevo ámbito problemático más o menos independiente del que concierne al problema de los principios. Las relaciones entre los principios definen, en efecto, las principales determinaciones conforme las cuales debe ser pensado el ámbito propio de lo trascendental. Sin embargo, cuando arribamos a su descripción aparece tal gama de nuevas cuestiones que su reducción al problema de los principios puede resultar insuficiente. En este sentido, si un principio define un dominio en cuanto le rige y en cuanto abre un ámbito por estudiar, en este caso estamos atendiendo más al ámbito que cabe recorrer y no tanto al carácter rector que ostentan los principios sobre él. Ello nos pone frente a la descripción del campo trascendental que hemos desarrollado a lo largo de este capítulo.

De todos modos, en lo que *LS* parece no ostentar una total autonomía es respecto de las asociaciones y relaciones que supone entre lo virtual, lo actual y lo ideal. En este punto, se hace necesario observar las precisiones entregadas en *DR* acerca de estos conceptos para, con ello, aspirar a dotar de mayor precisión los alcances del campo trascendental. Creemos que conforme acometamos esta tarea podremos evidenciar que el efecto de ambigüedad que produce la descripción del campo trascendental depende, por un lado, del intrincado o complejo entrelazamiento de cuestiones abordadas a lo largo de todo *LS* y que resuenan en su conjunto en las series que abordan la articulación del campo trascendental; así como, por otro, de una suerte de fuga temática en que *LS* depende de precisiones alcanzadas en *DR* y respecto de las cuales el campo trascendental implicará una toma de posición diferente de la desarrollada en esta obra, no obstante dependa de sus postulados.

La resonancia serial bajo la cual se construye *LS* afecta también, creemos, a las obras cercanas que Deleuze elabora por aquellos años. Particularmente respecto del ‘campo trascendental’, la relación con *DR* es fundamental, a pesar de que en *DR* no haya mención alguna a él. La resonancia implica el entrelazamiento de la serie temática de una obra con la de la otra, mas también, la diferenciación recíproca que permite conservar la singularidad irreductible que comporta cada una. Por ello, con resonancia no queremos mentar un entrecruzamiento confuso ni un juego de equivalencias vagas, sino una compleja gama de pliegues que rigen con precisión las articulaciones de un planteamiento. Los pliegues permiten observar con mayor claridad la emergencia de unas series en otras, así como la coordinación y entrelazamiento de series existentes. En el pliegue podemos pensar, de hecho, la multiplicidad de caras de las que se compone una cuestión. Así, por ejemplo, la constitución dual del sentido, cual rostro de Jano a la que hace alusión constantemente Deleuze a lo largo de *LS*, es un rasgo que permite comprender la constitución multiserial de las series, así como también apreciar la multiplicidad ínsita a una cuestión²⁹⁶.

‘Différent/ciation’: continuum ideal y campo intensivo

En la construcción de *DR* podemos notar la coexistencia de dos pares de series principales: diferencia y repetición, por un lado, y diferenciación ideal e intensiva, por otro. De acuerdo con lo que ya enunciara Deleuze en *PS*, la diferencia al ser definida en sí misma como diferencia última traba una relación estrecha con la repetición encargada de establecer la diversidad de órdenes diferenciales en que la diferencia *se* diferencia. La repetición será, pues, la determinación de un plano de

296 Cf. *LS*, séries VI, X.

coexistencia diferencial; diferencias de diferencias o multiplicidad de órdenes de diferenciación que Deleuze denomina estructura. Gracias a ello resulta evidente la importancia medular de definir la diferencia a partir de la *diferenciación* en que se produce su génesis. Para Deleuze, en efecto, el propósito central de su filosofía, según apreciamos en declaraciones explícitas, así como en la tentativa presente en obras como *DR* y *LS*, es constituir un sistema de heterogénesis, es decir, un sistema de la génesis de la diferencia y de la diferencia como génesis. Ello nos proyecta directamente sobre el otro par de series en que se juega la determinación de la diferenciación. Esta diferenciación corresponde entenderla a partir de la noción compleja de ‘different/ciation’ con ‘t’ y con ‘c’ (ver Cap. 3.1, característica 4). La *différentiation* corresponde a la síntesis ideal de la diferencia que se produce de acuerdo con la determinación de las relaciones diferenciales conducente a establecer la determinación completa de un concepto o noción. La *différenciation*, por su parte, constituye la síntesis intensiva de la diferencia en virtud de la que se lleva a cabo la individuación físico-biológica. No obstante es posible y necesario distinguir con precisión ambos procesos de diferenciación, lo que deja entrever el concepto complejo de ‘different/ciation’ es que la diferencia comporta ambos procesos y que, por lo tanto, la génesis físico-biológica no puede ser separada de la determinación de su noción individual o concepto. En este sentido, la génesis estática lógica está íntimamente ligada a la génesis estática ontológica.

Ahora bien, de acuerdo con la construcción de *DR*, el último par de series implica la elaboración de dos capítulos esenciales para comprender los alcances de la noción compleja de ‘different/ciation’. Se trata de los capítulos IV y V, titulados ‘Synthèse idéelle de la différence’ y ‘Synthèse asymétrique du sensible’, respectivamente. Con esta distinción, Deleuze separa claramente lo que en la presentación ‘La méthode de dramatisation’ distinguiera como *continuum ideal* de singularidades y *campo intensivo* de actualización²⁹⁷. El *continuum* ideal refiere a la coexistencia virtual de singularidades que engendran las relaciones diferenciales y producen, por lo tanto, la síntesis ideal de la diferencia. Mientras, el campo intensivo refiere a la actualización que tiene lugar gracias a la resonancia de los niveles, series u órdenes que caracterizan el *continuum* ideal. Constituye, en este sentido, la síntesis intensiva que atraviesa y hace resonar los niveles diferenciales para dar lugar a aquello que la sensación reconoce como dado. Como es evidente, en la noción de estructura, así como en la de ‘different/ciation’, Deleuze intenta pensar la articulación compleja de los dos ámbitos aludidos para llevar a cabo la diferenciación de la diferencia. Lo que no resulta tan evidente, sin embargo, es, bajo qué criterio llevar a cabo la

297 Cf. ‘La méthode de dramatisation’, en *ID*, pp. 138-143; *DR*, IV, pp. 314-327.

articulación y la distinción de tales ámbitos. Es aquí donde creemos fundamental el rol de la distinción entre virtual y actual²⁹⁸. “*Lo virtual no se opone a lo real, sino solamente a lo actual. Lo virtual posee una plena realidad en tanto que virtual. De lo virtual, es necesario decir lo que Proust decía de los estados de resonancia: «Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos»*” (DR, IV, p. 269).

Lo virtual para Deleuze, como para Bergson y para Proust en quienes se inspira, hace alusión a aquello que no se confunde con la realidad *dada*. Empero, ello no implica que lo virtual no sea real. Deleuze insiste en la frase con que Proust define el estatuto del pasado y la utiliza para explicitar su noción de virtualidad. Lo virtual concierne a la diferenciación que produce la génesis de lo dado y en la que, por lo tanto, nada es actual, es decir, nada *está dado*. Ahora bien, no porque no esté dado no concierne a lo real. Lo virtual no se opone a lo real, sino a la posición ingenua de la existencia de algo como *dado*. En este sentido, lo dado precisa ser distinguido de lo actual en tanto lo actual es el resultado de una constitución.

En virtud de que se trata de la génesis de lo actual, podemos sostener que virtualización y actualización coinciden respecto de la génesis que llevan a efecto. El proceso de actualización corresponde justamente a la diferenciación por la que lo virtual se distingue de lo dado. Sin embargo, lo virtual manifiesta una cierta resistencia a la actualización. De hecho, para definir el campo virtual sin referencia a la actualidad empírica que es capaz de producir, se precisa insistir y profundizar en esta suerte de resistencia de lo virtual. Lo virtual requiere, en efecto, definirse como la diferencia que *se diferencia*, o dicho de otro modo, como la relación diferencial en la que no interviene ningún residuo empírico capaz de hacer surgir un dominio trascendental calcado a partir de él. Así pues, no obstante la virtualización corresponda a la actualización, aquella guarda un ámbito ideal indiferente y neutro respecto de esta.

Como vemos, lo ideal no puede ser inmediatamente identificado con lo virtual en la medida que es indiferente a lo que sucede con la actualización. Lo ideal viene en este sentido a definir la *realidad de lo virtual en tanto que virtual* o el ámbito virtual no actualizable²⁹⁹. Lo virtual en sentido lato, en cambio, designa en su integridad

298 Sobre esta distinción, cf. ‘L’actuel et le virtuel’, en *D*, pp. 177-185. Véanse también los comentarios de Luiz Orlandi al respecto: *A filosofia de Deleuze* (inédito), III. ‘Dez conceitos: Atual e virtual’. Debemos a Orlandi esta aproximación que permite concebir lo virtual como aquel proceso que atraviesa la génesis ideal y que llega hasta la actualización intensiva, aproximación que desarrollaremos en lo sucesivo.

299 Sobre lo virtual en tanto que virtual, ver la cercanía que sostiene Peter Pal Pélbart en su indagación sobre el tiempo en Deleuze entre el tiempo fuera de sus goznes (o tiempo vacío) y la coexistencia virtual de singularidades propia de lo virtual en cuanto tal [Cf. *O tempo não-reconciliado. Imagens de tempo em Deleuze* (São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004), Parte I].

el proceso de actualización que va desde el ámbito ideal al actual. La actualización se distingue, pues, de la virtualización por el estrato ideal que comporta lo virtual y, en este sentido, su proceso de diferenciación no agota nunca cierta idealidad irreductible en él. “[...] *virtual debe ser entendido, no como lo contrario de actual, sino como significando «envuelto», «implicado», «impreso», lo que no excluye de ningún modo la actualidad»*” (*DR*, ‘Introduction’, p. 23, n. 1).

Es preciso insistir sobre la precisión que hace Deleuze al no oponer lo virtual a lo actual, no obstante por motivos expositivos en la frase que citamos más arriba lo haga. Entre virtual y actual persiste una diferencia asimétrica. Lo actual no se diferencia de lo virtual de igual manera que lo virtual de lo actual. Al estar lo virtual implicado o impreso en lo actual, la actualización de lo virtual no lo agota y comporta siempre una virtualidad coexistente con ella. La virtualidad es respecto de lo actual un ámbito ideal indiferente a la actualidad en la que está implicada. La actualidad es respecto de lo virtual, en cambio, la diferenciación (*différenciation*) conducente a explicar lo implicado en ella.

En suma, podemos decir que *DR* constituye a partir de dos de sus capítulos, IV y V, una serie embrollada en la que pone en juego la relación asimétrica de lo virtual y lo actual que muestra cómo la virtualidad no se agota en la actualización y comporta un resto ideal irreductible, pero no por ello menos real: se trata de la relación de coexistencia diferencial. Gracias a ello resulta posible sostener que el campo trascendental implica la virtualidad en sentido lato, conforme a la cual se puede definir como un proceso de diferenciación que va desde la neutralidad ideal hasta el proceso de diferenciación intensiva que conduce a la individuación.

En el artículo ‘La méthode de dramatisation’ Deleuze propone, para comprender la noción de ‘différent/ciation’, una distinción entre un *continuum* ideal de singularidades y un campo de diferenciación intensivo. Como indicamos más arriba, ello puede ayudar también a comprender con mayor precisión los alcances aparentemente un tanto vagos conforme se articula el campo trascendental. En este caso particular, dicha distinción permite notar cómo Deleuze intenta pensar las determinaciones que constituyen niveles diversos de diferenciación, investigación que retomará y profundizará en *DR*, IV y V.

Una comprensión rigurosa de lo trascendental como génesis no puede asimilarlo a la concepción de un origen confuso o indiferenciado. La diferencia está presente a lo largo de toda la génesis y comporta una diferenciación de niveles y órdenes múltiples en cuyo seno se definen las determinaciones de la génesis. La ‘différent/

ciation' es, pues, la noción compleja con la que se intenta pensar el campo trascendental. Ahora bien, para precisamente no abrir paso a una caracterización confusa de su génesis se requiere prestar atención a las peculiaridades de la diferenciación. Es así como en el campo trascendental distinguimos las características, por un lado, de un *continuum* ideal que permite definir la *différentiation* de acuerdo con tres principios de determinación (determinabilidad, determinación recíproca y determinación completa); y, por otro, de un plano intensivo que pone en resonancia las series constitutivas del continuo y lleva a efecto con ello la *différenciation* físico-biológica que conforma la individuación. Deleuze es enfático, particularmente en 'La méthode de dramatisation', en insistir en la necesidad de no confundir los dos ámbitos, especialmente porque el primero implica el campo problemático de la Idea, que no se resuelve con referente empírico alguno, pero que rige y acompaña, tal como lo virtual a lo actual, la diferenciación que conduce hasta lo actual. De ahí la importancia que hemos dado a la diferencia entre virtual y actual.

Como vemos, la cuestión no radica en la diferencia u oposición que corresponde establecer entre ideal e intensidad material. Si lo virtual constituye una cierta idealidad irreductible a la actualización que acontece en el plano intensivo, ello no implica que se oponga a ella. Significa, al contrario, que en su calidad de implicado en lo actual no deja de estar nunca envuelto en tanto virtual, en lo actual. La virtualidad rige el proceso de actualización y, como tal, en tanto virtualidad no se reduce nunca a él. No es una idealidad abstracta, sino la idealidad que se desliza sobre la superficie de los cuerpos y que no cesa nunca de estar plegada en ellos. De esta manera el *continuum* ideal se diferencia del plano intensivo sin oponerse a él.

Según hemos dicho, la distinción de estos ámbitos cobra sentido en ciertas obras particulares. Así, en este caso, resulta fundamental para una obra como *DR* y para 'La méthode de dramatisation'. Sin embargo, respecto de *LS* constituye más bien un efecto de resonancia que permite precisar la noción de campo trascendental, pero que no constituye un aporte que permita grandes avances respecto de su articulación. El avance es heurístico, mas no ontológico ni lógico. Las dimensiones del campo trascendental no resultan mejor constituidas gracias a esta resonancia con *DR*. La razón de ello, creemos, radica en que el campo trascendental constituye un ámbito en que Deleuze establece una relación tal de lo ideal y lo intensivo, que las precisiones que implica recurrir a las nociones de virtual y actual tienden a anularse. En efecto, en el campo trascendental la idealidad del acontecimiento se confunde con la singularidad, al igual que lo hacen las diferencias de potencial que efectúan la génesis físico-biológica. Ideal, singular, intensivo son nociones cercanas en el contexto de *LS*. Ello no obsta, por cierto, que podamos dirigir una mirada desde el

punto de vista que representan obras como *DR* y, por lo tanto, hacer en *LS* precisiones y distinciones. Ahora bien, cabe notar que el entrelazamiento que procura *LS* conduce a la fusión real de tales nociones. Creemos que ello es indicación de una transformación importante en el pensamiento de Deleuze y que, en consecuencia, amerita ser evaluada no sólo a la luz de la precisión que comportan tales cercanías terminológicas, sino también de la transformación que ponen en movimiento³⁰⁰.

LS representa un paso importante en este sentido. La genialidad de *LS* radica justamente en haber pensado la idealidad neutra de los acontecimientos en la membrana misma en que se produce la individuación, es decir, en que se lleva a cabo el proceso de diferenciación entre interioridad y exterioridad gracias a las diferencias de potencial. La idealidad, no obstante irreductible, está presente en el proceso de actualización intensiva. Como destacamos a propósito de la lectura de Simondon, Deleuze estará cada vez más interesado en desprenderse de la reflexión relativa al campo problemático característico de la idealidad o de lo *virtual en tanto que virtual*, para pensar lo trascendental a partir de una vinculación directa con la diferenciación intensiva. La intensidad se define como la diferencia de potencial o diferencia en sí misma en la que una correlación de grados remite a correlaciones de grado de diferente orden. En este caso, como vemos, lo que interesa no es la coexistencia virtual de los diferentes órdenes que comporta el continuo ideal, sino la resonancia de los mismos³⁰¹. En lo sucesivo y gracias a la influencia creciente de Simondon en Deleuze, podrá sostenerse que la resonancia será la encargada de operar la génesis de las diferencias de nivel y que en este sentido la neutralidad ideal del acontecimiento se diluirá en las operaciones por las que se define el plano intensivo. Como estima Sauvagnargues, esta recepción de Simondon resultará fundamental en el tránsito que conduce a Deleuze desde una concepción de lo trascendental como idealidad neutra hasta la concepción que sustentará a partir de los años 1970, donde se lo define como el proceso de diferenciación o modulación intensiva de la individuación³⁰². La pérdida de la ‘t’ en la escritura de la diferenciación es evidencia suficiente del carácter de la transformación experimentada. La diferencia de potencial inherente a la transformación orgánica e inorgánica constituirá la tensión problemática que

300 De hecho, en cierto punto, la distinción de lo ideal y lo intensivo resulta imposible. Así por ejemplo en obras como *MP* o en su segunda investigación dedicada al cine, *IT (Cinéma 2. L'image-temps)*. Véase, por ejemplo, la idea de ‘máquina abstracta’ en *MP* (‘Conclusion’, pp. 636-640; *IT*, IV).

301 Simondon habla de órdenes de magnitud diferentes que entran en comunicación (o resonancia) cuando se inicia un proceso de individuación (Cf. Simondon. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Introduction, pp. 26 y ss).

302 Cf. Deleuze. *L'empirisme transcendantal*, X-XII; ‘Le concept de modulation chez Deleuze et l'apport de Simondon à l'esthétique deleuzienne’, en *Concepts. Revue semestrielle de philosophie*, hors série Gilles Deleuze, janvier 2002, Mons, Belgique : Éditions de Sils Maria, pp. 165-199.

moviliza la diferenciación intensiva. Lo problemático no corresponderá ya a un ámbito ideal, sino que tendrá que ver directamente con la diferencia de intensidad y las resonancias que ella produce en un campo determinado. En este sentido, la definición del campo trascendental en *LS* coloca a Deleuze *ad portas* de la concepción de un plan en que lo fundamental es la descripción de la consistencia que ganan las intensidades y cómo, de acuerdo con esto, ellas definen la modulación o individuación en dicho campo. Así lo evidencia la descripción que acerca a Deleuze a la formulación del que denominará, junto con Guattari, *plan de inmanencia o de consistencia* cuya formulación mejor lograda encontramos en el capítulo 10 de *MP*³⁰³. Zourabichvili pone de manifiesto también este tránsito en la revisión que dedica a la idea de campo trascendental en su obra *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. De hecho, para Zourabichvili el campo trascendental se define como un campo de fuerzas en cuyo seno se constituye al sentido. Mas, al mismo tiempo, debido a los afectos e intensidades comprometidos en la tensión característica de las relaciones de fuerza, dicho campo trascendental da lugar también a modos diversos de individuación adecuados a dicha definición³⁰⁴.

303 Donde aborda la constitución de dicho plan de acuerdo con la idea de inmanencia que corresponde investigar en Spinoza (Cf. *MP*, Chap. 10, pp. 310-333).

304 Como es evidente, Zourabichvili considera de cerca el tratamiento de las relaciones de fuerza presente en *NP* y en *N* (Cf. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, 'Rencontre, signe, affect', pp. 46 y ss; *NP*, II; *N*, pp. 23-32).

4. LOS PRINCIPIOS DE UNA RAZÓN SUFICIENTE

El extraordinario mundo leibniziano nos pone en presencia de un continuum ideal. Esta continuidad, según Leibniz, no se define de ningún modo por la homogeneidad, sino por la coexistencia de todas las variaciones de las relaciones diferenciales y distribuciones de singularidades que les corresponden ('La méthode de dramatisation', en ID, p. 142).

La alusión a un *mundo leibniziano* utilizada por Deleuze durante los años 1960, le permite indicar la antecendencia de un cierto ámbito respecto de los individuos que lo componen. Con ello pareciera querer pensar lo que para Leibniz constituye la conspiración de todo lo que hay, la armonía preestablecida. Ahora bien, Deleuze apunta a caracterizar un ámbito en el que los individuos no están todavía formados y en que persisten sólo relaciones preindividuales. Ello hace surgir, por cierto, la cuestión acerca de si es posible pensar dicho mundo a partir de la armonía de sus componentes, mientras estos no se encuentren todavía individuados.

Como es posible apreciar, Deleuze sostiene que las relaciones constituyen un ámbito que no depende de la existencia del individuo y que, por el contrario, antecede a su emergencia. Las cuestiones relativas a la génesis de la mónada, en las que concentra su planteamiento acerca del *mundo leibniziano*, estarán representadas a lo largo de su obra principalmente por dos tipos de problemas, los que serán abordados alternativa o conjuntamente en sus diferentes publicaciones. El primero dirá relación con el establecimiento cuidadoso de las diferencias respecto del planteamiento leibniziano original en vistas a evitar una reproducción de los supuestos dogmáticos y teológicos que lo rigen. Mientras, el segundo se dirigirá a dilucidar la definición del mundo leibniziano como un *continuum ideal*. El *continuum* es el ámbito de coexistencia virtual que rige sobre la actualización en virtud de la cual se produce la individuación (3.3.1). De ahí que sea, en efecto, en dicho ámbito que se definen los principios de determinabilidad conforme Deleuze piensa la razón suficiente. En este sentido, el presente capítulo se hará cargo de indagar en el desarrollo y correspondiente entrelazamiento de estas dos problemáticas. Con ello será posible pensar la relación que sea menester establecer entre génesis y articulación de

los individuos. No parece ser muy claro que para Deleuze dicha articulación tenga que ver necesariamente con la armonía preestablecida como sí lo es para Leibniz. He ahí uno de los ejemplos en los que el planteamiento leibniziano original se ve expuesto a importantes transformaciones en Deleuze.

El presente capítulo apunta, pues, a describir las problemáticas indicadas de modo que permitan poner en evidencia las indicaciones, conceptos y relaciones que inquietan al propio Deleuze y no necesariamente aquellos que pudieran atribuirse a Leibniz. Los capítulos que anteceden a este estudio se hacen eco de esta misma inquietud, en la medida que describen el propósito de *empirismo trascendental* en la tentativa de dilucidar los principios rectores de aquel campo en que se reconocen los trazos del que nuestro autor denomina *extraordinario mundo leibniziano*. En este sentido, nos haremos cargo de la recepción deleuzeana de Leibniz, lo que no implica necesariamente colocar la exposición de la doctrina leibniziana en el centro de las problemáticas aludidas. En efecto, veremos que Deleuze construye esta recepción en relación estrecha con los estudios leibnizianos que se debaten en su tiempo, algunos de los cuales interesan a efectos de la conformación de su propia filosofía, el *empirismo trascendental*. Estas cuestiones no necesariamente coinciden con el canon de lectura instaurado a través de siglos de comentario de la obra del filósofo alemán.

Sobre la base de la recepción mencionada, emprenderemos la revisión de las últimas de las consecuencias del problema de los principios que nos interesa analizar en esta investigación. Según señaláramos en los Cap. 2 y 3, el *empirismo trascendental* se define por la tentativa de determinar aquellos principios que rigen el ámbito en que tiene lugar la génesis de lo empírico. Gracias a ello se da razón de porqué lo dado en la experiencia deviene tal. Como hemos mostrado a lo largo del Cap. 3, ello requiere proyectar los alcances del problema de los principios hasta la descripción del ámbito en que se desarrolla dicha génesis, ámbito cuyos sentidos y alcances exigieron establecer deslindes que nos permitieran concentrarnos en el ámbito propio de la determinabilidad trascendental, el cual se relaciona más directamente con el problema de los principios y difiere, al menos en alcances, respecto de lo que cabe pensar como actualización o individuación por la que se define un campo trascendental.

En línea con lo anterior, hemos puesto de manifiesto que la tentativa filosófica del empirismo trascendental no se reduce a la dilucidación relativa al problema de los principios, a pesar de que encuentre en ello la matriz que atraviesa todas sus cuestiones. Las cuestiones que urgen precisión y dedicación a propósito del empirismo trascendental serán, pues, siempre en mayor o menor grado tributarias del problema de los principios, no obstante quepa apuntar con precaución la cons-

titución de nodos problemáticos alternativos y relativamente independientes. Ello queda especialmente en evidencia cuando el empirismo trascendental arriba a la formulación de la génesis en términos intensivos, lo que demanda la atención del desarrollo de la individuación físico-biológica que tiene lugar en el campo trascendental (*LS, MP*); o bien, cuando se apuesta por una *experiencia trascendental* en la que se exploran nuevas formas de vida que implican la experimentación con la propia subjetividad y donde se procura alcanzar el status genético (sujeto larvario) que permita transformar su constitución (*AOE, MP*).

Otro de los aspectos cruciales para nuestra investigación se refiere a las relaciones que Deleuze establece con el contexto de discusión y lectura de autores y problemáticas de la tradición filosófica. Como pusimos de manifiesto respecto de diversas discusiones desarrolladas en Francia durante su formación, Deleuze se relaciona de manera bastante libre con la tradición, pero no de forma totalmente arbitraria. Es decir, transforma sin duda la recepción que efectúa de un autor en una pieza relevante de su propia formulación filosófica, mas no totalmente al margen de los usos ofrecidos por el contexto de lectura del que proviene en su formación universitaria. Según mostramos especialmente en el caso de sus ideas de estructura y génesis, así como en la preocupación por mostrar con claridad los problemas centrales de un autor, Deleuze es, en cierta forma, tributario de la tradición de lectura desarrollada en Francia en torno a los años 1950 (3.1.3). No es casual, en este sentido, la sistemática gama de recensiones y referencias, que devendrán con el tiempo referencias obligadas para quien desee adentrarse en la comprensión del verdadero *collage*³⁰⁵ con que Deleuze compone su relación con la tradición filosófica.

El mismo desafío surge a la hora de estudiar la relación de nuestro pensador con Leibniz. En dicha relación se ve a Deleuze transformando el planteamiento de este autor de tal manera que pasa a constituir uno de los nodos centrales del entramado característico del *empirismo trascendental*. Como sucedía con Hume, interesará también a Deleuze entender a Leibniz en el plano de la formulación de una filosofía genética. Con Hume, Deleuze quiere pensar la extraña y necesaria vinculación de principio y génesis. La génesis, mostraba Deleuze, no puede reducirse a la experiencia dada, está más allá de ella y sólo en cuanto tal puede servir de principio rector a la experiencia (1.3). En línea con esta formulación del empirismo, Deleuze descubrirá la importancia que cabe a esta vinculación de principio y génesis en la constitución del empirismo trascendental; y, más particularmente, del problema de los principios,

305 La historia de la filosofía debe desempeñar un rol semejante al del *collage* en pintura, sostiene Deleuze en *DR*, 'Introduction', p. 4.

y la relación de génesis y estructura que se siguen de él. Ahora bien, cuando se fija la atención en analizar exhaustivamente la constitución y consecuencias del problema de los principios se descubre que, ciertamente, Deleuze ha ido bastante más allá de Hume y se ha inspirado también en otros autores. En este punto, destacamos ya desde el capítulo 2 la importancia de Leibniz y la relación estrecha que Deleuze teje entre él y Maimon. Con Maimon, en efecto, Deleuze ve que la filosofía trascendental alcanza el punto de vista genético que le permite ir más allá del condicionamiento kantiano³⁰⁶, punto de vista con motivo del cual la propuesta de Leibniz cobra una relevancia fundamental ya que proporciona las coordenadas adecuadas para pensar en profundidad la vinculación de la génesis no con la experiencia –tal como sucedía en Hume, según Deleuze–, sino con determinados principios que le rigen. Incluso sin contar con la inserción en el seno de una filosofía trascendental, que supone su recepción por parte de Maimon y de Deleuze, la filosofía de Leibniz es en su formulación clásica y dogmática una tentativa por constituir un sistema filosófico a partir de la vinculación de principio y génesis. Su búsqueda por fundamentar el principio de razón suficiente (el principio de los principios) es al mismo tiempo la tentativa por dar con el fundamento último de la génesis del universo³⁰⁷. El desafío en nuestra investigación es, pues, doble. Por un lado, implica atender con cuidado mayor el complejo sistema de referencias con que Deleuze acude a Leibniz y, por otro, dilucidar el modo en que dicha recepción abre otra de las vetas, tal vez la principal, con que se desarrolla el problema de los principios. Ello sin perder de vista la tentativa de recepción de Leibniz en el seno de una formulación trascendental. Justamente lo contrario de lo que la tradición ha supuesto al dar curso a la oposición entre Kant y Leibniz, y al generar una connotación despectiva para el término que describe el racionalismo derivado de este último, el dogmatismo³⁰⁸.

De esta forma, la distinción que estableciéramos al final del capítulo anterior, tendiente a separar campo, continuo y plan, nos permite determinar con precisión el ámbito en que habrá de moverse nuestra indagación acerca de esta última veta que nos interesa destacar en el problema de los principios. Como venimos diciendo desde el comienzo de este capítulo, a Deleuze se interesa en Leibniz pensar un *continuum ideal* en el que sea posible definir la determinabilidad trascendental. Para ello será menester definir los principios de determinación que rigen el ámbito trascendental

306 Cf. *NP*, II, § 6; *DR*, III, pp. 209 y ss., IV, p. 221.

307 Véase la famosa referencia: *¿por qué hay ser en vez de nada?* (Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 7, en *Oeuvres philosophiques de Leibniz* (Paris: Ed. Janet, Félix Alcan, 1900). Tome I, p. 727).

308 Cf. Kant. *Prolegómenos...*, § 4; *Crítica de la razón pura*, 'Prólogo a la primera edición', Aix, p. 6.

(2.1.1). Tales principios permitirán, además, pensar las variaciones que caracterizan al continuo y la *différentiation* (o establecimiento de relaciones diferenciales) que lo rige.

Para llevar a cabo el estudio que anunciamos será necesario describir, primero, la recepción que efectúa Deleuze de Leibniz destacando en este punto las principales transformaciones respecto del planteamiento tradicional, así como las inflexiones que supone su integración a la filosofía trascendental. En ello, por cierto, tendremos que detenernos en la lectura de Maimon que realiza Deleuze y en la serie de referencias cruzadas con las que en no pocas ocasiones identifica ideas de inspiración maimoniana como propias del *extraordinario mundo* de Leibniz. Con ello abordaremos de manera adecuada lo que concierne a la que más arriba identificamos como primera problemática, relativa a lectura de Leibniz (4.1).

En relación con la segunda problemática –concerniente al estatuto del *continuum* que Deleuze intenta pensar a partir de Leibniz– desarrollaremos, primero, una descripción de los principios que lo determinan, que Deleuze denomina principios de razón suficiente (4.2). En este punto, por cierto, continuaremos haciéndonos cargo de la primera problemática. En efecto, la definición de los principios de razón suficiente en Deleuze no está separada de la recepción y transformación que efectúa del pensamiento de Leibniz. Para continuar con la caracterización del *continuum* será menester ocuparnos de la génesis que se produce en él. Como hemos puesto de manifiesto a lo largo de toda la investigación, la génesis en su sentido trascendental guarda diversos alcances según el ámbito al que responde y el contexto de lectura al que remite Deleuze para efectuar dicho análisis. Diferente es su caracterización según si se trata de la génesis físico-biológica para cuya caracterización recurre a Simondon (3.2.2), o si se trata de la génesis en el campo problemático de las correlaciones ideales (o *liaisons idéelles*) que definen la coexistencia virtual de singularidades, caso en que se vale de los aportes de Lautman (3.1.1). De igual modo, a la hora de definir la génesis de las nociones individuales en las que los acontecimientos o singularidades del *continuum* son incluidos, Deleuze recurre a las precisiones que Leibniz proporciona a la hora de pensar la génesis de los individuos y del mundo. De dichas precisiones él rescatará la idea de *imposibilidad*, la que, incluso yendo contra el propio Leibniz, constituirá como principio fundamental de dicha génesis. La constitución del mundo y los individuos estará, pues, siempre atravesada por un principio que los relaciona directamente con el ámbito virtual que les antecede y que rige, en consecuencia, dicha constitución. La infinita variación de las relaciones que permiten la emergencia de singularidades que se definen por su diferenciación recíproca e incompatibilidades consecuentes (imposibilidad) estará pues a la base de la individuación y la constitución del mundo que le acompaña (4.3).

De esta manera, estaremos en posición de mostrar la relación de singularidad e individuación que está en la base de la génesis. Con ello volveremos al análisis de la *génesis estática ontológica* que revisáramos en el capítulo anterior (3.1.2), esta vez abordando más directamente la inspiración leibniziana y las finas precisiones que el pensador francés establece en relación a ello. Por esta razón, nuestra vuelta al análisis de la *génesis estática ontológica* no contempla sólo una relectura de *LS*, sino una detallada caracterización de los conceptos que en *LP* le permiten abordar la cuestión de la singularidad. Notaremos, así, en esta última obra que la singularidad continúa siendo entendida como acontecimiento, aunque su actualización no depende tanto de cierta efectuación y su entrada en los cuerpos que sobrevuela, según exigía en cierto modo la comprensión estoica de la cuestión del acontecimiento en *LS* (3.2 y 3.3). En *LP* la definición de la singularidad está en relación, en cambio, con el establecimiento de relaciones de vecindad que permiten transformar la singularidad en una instancia regular incluida dentro de una noción completa o individuo, formulación que Deleuze forja leyendo de cerca la correspondencia de Leibniz con Arnauld, pero en la que notamos también cierta cercanía con la descripción del ámbito problemático en Lautman (3.1.1). En el último apartado de este capítulo nos abocaremos a poner de manifiesto las precisiones insinuadas acá.

4.1. La recepción de Leibniz

Desde el punto de vista estructural, la filosofía de Leibniz podría ser leída como un sistema perfectamente articulado de acuerdo con principios mayores que constituyen la totalidad de lo real: sería el sistema de *monadología*. En él se explica a cabalidad la constitución de las sustancias individuales o mónadas, así como la comunicación que se establece entre ellas. La monadología, o razón del sistema monádico, explica la génesis y constitución del universo en su totalidad según principios radicados en la divinidad. Dios es resorte y sustento último de la constitución ontológica, así como de la serie de razones que estructuran dicho universo. De ahí el sentido que guarda la noción de sistema para Leibniz a la fecha de redacción de su obra maestra, la *Monadología* (1714). El término sistema implica el orden de las cosas en la realidad, al mismo tiempo que el orden lógico de las razones que la explican³⁰⁹. En ella descubrimos la formulación más clara y exhaustiva de su sistema. *Monadología*, en efecto, permite retrospectivamente organizar la filosofía de Leibniz gracias a la inclusión de las anteriores formulaciones del sistema, así

309 Sobre las nociones de sistema en Leibniz, cf. Fichant, Michel. 'La notion de système dans la physique de Leibniz' en De Gaudemar, Martine (éd.). *La notion de nature chez Leibniz* (Stuttgart: Studia Leibnitiana - Sonderheft 24, Franz Steiner Verlag, 1995), pp. 43-58.

como a la exposición integrada de las diferentes ramas sobre las que este versa a lo largo del poco más de medio siglo de producción del que consta su obra. Así, por ejemplo, notamos cómo la formulación de su dinámica, metafísica y epistemología presente en obras anteriores concurre a conformar alguno de los ejes centrales de *Monadología*³¹⁰.

La dinámica propuesta ya en *Hypothesis physica nova* (1671) y retomada en *Specimen dynamicum* (1695)—en la que Leibniz sostiene la existencia de una fuerza viva o activa (*'vis activa'*) responsable de la espontaneidad (o *'conatus'*) que define a cada substancia y que explica la conservación del movimiento en el universo— se hace presente en *Monadología* con la formulación del sistema de armonía preestablecida, conforme al cual la espontaneidad de las diferentes substancias se encuentra en perfecta comunicación con la de las demás (§ 78-80). La metafísica, por su parte, cuya primera expresión sistemática se reconoce en el *Discours de métaphysique* (1686) y sobre la cual Leibniz sostendrá al menos una reformulación crucial presente en *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1693), constituirá otro de los ejes fundamentales de su filosofía integrados a dicha obra. De hecho, en ella se hace evidente la tendencia a unificar los logros alcanzados en su dinámica y su metafísica, en la medida que la noción de substancia evoluciona hacia una concepción cada vez más afincada en la espontaneidad activa de la substancia simple (derivada de su concepción de la *'vis activa'*), a partir de la cual elaborará la idea de mónada. Igualmente, en el caso de sus investigaciones sobre el entendimiento, notaremos que *Monadología* se hace cargo de recoger la indagación antes desarrollada por Leibniz. Acá la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho (§ 33) constituirá el resultado de una separación entre los tipos de predicación relativos a las diferentes formas de vinculación del sujeto y del predicado, que ya se han abordado desde el *Discours*, y donde destacan también de manera notable sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de 1704³¹¹.

El sistema de monadología incluye, pues, en su estructura la forma mejor lograda de los resultados de la investigación desarrollada por Leibniz a lo largo de su obra. No por nada se la reconoce como la obra maestra en que Leibniz da forma definitiva a su sistema filosófico. Ahora bien, como hemos insinuado ya más arriba en la correlación de algunas obras de Leibniz y la reformulación presente en

310 Cf. Belaval, Yvon. *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, II partie; Jacob, André. *Encyclopédie philosophique universelle. Dictionnaire - 3. Les oeuvres philosophiques* (Paris : PUF, 1992), pp. 1278 y ss.

311 Cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre IV, Chap. I, en *Oeuvres philosophiques de Leibniz* (éd. Janet). Tome I, pp. 317 y ss.

Monadología, algunas de las transformaciones del sistema de Leibniz revisten tal importancia que es necesario no despreciar una mirada genética al desarrollo de su filosofía. Esta, en efecto, admite al menos la identificación de tres grandes etapas en su formulación³¹²:

1. La primera formulación presente en el *Discours de métaphysique*, donde elabora la noción de substancia individual. En esta obra Leibniz esboza algunas distinciones relativas a la diferencia entre los principios de identidad y no contradicción, por un lado, y el de lo mejor, por otro. Asimismo, en esta obra insinúa también la idea de armonía preestablecida.
2. La segunda formulación es posible reconocerla en artículos como *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1693), en el *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695) o en *De rerum originatione radicali* (1697). En ellos Leibniz pone de manifiesto la necesidad de concebir la substancia a partir de una fuerza activa interna que constituye su individualidad e independencia respecto de las demás. Con ello procura que el ‘conatus’ o impulso que dota de consistencia a los diversos estados de la substancia sea, al mismo tiempo, garantía de su libertad. A dicho planteamiento agrega una propuesta acerca de la comunicación de las substancias y de cómo ello depende de la común creación que les corresponde en Dios. Leibniz procura con ello garantizar el orden del universo, a la vez que la libertad de la substancia individual.
3. Es posible identificar la tercera formulación en el planteamiento definitivo que realiza Leibniz en 1714 tanto en *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* como en *Monadologie*. En ambas se trata de dar cuenta detallada de la organización de la naturaleza conforme los grados de perfección de los que la provee su creador. Así, la diferencia entre ellas no es más que de forma. Los *Principes de la nature et de la grâce* se basan en una constitución orgánica ascendente de la naturaleza que va desde la constitución de la mónada –pensada en términos de apetición y percepción– hasta el ascenso al conocimiento de Dios y la participación en su capacidad arquitectónica capaz de producir el orden universal que asegura la felicidad para sus criaturas. En *Monadologie*, en cambio, “las tesis se construyen siguiendo una progresión ascendente llevando los elementos de la naturaleza hacia su causa sive ratio; luego, Dios, siguiendo

312 Cf. Jacob. *Encyclopédie philosophique universelle...*, pp. 1278 y ss.

una progresión descendente, vincula la acción divina a la economía de la naturaleza que deriva de ello”³¹³. Ello se expresa en una investigación que se inicia con la definición del estatuto de la mónada (§ 1-17) y una graduación de los diferentes tipos de acuerdo con su grado de perfección, el que se define por la mayor o menor distinción de sus percepciones (plantas, animales, espíritus) (§ 18-30). En este punto, la mónada humana o espíritu aparece como la que es capaz de apercepción y de memoria. Luego, Leibniz desarrolla los alcances de los principios de razón y de contradicción, así como también distingue las verdades de razón y las de hecho, determinando claramente cómo ambos principios rigen sobre una u otra (§ 31-36). Es sobre estas, las verdades de hecho, que Leibniz emprende el camino a la determinación de las series infinitas en las que se embarca la razón para dar cuenta de ellas y sobre las cuales versará precisamente la prueba *a posteriori* de la existencia de Dios: es necesario Dios para probar la serie proyectada al infinito de la justificación de las verdades de hecho (Dios como fuente de las existencias: § 37-42). Tras esto, se desarrolla una disquisición sobre la necesidad de probar la existencia de Dios *a priori*, en la que aparece su célebre prueba de la consistencia del ‘ens necessarium’ (Dios como fuente de las esencias o posibilidades: § 43-45). La misma separación entre verdades sirve a Leibniz para determinar el campo de referencia respectivo a cada una de ellas. Así, las verdades de razón corresponden al ámbito del entendimiento, mientras el de las verdades de hecho, al dominio de la voluntad que aspira a lo mejor (§ 46-48). Más adelante, Leibniz se refiere al principio de armonía preestablecida de acuerdo con el cual explica la comunicación de las sustancias y que lo lleva también a sostener que cada mónada es como un espejo viviente del universo. Dicha armonía asegura, en efecto, que en el fondo de cada mónada esté contenido todo el universo (§ 49-58). Además, es la que está en la base de la coordinación entre cuerpo y alma, sobre cuya base Leibniz establece la definición de las condiciones que rigen los sistemas orgánicos complejos. Estos sistemas se caracterizan porque obedecen a la regulación de causas eficientes y asimismo finales, cuya articulación respectiva la armonía preestablecida se encarga de asegurar (§ 64-81). Finalmente, Leibniz propone la existencia dentro del mundo natural de un mundo moral compuesto por aquellas mónadas dotadas de espíritu. Ello permite sostener la perfecta armonía entre los principios que rigen sobre el mundo natural y los del reino moral de la gracia conforme es necesario

313 Cf. Jacob. *Encyclopédie philosophique universelle...*, p. 1280.

concebir a Dios como arquitecto del orden natural, así como legislador o monarca de la ciudad de los espíritus dirigida por el orden moral (§ 82-90).

La existencia de al menos tres etapas en la formulación del sistema de Leibniz evidencia que su constitución entraña elementos genéticos irreductibles que no pueden soslayarse a la hora de sostener un análisis estructural exhaustivo de su obra. Como queda de manifiesto en cada formulación, la diversa gama de ejes que estructuran transversalmente la filosofía de Leibniz experimenta al menos tres entrecruzamientos en los que se pone en evidencia la coexistencia y dependencia mutua de tales ejes. A tales entrecruzamientos, como hemos visto en el Cap. 3 (3.1.3), Gueroult los denomina *nexus* en su análisis estructural. Tal como se aprecia entre la primera y la segunda formulación, cada una de ellas concierne a un ámbito diferente, no obstante desde cada una pueda constituirse un amplio sistema. Así, en el primer caso, tenemos una explicación metafísica de la constitución individual de las sustancias donde la referencia a la presentación fenoménica conforme se produce el movimiento en el universo depende de ella. Las referencias al movimiento y la fuerza dependen, de hecho, de la relación entre sustancias de acuerdo con la armonía divina que los regula (§ 15-18). En la segunda formulación, por su parte, tenemos una enmienda a la concepción de sustancia que le antecede, por medio de la introducción del concepto de fuerza. Con ello no sólo se da un paso tendiente a integrar lo más importante de la formulación anterior, sino antes bien se abre camino a una gama de ejes no contenidos anteriormente y que son los que dicen relación con la dinámica leibniziana. Al constituir la formulación del sistema a partir del concepto de fuerza se logra dar cuenta detallada de los fenómenos relativos al movimiento, al mismo tiempo que se dan pasos fundamentales para dotar a la sustancia de una fuerza activa interna que constituye el principio de su unidad y consistencia. El concepto de fuerza, en efecto, es elaborado bajo dicha premisa, la de poder dar cuenta de la unidad de los diversos estados de una sustancia. Pasa a ser así su principio de individuación. Ahora bien, a esta altura, la unidad del sistema es sólo relativa. A pesar de haberse producido cierto desplazamiento que integra metafísica y dinámica, la unidad no está del todo asegurada y, tanto en una u otra formulación, lo que se evidencia es el *nexus* local relativo a un área de su filosofía. La formulación es definitivamente sistemática cuando los aportes de la dinámica y la metafísica leibniziana son integrados en una misma obra bajo la dirección del principio mayor de armonía preestablecida y con amplias atribuciones para el principio de razón suficiente.

Según muestra la influyente obra de uno de los más destacados comentaristas de Leibniz, Yvon Belaval, la formulación del sistema leibniziano avanza paulatinamente hacia su forma definitiva durante la década del 1710, cuando ven la luz sus tres obras

mayores: *Théodicée* (1710), *Principes de la nature et la grâce fondés en raison y Monadologie*. En ellas están contenidos todos los logros alcanzados a lo largo de su obra, los que se expresan de modo directo y breve. Gracias a tales obras es posible lanzar una mirada sinóptica a las líneas principales de desarrollo de su filosofía y tener una perspectiva consistente de la unidad sistemática que las rige. La obra de Belaval, *Leibniz. Initiation a sa philosophie* (1962), se divide en dos partes. La primera (*La Formation*) apunta a describir el largo derrotero de la obra del pensador alemán y el modo como sus diversos proyectos personales, vinculados muchos de ellos a la alta política europea de su tiempo, van influyendo en ella. La segunda (*Le système*) presenta una descripción de los temas fundamentales, lo que permite evidenciar la centralidad de las obras mayores mencionadas en la conformación del sistema.

Ahora bien, como ya destacábamos en la descripción anterior del sistema leibniziano, la presencia de una obra mayor en el punto culmen de la producción filosófica requiere necesariamente la elaboración de una mirada retrospectiva. En ella, ciertamente, se integran los aportes presentes a lo largo de toda la obra, mas también se requiere silenciar cualquier digresión capaz de amenazar la unidad final del sistema. A medida que la investigación ha tendido a concentrarse en la infinidad de fragmentos inéditos de Leibniz, los laberintos que la formulación definitiva del sistema parecía superar cobran una presencia dominante. Ello ha permitido notar el sesgo un tanto unidireccional que supone el tipo de estudio que hemos mencionado acerca del desarrollo de su obra. Ciertamente es que hemos distinguido en el sistema una estructura que consta de ejes a partir de cuya correlación y resonancia es necesario deducir la unidad del sistema. La unidad sistemática no ha sido entendida en estos casos como simple uniformidad, sino como la convergencia (*nexus*) de líneas de desarrollo múltiples. La cuestión radica en que los ‘nexus’ que se tejen en la última formulación del sistema pierden el carácter local que les corresponde en cuanto ‘nexus’ y apuntan a dotar a todo el desarrollo de un sentido unidireccional que vuelva total la convergencia. Un nexo total contradice, en efecto, el entrecruzamiento que supone la idea de nexo ya que tiende a anular la multiplicidad de lo que se entrecruza. En cierto sentido se señala con ello que la obra de Leibniz se encamina en su totalidad hacia la constitución de un sistema monadológico. Las vicisitudes y laberintos que ponen de manifiesto los estudios de su obra inédita quedan, con ello, desplazados o ignorados.

Durante el siglo XX se tenderá a poner el acento en las posibilidades de digresión respecto de la formulación convergente del sistema leibniziano. Innúmeras reflexiones, precisiones y oscilaciones del pensador de Hannover serán evidenciadas en sus fragmentos y correspondencia inédita. Leibniz aparece como un pensador

apremiado por los laberintos que plantea su indagación, o bien, al menos, como un pensador que constituye su sistema allende el carácter central de la *Monadología*.

En Francia, donde concentraremos nuestra descripción, Couturat, con su monumental trabajo dedicado a la lógica leibniziana publicado en 1901, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, muestra que los fragmentos inéditos permiten evidenciar la constitución de un sistema panlogista regido por una arquitectura analítica en la que la investigación matemática está en el centro de sus principales problemas filosóficos³¹⁴. Años más tarde, Prenant destacará por los esfuerzos que dedica a la traducción y comentario de fragmentos cruciales para la lectura que en años posteriores se configurará sobre su metafísica. Entre tales fragmentos destacan *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* y *De rerum originatione radicali* (1697)³¹⁵, sin cuya traducción y puesta en relieve la crítica contemporánea no habría probablemente reparado lo suficiente en su real importancia para la formulación del sistema leibniziano, así como tampoco en el rol medular de nociones pertenecientes a la dinámica (como la de fuerza activa, 'vis activa') para la conformación de su metafísica de la substancia. Los comentarios de Prenant destacan, al mismo tiempo, por poner de manifiesto que la reversibilidad entre el principio de no contradicción y el de razón suficiente resulta compleja de sostener en algunos casos³¹⁶, particularmente aquellos en que Leibniz pone el acento en la independencia e irreductibilidad del dominio de la voluntad divina —en que se da razón de la libertad— al del entendimiento en que se establece la necesidad por medio de la consistencia lógica.

Gracias a la bases proporcionadas por Couturat y Prenant, será posible reconocer, hacia 1967, estudios como los de Gueroult, *Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, en los que se sostiene la importancia medular de la dinámica para estructurar el sistema metafísico leibniziano. En dicha obra Gueroult apunta a mostrar que la determinación interna de una substancia, que Leibniz logra pensar con la introducción de su noción de fuerza activa, será el punto de partida esencial para pensar una de las ideas fundamentales de su metafísica, la idea de armonía preestablecida. Ello le permitirá sostener que su dinámica y su metafísica no constituyen construcciones independientes, sino partes de un mismo edificio³¹⁷.

314 Cf. Couturat. *La logique de Leibniz...*, Préface.

315 Cf. Leibniz. 'De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance', en *Œuvres choisies* (éd. Prenant), pp. 252-255; 'De l'origine radicale des choses', en *op. cit.*, pp. 265-273 ('De rerum originatione radicali', *GPh*, VII, p. 302-308).

316 Cf. Leibniz. 'De la liberté' (1677), en *Œuvres choisies* (éd. Prenant), nota 1089, p. 285.

317 Gueroult. *Leibniz. Dynamique et Métaphysique leibniziennes* (Paris : Aubier, 1967), VI, p. 185.

Con lo que indicamos hasta ahora, aparecen lecturas de la obra de Leibniz que no parten de la preeminencia de la *Monadología* para interpretar su obra. Junto con la puesta en relieve de los fragmentos se abren posibilidades que complejizan la organización del sistema y permiten establecer una comprensión totalizadora, alternativa a aquella que concede el lugar central única y exclusivamente a la doctrina acerca de la mónada. Vemos surgir así, en la primera mitad del siglo XX, tentativas como la del panlogismo de Couturat, el fino trabajo de comentario para posicionar la cuestión relativa a la libertad en Leibniz desarrollado por Prenant, así como la tendencia a evidenciar el rol medular de la dinámica en Gueroult.

Más cerca de nosotros durante los años 1990 reconocemos el trabajo desarrollado por autores como Martine de Gaudemar, André Robinet y Christiane Frémont, quienes han puesto de manifiesto la insuficiencia de reducir el sistema leibniziano a la formulación de *Monadología*. Uno de los aspectos que nos interesa destacar de la indagación presente en estos tres connotados comentaristas es la puesta en escena del rol medular que desempeña en la estructuración del sistema leibniziano el *Discours de métaphysique* y la *Correspondance avec Arnauld* que lo acompaña³¹⁸.

Como sabemos, el *Discours* es un opúsculo que Leibniz compone con objeto de dar a conocer su doctrina de la substancia y ciertas cuestiones teológicas fundamentales asociadas a ello, al por aquel entonces figura mayor de la escena filosófica francesa, el filósofo Antoine Arnauld. Sin embargo, Leibniz nunca envía el manuscrito completo y Arnauld llega sólo a conocer el enunciado que encabeza cada párrafo. Basada en la serie de treinta y siete encabezados, la discusión a veces se concentra en aclarar malos entendidos provenientes de la lectura parcial con que contaba Arnauld. Sin embargo, la discusión representa un valioso testimonio de varias de las cuestiones que están en juego en el *Discours*, así como agrega también importantes precisiones que permitirán a los investigadores adentrarse con mayor profundidad en los temas abordados en el texto en discusión.

Los comentarios que se desarrollan hacia los años 1990 dan muestra de la constitución de una nueva generación en los estudios leibnizianos, al menos en lo que concierne a la investigación desarrollada en Francia. De ahí que Frémont se atreva a sostener que, así como en el final de *Théodicée* a cada Sextus corresponde un

318 Gaudemar, Martine de. 'De la substance individuelle à la monade: vers l'immanence du destin individuel', en Berlioz, Dominique et Nef, Frédéric (éds.) *L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes* (Studia Leibnitiana, Supplementa, Vol. 34, Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1999), pp. 177-191; Robinet, André. *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendantale* (Paris : Vrin, 1986), Préface; Frémont, Christiane. *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz* (Paris : Vrin, 2003), Préface.

mundo, muy probablemente a cada siglo, incluso a cada generación, corresponde su propio leibnizianismo, palabras que enuncia con motivo de la recensión que dirige a la obra de Deleuze sobre Leibniz, *Le Pli (LP)*³¹⁹.

A pesar de las importantes críticas que Frémont dirige a la obra de Deleuze, su comentario representa el testimonio palpable de la relevancia de nuestro autor para la investigación contemporánea acerca de Leibniz. Como destaca en su comentario, nuestro autor forma parte también del interés creciente que mencionáramos más arriba por rescatar la importancia del *Discours* para los estudios leibnizianos. En el *Discours*, gracias a la definición de la substancia individual como la noción completa que encierra de una vez por todas lo que le sucederá siempre (§ 13)³²⁰, el acento estará puesto sobre la cuestión de la inclusión de la serie de acontecimientos en dicha noción. De ahí una diferencia importante por destacar respecto de la idea de mónada que sustentará con posterioridad, la que a primera vista parecía coincidir con la idea de substancia individual. La mónada a la que se refiere en *Monadologie* se define por la fuerza activa que proporciona consistencia a sus diversos estados pasados y futuros, mientras la substancia individual que describe en el *Discours* se define por su noción³²¹, noción en la que se juega la inclusión de los acontecimientos a la substancia. Leibniz aclara, además, que esta inclusión no puede ser entendida bajo el esquema de la relación entre la substancia y los accidentes (§ 8). La serie de acontecimientos en su totalidad constituye la noción completa de la substancia y está, pues, incluida en ella. A la relevancia que juega la consistencia lógica de dicha inclusión en la concepción metafísica de la substancia, se suma el hecho de que ella versa sobre los acontecimientos que suceden (*arrivent*) a la substancia (§ 8,13), acontecimientos a los que no se presta atención alguna en *Monadologie* en la medida que la serie de cambios de la mónada depende de cómo la fuerza activa interna transforma su percepción (§ 11-14).

Estas diferencias son esbozadas por Gaudemar en un Coloquio relativamente reciente efectuado en Cerisy-la-Salle, Francia en 1995, cuyas actas fueron publicadas bajo el título *L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes*. Así la preocupación de Deleuze por destacar la importancia que corresponde atribuir al *Discours* encuentra eco en diversas investigaciones contemporáneas. Gaudemar, por ejemplo, destaca la importancia de distinguir substancia individual y mónada para evidenciar la irreducibilidad de la idea de noción completa a las indagaciones presentes en *Monadologie*.

319 Cf. Frémont. 'Complication et singularité', en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96e année, n° 1, janvier-mars, 1991, pp. 105-120.

320 Cf. *Discours...* (éd. Le Roy), § 13, pp. 47-49.

321 Gaudemar, Martine de. 'De la substance individuelle à la monade', p. 177.

Frémont, por su parte, construye una obra monumental, *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz* (2003), en la que intenta mostrar que la singularidad inherente a cada individuo amenaza la posibilidad de la constitución del sistema monadológico, el que cuenta para su articulación con una armonía preestablecida que requiere soslayar en cierto modo la singularidad de los individuos. Ello sin mencionar el aporte mayor que representa para los estudios leibnizianos actuales la obra de Robinet, quien concentra sus principales esfuerzos en evidenciar una arquitectónica disyuntiva en el sistema leibniziano, arquitectura que viene dada por la diversidad de direcciones de investigación que representa cada versión de las diferentes obras conocidas de Leibniz, así como las digresiones que imprime a la investigación cada uno de sus fragmentos inéditos³²². Sobre este punto destaca su preocupación insistente por dar cuenta de las diferentes versiones del *Discours*, las que junto a la *Correspondance avec Arnauld* muestran un cuadro de múltiples preocupaciones que no necesariamente se reducen a lo que la tradición ha reconocido en ellas. Tradición que, corresponde recordar, no contaba con un acceso a las diferentes versiones de las obras de Leibniz. Robinet ha sido uno de los más entusiastas receptores de las últimas publicaciones de escritos inéditos de Leibniz de la *Akademie Ausgabe*, destacando en los últimos años la publicación de los fragmentos producidos entre los años 1678 y 1790, periodo en que el *Discours* manifiesta una presencia descollante. Según Robinet, la importancia de dicho opúsculo es crucial para conformar una idea del principio de razón suficiente relativamente independiente de la que configura en décadas posteriores en obras como *Théodicée* y *Monadologie*³²³.

Más o menos cerca de esta nueva generación de estudios leibnizianos, Deleuze desarrolla una investigación que se caracteriza por la peculiaridad de los alcances de los que dota a su recepción de Leibniz. La diferencia principal que presenta su obra respecto de esta generación de comentaristas radica justamente en ello. A diferencia de los comentaristas con que lo comparamos, Deleuze no tiene a la vista necesariamente hacer evolucionar la profundidad y complejidad de la comprensión que se tiene del sistema leibniziano, sino dar luces acerca del aporte fundamental que representa para la serie de cuestiones que le interesa discutir allende este autor, lo que a lo largo de nuestra investigación hemos mostrado que dice relación con los problemas a los que responde su *empirismo trascendental*. Ello ha implicado que la recepción de sus estudios en el seno de la nueva generación de comentaristas esté dotada, por lo general, de una mezcla de entusiasmo y desazón: entusiasmo por la novedad y genialidad

322 Cf. Robinet. *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendante*, Préface - Chap 1.

323 Cf. Robinet. 'Du nouveau sur le principe de raison suffisante (G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften*, VI, 4)', en *Les études philosophiques*, PUF, n° 66, 2003, pp. 389–401.

con que Deleuze lleva adelante su lectura de Leibniz, y desazón por sus alcances³²⁴. Así, por ejemplo, la tentativa por descubrir en Leibniz la formulación de una filosofía trascendental no encuentra eco entre los comentaristas contemporáneos en la medida que ello implica ingresar en un ámbito de indagación más bien propio de los estudios kantianos o que, en cambio, implica leer a Leibniz desde el punto de vista de Maimon. Ambas investigaciones comportan un tipo de evaluación histórica de Leibniz, de la que la crítica actual se encuentra un tanto alejada. El fino análisis de la consistencia del sistema en que se halla concentrada esta crítica implica atender más bien a detalles relativos a la constitución interna de la obra, o bien centrar la atención en el contexto contemporáneo a la producción de Leibniz, de cuyas interrelaciones se iba alimentando la reflexión del autor alemán a medida que constituía su sistema.

En lo sucesivo nos abocaremos a la revisión de algunos de los efectos producidos por la lectura de Deleuze entre los estudiosos de Leibniz para mostrar al mismo tiempo las precisiones más importantes que envuelve su recepción de dicho pensador. Ello tendrá por hilo conductor la preocupación común que manifiesta la investigación contemporánea por el *Discours de Métaphysique*.

De este modo, nuestra revisión contemplará una descripción de las principales diferencias presentes entre la lectura de Deleuze y de Frémont. Con ello esperamos explicar también la desazón paulatina que se va instalando a lo largo de la recensión que Frémont dedica a la obra de Deleuze en el artículo antes mencionado, ‘Complication et singularité’. Debido a una diferencia crucial respecto de la filosofía de Leibniz, el planteamiento de Deleuze manifiesta una distancia que incomoda a la hora de revisar sus consecuencias. Dicha diferencia, creemos, depende de una concepción del continuo que para él no se contrapone a la singularidad³²⁵. En este sentido, contradice uno de los puntos de partida de Leibniz, para quien el principio de continuidad no puede articularse sin más con el de los indiscernibles. La tensión entre tales principios es, de hecho, uno de los que Leibniz reconoce como laberintos fundamentales de la razón humana³²⁶. Para Deleuze, en cambio, la distribución de singularidades es el resultado de la coexistencia de relaciones virtuales en el *continuum* por el que él define el extraordinario mundo leibniziano. La articulación directa de continuo y singularidad va de la mano con la separación, también crucial para Deleuze, de

324 Contraste que se aprecia, por ejemplo, entre las dos secciones que componen la recensión de Frémont, ‘Complication et singularité’: *De la nouveauté y De la singularité*.

325 Cf. *LP*, II, 5.

326 Se trata de los laberintos de la libertad y la continuidad. Cf. *Théodicée* (en *Œuvres*, Tome II, éd. Janet), Préface, p. 5-6; ‘De la liberté’ (en *Œuvres choisies*, éd. Prenant), p. 287; ‘Lettre à Varignon’ (16 de octubre 1707, en *Œuvres de G.W. Leibniz*, éd. Lucy Prenant, Paris : Aubier Montaigne, 1972), Tome I, p. 379.

singularidad e individuo. La singularidad no corresponde a una característica del individuo, sino a una instancia de diferenciación preindividual que está en la base de la génesis de la individuación. De ello depende, hemos visto, la posibilidad de desarrollar una génesis trascendental. Por ello la desazón que experimenta Frémont tras notar con entusiasmo la coincidencia de Deleuze respecto de su investigación. Aunque ambos apuestan por destacar la importancia de la singularidad para Leibniz, no pueden coincidir en las consecuencias de ello, en la medida que sustentan una noción de singularidad muy diferente y apuestan a objetivos muy distantes. Así, pues, nuestra primera sección en este apartado estará dedicada a revisar la resonancia de los estudios de Deleuze entre sus contemporáneos. A la vez, esperamos poner en evidencia la peculiaridad con que sustenta una noción de continuo y de singularidad de inspiración leibniziana, pero que difiere de ella de manera muy importante. Será menester también detenernos en dilucidar el sentido que tiene la alusión a un ‘extraordinario mundo leibniziano’ con que comienza este capítulo.

Las consecuencias de lo que quepa entender por ‘extraordinario mundo leibniziano’, creemos, cabe analizarlas en consonancia con el planteamiento de Maimon que Deleuze sigue de cerca en obras como *DR*, así como en presentaciones a las que ya hemos hecho mención como ‘La méthode de dramatisation’. Según hemos indicado en variadas ocasiones a lo largo de nuestra investigación, el punto de vista genético que Deleuze atribuye a Leibniz depende de manera importante de la formulación de la filosofía trascendental de Maimon. Con ella Deleuze logra pensar el carácter genético del mundo leibniziano. Gracias a ello, podremos dar pie, luego, a la descripción íntegra de la propuesta de Deleuze inspirada en Leibniz que pretendemos revisar en los apartados que siguen en este capítulo (4.2 y 4.3).

4.1.1. Frémont y Deleuze: singularidad e individuo

En *Le Pli*, obra publicada en 1988, Deleuze dedica interesantes comentarios a la investigación desarrollada años antes por Frémont sobre la cuestión del *vinculum* en Leibniz, *L'être et la relation* (1981). La tesis de Frémont apunta a poner de manifiesto que la relación o *vinculum* guarda un peso mayor en la constitución del entramado interno de cada mónada. En consonancia con este análisis, Deleuze sostiene que las mónadas se definen por un efecto de variación en multitud (*en foule*) o *eco* resultante del *vinculum*³²⁷. La relación, en este sentido, actúa como una ‘pared reflectante’ que produce una modificación o variación común en las mónadas

327 Cf. *LP*, III, 8, pp. 149-151.

gracias a la cual se conserva la armonía entre ellas. Así, cada mónada en particular es eco de la variación conjunta que experimenta con las demás. Deleuze quiere, con ello, mostrar que las relaciones entre mónadas para Leibniz no dependen sólo del efecto óptico conforme al cual cada mónada se define como un espejo viviente del universo, según se establece en *Monadología*, sino también del efecto acústico conforme al cual las relaciones se definen por una suerte de eco en conjunto (*en foule*) que resulta de sus variaciones³²⁸. Es posible determinar dicha precisión gracias a la concepción del *vinculum* desarrollada por Leibniz a lo largo de su correspondencia con Des Bosses entre 1706 y 1716, a la que Deleuze apunta también con objeto de destacar la importancia del murmullo generalizado que es posible pensar gracias a las referencias al ruido del mar presentes ya en el § 33 del *Discours de Métaphysique*.

Tras la aparición de *LP*, Frémont responde al gesto escribiendo una reseña para la *Revue de Métaphysique et de morale*, titulada ‘Complication et singularité’. Como hemos indicado más arriba, Frémont destaca con entusiasmo la capacidad de Deleuze para pensar el devenir de lo nuevo y la singularidad a partir del sistema leibniziano; mas precisa, luego, las limitaciones que ella percibe en su planteamiento, a objeto de poder dar una interpretación rigurosa de lo que Leibniz comprende como singularidad.

El artículo comienza mostrando cómo Deleuze logra ver en Leibniz uno de los grandes pensadores de la novedad y la creación, a pesar de su recurrencia al sistema de la armonía preestablecida. Frémont asienta su argumento en la distinción, tan claramente expresada en el *Discours*, entre lo arbitrario, lo contingente y lo necesario (§ 13). Ello permite aducir que la implicación que caracteriza la constitución de las mónadas no alude a ningún tipo de determinismo, sino que apunta a definir las condiciones en que puede pensarse la determinación en el seno de una concepción del individuo como ‘*noeud de contingences*’³²⁹. Un complejo nudo o entramado de series de acontecimientos es, en efecto, el que concurre a definir a la mónada, según la investigación desarrollada por Leibniz en el *Discours*.

Frémont formula en este punto una distinción muy importante entre *deductibilidad*, propia de la implicación que define a la monada respecto de los acontecimientos que incluye; y *demostrabilidad*, que caracteriza a las relaciones de atribución que definen las relaciones entre sujeto y predicado en términos de necesidad. Lo *nuevo en la mónada* no viene, pues, dado por la imprevisibilidad propia de lo arbitrario y, en cuanto novedad, no puede tampoco obedecer a ninguna determinación necesaria.

328 Cf. *LP*, III, 8, p. 150; Frémont, *L'être et la relation*, Chap. II, p. 34.

329 Cf. Frémont. ‘Complication et singularité’, p. 106.

De ahí que la individualidad no esté al margen de una cierta regularidad, de la que la dota justamente el carácter analítico (o *analyticité*) con que corresponde comprender la implicación de los estados en la mónada. Ahora bien, no por ello la *deductibilidad* propia de la inclusión de los acontecimientos en la mónada puede confundirse con una suerte de determinismo: “*Lo nuevo se opone tanto a lo demostrable como a lo imprevisible*”³³⁰. Lo nuevo sólo puede ser pensado como contingencia, donde la contingencia no se confunde con la arbitrariedad.

Si bien corresponde precisar que Deleuze no se detiene nunca tan atentamente como lo hace Frémont en el § 13 del *Discours*, lo cierto es que la puesta en relieve de la diferencia entre arbitrario, contingente y necesario es fundamental para atender al carácter propio de la determinabilidad que interesa pensar a Deleuze cuando se trata de definir la génesis trascendental y la diferencia que la rige. La diferenciación en cualesquiera de sus dos acepciones (*différentiation* o *différenciation*) representa, por una parte, una variabilidad no arbitraria que obedece, por otra, a principios de determinación que no se confunden con ningún tipo de determinismo. Gracias a ello se produce la génesis estática que explica la variabilidad inherente a las singularidades que está en la base de la constitución del ámbito preindividual que rige en la individuación. A propósito de la lectura que Deleuze emprende de Leibniz, es posible pensar dicha individuación como una génesis en la que se trata de analizar la inclusión de los acontecimientos en la substancia individual o mónada y el modo como dicha inclusión se justifica por principios de determinación. Para los efectos generales de la descripción que Deleuze y Frémont realizan de Leibniz, consideraremos los conceptos de substancia individual y mónada como equivalentes, mas con la precaución de no desviar nunca la vista de las anotaciones fundamentales con que investigadores como De Gaudemar o Robinet muestran la importante diferencia subsistente entre ambas. De hecho, dicha diferencia resulta también crucial para los autores que acá analizamos por cuanto permite establecer una adecuada distancia entre el *Discours* y la *Monadologie*. Gracias a ello la caracterización del pensamiento de Leibniz puede concentrarse en la variabilidad de la contingencia y mantener al margen, o al menos entre paréntesis, las determinaciones que exige la presencia imponente de la armonía preestablecida.

Continuando con su recensión, Frémont apunta que para Leibniz el individuo se define por su singularidad, lo que implica que su constitución viene dada por la forma con que se conecta con el conjunto. Ello permite explicar la inclusión por la que se determina la forma individual de una substancia. Para Leibniz la substancia individual en el *Discours* se define por la noción completa en la que se da cuenta

330 Cf. Frémont. ‘Complication et singularité’, p. 107.

de la inclusión de todos los acontecimientos que determinan su individualidad (§ 8, 13). Esta inclusión, como vemos, es al mismo tiempo la que rige su individuación en la medida que asegura la constitución de la substancia hasta en el detalle de los acontecimientos que le dan su forma individual. La conexión contingente de la serie de acontecimientos determina, de alguna manera, una superficie que consta de un puro entramado de relaciones. Relaciones que, según Deleuze, en la medida que constan de intersecciones entre las series de acontecimientos, definen en su seno inflexiones de diversa índole. Ahora bien, para que dicha superficie constituya una substancia individual es preciso introducir en ella un pliegue que asegure la inclusión de una serie determinada de acontecimientos en su noción completa. La inclusión en este caso implica una inflexión que se cierra sobre sí, es el pliegue cuyo doblez no se define por cierta apertura a la exterioridad, sino por su pura interioridad: la mónada³³¹. De no producirse el pliegue que cierra las relaciones en una determinada interioridad, la inclusión no sería posible y los acontecimientos no determinarían individualidad alguna, sino la sola interrelación de las series que ellos componen³³²

Para Deleuze la intersección original que define a una singularidad no coincide ni caracteriza necesariamente a un individuo. He ahí una diferencia muy importante respecto de lo que sostiene Frémont. La singularidad es para Deleuze la intersección que representa un acontecimiento para series diversas. Por ello se define como punto de inflexión que permite la interrelación de las series. Para Frémont, en cambio, la singularidad es la intersección que internamente el individuo establece gracias a la suma de conexiones por la que se define. Un individuo contiene un mundo, lo que quiere decir que contiene la infinidad de relaciones por las que dicho mundo se determina como tal. Ahora bien, el individuo es singular en tanto contiene dicha infinidad de relaciones bajo una intersección única. La intersección no es así, como sucede en Deleuze, la inflexión entre series abiertas sobre la exterioridad de la superficie de acontecimientos, sino el carácter único que adopta la infinidad de relaciones internas a la mónada. Si lo expresamos en los términos de Deleuze, para Frémont la inflexión coincide con la inclusión y, por ello, lo singular se define como lo que caracteriza a la substancia en tanto individual.

En Deleuze, la singularidad es una variación que permanece abierta a la exterioridad de la superficie de acontecimientos y que como tal es estrictamente prein-

331 Ver la diferencia que Deleuze traza entre inflexión e inclusión como dos formas del pliegue en: *LP*, I, 2 y 3.

332 Frémont, 'Complication et singularité', en *Revue de Métaphysique et de Morale* (RMM), p. 109: "La intersección original y única de conexiones que van al infinito; un pliegue, sí, infinitamente complejo [...] ¿Qué es un ser?: la totalidad de sus relaciones".

dividual. En el capítulo anterior (3.2 y 3.3) hemos visto cómo Deleuze caracteriza en *LS* esta superficie en términos de un campo trascendental responsable de la individuación. Entre las múltiples lecturas que permite dicho campo trascendental es posible también una interpretación en términos leibnizianos, lo que exige, como indicamos más arriba, dilucidar los principios de determinación capaces de definir el *continuum ideal* conforme al cual se lleva a cabo, en este caso, la individuación, tarea que desarrollaremos en sus diversas facetas a lo largo de este capítulo.

Esta diferencia resulta muy importante en el comentario de Frémont, todavía más por cuanto ella no parece reparar en este asunto. Esto la conduce a concentrarse en las diferencias de elección que estarían detrás de una forma u otra de estructurar el sistema de relaciones en el mundo. Así, la elección de Deleuze, según ella, sería propiamente contemporánea, una apuesta por la horizontalidad propia de nuestro tiempo, al igual que la de Leibniz constituye un testimonio de la verticalidad, propio de la época moderna, en que se asegura la organización del mundo a partir de la divinidad³³³.

Frémont reconoce en este punto la desviación de Deleuze respecto de Leibniz. Ella cree que depende de las concepciones de relación que se encuentran en juego. La armonía preestablecida requiere en cuanto tal de la relación vertical y del aislamiento de las mónadas unas respecto de otras. Ello asegura su independencia e interioridad, así como define su singularidad en términos de particularidad irrepetible y única. Esta cuestión es especialmente sensible en la descripción que realiza Leibniz en el *Discours* de un supuesto momentáneo de inexistencia de las demás mónadas o substancias. La independencia de cada substancia y el devenir interior de todos los acontecimientos que incluye es tal que, supone Leibniz, si ninguna de las demás existiese a excepción de la nuestra, su derrotero sería exactamente el mismo que si existieran todas las demás substancias. Ello gracias a que Dios, al crear cada substancia individual, crea la noción completa que incluye todo lo que habrá de sucederle en independencia de las demás (§ 14). La relación vertical conforme la mónada o substancia individual es creada por Dios es garantía, al mismo tiempo, de la interioridad con que ella establece sus relaciones armónicas con el resto de las substancias. Así ninguna interrumpe a otra, en tanto la coordinación que las sustenta se establece verticalmente a partir de Dios.

En el sistema de relaciones de Deleuze, en cambio, lo fundamental es la intersección entre series de acontecimientos que da lugar a los puntos de inflexión singular que permitirán, horizontalmente y sin recurso a la divinidad, producir la

333 Cf. Frémont. 'Complication et singularité', pp. 109-110.

individuación. Frémont entiende en términos historicistas la diferencia de Deleuze con Leibniz en este punto: no se trata de conceder mayor valoración a un sistema o a otro, sino de comprender porqué una época y otra hacen diferentes elecciones³³⁴.

Sin el recurso a la divinidad, un sistema horizontal como el que sustenta Deleuze implica también el desconocimiento del principio de economía que rige en la creación del mundo y los individuos.

Los sistemas de relaciones horizontales renuncian a la permanencia del individuo, en tanto multiplican los sujetos en función de las series en las cuales estos vienen a inscribirse. Mientras que bajo el principio de economía, es la serie la que se inscribe bajo el principio de economía, es la serie la que se inscribe en el sujeto. Cuando un ser «descuartizado» salta tanto como se quiere de una serie a otra (sin camino deductivo que regule este pasaje, puesto que las series divergen entre ellas), él deviene en todo momento un otro distinto de sí –ya no el mismo sujeto acrecentando su ser, sino un otro término provisto de otras relaciones [...]. El vagabundaje de un elemento a través de todas las series implica la repetición: si el jardín de los senderos que se bifurcan existe, Fang – ¿mas en qué podríamos decir que es el mismo?– debe repetirse cuatro veces en cuatro series desemejantes para que se produzcan cuatro acontecimientos disparates: matar, no matar, ser muerto, no serlo [...] Todavía más, la menor diferencia se paga con la mayor repetición ('Complication et singularité', en *RMM*, pp. 111-2).

Es muy dicente que Frémont note con absoluta claridad que el principio mayormente vulnerado con la propuesta horizontal sea el de economía. Deleuze ya era bastante claro en *LS, X* en su rechazo, al sostener la importancia de dicho principio. Este implica que las alternativas o incluso la alternancia sean pensadas en términos de un modelo de elección de lo mejor cuya consecuencia inmediata es la posición de la voluntad divina, o bien de una débil versión humanizada, el libre arbitrio, que se coloca en su reemplazo³³⁵. Como sabemos, lo que interesa pensar a Deleuze, al contrario, es la variabilidad conforme lo que se diferencia, alterna, cambia o se bifurca no depende de la elección previa de una divinidad que define caminos diversos que sean luego recorridos, sino de una variación en curso según la cual cada instancia singular difiere respecto de sí y respecto de las demás (variación

334 Cf. Frémont. 'Complication et singularité', p. 110.

335 Cf. *LS, X*, pp. 74-75. Véase también su recepción de la muerte del hombre foucaultiana donde procura entender las referencias sobre la muerte de Dios de Nietzsche a la muerte del hombre (Cf. *Foucault (F)*, Annexe: sur la mort de l'homme et le surhomme, pp. 131-141).

recíproca), definiendo con ello nudos complejos de contingencia para un derrotero imprevisible, mas no por ello indeterminado³³⁶.

En este punto Frémont recuerda la referencia de Deleuze al cuento de Borges *El jardín de senderos que se bifurcan* presente en *LP* y al que se hace mención también en *LS* y *DR*³³⁷. En el relato de Borges se narra la historia de un espía chino que huye de sus captores durante la Primera Guerra Mundial. En su huida se refugia por un momento en la casa de un antiguo amigo con quien reflexiona acerca de una creación incierta y confusa de uno de sus antepasados, Tsúi Pên, quien piensa e intenta crear un laberinto que sería el laberinto de laberintos, un jardín cuyos senderos se bifurcan. Antes de llegar debe él también recorrer un sendero que evoca en él la idea del laberinto.

Pensé en un laberinto de laberintos, en un sinuoso laberinto creciente que abarcara el pasado y el porvenir y que implicara de algún modo los astros. Absorto en esas ilusorias imágenes, olvidé mi destino de perseguido. Me sentí, por un tiempo indeterminado, percibidor abstracto del mundo. El vago y vivo campo, la luna, los restos de la tarde, obraron en mí; asimismo el declive que eliminaba cualquier posibilidad de cansancio. La tarde era íntima, infinita. El camino bajaba y se bifurcaba, entre las ya confusas praderas³³⁸

Mientras conversan, el amigo le presenta uno de los fragmentos de la obra de su antepasado. Ahí se narra una confusa historia en la que el protagonista, Fang, vive diversos desenlaces. Fang tiene un secreto y ante la llamada a su puerta de un desconocido en algunas secciones del relato decide matarlo, en otras no lo mata, así también en otras el desconocido es quien lo asesina. En fin, otras ocasiones el desconocido decide no matarlo: "... tuer, ne pas tuer, être tué, n'être tué", como indica Frémont a propósito de este relato.

La superficie de acontecimientos que Deleuze trata de describir implica innúmeras inflexiones, entrecruzamientos y bifurcaciones que puede ser descrito como un verdadero laberinto. En él, un sujeto o individuo que intenta experimentar la variación del continuo de singularidades del que emerge, se ve sometido a una suerte de vagabundeo que lo vuelve indeterminado y que lo inserta en series de acontecimientos

336 Más adelante volveremos sobre este punto en relación con las referencias de Lautman que caracterizan al dominio de lo problemático como indeterminado (Cf. 3.1.1 de esta investigación).

337 Cf. *LP*, pp. 83-85; *LS*, série XVI, p. 139; *DR*, II, p. 153. J.-C. Martin realiza un notable estudio sobre la recepción de Borges en Deleuze (Cf. *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, variation II, 3).

338 Borges, *El jardín de los senderos que se bifurcan*, en *Ficciones*, p. 45.

que definen derroteros alternativos incompatibles entre sí. En el jardín donde los senderos se bifurcan un individuo puede experimentar, por lo tanto, diversos desenlaces. La particularidad de la opción propuesta de Tsúi Pên es que en su laberinto se los experimenta a todos y no a unos en vez de otros³³⁹. La alternativa no es la cuestión central de este laberinto. En efecto, en la superficie las intersecciones entre acontecimientos implican para Deleuze el recorrido de todas las series a la vez, lo que expone ante una experiencia como la del recorrido del jardín de Tsúi Pên. Según destaca Frémont, ello implica que el sujeto Fang deviene alguien distinto de sí en cada serie y que el mínimo de diferencia que garantiza el salto del *mismo* individuo entre diversas series divergentes debe pagarse con la repetición: se trata en todos los casos de Fang. Según Frémont, esa repetición, innecesaria desde el punto de vista de una armonía vertical, es el precio que debe pagarse por vulnerar el principio de economía conforme al cual Dios crea el mundo. Con el mínimo de esfuerzo invertido en la creación, es decir, con el mínimo de repetición innecesaria, es posible conseguir los más grandes efectos. En el mejor de los mundos posibles cada mónada, perfectamente coordinada con las demás, las contiene y refleja desde su punto de vista, lo que multiplica al infinito las perspectivas acerca de las demás y la armonía que con ello se garantiza³⁴⁰. Para aclarar la diferencia que separa a Deleuze de Frémont es importante recordar que para ella la emergencia de la novedad es estrictamente reflexiva³⁴¹. Surge así del reflejo mutuo que se produce entre mónadas cada una de las cuales es espejo de las demás. Frémont reconoce acertadamente que el resultado de un sistema horizontal es el derroche creativo de las repeticiones. La creatividad, además, no puede atribuirse más que a la superficie de acontecimientos o campo trascendental del que surge la individuación, como sostiene Deleuze. Sin embargo, ella parece no estar muy interiorizada de las implicancias de ello en el seno de la filosofía deleuziana. La repetición no lo es nunca del mismo sujeto, ni tampoco de la noción completa que le define. Fang es objetivamente una noción vaga que actúa como elemento diferenciante (u objeto paradójico) que atraviesa las diferentes series y las hace divergir (3.1, característica 4). Lo que se repite es, pues, la diferencia interna que comporta un Fang vagabundo, no el mismo Fang, ni uno parecido.

Con todo, Frémont describe con precisión las implicancias de la versión que intenta desarrollar Deleuze: “neguemos el principio de la elección y admitamos la

339 Borges. *El jardín de los senderos...* (Madrid: Biblioteca de 'El mundo', 2001), pp. 43-48: “En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui Pên, opta –simultáneamente– por todas. Crea, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también, proliferan y se bifurcan.

340 Cf. ‘De l’origine radicale des choses’ en *Œuvres choisies* (éd. Prenant), pp. 265-273 (*GPh*, VII, p. 302-308); *Monadologie*, § 56-58.

341 Cf. Frémont. ‘Complication et singularité’, pp. 111.

existencia (real, simultánea) de todos los imposibles leibnizianos: finjamos que la pirámide se hace toda entera un mundo”³⁴². Con ello, la pirámide que Leibniz describe al final de *Théodicée* para demostrar la libertad que siempre tiene Sextus Tarquinius de no violar a Lucrecia, perdería la configuración original. Como sabemos, la tradición mítica cuenta que, producto de la violación a Lucrecia, una joven romana, la monarquía etrusca, a cuya familia pertenecía Sextus, es expulsada de Roma, la que con ello da inicio a su periodo republicano. Según el relato ficticio propuesto por Leibniz, Theodore presencia la visita de Sextus cuando concurre al palacio de Júpiter para preguntar por su destino. Júpiter le señala que, de volver a Roma, estará condenado a cometer un error. Theodore, sorprendido con la persuasión de Júpiter, le pregunta por qué no dio a Sextus otra posibilidad, un desenlace donde no violara a Lucrecia. Júpiter lo invita a visitar a Pallas en cuyo templo se le ordena acostarse y dormir (§ 413). Theodore tiene un sueño en el que es guiado por esta diosa al país de los posibles: ahí contempla de golpe la infinidad de desenlaces para la vida de Sextus organizados en una pirámide con infinidad de cuartos que los representan. En uno Sextus viaja a Corintios y deviene un hombre notable y feliz; en otro viaja a Tracia y deviene rey; en fin, en otro vuelve a Roma y viola a Lucrecia. Los desenlaces, dada su incompatibilidad, son imposibles entre sí. No pueden ser creados todos a la vez y corresponden como tales a mundos posibles diferentes de los cuales sólo uno, el mejor, es creado gracias a la elección divina. Esos diferentes mundos son organizados en una pirámide que guarda una infinidad de cuartos, cada uno de los cuales representa un mundo. La pirámide se hunde en un abismo, de ahí la infinidad de cuartos de que consta. En la cima de la pirámide se reconoce al mejor de los mundos posibles, aquél que implica la menor incompatibilidad respecto de otros mundos, que requiere de un menor esfuerzo en ser creado (gracias a la compatibilidad entre los individuos que lo componen) y que, a la vez, tiene por efecto la mayor reflexividad posible (§ 414-417).

Como indica Frémont, suponer que todos los mundos imposibles pasan a la existencia y que todos los desenlaces devienen reales, implica destruir la estructura de la pirámide. No hay desde este punto de vista un mundo mejor que los otros y la separación de los cuartos no tiene sentido. Todos los posibles pasan a la existencia. Frémont estima en este punto que ello desemboca en una interpretación en términos ficcionales. La realización de todos los imposibles implica pensar, de hecho, en un mundo de ficción³⁴³. Su crítica a esta mirada de la génesis producida en términos horizontales la reitera en su obra de 2003, *Singularités, individus et relations dans*

342 Cf. Frémont. ‘Complication et singularité’, pp. 112.

343 Cf. Frémont. ‘Complication et singularité’, pp. 117-118.

le système de Leibniz. La tentativa de Deleuze la identifica como la estrategia *ficcional* en la que se imaginan bellos o terribles laberintos en la realización de mundos imposibles, mas no se genera una mirada acerca de la organización del mundo real³⁴⁴. Acá nuevamente creemos que Frémont yerra el blanco. Ciertamente, Deleuze recurre en diversas ocasiones a ficciones literarias para pensar sus propuestas filosóficas, mas ello no las convierte en ficciones. De hecho, la estrategia que Frémont denuncia como *ficcional* implica ciertas distinciones que sólo se comprenden en el contexto general de la obra de Deleuze. Para él, los mundos imposibles, por cierto, no son todos actuales. Ello hace imposible la realización espacio-temporal del mundo en cuanto supondría la coincidencia de todos los tiempos y todas las distancias, justamente como en el laberinto de Tsüi Pên en el que todos los desenlaces son posibles. Ahora bien, ello no implica desplazar la singularidad de tales mundos imposibles fuera de la realidad, ni concebirla como una posibilidad ideada en el entendimiento divino, pero rechazada por sus decretos, como sucede en Leibniz³⁴⁵. La singularidad es real, no actual. No está dada en el mundo existente, mas insiste y amenaza siempre por introducir en él bifurcaciones. La novedad para Deleuze no es el reflejo de las diversas mónadas entre sí, sino la actualización de las relaciones de coexistencia virtual que definen a las singularidades. La articulación de lo virtual y lo actual es lo que para Deleuze determina la realidad. En ella todo lo dado deviene. Por esto, se hace preciso pensar la génesis trascendental conforme lo dado se actualiza como tal. Como ya hemos destacado en la descripción de la actualización, que lo dado llegue a actualizarse como tal significa no que llegue a ser lo que siempre ha sido, ni que cumpla determinada teleología. La actualización no es la de lo posible, de lo que se opone a lo real, sino la de lo virtual (3.1). Al contrario, la actualización comporta una diferenciación en la que lo dado deviene siempre diferente de sí, cual Fang vagabundo. Frémont sostiene su crítica acerca de la *ficcionalidad* del planteamiento de Deleuze sobre la base de la oposición de lo posible y lo real, oposición totalmente ajena al planteamiento de Deleuze. Ello le permite sostener que el mundo ideado por este no puede realizarse y como tal permanece en una esfera estrictamente ficticia.

La última diferencia que traza Frémont respecto de Deleuze dice relación también con la concepción de singularidad. Más particularmente en este caso, Frémont destaca que el modelo del pliegue resulta incapaz de pensar la diferencia entre lo ordinario y lo extraordinario, no pudiéndose plantear una visión consistente de singularidad. La topología diferencial en que se funda la idea de pliegue es capaz de

344 Cf. *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*, pp. 108-111.

345 Cf. *Discours de Métaphysique*, § 13.

distinguir curvas en el continuo conforme los puntos singulares establecen relaciones de vecindad que permiten establecer la regularidad de una serie. Sin embargo, según Frémont, ello no permite reconocer diferencias entre las curvas ordinarias y las extraordinarias, entre lo regular y lo singular³⁴⁶. Para Deleuze, en la medida que los puntos singulares son integrados en la curva gracias a la regularidad establecida por la vecindad entre tales puntos, toda singularidad es al mismo tiempo regular. Ahora bien, toda regularidad es también una singularidad en la medida que cada punto de la curva puede representar un punto de inflexión capaz de engendrar una nueva curva o nueva vecindad³⁴⁷. De ahí la amenaza constante de bifurcación en el mundo que piensa Deleuze. Todo depende del punto de vista desde el que se observe la intersección, ya que para la curva constituida todos sus puntos son estrictamente regulares y no están jamás *por sobre* dicha regularidad. De surgir un punto extraordinario, su singularidad no contradice la regularidad de la curva que interseca, pues la intersección supone desde ya que forma parte también de la curva. Mas ello no obsta que pueda presentar un estatuto extraordinario para dicha curva, en el sentido de que corresponde también a una regularidad de otro orden o, en estricto rigor, de otra curva. Ateniéndose también a Leibniz y su recusación de la existencia de los milagros presente en el *Discours*³⁴⁸, Deleuze desarrolla su sistema horizontal previendo consecuencias como las que acá destacamos: lo singular es regular y lo regular, singular.

Para Frémont, quien no renuncia a la verticalidad del sistema al no prescindir de la existencia divina, las singularidades corresponden propiamente a lo que resulta determinante en la armonía. La singularidad propiamente tal es aquella que expresa adecuadamente el conjunto. En términos matemáticos, se trata de la inflexión que expresa con claridad la naturaleza de la curva que determina e integra. Frémont sostiene que la cuestión, si se la expresa en los términos de Deleuze, sería aquella que se pregunta por aquellos pliegues que comportan el secreto de la creación, es decir, que son efectivamente determinantes en la existencia de *este* mundo y no de otro. En este sentido, lo que pide Frémont al continuo que intenta pensar Deleuze como previo a la integración de la curva por vecindad, es la existencia de cierta dirección tal que sea posible reconocer en él un punto singular capaz de llevar a a cabo un rol determinante por sobre los demás y definir, así, la naturaleza de todo el conjunto. Esta dirección,

346 Cf. Frémont. 'Complication et singularité', pp. 113-114.

347 Cf. *LP*, II, 5, p. 81

348 Leibniz describe los milagros como excepciones a un orden determinado, pero que son perfectamente regulares desde el punto de vista de un ordenamiento en otro nivel. Ello se explica porque todo lo extraordinario forma parte de un orden ordinario superior (Cf. *Discours*, § 6-7).

según vimos en su estudio sobre Lautman, implicaría desconocer la irreductibilidad del ámbito problemático, respecto de aquél que lo resuelve. La singularidad no está dotada de dirección alguna (3.1.1). Ello pertenece al ámbito en que la curva actualiza una determinada regularidad. Sostener *a posteriori* que la singularidad, que por definición no está dotada de dirección ni carácter determinante, ocupa un lugar determinante en la actualización implica introducir la solución en el problema y no pensar el problema como tal. Es lo que Deleuze denuncia recurrentemente como copia de lo empírico en lo trascendental. La postura de Frémont implica justamente aquello en la medida que para ella la singularidad es el carácter de un individuo.

Las singularidades que, en matemática, tienen una complejidad creciente, entran aquí a un orden infinito de complicación. De ello se sigue que si una singularidad en metafísica lleva al infinito aquello que constituye lo propio de las singularidades topológicas –a saber, decidir sobre la naturaleza de una realidad global a partir de un cierto número de acontecimientos locales–, es necesario denominar singularidad a un punto metafísico que incluye en él lo más adecuadamente posible la mayor cantidad posible de conexiones: es decir, donde se lee no solamente su pertenencia al mundo escogido, sino también su adecuación perfecta a él –la razón simultánea de la elección de este individuo y de este mundo³⁴⁹.

En este caso, lo que interesa es destacar el carácter determinante de una mónada en particular: la mónada de Cristo. Si no hay singularidades, entonces, el mundo no pasa a la existencia y permanece en la ficción de la pirámide, sostiene ella. Esto exige distinguir dos tipos de lecturas diferenciales. Una, en la que se destaca el carácter diferencial de punto en tanto emerge del todo bullente de posibilidades –que hace que para Deleuze precisamente cada singularidad pueda ser al mismo tipo regular en tanto integra un mundo–. La otra, en la que la bifurcación representa uno de los caminos y es al mismo tiempo la razón de dicho camino: sustento de las conexiones que en él se producen. Precisamente todo punto puede constituir una inflexión y como tal constar de sus propias razones, pero no todo punto contiene esa razón en tanto expresión adecuada del conjunto escogido por Dios. He ahí el carácter determinante de una mónada como Cristo, indica Frémont.

Lo anterior conduce al problema del mal: es necesario el sacrificio del rol determinante de algún singular para que la serie mundial se proyecte en el sentido que lo

349 Frémont. ‘Complication et singularité’, pp. 115-116.

hace, hacia el bien. El punto de bifurcación tiene una relación directa con el problema del mal. De ahí que el *relato* y el *caso* en Leibniz estén ligados constantemente al problema de la defensa de Dios por medio de la indagación en las singularidades: “(...) *el sacrificado es el más feliz de los Espíritus, porque él experimenta la armonía en sí mismo, es decir, la refleja; siendo él mismo el lugar singular donde se efectúa la ley de producción del mejor de los mundos*”³⁵⁰.

4.1.2. Los principios de continuidad y de los indiscernibles

La primera referencia de Deleuze a estos dos principios la encontramos en *DR*, I donde se trata de poner en evidencia la ausencia de contradicción entre ambos y la necesidad de articularlos en un planteamiento leibniziano³⁵¹. El principio de continuidad está destinado a demostrar la ausencia de lagunas en la naturaleza, así como el ordenamiento armónico que resulta de ello. Tiene por objeto, por lo tanto, producir una máxima aproximación entre elementos discretos tal que con ello desaparezcan las lagunas que pudieran interrumpir la comunicación en la naturaleza. Ahora bien, dicha aproximación, no obstante vence la separación de los elementos discretos, no apunta a volverlos indiferenciados. El continuo no supone la desaparición de las diferencias. Así, pues, es igualmente necesario que quede resguardada la singularidad de los elementos del continuo. Sin ello, en efecto, el principio de continuidad no podría ser al mismo tiempo un principio de orden armónico del mundo. El orden depende de que la comunicación esté asegurada (gracias a la ausencia de lagunas), mas también de que los elementos puestos en relación no se confundan entre sí. El principio de los indiscernibles apunta precisamente en ese sentido. Gracias a él queda establecido que si dos substancias son indiscernibles, entonces se trata de una sola. Ello implica que la menor indicación que las haga discernibles las vuelve diferentes. Como indica Deleuze, se trata pues de un principio de individuación³⁵².

Ahora bien, Deleuze destaca insistentemente que no debe pensárselos como contrapuestos sólo porque a primera vista pudiera parecer que lo son. El principio de continuidad intenta vencer la discreción que caracteriza la individualidad de cada substancia, por lo que podría suponerse que la continuidad viene a efectuar una operación contraria a la de discernir las propiedades singulares de un elemento, apuesta contenida en el principio de los indiscernibles. Deleuze acusa precipitación en la postura que opone los dos principios. Así lo formula en su análisis de *LP*:

350 Y en tanto la refleja es también la pared reflectante del *vinculum* con que se asegura la armonía (‘Complication et singularité’, en *RMM*, p. 120; Cf. también *Discours*, § 37).

351 Cf. *DR*, I, pp. 67 y ss.

352 Es así no sólo un principio epistemológico, sino ante todo ontológico (Cf. *LP*, II, 5, p. 88).

El principio de los indiscernibles establece cortes, mas los cortes no son lagunas o rupturas de continuidad, ellas al contrario distribuyen el continuo de tal manera que no haya lagunas [...]. Para oponer los indiscernibles a la continuidad, es necesario atenerse a una formulación demasiado apresurada de los dos principios: se dice entonces que la diferencia entre dos individuos es irreductible (= 1), mientras que ella debe desvanecerse y tender a cero en virtud de la continuidad (*LP*, II, 5, p. 88).

Esta postura es perfectamente comprensible a la luz de la comprensión de la continuidad que tiene Deleuze, donde la distribución de singularidades que se produce en ella es la responsable de repartir las diferencias que están a la base de la individuación que opera el principio de los indiscernibles. En la medida que la singularidad no instala separaciones discretas, sino antes bien una distribución de la diferenciación –lo que Deleuze denomina variabilidad–, ella no contraviene la tarea de articulación y ordenamiento inherente al continuo. En efecto, para Deleuze el continuo también es el plano del ordenamiento del mundo, no bajo una armonía preestablecida, sino esta vez apuntando a la determinación de órdenes de diferenciación. Estos, se organizan transversalmente, sin que ello implique la recurrencia a un principio trascendente al propio ordenamiento, como sí sucede con Dios en tanto resorte último de la armonía. Los principios, para Deleuze, son estrictamente inmanentes al continuo. La *différentiation*, como hemos visto en los capítulos anteriores, comporta una organización diagonal de órdenes en variación que permiten definir la composición del continuum o la *coexistencia virtual* de singularidades (2.2.2; 3.1.1). En este sentido, la distinción que efectúa Frémont entre un sistema de orden horizontal y otro de orden vertical debe ser relativizada. Tiene plena validez en el contexto de obras de Deleuze como *LP*, mas no es del todo adecuada a la hora de definir la tentativa presente en obras como *DR* y *LS*.

La crítica de Deleuze a la contraposición de ambos principios no es del todo compartida por los lectores contemporáneos de Leibniz, ni es muy evidente en la definición que proporciona este último de tales principios. De hecho, la preocupación constante que manifiesta por poder vencer los que identifica como dos grandes laberintos de la razón humana implica una gran inquietud acerca del continuo. Leibniz confiesa a menudo no estar totalmente cierto de haber vencido las complejidades que implica la distribución discreta de los elementos en la naturaleza³⁵³. Así, recientemente, se han hecho eco de aquellas investigaciones como las que se expusieron con motivo del Coloquio efectuado en Cerisy-la-Salle, Francia, en 1995 titulado *L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes*.

353 Cf. 'Lettre à Varignon', en *Œuvres de G.W. Leibniz* (éd. Prenant), Tome I, pp. 376-382.

Según indica ya en un fragmento de 1677, *De libertate*, los dos problemas de la razón que inquietan al espíritu humano son el laberinto de la composición del continuo y el laberinto de la libertad³⁵⁴. En esa ocasión Leibniz no se detiene mayormente en la composición del continuo y dedica su indagación al problema de la libertad, intentando demostrar la independencia del ámbito de la voluntad divina respecto del entendimiento. Lo interesante de constatar es que la insinuación de la fórmula que reiterará poco más de treinta años después en *Théodicée* (1710)³⁵⁵ implica una consistencia sorprendente en la formulación de estas dos cuestiones centrales. Asimismo, a pesar de que con la formulación paulatinamente más clara del sistema, el problema del continuo va dando espacio más bien al problema del orden del universo –que devendrá con el tiempo la cuestión relativa a la armonía preestablecida–, es posible notar que la investigación matemática que desarrolla durante todos estos años en paralelo a la indagación metafísica no acaba necesariamente reducida a la cuestión del orden. Ello implicaría en matemáticas reducir el problema del continuo a la combinatoria de los elementos en el universo³⁵⁶, lo que está ciertamente presente en la formulación del principio de continuidad, donde Leibniz reconoce que el asunto concierne al orden. Sin embargo, la preocupación por vencer la discreción de los elementos por ordenar cobrará tal independencia que dará una autonomía innegable al problema de la aproximación o la tendencia a cero de las diferencias entre tales elementos. De hecho, habiendo perfeccionado Leibniz, al final de su vida, con máximo rigor todas las cuestiones relativas al orden del mundo gracias a la formulación del principio de armonía preestablecida, continúa confesando su preocupación por el problema del continuo.

La definición que presenta Leibniz del principio de continuidad se expresa así:

Cuando la diferencia de dos casos puede ser disminuida por debajo de toda magnitud dada *in datis* (es decir, relativa a la posición de algo), es necesario que ella pueda encontrarse también así de disminuida por debajo de toda magnitud *in quaestis*, o bien, en su resultado. Para decirlo de una manera más corriente: cuando los casos (o aquello que es está dado) se aproximan continuamente y se pierden, en fin, el uno en el otro, es necesario que las series o acontecimientos (o aquello sobre lo que se pregunta) lo hagan también ('Lettre pour servir de réplique á la réponse de Malebranche' (1687), *GPh*, III, p. 52).

354 Cf. 'De la liberté', en *Œuvres choisies* (éd. Prenant), p. 287.

355 Cf. *Théodicée* (en *Oeuvres*, Tome II, éd. Janet), Préface, p. 5-6.

356 Como, en efecto, cree Couturat que sería posible hacer en virtud de la dependencia que muestra el problema del orden respecto del de la combinatoria (Cf. *La logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Paris : Félix Alcan éditeur, 1901 / éd. actuelle: Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1985), Chap. VI, § 26, p. 236, n. 1).

Dicha definición, al poner el acento en la tendencia a cero de la diferencia entre dos elementos –debido a la aproximación que comporta el continuo–, produce ciertamente la impresión inmediata de oposición respecto del principio de los indiscernibles. La diferencia singular de los elementos contemplados por el principio de los indiscernibles tiende a desaparecer con la aproximación que supone el continuo.

El principio de los indiscernibles, por su parte, establece según la enunciación de Leibniz que no hay en la naturaleza dos cosas individuales tan parecidas que puedan diferenciarse solo por su número o posición, pues en ese caso se trataría de la misma cosa. Si dos elementos no son pues discernibles, entonces se trata de uno solo y nada más que del mismo³⁵⁷. En este caso, la preocupación por establecer la identidad de la substancia a través de su constitución interna conduce a una determinación aparentemente opuesta al continuo en tanto asegura la constitución interna, si se quiere discreta, de los elementos sometidos a consideración. La continuidad desde este punto de vista no garantizaría ningún pasaje o aproximación ya que la inexistencia de índices de comparación válidos impide hacerlo. De ahí el laberinto que aqueja, como reconocen algunos investigadores, al sistema de Leibniz³⁵⁸.

No obstante, la investigación acerca de estos dos principios no siempre es considerada por los comentaristas desde el punto de vista de la contraposición. Así, por ejemplo, Rescher, destacado comentarista norteamericano de Leibniz, distingue dos amplios dominios en el principio de razón suficiente, identificado obviamente como el principio rector mayor del sistema: uno, concerniente al dominio de la identidad cuyo desarrollo más explícito es posible descubrir en el principio de los indiscernibles; y, otro, relativo al ámbito de la perfección o plenitud (conforme Dios escoge el mejor de los mundos posibles), dentro del cual incluye los principios de armonía preestablecida y de continuidad³⁵⁹. Rescher separa los ámbitos que conciernen a uno y otro, y con ello evita una confrontación que pudiera insinuar la existencia de una cierta contradicción en el sistema leibniziano. El principio de razón concierne tanto a las verdades de razón como a las contingentes. Ello implica que, por un lado, de-

357 Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, § 24, p. 228, n. 2 : Sequitur etiam hinc non dari posse in natura duas res singulares solo numero differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est (Cf. Leibniz, 'Correspondance Leibniz-Clarke: VII. Replique au troisieme escrit anglais', en *GPh*, VII, pp. 371-377, ver especialmente § 1-6).

358 En el Coloquio de Cerisy-la-Salle de 1995, cuyas actas se recogen en el libro *L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes*, destacamos las presentaciones de Claude Gaudin ('Origine et radicalité', pp. 43-54); Concha Roldán ('Le fil d'Ariane de la détermination rationelle', pp. 55-68); y de Pierre Magnard ('La notion d'harmonie, pp. 15-32). Los dos primeros versan sobre el laberinto de la libertad, mientras que el último, sobre el laberinto del continuo.

359 Cf. Rescher, Nicholas. *The philosophy of Leibniz* (New Jersey: Prentice-Hall, 1967.), Chapters 2 and 4.

termina la identidad analítica de las verdades de razón, así como por otro, asegura la optimización de las relaciones de contingencia. Ahora bien, dichas relaciones no escapan al ámbito lógico, pues son también proposiciones analíticas, mas donde dicho carácter es determinado *ad infinitum* en virtud de la cantidad indefinida de estados que comporta la inclusión del predicado en el sujeto³⁶⁰. Ello abre un ámbito diferente donde de lo que se trata no es de dar cuenta sólo de la identidad de la proposición, lo que es posible por un análisis llevado a cabo por un entendimiento infinito, sino de cómo en ello se juega la elección del mejor de los mundos posibles. Como consecuencia de ello surge la necesidad de dar razón suficiente del orden de un mundo tal, lo que conduce hasta la formulación de los principios de armonía y de continuidad.

Couturat, casi medio siglo antes que Rescher, apuesta por una descripción similar del principio de razón, pero que conduce a una arquitectura del sistema bastante diferente. El principio de razón suficiente es la expresión *ad infinitum* de una relación analítica, lo que autoriza asimilarlo al principio de identidad³⁶¹. Ahora bien, ello no obsta para que el principio tenga un ámbito que le es propio, en este caso el de las verdades contingentes, justamente caracterizadas por la inclusión virtual del sujeto en el predicado, lo que supone una infinidad de notas para dar cuenta de los pasos analíticos que dicha inclusión implica. El principio de razón suficiente regirá, pues, ahí donde las verdades no sean más que contingentes, lo que lleva a Couturat a sostener su imperio sobre el dominio de la naturaleza y de la moral³⁶². Tras efectuar ese paso, vincula todos los principios que Leibniz ha identificado como propios del orden natural, al principio de razón y los define como corolarios que dan cuenta de las consecuencias del dominio del principio de razón en la naturaleza. Ahí coloca los principios de simetría, de los indiscernibles, de simplicidad o economía y el de continuidad. Al describir los principios que nos ocupan no deja ver contraposición alguna. En tanto se trata de corolarios al principio de razón suficiente, Couturat se atiene sólo a la descripción del carácter peculiar que concierne a las diversas consecuencias del principio mayor y que corresponde identificar con el alcance local y las relaciones entre cada uno de ellos.

Para explicar el principio de los indiscernibles, remite, de esta manera, a otro principio en que se describe la inclusión intrínseca de los predicados en el sujeto. Ello tiene como consecuencia que las descripciones extrínsecas que puedan sugerir la semejanza deben ser desechadas si no se fundan en la cosa. Para ello es necesario

360 Cf. Rescher, *The philosophy of Leibniz*, pp. 27 y ss.

361 Cf. Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, § 19.

362 Alusión a una matemática divina que rige sobre la física (Cf. Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, § 20 y 24).

percibir si lo que se intenta predicar acerca de algo está incluido en su noción, o no³⁶³. Gracias a esto es posible deducir una de las consecuencias relativas al principio de razón suficiente, cual es la de la inclusión virtual de los predicados en el sujeto, que es justamente la que proyecta el análisis al infinito. Al mismo tiempo, se destaca la futilidad del establecimiento de semejanzas extrínsecas ya que la única relación suficiente que establecer entre dos substancias podría ser intrínseca, en cuyo caso, si se encontraran sólo semejanzas, se descubriría que se trata de la misma substancia.

Por su parte, a la hora de describir el principio de continuidad deja ver la relación estrecha que este guarda con el orden de la creación. La armonía del mejor de los mundos, que es el que Dios decide crear, está garantizada porque articula al mismo tiempo la menor cantidad de hipótesis y es el más rico en fenómenos. Para ello requiere contar con la creación de un mundo sin lagunas, donde pocas hipótesis puedan dar cuenta del conjunto y producir el máximo de efectos. Así, la continuidad garantiza la economía de la creación cuidando al mismo tiempo el orden en el mundo creado. En este punto Couturat muestra una preocupación insistente de Leibniz, presente a lo largo de toda su obra, por asegurar la optimización del proceso de creación, para lo cual requiere del principio económico y su articulación con el de continuidad³⁶⁴. Así podemos constatar en textos como el ya citado acerca de la libertad (*De la liberté*) una preocupación de esta índole. Lo mismo podemos apreciar en su *Discours de Métaphysique* de 1686 (§ 14, 31) o en su *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* de 1695³⁶⁵. Ahora bien, el texto que indudablemente expresa de forma más notable esta relación es *De rerum originatione radicali* (1697)³⁶⁶. En él, Leibniz proporciona una prueba tradicional de la existencia de Dios a partir de la esencia, pero supera ampliamente dicha cuestión en la medida que expresa de manera magistral y breve las preocupaciones centrales que estarán presentes en el *Discours* (§14) o en *Monadologie* (§53), tendientes a explicitar la diferencia entre el universo de los posibles y el mundo actual en que Dios lleva a cabo la elección del mejor de entre los posibles, elección en que están en juego los principios aludidos de economía y continuidad.

Frémont, por su parte, estimará ante esta disyuntiva que corresponde pensar articulados ambos principios. Como destacáramos antes, en su obra *L'être et la*

363 Cf. Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, § 24.

364 Cf. Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, § 25-26.

365 Cf. 'Système nouveau de la nature et de la communication des substances', en *Œuvres choisies* (éd. Prenant), pp. 255-264, § 3.

366 Cf. 'De l'origine radicale des choses', en *Œuvres choisies* (éd. Prenant), pp. 265-273 (*GPh*, VII, p. 302-308).

relation, Frémont muestra que la constitución de la mónada es eminentemente relacional. La mónada es la suma de relaciones que interioriza producto del puente reflexivo que establece con las demás. La mónada es un espejo del mundo y como tal es la suma de relaciones presentes en él que ella refleja desde su punto de vista. Así, la identidad o singularidad de la mónada viene asegurada por la relación que establece con las demás, relación en la que la continuidad es crucial. De lo contrario, ni la armonía ni el mundo serían posibles, o de serlo, lo serían sólo si fueran vistos a través de un espejo trizado que ya no sería evidencia de una creación óptima ni económica y que, por lo tanto, sería abundante en lagunas³⁶⁷.

En el caso de Deleuze, como indicamos más arriba, se juega no sólo la tentativa de explicar dentro del sistema leibniziano la articulación de los dos principios. A Deleuze le interesa, antes bien, la consistencia de ambos dentro de su propia propuesta. En vistas a aquello nos explica que el principio de los indiscernibles está a la base de la diferenciación por la que se definen las singularidades. En este sentido afecta al campo preindividual en que tales singularidades definen sus órdenes respectivos de variación, campo que es necesario describir como un continuo ideal cuyo ordenamiento remite a la distribución de singularidades que se produce en él.

Dicha propuesta implica varias diferencias respecto de lo que hemos estudiado acerca de estos principios en Leibniz y sus comentaristas. En primer lugar, ambos principios no rigen sobre el ámbito en que los posibles devienen actuales como sucede en Leibniz. No dicen relación con el mundo actual efectivamente creado. Como sabemos, ambos principios están destinados a asegurar la optimización de la creación divina, cuestión que apreciamos en los diferentes autores que hemos analizado, con excepción de Rescher quien separa el principio de los indiscernibles del ámbito relativo a la creación. El principio de los indiscernibles asegura que en el entendimiento divino las nociones concernientes a cada substancia sean efectivamente nociones completas que den cuenta de manera exhaustiva de la inclusión virtual de todos los predicados del sujeto de dicha substancia³⁶⁸. Ello hace imposible que surjan nociones vagas capaces de desplazarse entre las diversas series o mundos ideados por el entendimiento divino y garantiza, por lo tanto, la consistencia de la creación. Ahora bien, el que el mundo creado sea el mejor, depende de que en él esté garantizada la continuidad que permita organizar de la manera más óptima los elementos que lo componen. La continuidad concierne siempre en Leibniz al mundo actual efectivamente creado y no al universo de los posibles, donde todavía persisten incompatibilidades que son

367 Frémont, *L'être et la relation*, Chap. II.

368 Cf. Leibniz, *Discours*, § 8; 'De la liberté', en *Œuvres choisies* (éd. Prenant), pp. 288 y ss.

las que distinguen un mundo de otro. Ciertamente es que el ámbito en que Deleuze piensa el continuo no es tampoco el de los posibles, en virtud de que en este caso prevalece la diferencia que él instala entre virtual y posible (3.1.2)³⁶⁹, pero lo que resulta totalmente evidente en su forma de pensar la continuidad es que ella no depende de ente superior alguno capaz de engendrarla o garantizarla.

En este punto, notamos en Deleuze un gesto característico de lo que él denomina, refiriéndose a François Chatelêt, *ateísmo tranquilo* (*Pericles et Verdi. La philosophie de François Chatelêt, PV*). La inexistencia de Dios es un dato de la contemporaneidad sobre el cual ningún problema filosófico debiera concentrar sus esfuerzos. Es una condición de partida, que debe considerarse sólo para hacer surgir más allá de ella los verdaderos problemas. A lo sumo correspondería analizar sus consecuencias, mas no dedicar la filosofía a ello³⁷⁰. Ciertamente es que tenemos durante los años 1960 a un Deleuze muy preocupado por analizar estas consecuencias y denunciar, dondequiera que ello surgiese, las correlaciones entre la afirmación de Dios, del Yo y del Mundo³⁷¹. Sin embargo, por los años en que dedica su obra *LP* a Leibniz, fecha en que también escribe sobre Chatelêt, Deleuze parece contar con este ateísmo tranquilo para definir con una inocencia notable el ámbito de la génesis que le interesa pensar a partir de Leibniz. Tal como si se tratara de la aparición del niño tras el cumplimiento de la tarea destructiva del león, Deleuze desarrolla parte importante de su obra dando por sentada la destrucción de los tópicos y fundamentos de la tradición para pasar a la descripción del ámbito trascendental que está tras la variación, el cambio y la transformación de lo dado³⁷². Una inocencia que no se confunde con la ingenuidad de la actitud natural que se atiende a lo dado, sino antes bien, la de quien se dirige directamente a la descripción del ámbito trascendental como si no hubiera habido nunca antes datos de una determinada tradición ya asentada.

En este sentido, sólo la mirada atenta nos permite descubrir muchas de las inflexiones con las que juega Deleuze en este ámbito. Particularmente en lo que concierne al problema del continuo y su denominación del continuo ideal como propio del *mundo leibniziano*, hemos notado que el ámbito de acción del continuo se desplaza hacia lo virtual y deja de ser condición del mundo actual. Así también,

369 Cf. *LP*, III, 8; 'L'actuel et le virtuel', en *D*, pp. 177-185.

370 Cf. *PV*, p. 3. Véase la interesante resonancia que, a propósito de Leibniz, traza Deleuze entre la obra dedicada a Chatelêt y *LP* (Cf. 'Sur Leibniz' en *P* (*Pourparlers*), pp. 213-222).

371 En ambos casos se trata del resultado al que conduce la estrecha vinculación de buen sentido y sentido común (Cf. *LS*, série XII; *DR*, III).

372 Pensamos evidentemente en las tres transformaciones a las que se refiere Nietzsche en su *Así habló Zaratustra*.

Deleuze muestra principios de inspiración maimoniana que, con objeto de reforzar la figura del *mundo leibniziano*, denomina principios de razón suficiente.

En su caracterización del *continuum* presente en *LS* y *DR*, notamos que Deleuze apunta a describir la *différentiation* conforme a la cual se produce la distribución de las singularidades³⁷³. Ello permite definir un ámbito de coexistencia virtual donde se definen órdenes de diferenciación distintos para las múltiples singularidades, así como también operan determinaciones recíprocas entre esos diferentes niveles u órdenes. Sobre todo ello nos hemos referido ya en el Cap. 3 cuando abordamos la caracterización de la estructura y de la génesis trascendental (3.1). Lo que formula Deleuze, sin embargo, está más allá de su lectura emprendida acerca de Lautman y Gueroult, desarrollada en el capítulo anterior, e implica también su recepción de Leibniz.

Más particularmente, lo que vemos acá en juego es una noción de continuidad tal que no implica la selección dentro de una determinada gama de posibles. A diferencia de lo que sostiene Leibniz, para quien el continuo implica una elección divina en busca de la creación del mejor de los mundos posibles, para Deleuze la continuidad no es resultado de ninguna elección ni alternativa. Es el ámbito de determinación de las singularidades que rige sobre la individuación. Se trata, como vemos, también de una génesis, pero cuyo carácter trascendental implica no tener por dados los elementos que rigen sobre la actualización. En Leibniz, la actualización se produce sobre la base de la elección de entre una infinidad de mundos posibles con sus respectivos individuos cuyas nociones completas se encuentran ya constituidas³⁷⁴. La concepción de las nociones completas que definen los diferentes individuos la desarrolla el entendimiento divino quien provee de tales posibilidades a la voluntad de Dios para que este escoja la mejor de las posibilidades. De alguna manera, a la hora de decidir acerca del mundo que se va a actualizar, no está en juego la propia individualidad de las posibilidades por efectuar. De ahí que la génesis no comprometa la constitución de lo que habrá de ser creado. Dicha constitución está dada y, sobre esa base, la divinidad lleva a cabo la selección. Para Leibniz no aparece la necesidad de preguntarse por un ámbito preindividual en que las singularidades se distribuyan libremente en independencia de los individuos cuya constitución habrán de regir. En estricto rigor, podríamos decir que no hay para él individuación sino solo realización de individuos posibles ya constituidos.

373 *DR*, I, pp. 67-69.

374 Cf. *Discours*, 13-14; *Monadologie* § 53-55.

El continuo, en cambio, para Deleuze es el todo virtual implicado o envuelto en lo actual. Sólo gracias a la *différenciation* lo virtual deviene actual (3.1; 3.2.2). Para ello Deleuze requiere pensar la compatibilidad que asegura el continuo no al nivel de la actualidad o del mundo creado, sino en el ámbito de coexistencia virtual de singularidades. Es ahí donde se precisa establecer la convergencia de todos los mundos y todas las inflexiones singulares sin recurso a la ficción. Lo virtual no es ficticio, es tan real como lo actual y se diferencia de él en cuanto está implicado, complicado o envuelto en él. Infinidad de mundos devienen convergentes debido a que coexisten virtualmente en su *différentiation* recíproca. Por cierto que, de actualizarse todas esas singularidades, el mundo devendría un caos inconsistente. Ahora bien, Deleuze no piensa en ello. Al contrario, está concentrado en pensar la convergencia que asegura la compatibilidad y continuidad de la coexistencia virtual (*différentiation*) y en *ex-plicar* el modo como la virtualidad se despliega o actualiza gracias a la resonancia de las series virtuales y sus respectivos procesos de *différenciation*³⁷⁵. Dicha compatibilidad deriva de una noción que Deleuze toma de Leibniz. Se trata del concepto de *composibilidad* acerca del cual el autor alemán se refiere en muy pocas ocasiones en ciertos fragmentos y que será motivo de importantes precisiones para Deleuze. Dedicaremos más adelante un apartado al análisis de dicho concepto.

Gracias a lo anterior, vemos cómo Deleuze se posiciona ante una cuestión que no sólo dice relación con el desarrollo de la reflexión en torno al estatuto de lo problemático y la estructura que se desarrolla a lo largo de la primera mitad del siglo XX en Francia. La tentativa de efectuar el giro hacia una filosofía trascendental que pone en el centro de sus preocupaciones al problema genético, alcanza esta vez al complicado nudo en que vemos surgir rehabilitaciones de la filosofía de Leibniz que procuran llevarlo más allá de su formulación tradicional o, si se quiere, dogmática. Es ahí donde reconocemos la importancia de Maimon.

4.1.3. Principio y génesis en Maimon

En Deleuze no reconocemos un uso mayormente importante del término dogmatismo, salvo cuando en *DR*, III se refiere a una imagen dogmática del pensar.

375 Deleuze desarrolla la descripción de lo virtual como aquello que se encuentra implicado en lo actual ya en su estudio sobre Proust cuando sostiene que la idealidad del sentido se encuentra imbricada y cifrada en el signo (Cf. *PS*, I, 1-3; ver en esta investigación: 3.2). Los alcances relativos a la relación entre *complicatio*, *perplicatio* y *explicatio* los desarrolla en profundidad en su estudio dedicado a Spinoza dirigido fundamentalmente a mostrar la producción inmanente de los modos presente en la *causa sui* de la substancia (Cf. *SPE*, 'Introduction'; III partie, XII y XIII). Deleuze vuelve sobre esta distinción para mostrar el rol fundamental del pliegue en la constitución de las relaciones de expresión en el mundo a propósitos de Leibniz (Cf. *LP*, I, 1).

Tampoco identificamos en él el uso despectivo que comporta dicho término tras la definición que le da Kant y que designa, en general, todo recorrido filosófico ingenuo respecto de las condiciones del conocer que le rigen³⁷⁶. Sin embargo, en la propuesta trascendental que podemos identificar en Maimon –filósofo que hemos mencionado en diversas ocasiones para señalarlo como inspiración de la lectura leibniziana de Deleuze– y, todavía más, en Gueroult –cuyo comentario resulta fundamental para la recepción que efectúa Deleuze de Maimon–, dicho término apunta hacia una precaución muy precisa. Según destaca Gueroult en su obra *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, la virtud del planteamiento maimoniano radica en que efectúa una rehabilitación de la postura leibniziana sin recurrir a la alternativa *dogmática* de reposición del entendimiento infinito³⁷⁷. La cuestión fundamental de la determinación que se juega en el esquematismo kantiano es criticada por Maimon en tanto comporta la determinación entre elementos heterogéneos sólo desde el punto de vista de la forma de la materialidad de las intuiciones sensibles. La separación insalvable entre sensibilidad y entendimiento, gracias a la que Kant asegura el propósito de la filosofía crítica (al evitar con ello la intuición intelectual) es al mismo tiempo su mayor limitación, pues jamás puede efectuarse la determinación de lo dado a la sensibilidad. Por esta razón, no hay una deducción trascendental de la materialidad de la sensación. Maimon cree, por lo tanto, que se adolece en este punto de la falta de un posicionamiento ante la cuestión *quid facti* sin la cual filosofía trascendental queda incompleta al no efectuar una génesis de los datos con que cuenta su investigación³⁷⁸.

El carácter leibniziano de la tentativa de Maimon radica en que, al enfrentarse de ese modo a la alternativa del esquematismo propuesta por Kant, rehabilita una de las consecuencias no mencionadas más arriba del principio de los indiscernibles: el que sensibilidad y entendimiento no puedan distinguirse al momento de determinar la singularidad diferencial por la que apuestan a efectuar la génesis de lo dado. En la medida que las diferencias que se intenta captar no son extrínsecas y, por lo tanto, no pueden ser sentidas sino confusamente (el número y la distancia no permiten percibirlos), la sensibilidad no puede efectuar su determinación. Ahora bien, ello no implica tampoco que deban ser intuitas por el entendimiento, ni mucho menos concebidas por un entendimiento divino. La inteligibilidad y sensibilidad de dicha

376 Cf. Kant, *Prolegómenos...*, § 4.

377 Cf. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon* (Librairie Félix Alcan, Paris, 1929), Chap. I, § IV.

378 Cf. Gueroult, *La philosophie transcendantale...*, Chap. I, § II; Scherrer, Jean-Baptiste. ‘Présentation’, en Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, pp. 9-25.

singularidad devienen, como indica Deleuze en *LP*, *al límite*, indiscernibles³⁷⁹. Ello quiere decir que ninguna de las dos facultades puede efectuar la determinación de esa diferencia singular y que, por lo tanto, el principio fundamental de una filosofía trascendental no radica, como en Kant, en poder definir la determinación a partir de la delimitación adecuada de tales facultades³⁸⁰.

Deleuze da la razón a Kant al percibir que esta indiscernibilidad entre sensibilidad y entendimiento es una consecuencia del principio de los indiscernibles. Según la reformulación kantiana, este principio establece que la única razón por la cual puede establecerse la determinación de un fenómeno en términos sensibles debe radicar en alguna distinción contenida en la noción completa (individual) de la cosa relativa a dicho fenómeno³⁸¹. Ello implica que dicha determinación sólo pueda efectuarse por una intuición intelectual y no por la determinación de los datos de la sensibilidad, como espera Kant. La sensibilidad se convierte en un entendimiento limitado y deviene indistinguible respecto de él. Ahora bien, como hemos puesto de manifiesto más arriba, Deleuze no suscribe, estas consecuencias. Para él, hemos visto, la indiscernibilidad asegura la diferencia singular y no la identidad individual. De ahí que no crea que haya en la indiscernibilidad un necesario retorno dogmático al entendimiento infinito, puesto que ella no implica, como señala Kant, un recurso a la intuición intelectual. Para Deleuze sensibilidad y entendimiento devienen indiscernibles porque *al límite* la determinación que se espera efectuar con tales facultades no puede ser realizada por ninguna de las dos. Dicha determinación no radica, según él, ni en la forma extrínseca de la situación de la cosa en el espacio (forma sensible), ni en el concepto de la misma (deducido por el entendimiento). Ciertamente, si el principio de los indiscernibles versase sobre la identidad intrínseca de la noción completa de la cosa, como cree Kant interpretando a Leibniz, esta indiscernibilidad entre sensibilidad y entendimiento se resolvería con la preeminencia de un entendimiento creador capaz de concebir aquello que aparece confusamente a la sensación. Sin embargo, como intentamos mostrar, para Deleuze la cuestión

379 Cf. *LP*, II, 5, pp. 88-89.

380 Como se establece a propósito del esquematismo, donde la determinación trascendental del tiempo establece la unidad del concepto del entendimiento, así como subsume en él los fenómenos provenientes de la intuición sensible. Todo ello sin mezclar sus respectivos dominios ni afectar, por tanto, al entendimiento con la experiencia (Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, 'Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento', A137-147/B176-B187, pp. 193-200).

381 Según Kant, ello implica un uso ilegítimo del entendimiento al prever su aplicación al ámbito empírico de la intuición sensible. Tras todos los engaños a los que conduce este uso, cree Kant, se encuentra el principio de los indiscernibles en tanto convierte las determinaciones fenoménicas en determinaciones internas al concepto que son, por lo tanto, inteligibles por el entendimiento (Cf. *Crítica de la razón pura*, 'Nota a la anfibología de los conceptos de reflexión', A281/B337-338, p. 308).

no pasa por esa alternativa. De hecho, si el principio de los indiscernibles reviste una importancia para la determinación de la génesis trascendental que tiene lugar en el continuo que él describe, su actuación no puede limitarse a un dominio dado como el de los individuos constituidos. Si se trata de un principio trascendental su actuación no puede tener que ver con lo dado (ver 2.2.2). En este sentido, la postura de Deleuze depende más bien de la propuesta genética de Maimon, donde se efectúa una indagación relativa a la determinabilidad trascendental conforme las singularidades rigen el proceso de individuación que permite constituir lo dado a la sensación, así como el concepto o noción completa con que trabaja el entendimiento (2.2.1)³⁸².

Según nuestro estudio realizado al final del Cap. 2 y a lo largo del Cap. 3, la génesis reviste dos dimensiones. Por una parte, determina la individuación material u ontológica; y, por otra, la constitución lógica de la noción completa que le corresponde. La génesis es lógica y ontológica (3.1.2). Este modo de pensar la génesis en Deleuze tiene diversas fuentes de inspiración. Ahora bien, en lo que concierne a su forma dual, la génesis tiene una fuerte vinculación con lo que desarrolla Maimon en su *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (*Ensayo sobre la filosofía trascendental*). Gracias a Maimon, Deleuze descubre una caracterización de las singularidades como principios diferenciales que rigen materialmente la individuación, al mismo tiempo que determinan la constitución del concepto. Con esto se alcanza una caracterización de la zona de indiscernibilidad que se produce entre sensibilidad y entendimiento tal, que en ella se definen los principios que constituyen o efectúan la génesis de la representación sensible y conceptual. *Al límite* implica, pues, para Deleuze no sólo hacer alusión a una línea de demarcación incierta entre las facultades, sino antes bien al ámbito en que se produce la determinación trascendental de las singularidades que rigen la actualización de la capacidad representativa correspondiente a cada facultad. El límite de la sensibilidad son las intensidades o percepciones infinitamente pequeñas, ellas mismas insensibles, pero que hacen posible, en su integración *ad infinitum*, a la sensación³⁸³. El límite del entendimiento, por su parte, son las ideas, conceptos problemáticos que no admiten la representación, en la medida que no cuentan con un referente empírico. Su poder genético las hace abrir, sin embargo, la determinación de nuevos ámbitos empíricos, no dados antes de que se efectuara su constitución³⁸⁴.

382 Cf. Sobre las particularidades de la determinabilidad y su diferencia con la determinación (por ejemplo, según la piensa Kant), cf. Gueroult, *La philosophie transcendantale...*, Chap. I, § IV-VII.

383 Lo que Maimon denomina *umbral de conciencia* (Cf. Maimon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, II, pp. 215 y ss, n. 15 (p. 49); *LP*, III, 7, p. 118).

384 Acerca de los *conceptos-límite*, cf. Maimon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, III, pp. 72 y ss.

Según describe Gueroult, la propuesta de Maimon invita a extraer las consecuencias más radicales de la filosofía trascendental iniciada con Kant:

Si la determinación se hace de una manera interna en el espacio pleno o continuo, el principio de la filosofía trascendental no debe ser simplemente formal, sino que debe permitir en el sujeto una determinación ‘a priori’ de los objetos mismos en su materia –y una atribución del fundamento de la relación sujeto-objeto, sea al primero, sea al segundo, de una manera absolutamente inmanente a la conciencia (*La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, p. 20).

Ahora bien, como muestra Maimon en el capítulo II de su *Versuch...*, la conciencia sólo surge cuando se conforma la representación. En este sentido, la conciencia es siempre conciencia de la representación. Así, pues, si se abstrae a la representación de la extensión y el grado de cualidad finitos que se requieren para volverla consciente, lo único que queda son las relaciones diferenciales pre-representativas. La conciencia, para Maimon, surge del poder de la imaginación para homogeneizar representaciones sensibles, las que ordena de acuerdo con la forma adecuada para una conciencia. Hasta este punto pareciera que estamos ante una reformulación del esquematismo kantiano. Sin embargo, la formación u ordenamiento no se produce por la subsunción de las formas sensibles bajo las formas del concepto³⁸⁵. Esta resulta, en cambio, de la adición de unidades diferenciales determinadas que conforman, recién gracias a esta adición, una magnitud finita. No hay en este nivel todavía determinaciones de magnitud que permitan establecer un grado de cualidad sensible, ni la extensión conforme se la pueda representar³⁸⁶.

La sensibilidad provee, por tanto, de las diferencias a una conciencia determinada, la imaginación extrae de ello un objeto finito (determinado) de la intuición y el entendimiento extrae de la relación de sus diferentes diferenciales, que son sus objetos, la relación de los objetos sensibles de los que tales diferenciales provienen (*Essai sur la philosophie transcendantale*, II, p. 50).

Podría decirse, a la luz de lo anterior, que la conciencia surge cuando se supera el umbral de las diferenciales y se accede a la diferencia particular de un objeto (diferencia individual), conformada por relaciones que actualizan las vinculaciones ideales de las diferenciales. El objeto adquiere, así, una magnitud finita determinada.

385 Tarea propia del esquema (Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, ‘Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento’, A138/B177, p. 194).

386 Para Kant, sabemos, no hay fenómeno sin magnitud sea esta extensiva o intensiva (Cf. *Crítica de la razón pura*, ‘Axiomas de la intuición’ y ‘Anticipaciones de la percepción’, A162-176/B202-218, pp. 210-221).

Maimon establece que las diferenciales son los elementos constituyentes de los fenómenos. Se trata, así, de principios de explicación de la génesis de los objetos. Ahora bien, para arribar a la representación de los mismos es necesario contar con el concurso de las reglas del entendimiento, el que establece relaciones entre los objetos que hacen posible la determinación de las intuiciones que resultan del proceso de agregación de diferenciales. De ahí que el entendimiento no pueda pensar un objeto sino de acuerdo con la regla de génesis que le constituye. No puede pensarlo, por lo tanto, como un objeto ya formado con el cual establecer relaciones, sino como un objeto en proceso de formación al que como tal corresponde integrar con las reglas del entendimiento. Esto lleva a Maimon a formular una distinción entre la regla que es pensada de golpe (*d'un coup*) por el entendimiento y aquella regla que procede a la determinación particular en el objeto cuando este se encuentra en proceso de formación³⁸⁷.

De acuerdo con lo anterior habría dos formas de pensar el objeto: o bien, *en formación*, en que la intuición no determina todo según la determinación instantánea del entendimiento; o bien, como *ya formado*, en cuyo caso se dan por sentadas las determinaciones en el objeto como si estas hubieran surgido de un solo golpe. Una representa el poder de la intuición para captar la diversidad o multiplicidad inmediata de lo sensible —que tanto Kant como Maimon entienden como una síntesis de aprehensión³⁸⁸—; mientras la otra constituye el poder del concepto de darse a sí mismo la definición genética gracias a la que emerge la diversidad dada a la sensación.

Como sabemos, la concepción de la diferencial hasta mediados del siglo XIX coincidirá con una noción de límite que la identifica con lo infinitamente pequeño (ver 2.1.1). La diferencial se define, en consecuencia, como una magnitud infinitamente pequeña que permite hacer abstracción de la representación conciente, al mismo tiempo que entregar una definición genética de lo que surge a la conciencia y se da a la sensación para ser representado.

Lo infinitamente pequeño metafísico es real, porque la cualidad puede ser considerada en sí misma abstracción hecha de toda cantidad. Esta manera de encarar las cosas se muestra útil igualmente para resolver la cuestión ‘*quid iuris*’, puesto que los conceptos puros del entendimiento, o las categorías, no se relacionan jamás inmediatamente con las intuiciones, sino solamente con sus elementos —que corresponden a Ideas de la razón que expresan el modo de

387 Maimon, *Essai sur la philosophie transcendante*, II, pp. 50 y ss.

388 Maimon, *Essai sur la philosophie transcendante*, II, p. 52; Kant, *Crítica de la razón pura*, ‘Analítica de los principios’, § 26, B160, p. 182.

génesis de estas intuiciones— y, a través de ellos, con las intuiciones mismas
(*Essai sur la philosophie transcendante*, II, p. 216, n. 15).

Maimon reconoce que los elementos diferenciales que efectúan la génesis de la intuición sensible y que la someten a las reglas del entendimiento, son Ideas. Con ello intenta definir el carácter problemático de estos elementos en cuanto no están todavía formados o dados y no pueden, como tales, ser representados. Ello implica que las Ideas no tienen sólo un carácter regulativo como en Kant, sino también un carácter constituyente de la materialidad de la intuición sensible. No se trata de que la razón conciba sus objetos, como la razón divina, sino antes bien de que lleve a efecto el propósito de la filosofía maimoniana, cual es la de pensar no en condiciones de posibilidad, sino en principios genéticos tanto del entendimiento como de la intuición sensible que él representa. Los elementos diferenciales constituyen en este sentido los principios cuya repetición al infinito permite subsumir la materialidad de la intuición a las reglas del entendimiento. La génesis en este caso engendra conjuntamente la materialidad de la sensación, por medio de cantidades infinitamente pequeñas, y las reglas del entendimiento, por medio de la repetición el infinito del principio de determinación que subsume las diferenciales³⁸⁹. Gracias a ello se da cuenta del proceso de formación del objeto.

Como es posible apreciar, esta concepción de la génesis ha resultado crucial en el planteamiento de Deleuze. Establece, en primer término, la dualidad de la génesis que compromete tanto a la regla de determinación por parte del entendimiento, lo que desde Kant denominamos como concepto, como a la materialidad sensible. Así, la materialidad del objeto debe ser constituida para que este pueda darse como una intuición sensible. Igualmente, las relaciones conforme el entendimiento establecen las determinaciones de dicho objeto. En Deleuze esta tentativa podemos encontrarla en la preocupación por explicitar la individuación material u ontológica, al mismo tiempo que el concepto o noción individual que la rige. Por cierto, hasta este punto no es posible establecer todavía una relación sustantiva entre lo que Deleuze piensa como noción completa o individual, inspirado en Leibniz, y la forma en que Maimon piensa el concepto. Hasta aquí podemos insinuar solo una comparación vaga. En lo sucesivo descubriremos que la caracterización del concepto que asume Maimon es muy cercana a la propuesta de noción completa de Leibniz toda vez que la génesis del concepto como regla del entendimiento depende de la determinación completa

389 La regla que se repite al infinito tiene una exactitud en su aplicación (o subsunción) que deviene idéntica a su grado de completud material. Dicho de otro modo, la repetición al infinito de la regla es garantía de la génesis material. Cf. *Essai sur la philosophie transcendante*, III, pp. 72-75.

de los elementos diferenciales que constituyen su materialidad. Así, el concepto es determinante para Maimon no solo en términos de la forma de la intuición sensible, sino también respecto de su materialidad.

En segundo término, se establece que los principios de determinación dependen de una repetición al infinito. Como pusimos en evidencia en el apartado 2.2.2, la repetición está en la base de la constitución de un principio trascendental como tal. En la repetición el principio establece su propia fundamentación y gracias a ello efectúa la génesis de los principios empíricos y los dominios sobre los que estos rigen. Desde el punto de vista de la propuesta de Maimon, ello implica que el principio es principio gracias a que en su repetición al infinito pone en marcha la determinación de las diferenciales sobre las que rige. Solo gracias a ello la determinación actúa sobre la génesis misma de lo dado. De lo contrario, la determinación sería solamente formal y se atendería ingenuamente a lo dado, soslayando la cuestión a la que Maimon concede un rango fundamental en la formulación de la filosofía trascendental, la cuestión *quid facti*³⁹⁰. La repetición al infinito del principio permite, así, ingresar al ámbito propio de la génesis de la intuición sensible. En la medida que dicha génesis depende de las diferenciales, la síntesis que procura con ellas constituir lo dado a la sensación debe llevar a cabo una operación *ad infinitum*. De ahí que un principio para ser trascendental deba repetirse conforme con ello. De no ser así, el principio actuará sólo como determinación de algo dado y, en este sentido, si recurrimos a Deleuze, su estatus no sería más que empírico (ver 2.2.2).

Estas diferenciales de los objetos son aquello que se denomina como noúmenos, mientras los fenómenos son los objetos mismos que provienen de ellos. Estos noúmenos son Ideas de la razón, que sirven de principios de explicación de la génesis de los objetos según ciertas reglas del entendimiento (*Essai sur la philosophie transcendante*, II, p. 50).

En tercer término, esta noción de génesis conlleva una concepción de las diferenciales como principios. Las diferenciales son Ideas responsables de la génesis en la medida que llevan a cabo la determinación conducente a la individuación y a las nociones que las subsumen. De esta manera, al carácter problemático de la Idea que Deleuze reconoce gracias a su indagación en Lautman y Kant, se suma con su estudio de Maimon la concepción de la Idea como principio diferencial. Ello permite entender los elementos problemáticos que constituyen el continuo ideal como

390 Es decir, la que puede dar cuenta de la génesis trascendental de lo dado (Cf. *Essai sur la philosophie transcendante*, sección “Bref aperçu d’ensemble de l’ouvrage”, pp. 129 y ss).

perfectamente determinables. Con Lautman esta caracterización es todavía un tanto ambigua en tanto se alude a una situación de indeterminación objetiva (3.1.1). Con Maimon vemos que la referencia a esta indeterminación resulta innecesaria, pues el ámbito problemático se muestra perfectamente determinable gracias a que los elementos que se distribuyen en él, las singularidades o diferenciales, son principios inmanentes a su propia diferenciación. Cuando arribamos a este punto descubrimos también que para Deleuze la noción de *singularidad diferencial* comporta una tautología. La singularidad en su calidad preindividual y como instancia de diferenciación es, al mismo tiempo, la diferencia de diferencias por la que se define la diferencial.

He aquí, por cierto, una distinción importante por trazar entre Maimon y Deleuze, dado que la noción de diferencial no es la de una cantidad infinitamente pequeña para el segundo, sino la de una relación de diferenciación recíproca interna que implica la tendencia a la supresión de la magnitud. Ahora bien, dicha tendencia no constituye una operación en la que la magnitud es determinada *actualmente* como infinitamente pequeña. Por tratarse de una tendencia en desarrollo *ad infinitum*, esta se define en términos ideales o virtuales y comporta el establecimiento de una relación sobre la base de una diferenciación interna en vez de la determinación de una magnitud. Tanto para Maimon como para Deleuze, se trata de dar cuenta de la génesis de lo que arriba a la experiencia. Para ello es menester emprender la tarea de suspensión de lo representado a la intuición y, en este sentido, será preciso llevar al límite las determinaciones correspondientes a la cantidad o magnitud de acuerdo con la cual se define *a priori* la materialidad sensible³⁹¹. El *límite*, como lo establece el cálculo infinitesimal desde el siglo XIX, no versa sobre cantidades dadas actualmente, ni siquiera si se trata de cantidades infinitamente pequeñas, sino que hace mención a una tendencia ideal a la disminución de la magnitud. Se trata aquí de la que Deleuze y los matemáticos del siglo XIX identifican como corrección al cálculo infinitesimal original formulado por Leibniz, corrección en la que se funda la alusión constante de Deleuze a no pensar la diferencial como cantidad infinitamente pequeña, sino como relación³⁹². Veremos, luego, por qué la referencia a la relación.

391 Según Kant, lo único que el entendimiento puede saber *a priori* (anticipar) acerca de las intuiciones sensibles es que tienen un grado intensivo que define su realidad (Cf. *Crítica de la razón pura*, 'Anticipaciones de la percepción', A176/B218, p. 221).

392 Deleuze, en su crítica al cálculo diferencial fundado en cantidades infinitamente pequeñas, cita a Weierstrass, matemático del siglo XIX reconocido por la introducción de la idea de *límite* en el cálculo diferencial. El *límite* constituye la tendencia o regularidad de una serie. Desde este punto de vista, el cálculo de diferenciales no concierne a la búsqueda de la continuidad en lo discreto, como en Leibniz, sino a la determinación de las relaciones entre series (convergencia, divergencia, inclusión, disyunción, etc.) de acuerdo con dicha tendencia (Cf. *DR*, IV, pp. 221-229; 'À quoi reconnaît-on le structuralisme', en *ID*, p. 247; Knecht, Herbert. *La logique chez Leibniz. Essai sur le rationalisme baroque* (Éd. L'Age D'Homme, Lausanne, 1981), Chap. VII, § 3).

El grado de la cualidad (o grado intensivo, según lo denomina Kant) de dicha materialidad tiende a cero cuando se intenta dilucidar su génesis. Kant ya lo establecía de algún modo en sus *Anticipaciones de la percepción*, indicando que es posible una síntesis de la generación de la magnitud intensiva cuando por medio de una alteración gradual de dicha magnitud se va desde la intuición pura, cuya intensidad es igual a cero, hasta un grado de intensidad cualquiera³⁹³. Así, a pesar de que la génesis cuenta con la negación de la magnitud intensiva en una intuición pura, esta magnitud, en estricto rigor, por su constitución en grados, es siempre diferente de cero. Es más, dicha magnitud siempre puede ser disminuida, lo que indica que su disminución implica una *tendencia a cero* que nunca coincide con él³⁹⁴.

Ahora bien, el modo de pensar los resultados de dicha tendencia difiere entre los dos autores. Para Maimon se define una cantidad actual infinitamente pequeña, mientras que para Deleuze, una tendencia en cuyo desarrollo al límite se define no una cantidad, sino una relación por diferenciación interna, es decir, una diferencial. Ello permitirá sostener a Deleuze que lo que se juega en este continuo ideal no son los *quanta* –grados de cualidad o grado intensivo–, sino la *cuantitabilidad* (*quantitabilité*). No se trata, pues, de una cantidad real infinitamente pequeña, sino de una relación encargada de establecer las consecuencias del principio de indiscernibilidad sin recurrencia a elemento exterior alguno de diferenciación, sino sólo por diferenciación interna. La diferenciación interna implica que, para que el continuo sea posible, la tendencia a cero no debe nunca toparse con una cantidad, aunque sea infinitamente pequeña.

Según las *Anticipaciones de la percepción* de Kant a las que Maimon y Deleuze hacen, sin duda, referencia con esta propuesta diferencial que revisamos, el *quantum* o grado de cualidad permite diferenciar un fenómeno de acuerdo con su magnitud intensiva³⁹⁵. Así toda intuición sensible comporta una intensidad, certeza de la que se puede disponer sin recurso a la experiencia de la sensación. Sin siquiera percibir, podemos tener la certeza de que nuestra percepción tendrá una intensidad que la dotará de un carácter particular en tanto establece un grado o magnitud de cualidad en la sensación (*quantum*). De ahí el título que encabeza dicha investigación desarrollada en el seno de la *Crítica de la razón pura*.

393 Cf. Kant. *Crítica de la razón pura*, ‘Anticipaciones de la percepción’, A166/B208, p. 214.

394 Cf. Kant. *Crítica de la razón pura*, ‘Anticipaciones de la percepción’, A169/B211, p. 216.

395 Sobre la diferencia interna de la materialidad sensible, Cf. Kant. *Crítica de la razón pura*, ‘Anticipaciones de la percepción’, A175/B217, p. 221.

Según Deleuze, en esta reflexión, Kant depende del establecimiento, por parte del entendimiento, del concepto de cantidad (*quantitas*), responsable de la graduación de la cualidad correspondiente a la intensidad de cada sensación.

Si es cierto que el continuo debe ser relacionado con la idea y su uso problemático, ello es bajo la condición de que no sea definido por caracteres tomados de la intuición sensible o incluso geométrica, como sucede incluso cuando se habla de interpolación de los intermediarios, de series intercalares infinitas o de partes que no son nunca las más pequeñas posibles. El continuo no pertenece verdaderamente a la Idea más que en la medida en que se determina una causa ideal de la continuidad. La continuidad tomada con su causa forma el elemento puro de la cuantitabilidad. Este no se confunde ni con las cantidades fijas de la intuición ‘quantum’, ni con las cantidades variables en tanto conceptos del entendimiento ‘quantitas’. [...] Los ‘quanta’ como objeto de la intuición tienen siempre valores particulares [...]. La ‘quantitas’ como concepto del entendimiento tiene un valor general; designando la generalidad acá una infinidad de valores particulares posibles, tantos como la variable pueda recibir (*DR*, III, p. 222).

Deleuze cree que para ingresar precisamente al ámbito en que continuo y singularidad no riñen –según la oposición que podría trazarse desde Leibniz entre principio de continuidad y principio de los indiscernibles–, es necesario suspender tanto la referencia a la particularidad del *quantum* de la sensación como a la *quantitas* que establece el esquema general de graduación de las cantidades. Es necesario ingresar al límite de sensibilidad y entendimiento, lo que implica pasar a considerar la *quantitabilité* conforme se produce la variación de variaciones (*variabilidad*) en virtud de la que se constituyen órdenes de graduación cualitativa diferentes según como cada singularidad varía al diferenciarse internamente. Si la *diferencia se diferencia* para Deleuze, ello no depende del establecimiento de indicaciones empíricas o exteriores que fuera posible determinar por medio de grados de cualidad particulares. Ello debe hacerse por una diferenciación interna, que efectúe la determinación diferencial de las singularidades y permita llevar a cabo la génesis de la intuición sensible. Gracias a esta diferenciación interna, además, se asegura la dimensión superior no empírica del principio de los indiscernibles. El principio de los indiscernibles deviene trascendental cuando no versa ni sobre una diferencia exterior de carácter general, ni sobre una diferencia conceptual (o individual), sino sobre una diferencia singular en la que se produce la génesis o formación de lo dado. Ni el individuo, ni la magnitud o grado de intensidad definen, pues, esta diferenciación (*différentiation*). Ahora bien, para que esta *différentiation* opere una

suspensión del carácter exterior que caracteriza a la magnitud intensiva (*quantum*) no basta con suponer magnitudes actuales infinitamente pequeñas. De hecho, si en la diferenciación se alcanza una magnitud infinitamente pequeña, ello implica la posición de una separación o discreción insalvable que impide el establecimiento del continuo en términos inmanentes. Ello haría menester que la diferencia fuera establecida por un principio ajeno a los propios elementos diferenciales. Como vemos, en aquello consiste justamente el laberinto leibniziano: en pensar la diferencia entre elementos discretos y no como una *différentiation* inmanente a los elementos diferenciales. Ello lo obliga a recurrir a un principio trascendente capaz de vencer la separación y crear una realidad continua sin lagunas: Dios. Para Deleuze, en cambio, el propio trance diferencial o *différentiation* establece los niveles de coexistencia que producen la continuidad, la que antes hemos descrito como distribución de singularidades (ver 4.1.1 y 4.1.2).

Así, si el principio de los indiscernibles estuviera asegurado por la determinación de la diferencia en términos de cantidades infinitamente pequeñas, ello implicaría que vencer la discreción de los elementos diferenciales precisaría del recurso a una entidad ajena a las relaciones diferenciales mismas; entidad que, además, debe llevar la determinación al infinito de las diferenciales para poder componer el continuo. La suposición de cantidades actuales infinitamente pequeñas, cuya separación deviene insalvable, requiere de un entendimiento y una voluntad divinas capaces de determinar, en un análisis al infinito, la integración de las cantidades infinitamente pequeñas y de establecer entre ellas grados de continuidad variables. Ello permite arribar a la composición de las magnitudes intensivas que hacen posible la intuición sensible³⁹⁶.

Desde el punto de vista cosmológico, la discreción de las cantidades infinitamente pequeñas solo puede ser vencida por aquella voluntad que quiere lo mejor y que, además, es capaz de crearlo, una voluntad divina capaz de asegurar el máximo de continuidad entre elementos discretos. La interpretación del cálculo infinitesimal en Leibniz y Maimon es decidora en este sentido. La integración de las diferenciales implica siempre el recurso a un entendimiento divino capaz de llevar el análisis al infinito. Integrar, para dicho cálculo, es aproximar una entidad discreta a la otra. Ahora bien, cuando se aproximan cantidades infinitamente pequeñas, el análisis de aproximación requiere de un entendimiento infinito³⁹⁷. De ahí que, a pesar de la estrecha relación que mantiene Deleuze con la interpretación que proporciona

396 Cf. *DR*, IV, p. 249.

397 Couturat muestra muy bien cómo el cálculo diferencial depende en este punto del clásico cálculo por exhaustión o aproximación (Cf. *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, VI, § 19).

Gueroult de Maimon, no coincidan acerca de la cuestión del entendimiento divino. Gueroult reconoce que Maimon da pasos fundamentales en ese sentido, mientras Deleuze estima que no hay grandes cambios respecto de la necesidad ya presente en Leibniz de sostener un entendimiento capaz de un análisis infinito que pueda llevar a cabo la integración de las diferenciales.

Desde el punto de vista de las facultades, por su parte, la constitución o génesis de la representación que convoca el concurso de sensibilidad y entendimiento requiere posicionarnos en el límite que vuelve indiscernibles tales facultades. Para Leibniz, y en cierto sentido también para Maimon, ello implica recurrir a un entendimiento infinito para el cual la sensibilidad se reduce a él y donde percibir es concebir, es decir, pensar y crear aquello que se percibe. Sin este recurso no sería posible constituir la representación que garantice una percepción distinta, en la medida que la sensación por sí sola solo capta de una manera confusa lo que intenta traer a la representación.

Como podemos apreciar, la constitución inmanente del continuo a partir del establecimiento de relaciones desde la propia diferenciación interna de las singularidades, es un paso crucial para la filosofía trascendental deleuzeana. En ello se juega su distancia respecto del planteamiento leibniziano original y particularmente en lo que concierne al recurso necesario a la divinidad que este implica. Asimismo, se produce en este punto su diferencia respecto de la filosofía crítica kantiana, al intentar establecer el dominio trascendental sobre una base genética. Ello implica que lo trascendental no depende del establecimiento de condiciones que determinan el concurso relativo de las facultades para respetar los límites de la razón, sino de llevar al límite el ejercicio de cada facultad para descubrir en ello el ámbito en que se produce la génesis de los elementos con que cuenta cada facultad (ver 2.1.1)³⁹⁸.

4.2. Los principios de una razón suficiente en Deleuze

En el presente apartado nos interesa volver sobre la muy importante presentación desarrollada por Deleuze en 1967 titulada ‘La méthode de dramatisation’. Ya en varias ocasiones la hemos mencionado como un escrito medular en que se anuncia la caracterización que Deleuze desarrollará en *LS* y *DR* acerca del *continuum ideal*. Hemos hecho mención a la conferencia para evidenciar (1) los desplazamientos y filiaciones académicas de Deleuze (3.1.3); (2) la importante propuesta del concepto complejo de ‘différent/ciation’ (3.3.1); (3) y las consecuencias que se siguen de él para

398 Cf. *DR*, III, pp. 186 y ss.

la distinción de ámbitos diferentes de la génesis trascendental y la separación que es menester mantener entre ellos. Gracias a esto último hemos logrado establecer también las necesarias precisiones que requirió nuestra caracterización del campo trascendental y, más particularmente, sus diferencias respecto del continuo ideal (3.3). Lo que nos interesa destacar del artículo, esta vez, es lo que apunta directamente a la constitución del *extraordinario mundo leibniziano*. Ello implica, en primer lugar, atender a la definición de los que Deleuze denomina principios de razón suficiente, que corresponden a los principios de determinación antes mencionados.

‘La méthode de dramatisation’ tenía por propósito sostener que la determinación de la Idea no puede realizarse gracias a la indagación que supone la pregunta *qué es*, sino más bien con preguntas del tipo quién, cuándo, cómo, dónde, que definen una casuística cuya descripción efectúa Deleuze en la conferencia. A dicha casuística correspondería mostrar, en este sentido, cómo se produce la dramatización de la Idea a la que alude el título. La presentación provoca sorpresa e incomprensión en algunos de los auditores, lo que queda en evidencia al final de la presentación cuando se discuten la serie de cuestiones que colocan a través de sus preguntas. Ferdinand Alquié, Lucy Prenant y Alexis Philonenko³⁹⁹, entre otros, plantean objeciones que Deleuze intenta sortear con lucidez y originalidad.

Las diferencias que se producen en esta ocasión con algunos de los más importantes lectores franceses de la tradición filosófica, serán la muestra sintomática de un gesto que marcará la actitud de Deleuze hacia el cultivo de la filosofía francesa que le antecede. Así también en este gesto se produce la posición de un verdadero diagrama de investigación, que Deleuze desarrollará en las décadas que siguen. Recordemos que nuestro autor se encuentra próximo a presentar su tesis doctoral principal, *DR* (1968), en la que efectúa un notable recorrido por la tradición filosófica a la vez que da muestras de un sentido de originalidad incómodo para una generación de lectores en historia de la filosofía como la que le antecede. La larga serie de monografías que dedica desde 1953 a los más diferentes pensadores (Hume, Nietzsche, Kant, Spinoza) permitía esperar de Deleuze cierta continuidad respecto de esa generación. Y no es del todo inexacto sostener que dicha continuidad está presente a lo largo de su obra. En nuestro apartado anterior hemos podido evidenciar la importante conexión de Deleuze con la tradición de lectura que le antecedió (3.1.1

399 Alquié, destacado comentarista de Descartes y Kant, fue profesor de Deleuze en Sorbonne. En el Cap. 3 de esta investigación hemos descrito los avatares por los que atraviesa su relación. Prenant es, a la fecha de la conferencia, una de las más destacadas traductoras y comentaristas de Leibniz en Francia. Más arriba hemos evidenciado su importancia para los estudios contemporáneos sobre Leibniz. Philonenko destaca, por su parte, como uno de los investigadores de Kant y Fichte más importantes en Francia.

y 3.1.2). Deleuze es un pensador que no se aviene con lecturas ortodoxas, pero es, con todo, un lector de la historia de la filosofía.

En lo que sigue nos interesa realizar un estudio detenido de la presentación de Deleuze y seguir con cuidado las indicaciones que permitan mostrar el gesto de lectura contenido en ella, así como su relación con los que en este capítulo hemos identificado como los ejes principales de sus lecturas de Leibniz y Maimon. Así también esperamos dar luces acerca del modo como, en obras posteriores, Deleuze retoma algunas de las cuestiones aquí presentes. Como dijimos, nos concentraremos en el tratamiento de la determinación de la Idea que describe en la conferencia y cómo ello lo conduce a la posición de los que denomina *principios de una razón suficiente*. Para ello tendremos en consideración la reaparición de esta cuestión en *DR* y en *LP*.

Deleuze comienza su presentación invitando a pensar la Idea a partir de una casuística que consiste en recorrer la multiplicidad en la que ella se determina. Para ello, nos indica, será necesario recurrir a un método ya insinuado en Leibniz y que denomina *vice-dicción*⁴⁰⁰. La vice-dicción consiste en la definición de una idea o noción a partir de los casos que subsume. De ahí la fórmula recurrente que utiliza Deleuze para explicar la vice-dicción como *subsunción en el «caso»* (“*subsomption sous le «cas»*”)⁴⁰¹. Esta subsunción refiere a que para determinar una noción es necesario recorrer la serie de acontecimientos que la componen de acuerdo con las series alternas a las que atraviesa. Un caso, en efecto, se define como tal en la medida que comporta un encuentro de series heterogéneas en las que marca un punto de inflexión o instancia singular que resulta determinante para la definición de una idea. Ahora bien, el recorrido de la multiplicidad que entraña un caso implica el seguimiento de cada una de las series heterogéneas que concurren a definir el encuentro que lo caracteriza. Subsunción en el caso significa que para definir una noción o idea es preciso determinar la serie completa de acontecimientos que esta noción o idea comprenden a partir de las series heterogéneas con que dicha serie se encuentra y articula. En rigor, una serie de acontecimientos no es nunca simple ya que su desenvolvimiento o desarrollo depende de la articulación con otras. Dicho en los términos de *Logique du sens* (1969): “*La forma serial es, por tanto, esencialmente multiseriale*” (*LS*, VI série,

400 Cf. ‘*La méthode de dramatisation*’, en *ID*, p. 133.

401 Cf. ‘*La méthode de dramatisation*’, en *ID*, p. 133. Hemos preferido traducir por “subsunción en el caso” y no por “subsunción bajo el caso” en la medida que la subsunción se produce conforme el caso se constituye y no con posterioridad a ello. Véase también la interpretación que sostiene Frémont de las singularidades, que cuenta también con esta idea de vice-dicción: la singularidad se produce cuando una irregularidad local se inserta en el orden global que la ha producido. La regla o ley produce excepciones que implica subsumirlas en órdenes regulatorios distintos (Cf. *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*, p. 34).

p. 50). Así, definir una idea o noción a partir de la vice-dicción significa efectuar el recorrido de la multiplicidad que entraña el entrecruzamiento de series en los que se define un caso. Una casuística de la Idea consiste, pues, en determinar su derrotero de acuerdo con la heterogeneidad de series que se encuentran y articulan en ella. En *DR*, Deleuze describe esta casuística como una verdadera *aventure* de las Ideas⁴⁰². Deleuze presta especial atención a la vice-dicción en el cap. IV de *DR* y en el cap. V de *LP*. Nos detendremos en la revisión que realiza en esta última obra del caso de Adán analizado por Leibniz en su discusión con Arnauld⁴⁰³, la hipótesis de un Adán no pecador no se opone a Adán pecador, sino al mundo en que Adán peca, indica Deleuze. La genialidad de Leibniz radicaría precisamente en determinar la idea o noción de un individuo no por su contra-dicción con otra, sino por su vice-dicción⁴⁰⁴. El Adán que no peca no niega al Adán pecador, sino que se afirma *en vez de él*, como *alternativa a él*⁴⁰⁵. La afirmación alternativa de una noción cuya serie de acontecimientos resulta incompatible con otra implica, para Leibniz, la posición de todo un mundo como base. Adán no pecador no se opone a Adán pecador, sino después de que la serie completa de acontecimientos que componen el mundo en que Adán peca, demuestra la incompatibilidad de este mundo con el caso de un Adán no pecador. Para poder comprender la noción completa de Adán pecador es necesario remitir la serie de acontecimientos que componen su vida a las series alternas con que ella se articula. De esta manera, en primer lugar, es preciso constatar la compatibilidad entre el pecado y la serie de acontecimientos que componen el mundo donde Adán peca. Para definir la noción completa del individuo Adán es preciso, por tanto, realizar la vice-dicción de la serie de acontecimientos que comprende. En esta vice-dicción se demuestra, además, la determinación de ciertos puntos singulares en que se distribuye el entrecruzamiento de la serie del individuo Adán y la miríada de acontecimientos que componen su mundo. La serie de la noción completa del individuo Adán consta de una infinidad de acontecimientos ordinarios entre los cuales algunos alcanzan un carácter singular, gracias al modo en que se entrecruzan con otras series. La singularidad, como hemos dejado ver en nuestros análisis anteriores, versa justamente sobre la inflexión que se produce en el continuo, gracias a la cual diversas series se entrecruzan, varían y diferencian recíprocamente. De ahí que la singularidad se defina y distribuya de acuerdo con esta diferenciación recíproca.

402 Cf. *DR*, IV, p. 235.

403 Cf. *Correspondance avec Arnauld* (éd. Le Roy): Lettre III (12 avril 1686), pp. 85-89; Lettre IX, pp. 104-113; Lettre X (14 juillet 1686), pp. 114-128.

404 Cf. '*La méthode de dramatisation*', en *ID*, p. 133.

405 Contamos acá con la etimología del prefijo '*vice-*' como posición alternativa o en reemplazo de. Acerca del sentido que le da Deleuze, Cf. *DR*, IV, p. 245; *LP*, II, 5, pp. 79 y ss.

La pertenencia de Adán a su mundo, en principio, viene dada porque la serie completa del mundo al que pertenece incluye la serie de su noción individual. Ahora bien, la cuestión se complica cuando consideramos la relación inversa, conforme a la cual Leibniz establece que cada noción individual incluye virtualmente dentro de sí el mundo al que pertenece⁴⁰⁶. Así, Adán pertenece a su mundo, mas al mismo tiempo el mundo está contenido virtualmente dentro de él. En este caso, se reconocen en la serie del individuo ciertos acontecimientos notables (*remarquables*) o singulares, en virtud del modo como expresan el mundo que contiene dicha serie. Adán, al contener dentro de sí el mundo en el que ha pecado, consta de una distribución de puntos singulares que expresan su pertenencia a tal mundo: “*Ser el primer hombre, vivir en un jardín de placer (el paraíso), tener una mujer que salió de su propia costilla*” (LP, p. 81)⁴⁰⁷. A esta distribución y al entrecruzamiento que comporta, Deleuze los denomina *caso*. El caso es, entonces, que al pecar Adán compone una relación singular con su mundo⁴⁰⁸.

Ahora bien, Adán pecador es un caso no sólo gracias a la compatibilidad singular que entreteje con su mundo. La vice-dicción demuestra acá otro de sus alcances. Habíamos dicho, en primer lugar, que el recorrido de la multiplicidad de un mundo implica poner en evidencia las series compatibles con que una serie particular se compone. La multiplicidad ínsita a la noción de Adán pecador se descubre, pues, en el mundo al que pertenece y que la definición de su noción individual recorre. No obstante, la multiplicidad no se reduce al mundo actual en el que una noción habita. La vice-dicción comporta también, en segundo lugar, un recorrido por la multiplicidad virtual involucrada en una noción. Ya lo decíamos: Adán contiene virtualmente el mundo en que peca. Ello implica que retrospectivamente o, si se quiere, *a posteriori*, es posible pensar una distribución de singularidades diferente a la que define un caso en un mundo. El caso, decíamos, se define por la determinación de puntos singulares y por su distribución, de forma tal que con ellos se diseña todo un mundo. Diríamos, en este sentido, que un mundo es una distribución de singularidades y que entraña, por ello, diversos casos. Pues bien, al efectuar el recorrido de la multiplicidad virtual que entraña una noción se descubre no sólo la vinculación de un caso a su mundo, sino de diferentes casos a mundos diferentes.

406 Sobre la inclusión virtual del mundo en la substancia individual, Cf. *Discours...*, § 8-13.

407 Sobre la interpretación de Deleuze acerca de los *predicados primitivos*, Cf. LP, p. 84, n 7. Ver también Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*: Lettre IX, pp. 104-113.

408 Sobre la distinción entre singular y regular, y entre notable y ordinario, Cf. ‘*La méthode de dramatisation*’, en *ID*, pp. 132, 138-139; *DR*, IV, p. 245; LP, II, 5 y III, 7.

La alteridad de la vicedicción estará dada acá por un mundo que comporta un Adán no pecador. La vicedicción conduce, pues, al planteamiento de una alternativa incompatible con el acontecimiento que determina. Esta incompatibilidad, tal como en la articulación de Adán pecador con su mundo, no puede sino demostrarse en el recorrido de la multiplicidad inherente a las series, y que en este caso no establecen comunicación, ni se entrecruzan. De hecho, se habla de un Adán no pecador sólo por comodidad, pues, en rigor, el individuo que no peca no guarda relación alguna con Adán pecador, por cuanto su caso establece una distribución de singularidades diferente en el mundo al que se integra. Solo una visión *a posteriori* desde la actualidad del mundo en que Adán efectivamente peca nos conduce a suponer un mundo en que el *mismo* Adán podría no haberlo hecho. Mas en ello confundimos a Adán con un individuo que no guarda relación alguna con él. En su discusión con Arnauld, Leibniz es enfático al corregirse sobre este punto: pensar en un Adán que no peca implica volver vaga la noción individual de Adán y confundirlo con un individuo cuya noción no guarda relación alguna con él. Del mismo modo, indica que si él hiciera un viaje de París a Alemania y no hubieran razones suficientes para mostrar que el *moi* que subsiste en un tiempo AB en París es el mismo que subsiste en un tiempo BC en Alemania, la serie no podría constituirse, y con ello tampoco la noción individual correspondiente al *moi* en cuestión. En este sentido, no se trataría de un mismo *moi* en situaciones diferentes, sino lisa y llanamente de dos individuos distintos habitando mundos incompatibles⁴⁰⁹.

En la correspondencia con Arnauld, este no cesa de cuestionar la noción de substancia individual que Leibniz desarrolla dentro de la serie de proposiciones que constituyen el sumario de su *Discurso de metafísica*. Arnauld insiste en ver en dicha noción el signo de una necesidad fatal. Conforme con ello, piensa en cómo Dios, al haber creado a Adán, estaría obligado a suponer una necesaria sucesión de acontecimientos en la que podría resumirse la historia de la humanidad⁴¹⁰. Cabe precisar que Arnauld se concentra en una de las dos definiciones acerca de la noción individual presentes en el sumario, la que encabeza el § 13: “La noción individual de cada persona encierra de una vez por todas lo que le sucederá siempre” (p. 47), y no en la otra definición que Leibniz desarrolla en términos semejantes en el encabezado del § 9, que reza: “...que en su noción todos los acontecimientos están comprendidos, con todas sus circunstancias y toda la serie de las cosas exteriores” (p. 44).

Leibniz, inquieto con las objeciones de Arnauld, sostendrá que Dios no está sometido tras la primera resolución a tomar las que siguen de manera obligatoria,

409 Sobre Adán vago y sobre el viaje, cf. Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*: Lettre IX, pp. 104-113.

410 Cf. *Correspondance avec Arnauld*: Lettre II (Arnauld au Landgrave), 13 mars 1686.

pues, en rigor, él es capaz de considerar e incluir consistentemente en la primera, la serie de todas las decisiones que conciernen a la creación del mundo posible que él ha escogido para su creación. Además, agrega que respecto de la creación en particular de Adán, Dios es también libre y decide conforme a su voluntad en la medida que bien podría su entendimiento concebir otros Adanes posibles⁴¹¹. El criterio de Leibniz, en este caso, supone una referencia retrospectiva de la voluntad a la ideación, que se asienta en la definición de contingencia proporcionada a lo largo del § 13. Para ello, es ciertamente fundamental afirmar la existencia de la pura posibilidad en el entendimiento divino. Leibniz destaca que “si uno quisiera rechazar absolutamente los puros posibles, se destruiría la contingencia. Porque si no es posible sino aquello que Dios ha creado efectivamente, lo que Dios ha creado sería necesario en caso de que Dios haya resuelto crear alguna cosa” (*Correspondance avec Arnauld*, Lettre IX, p. 111).

Leibniz, consciente del peligro que implica para su propuesta de substancia individual una afirmación que haga referencia a la concepción de varios Adanes posibles, intenta disipar la confusión de manera inmediata⁴¹². No obstante, Arnauld insistirá sobre el punto y, basado en la vaguedad que contiene dicha afirmación, abrirá una discusión en torno a la idea de substancia que propone Leibniz.

Leibniz disipa la ambigüedad relativa a la existencia de una pluralidad de Adanes en los diversos mundos posibles, en primera instancia, aludiendo a que se trata de una confusión. En ese caso, cada supuesto Adán distinto es lisa y llanamente otra substancia individual que en tanto diferente no corresponde relacionar con Adán⁴¹³. Sin embargo, en una carta posterior, *Adán vago* pasa a constituir una tesis que Leibniz procura explicar a la luz de la ideación eventual de una *noción general* que contiene ciertos elementos (predicados primitivos) sobre los cuales es posible deducir la existencia de una infinidad de nociones individuales diferentes⁴¹⁴. Tras la explicación aclara, sin embargo, que es preciso distinguir esta *noción general* de la *noción incompleta*, propia de los objetos matemáticos, en la que la inherencia de los predicados al sujeto es explícita y limitada a una serie finita de características;

411 Cf. *Correspondance avec Arnauld*: Lettre III, 12 avril de 1686. Se trata de la primera respuesta a Arnauld.

412 Cf. *Correspondance avec Arnauld*: Lettre III, 12 avril de 1686: “Pero es preciso más bien considerar que Dios escogiendo, no un Adán vago, sino un Adán tal que su perfecta representación se encuentra entre los posibles en las ideas de Dios...” (p. 87).

413 Se trata ciertamente del principio de identidad de los indiscernibles. Ver la ausencia de relación entre los individuos posibles, que dada dicha ausencia son denominados como *disparates* (Cf. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, VIII, §20).

414 Cf. *Correspondance avec Arnauld*, Lettre IX, pp. 106 y ss.

así como, por cierto, de la *noción completa* de una substancia individual en que la inherencia es implícita o virtual y se refiere a una serie ilimitada de acontecimientos o circunstancias que contendrían la substancia que definen. Luego, indica que la tesis de una noción general es totalmente extraña a su planteamiento que, de hecho, se basa solo en la distinción entre noción completa e incompleta⁴¹⁵. Con esta precisión desplaza cualquier posibilidad de que su propuesta pueda ser confundida con la idea de substancia clásica cercana a la descripción que realiza de la noción general. La idea de noción general la desarrolla precisamente para explicar los alcances de la propuesta de Arnauld relativa a que en la noción individual debería hacerse la distinción entre predicados esenciales y accidentales. Ello, aclara Leibniz, sería posible sólo en una noción general que cuenta con predicados primitivos a los que de manera accesoria o accidental pueden sumarse otros predicados. De ahí que dicha noción general no desempeñe un rol esencial en su planteamiento, razón por la cual deslinda su propuesta de dicha noción.

Como sabemos, Deleuze procura una salida diferente al problema de las nociones vagas (ver 4.1.1). Por cierto, desde el punto de vista del individuo actual constituido, la vaguedad constituye una imprecisión que es necesario evitar. Leibniz en ese sentido tiene toda la razón en mantener una vigilancia mayor sobre esa digresión explicativa. Esta digresión incluso implica una vulneración del principio de los indiscernibles. De ahí la preocupación con que Leibniz la evita. Ahora bien, desde el punto de vista deleuzeano, la noción vaga es crucial para asegurar la resonancia que se produce entre series incompatibles y la diferenciación recíproca que resulta de ello. Dicha noción es, en efecto, la que cabalga sobre las diferentes series y a la que corresponde atribuir la génesis de los diversos órdenes de diferenciación correspondientes a cada una⁴¹⁶. La noción vaga para Deleuze no será, pues, un error, sino la instancia responsable de la definición de un orden de coexistencia entre las diversas series y la diferenciación recíproca que las atraviesa.

La noción vaga es la responsable de efectuar el recorrido que establece las alternativas entre las diferentes series incompatibles. Diríamos, en este sentido, que es el operador lógico y ontológico de la vice-dicción. La incompatibilidad o compatibilidad que se establece entre series de acontecimientos mienta una suerte de posibilidad que es necesario pensar desde la articulación que se produce o no entre las series consideradas. Leibniz denomina aquello como composibilidad e imposibilidad.

415 Cf. *Correspondance avec Arnauld*, Lettre X, pp. 118-120.

416 Cf. *LS*, série XVI.

Entre comentaristas como Couturat o Gueroult ha surgido una gran cantidad de problemas para determinar la naturaleza de la imposibilidad⁴¹⁷. Es claro que Dios, al pensar un mundo, debe pensar la posibilidad de las diversas series simultáneamente, de modo que la composibilidad resulte ser el criterio inherente a la concepción del mundo que va a crear. El problema surge, sin embargo, a la hora de definir la incompatibilidad entre el mundo creado y los demás, es decir, en el concepto de imposibilidad. Lo que resulta incomprensible para estos comentaristas es el hecho de que Dios conciba infinitos mundos y, luego, solo algunos pasen a la existencia. ¿Cómo pensar entonces la incompatibilidad (imposibilidad) que produce esto?, resulta ser la gran interrogante que les inquieta. Leibniz ha proporcionado su propia respuesta al respecto, indicando que, al momento de la creación, Dios dispone su voluntad de acuerdo con decretos libres que se rigen por el principio de lo mejor. Ello implica crear solo una de las posibilidades, componible internamente ya que consta de infinidad de series compatibles entre sí. En este punto, tales comentaristas han adoptado, por lo general, la lectura que establece la necesidad de introducir aquí un criterio de negación u oposición que permita explicar lógicamente la imposibilidad. Claro es que moralmente la imposibilidad se explica por la elección (Couturat); sin embargo, a nivel lógico ello no resulta explicable⁴¹⁸. En este sentido estaría en juego la articulación entre las dos instancias de la creación divina. Por una parte, la potencia absolutamente afirmativa del entendimiento proponiendo infinidad de mundos posibles; y por otro, la voluntad eligiendo según la imposibilidad entre ellos. Para que la imposibilidad devenga también un criterio del entendimiento, los comentaristas han estimado necesario convertirla en una expresión del criterio de contra-dicción. Ello, sin embargo, como destaca el mismo Gueroult, vulnera la concepción absolutamente afirmativa que sustenta Leibniz del entendimiento divino⁴¹⁹. En rigor, Dios no podría haber pensado la negación bajo ninguna de sus formas (entendimiento). Asimismo, su elección no debe ser explicada como la supresión de algunas posibilidades, sino como la elección positivamente afirmativa de la mejor.

417 Ello si consideramos solo los que cita Deleuze. Sin que nuestra búsqueda sea exhaustiva, podemos señalar que problemas similares enfrentan autores como Lautman (*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Vol. II Les schémas de genèse, p. 85) y Knetch (*La logique chez Leibniz*, III, § 5). Muy pocos, en cambio, emprenden el tratamiento de la imposibilidad en términos positivos. Destacan a este respecto, además de Deleuze, autores como Frémont (*Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*) o Mondadori ('Leibniz on compossibility: some scholastic sources', in: R.L. Friedman y L.O. Nielsen eds. *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Dordrecht-Netherlands: Kluwer Academic Publishers, , 2003, pp. 309-338).

418 Cf. Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, § 21.

419 Cf. Gueroult, *Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, VI, pp. 169-170, n. 4.

Deleuze responde a esta especie de acuerdo sobre la necesidad de introducir la oposición para pensar la relación entre nociones individuales incompatibles, con su planteamiento acerca de la vice-dicción. Como indicábamos, la vice-dicción conduce a pensar en términos de diferenciación la relación entre nociones individuales gracias al recorrido que efectúa por la serie que define a la noción, así como por el reconocimiento de las instancias determinantes (singularidades) que definen su relación con el mundo. En virtud de la dependencia estrecha del individuo respecto de su mundo, el problema de la relación entre individuos aparentemente opuestos se resuelve en el análisis de las alternativas que estos plantean en su pertenencia a mundos diferentes. Ahora bien, hemos indicado que la alusión a la alternativa, si bien responde a la forma de la vice-dicción, implica un razonamiento *a posteriori* que contempla las cosas desde un mundo actual que suponemos escogido entre alternativas posibles. La cuestión deviene, como lo notaba Couturat, estrictamente moral al implicar la necesidad de reflexionar acerca de la naturaleza de esta elección. Sin embargo, la vice-dicción, según nos muestra Deleuze, tiene por objeto intentar pensar la diferencia o multiplicidad virtual que recorre una Idea en su definición, allende cualquier elección que se pudiera aducir en este recorrido. Ello implica pensar *a priori* el recorrido propio de la vice-dicción, es decir, pensarlo como una diferenciación que antecede o rige la actualización de los posibles.

Deleuze plantea una modificación fundamental a la explicación de la génesis como elección y actualización de determinadas nociones posibles. Pensar en conjunto los principios de indiscernibilidad y continuidad implica prescindir de la separación entre entendimiento y voluntad que está en la base de la concepción de la génesis en términos de elección. Sin Dios, sólo hay la alternativa en que la actualización recorra al infinito el derrotero complicado de la virtualidad. La alternativa, por lo demás, no es decisiva y está siempre en juego en cada inflexión de acontecimientos.

Según leemos en ‘La méthode de dramatisation’, para Deleuze es necesario distinguir en la Idea un dominio virtual que no se reduce a la concepción de los posibles en el entendimiento divino. La Idea recorre virtualmente una multiplicidad de acontecimientos singulares sobre cuyo dominio se produce la actualización material al mismo tiempo que la individuación de la posibilidad o concepto de dicho actual. Los individuos, en este sentido, devienen posibles sólo cuando se determina de manera completa una serie en el campo de diferenciación virtual que los rige y antecede. Con ello, la cuestión central deja de ser el modo como el principio de con-

tradicción, que concurre a definir los posibles en el entendimiento divino, se articula con el principio de razón suficiente, de acuerdo con el cual la voluntad divina escoge entre las alternativas posibles la mejor. No es casual, así, que Deleuze no conceda un lugar tan fundamental a la *Monadología* en sus comentarios a Leibniz. En dicha obra la cuestión que analizamos queda configurada para la posteridad y, aparentemente, de manera definitiva en esos términos⁴²⁰. De ahí que los diversos comentaristas se debatan en torno a la dificultad de articular ambos dominios y en conceder grados de importancia diferentes de acuerdo con los requerimientos de cada caso. Para Deleuze, en cambio, el asunto radica en descubrir los principios de razón suficiente capaces de dar cuenta del recorrido virtual de la Idea y el modo como sobre este dominio se establece la individuación y actualización, es decir, la determinación de las series completas por las que se define la posibilidad de las nociones individuales. En este punto Deleuze manifiesta toda su independencia respecto de Leibniz. Sin embargo, al mismo tiempo efectúa un fino movimiento que lo lleva a plantear la cuestión sobre la base de su recepción de Maimon. En la aclaración de este movimiento veremos cómo se define su interpretación de la razón suficiente y de la vice-dicción en relación con el recorrido virtual de la Idea al que hemos aludido.

Volviendo a ‘La méthode de dramatisation’, es menester detenernos en un párrafo donde Deleuze formula una distinción fundamental para esta presentación.

Una Idea tiene dos caracteres principales. Por una parte, consiste en un conjunto de relaciones diferenciales entre elementos desprovistos de forma sensible y de función, que no existen más que por su determinación recíproca. Estas relaciones son del tipo dx/dy (aunque la cuestión de lo infinitamente pequeño no interviene aquí en modo alguno). En los casos más diversos, podemos preguntarnos si estamos ante elementos ideales, es decir, sin figura ni función, aunque recíprocamente determinables en una red de relaciones diferenciales [...]. En cada caso, debemos continuar la búsqueda hasta la obtención de aquellos diferenciales que no existen ni pueden determinarse más que los unos en relación a los otros. Invocaremos, pues, el llamado principio de determinación recíproca, como primer aspecto de una razón suficiente. Por otra parte, a esas relaciones diferenciales les corresponden distribuciones de «singularidades», de puntos relevantes y puntos ordinarios, de tal modo que un punto relevante engendra una serie que puede prolongarse a través de todos los puntos

420 Debido a la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón, a las que corresponde un principio diferente: el de razón suficiente para los hechos y el de no contradicción para los razonamientos. Cf. *Monadologie*, § 31-36.

ordinarios hasta las proximidades de otra singularidad. Las singularidades son acontecimientos ideales. Puede que las nociones de lo singular y lo regular, de lo relevante y lo ordinario, tengan una importancia ontológica y epistemológica que sea, para la filosofía, superior a la de las nociones de verdad y falsedad, pues el sentido depende de la distinción y de la distribución de estos puntos de brillantes en el seno de la Idea. Concebimos, pues, una determinación completa de la Idea que, obrando de esta manera, constituye el segundo aspecto de la razón suficiente. La Idea se presenta entonces como una multiplicidad que ha de ser recorrida en los dos sentidos: desde el punto de vista de la variación de las relaciones diferenciales y desde la perspectiva de la distribución de las singularidades que corresponden a valores determinados de aquellas relaciones. El procedimiento que antes hemos denominado de ‘vice-dicción’ se confunde con este doble recorrido o esta doble determinación, recíproca y completa (‘La méthode de dramatisation’, en *ID*, pp. 138-139).

Antes ha indicado que recorrer la multiplicidad de la Idea tiene que ver con dar cuenta del dinamismo espacio-temporal en el que se produce la diferenciación que conduce a la emergencia material de los individuos, así como a su posibilidad en tanto conceptos o nociones. La Idea, en este sentido, es la que rige dicho dinamismo. La dramatización que tiene lugar con ello, por lo tanto, es una suerte de esquematismo de la Idea en que esta recorre las coordenadas espacio-temporales que van articulándose conforme en ellas se define la individualidad a la que tales coordenadas determinan⁴²¹. Sin embargo, ello puede implicar la confusión entre el dominio propio de la actualización y la diferenciación (*différenciation*) que ella entraña, con el campo en que la Idea, diferenciándose en sí misma (*différentiation*), produce un continuo ideal de elementos todavía no atribuibles a individuos determinados: “Sin forma, ni función”, indica Deleuze. La *différentiation* virtual de la Idea respecto de sí misma y el continuo de singularidades que de ella resulta, no deben ser confundidos con los dinamismos espacio-temporales que conducen a la *différenciation* hasta la individuación. No debe sorprender, en este sentido, que Deleuze dedique capítulos por separado en *DR* a la atención de las peculiaridades de cada una de estas diferenciaciones⁴²². Se trata de procesos de diferenciación distintos para los que, de hecho, se utilizan términos diferentes. Para referirse a la diferenciación virtual de la Idea, utiliza el término ‘*différentiation*’ con ‘t’, mientras que para hacer alusión a la diferenciación

421 Cf. *La méthode de dramatisation*, en *ID*, pp. 134-138. Sobre el problema del esquematismo en Deleuze véase el notable estudio de Roberto Machado, quien emprende una tentativa similar a la que desarrollamos acá (cf. *Deleuze e a filosofia*, III, 2).

422 Se trata de los capítulos IV: ‘Synthèse idéelle de la différence’ y V: ‘Synthèse asymétrique du sensible’.

propia de la actualización, utiliza ‘différenciation’ con ‘c’. Ciertamente, Deleuze se vale de la ambigüedad que en francés permite la pronunciación de ambos términos. No obstante, allende este gesto, su interés está puesto en la posibilidad de proponer una noción compleja que permita pensar el recorrido de la Idea al que hemos hecho referencia desde un principio. Esta idea corresponde a la noción de ‘différen *t/c* iation’, con ‘t’ y ‘c’ al mismo tiempo, noción medular, como sabemos, para el desarrollo de obras como *DR*. El recorrido que Deleuze intenta pensar, en efecto, rige tanto sobre el dominio virtual como sobre el de actualización, pero requiere de distinciones cuidadosas en la medida que sus determinaciones son diferentes. La Idea se determina, en efecto, según principios de razón diferentes a los que rigen sobre el dinamismo: se trata de los principios de determinación.

La determinación recíproca versa sobre la diferenciación en sí misma de la Idea, en la que esta recorre una multiplicidad virtual de elementos que se determinan unos a otros de acuerdo con la diferencia que los recorre. Ninguna forma, ni función concurre a determinarlos. En este sentido, tales elementos constituyen un continuo de relaciones diferenciales que se sustraen a la identificación con un individuo o a la inclusión en una serie, mas constituyen, afirma Deleuze, el ámbito que rige la individuación según como esta se produce materialmente en los dinamosmos espacio-temporales.

El extraordinario mundo leibniziano nos pone en presencia de un continuum ideal. Esta continuidad, según Leibniz, no se define de ningún modo por la homogeneidad, sino por la coexistencia de todas las variaciones de las relaciones diferenciales y distribuciones de singularidades que les corresponden. El estatuto de este mundo se expresa muy bien en la imagen del rumor, del océano, del molino de agua, del desvanecimiento o, incluso, de la embriaguez (*MD*, p. 142).

Con esta alusión a Leibniz, Deleuze no hace sino alejarse radicalmente de él. Para Leibniz la continuidad es propia del ámbito que articula individuos posibles para optimizar su actualización⁴²³. Dios, al momento de crear el mejor de los mundos posibles, atiende precisamente al principio de continuidad procurando la mejor articulación posible entre los individuos. El problema de Leibniz consiste, a este respecto, en que la individualidad no constituya un riesgo contra la armo-

423 Cf. Leibniz, ‘Quod Ens Perfectissimum existit (1676)’, en *GPh*, VII, p. 261-262; ‘De l’origine radicale des choses’, en *Œuvres choisies* (éd. Prenant), pp. 265-273.

nía del conjunto⁴²⁴. De ahí que la continuidad se defina en el ámbito propio de la actualización de nociones posibles ya individuadas, es decir, concebidas por Dios como series completas. La actualización para Leibniz no coincide exactamente con la individuación, pues el individuo como noción completa es concebido por el entendimiento divino antes de su creación o actualización. Así la continuidad viene a constituir la tentativa de vencer la discontinuidad discreta de los individuos ya concebidos en el entendimiento divino. Lo anterior conduce a la separación del principio de no contradicción y el de razón suficiente, así como a poner al principio de continuidad en la otra vereda del principio de los indiscernibles⁴²⁵. La articulación no problemática e incluso necesaria que ve Deleuze entre el principio de continuidad y el principio de los indiscernibles dice relación con el modo muy diferente como intenta pensar la continuidad. Así también, refleja su tendencia a efectuar acá una lectura del principio de razón suficiente más cercana a Maimon. En este sentido, espera que el principio de razón suficiente constituya la noción completa capaz de dar cuenta de la génesis de un individuo u objeto, así como de su posibilidad (o concepto). Por ello es que justamente reconoce dos formas de determinación en el principio: la determinación recíproca y la determinación completa. Deleuze hace este reconocimiento, como hemos indicado, inspirado en la lectura que desarrolla Gueroult de la filosofía de Maimon⁴²⁶.

Un concepto, según la exigencia de Maimon, no es suficiente para dar razón de la génesis de un objeto. En este caso el concepto se limita a determinar la forma o posibilidad de una intuición sensible dada. El concepto toma como dada la materialidad del objeto y es por esto que no puede dar cuenta de su génesis. La Idea o concepto absoluto, en cambio, no supone como dada la materialidad del objeto cuya génesis apunta a constituir; tampoco consta de una forma dada de acuerdo con la que deba constituirlo. Su forma y su materialidad surgen de la génesis que como Idea está destinada a operar. Dicha génesis depende de la determinación propia de las Ideas que concurren a definir de modo completo un concepto. Tales Ideas se definen, según Maimon, como los objetos mismos en tanto inaccesibles a la intuición representativa⁴²⁷. Ahora bien, la atención al objeto en sí mismo considerado (noúmeno) implica un desprendimiento radical de lo que de él pueda aparecer como dado a la intuición sensible. Así, sólo en la medida que se lo considera en sí mismo, se lo puede

424 Tesis que desarrolla Frémont en su última investigación dedicada a Leibniz (Cf. *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz* (Paris : Vrin, 2003), Préface, pp. 9 y ss.).

425 Sobre la articulación entre los cuatro principios, Cf. *LP*, II, 4.

426 Cf. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, I, § II, pp. 42 y ss.

427 Cf. Maimon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, II, pp. 61-64.

constituir en una génesis en que la Idea dé cuenta de la serie completa de elementos que lo definen. Antes de ser elementos de la génesis del objeto, estos corresponden a los que Maimon denomina *diferenciales del objeto*. Estas diferenciales constituyen los elementos infinitamente pequeños que en una síntesis llevada al infinito por el concepto absoluto es capaz de constituir la materialidad de la intuición sensible (ver 4.1.3). El principio que lleva la operación de síntesis al infinito es el que en cada caso constituye la Idea virtual de la que nos habla Deleuze.

Así, las Ideas son las relaciones diferenciales que conducen hasta la síntesis del objeto empírico dado a la intuición y constituido en su noción completa por el concepto absoluto. Según hemos indicado, la posibilidad completa de una cosa, contenida en dicho concepto, requiere de una progresión de las razones proyectada al infinito que, como tal, precisa de una repetición infinita de las reglas de subsunción que hacen posible la intuición representativa. Ello para Maimon implica la posición de un entendimiento infinito⁴²⁸. Como tal puede efectuar la posición de la materialidad de la intuición a la que hemos hecho alusión.

En Deleuze, tenemos que el continuo coincide con la máxima distinción de los elementos singulares que pueblan el campo virtual de la Idea (principio de los indiscernibles). Una Idea, en sí misma indiferenciada (*indifférenciée*), se distingue al máximo en la medida que su *différentiation* interna recorre la multiplicidad de relaciones que la pueblan. Esto es, una Idea considerada en sí misma no constituye todavía el principio de individuación conforme se volverán discernibles los individuos cuya constitución rige, no está ‘différencié’. Mas esa misma Idea está máximamente ‘différencié’ en la medida que el recorrido de su multiplicidad distingue las relaciones que definen su determinación recíproca.

A Deleuze le interesan, en este punto, dos cuestiones fundamentales. A saber: no tener necesidad del recurso al entendimiento infinito, ni conducir al problema de la ficción de sus productos. Ciertamente, acá el plano en que Deleuze pone el problema no es estrictamente leibniziano. Para Leibniz, el entendimiento infinito no implicaba el cuestionamiento acerca de la veracidad de sus productos. Sin embargo, la cuestión es muy diferente para Maimon, quien mantiene una precaución extrema en la cuestión relativa a la posibilidad del hecho, el *quid facti*, que rige sobre la génesis de los objetos como conceptos completos. Las diferenciales producidas por las operaciones de la imaginación... *son condenadas a devenir simples ficciones si ellas no encuentran, en este entendimiento infinito, la medida de una realidad plenamente*

428 Cf. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, Chap. ‘Mon ontologie’, pp. 157 y ss.

actual (DR, IV p. 249). El mínimo de cantidad al que se reducen los elementos diferenciales los vuelve indistinguibles y ficticios, cree Deleuze. Ello impide pensar a la diferencia desde el máximo de distinción que ella implica y reduce la diferenciación a la síntesis completa de los objetos que resulta de la intervención del entendimiento infinito. La ‘différentiation’ de la Idea queda impensada debido a la reducción de las diferenciales a elementos infinitamente pequeños. Ello implica el riesgo de que sus relaciones se vuelvan difusas y hundan el ámbito pre-representativo en la confusión y la homogeneidad. De ahí que Deleuze estime necesario pensar la diferencia de la Idea como una relación perfectamente determinada. Ahora bien, en la medida que se trata de una relación de determinación recíproca, los elementos que la componen no ostentan una forma o función que suponga la individuación. De ahí que se trate de puros elementos singulares preindividuales. Gracias a una segunda determinación en la que se distribuyen las singularidades en series de acontecimientos definidas por la vecindad entre singularidades, se produce la individuación que supone al mismo tiempo la conformación de su noción (génesis estática ontológica y génesis estática lógica). Es lo que Deleuze denomina principio de determinación completa⁴²⁹.

La vice-dicción a la que hemos atendido para comprender la presentación que analizamos, cobra, gracias a lo anterior, un nuevo sentido. La hemos definido como un procedimiento de análisis que no requiere suponer la contradicción para evaluar una alternativa o una incompatibilidad. En este procedimiento se produce un recorrido por la multiplicidad que comporta la idea o noción de la que se intenta dar cuenta. Para ello la vice-dicción consta de un principio que, primero, da cuenta del continuo de diferenciación interno a la Idea en el que se definen los elementos genéticos que rigen sobre la individuación (principio de determinación recíproca); y, en segundo lugar, viene a operar, gracias a los dinamismos derivados de la Idea, la individuación al determinar de manera completa una serie (principio de determinación completa). Como recorrido del continuo o de la variedad de individuos que surgen de él, la vice-dicción será el recurso con que una razón suficiente cuenta para efectuar la génesis de lo dado. Leibniziana en su inspiración, maimoniana en sus andamiajes lógicos, la reflexión de Deleuze procura dotar de nueva inspiración a la filosofía trascendental en su propósito de volverla genética.

Su tentativa tendrá que ver con no restituir un entendimiento infinito como el de Leibniz, pero también con dar curso a la exigencia de Maimon de efectuar una

429 Es importante notar que en ‘La méthode de dramatisation’, Deleuze no hace mención al *principio de determinabilidad*. Identifica, pues, como principios de una razón suficiente solo a la determinación recíproca y a la determinación completa. En DR (IV, 221-228), Deleuze se extiende en detalle sobre los tres principios y muestra el carácter rector de la *déterminabilité*.

génesis trascendental del objeto dado a la razón, como de la razón misma al darlo. El propósito que Deleuze pronunciara ya explícitamente en su obra dedicada a Nietzsche en 1962 (*NP*) de efectuar una génesis interna de la razón que se convierta en el principio central de una filosofía trascendental⁴³⁰, cobra pleno sentido y realización con sus investigaciones de los años 1967, 68 y 69 ('La méthode de dramatisation', *DR* y *LS*). Gracias a ello podemos visualizar de modo global su propuesta, comprendiendo ahora el proyecto general en el que se insertan las finas peculiaridades de los diversos planteamientos estudiados a lo largo de esta investigación: la vinculación de principio y génesis (Cap. 1), el problema de los principios y su diferenciación entre lo empírico y lo trascendental (Caps. 2 y 3) y la definición de los principios de razón suficiente en que se fundan la génesis y su carácter trascendental (Cap. 4).

4.3. Imposibilidad: singularidad e individuación

En lo que sigue esperamos dar cuenta de la constitución de la noción de imposibilidad en Deleuze, utilizada para dilucidar en términos sériales las relaciones entre el mundo y los elementos que le componen. Por esta razón, será necesario mostrar cómo los ejes fundamentales de la imposibilidad permiten explicar la emergencia de estas relaciones.

Entre los ejes que constituyen la noción de imposibilidad para Deleuze reconocemos la afirmación de la divergencia de las series y la operación de los principios de determinación que producen esta divergencia.

Deleuze toma el término imposibilidad de Leibniz, quien lo utiliza para explicar ciertas relaciones de incompatibilidad que se producen en el interior de una serie, esquema a partir del cual comprende las relaciones entre los individuos y su mundo. Diferenciándose de Leibniz, Deleuze define a la imposibilidad como divergencia serial cuyo principio explicativo radica en la vice-dicción. La alternativa que implican las diferentes inflexiones o singularidades de que consta una serie produce una divergencia entre ellas tal que las vuelve incompatibles. La vice-dicción, hemos visto, es el procedimiento que reúne operaciones en las cuales se define la regularidad, así como los puntos de inflexión en una serie. De ahí que Deleuze la caracterice por el recorrido que efectúa de la alternativa entre series. Ello implica que recorre a cada una de las series consideradas tanto desde el punto de vista de la vecindad entre singularidades gracias a la cual se produce

430 Cf. *NP*, II, § 6.

una serie y su regularidad respectiva, desde la convergencia entre series diversas, así como también desde el punto de vista de las divergencias y sus incompatibilidades consecuentes (Cap. 4.2).

En esta sección emprenderemos un seguimiento de la idea de imposibilidad en Leibniz, las principales interpretaciones que han procurado comprenderla, así como de la recepción que de ella efectúa Deleuze. En el caso de Deleuze, será necesario, por cierto, tener a la vista su indagación acerca de los principios de razón suficiente junto con la fina caracterización desarrollada acerca de la vice-dicción, las que hemos revisado en el apartado anterior de este capítulo.

4.3.1. Imposibilidad en Leibniz

Sostengo que la conexión o consecución es de dos tipos. Una es absolutamente necesaria y su contrario implica contradicción. Esta deducción tiene lugar a propósito de las verdades eternas, como son las de la geometría. La otra, no es necesaria más que *ex hypothesi* y, por así decirlo, por accidente; y es contingente en sí misma [...] Esta conexión se funda no en las ideas puras ni en el simple entendimiento de Dios, sino en sus decretos libres y en la continuidad del universo (*Discours de métaphysique*, § 13).

En torno a los años 1680, Leibniz redacta una serie de fragmentos donde hace referencia a un tipo de relación que denomina imposibilidad⁴³¹. Esta relación no puede ser reducida a la alternativa lógica entre lo necesario y lo posible, como ya mostramos a propósito del § 13 de su *Discours*. Como tal, no depende del principio de contradicción. La imposibilidad mienta una relación de incompatibilidad entre series de elementos cualesquiera, entre los que subsiste una alternativa que no se reduce ni a la contradicción ni a la oposición. Según un ejemplo presente en el fragmento titulado *De veritatibus primis* de 1680⁴³², una serie de elementos A, B, C es incompatible con una serie compuesta por los elementos C y D, si D es incompatible con A y B, pero no con C. El principio de contradicción obliga a comprender las relaciones según la disyunción entre necesidad—para la cual lo contrario implica una contradicción y como tal es imposible— y contingencia, cuyo contrario

431 Cf. 'Quod Ens Perfectissimum existit' (1676), en *GPh*, VII, p. 261-2; 'Vingt-quatre propositions' (sin fecha), en *GPh*, VII, p. 289-291; 'De veritatibus primis' (1680), en *GPh*, VII, p. 194-197. El título y asignación de fecha de este último fragmento los tomamos de la *Akademie Ausbabe*: Ak, Vierter Band, Teil B, 1999, pp. 1442-1443.

432 'De veritatibus primis', en *GPh*, VII, p. 194-197.

es posible. La diferencia de la propuesta de Leibniz respecto de este principio radica en que entre series imposibles no subsiste, en sentido estricto, ni una relación necesaria que rechaza inmediatamente una de las alternativas, ni una relación de posibilidad que considera arbitrariamente las diversas alternativas⁴³³. Consecuentemente, la serie ABC no se relaciona con CD por medio de la contrariedad, sino que establece con ella una relación de incompatibilidad gracias a su constitución como serie de elementos compatibles. La concepción de cada uno de los elementos en el entendimiento divino involucra una noción completa independiente que no permite establecer entre ellas puntos en común a partir de los cuales sostener la contradicción. Asimismo, la compatibilidad e incompatibilidad se establecen gracias al recorrido que traza relaciones de vecindad e inflexiones conducentes a conformar las series que le corresponden. Tampoco en el caso de estas relaciones hay nada en las singularidades que insinúe la relación⁴³⁴.

De este modo, el decreto libre que según Leibniz decide sobre cuál de las series imposibles debe arribar a la existencia, no se funda en la negación de una de ellas, sino en el cálculo capaz de demostrar el grado de perfección de una en relación a la otra. Este grado de perfección se determina según la mayor o menor compatibilidad que una serie demuestra tener respecto de las demás. En nuestro ejemplo, por lo tanto, la serie que el decreto divino decide crear es la serie ABC⁴³⁵.

La conexión entre las circunstancias o los acontecimientos que definen a un individuo y que la distinguen de la conexión necesaria propia de las verdades eternas depende, como indica el párrafo §13 del *Discours*, de los decretos divinos y de cómo estos son aplicados a la sucesión (*suite*) en el universo. De esta manera, la serie no se define gracias a la negación de una gama de alternativas, sino a causa de la determinación de relaciones de compatibilidad que demuestran el más grande grado de perfección en relación a las otras. Para Leibniz, una serie inclina su sentido

433 Ya lo hemos visto en el *Discours*, § 13, donde Leibniz deslinda la contingencia de lo necesario como de lo arbitrario. La contingencia cuenta con una razón suficiente acerca de su acecer, no así lo arbitrario que acontece sin razón. Así también lo establece en *De veritatibus primis*: “Efectivamente, o bien, todo existe y entonces todo posible va a exigir existir y así, pues, existe; o bien, hay algunos que no existen, de los que entonces debe darse razón, porque para aquellos en principio son los otros los que existen [los otros existen con prioridad]”.

434 Lo hemos visto desde el punto de vista de Lautman donde las singularidades son problemáticas, pues no entrañan determinaciones de direccionalidad que permita a partir de ellas llegar a conformar las curvas que resuelven su dirección y localización (Cf. Lautman, *Le problème du temps*, p. 42). Ello también es cierto en Leibniz para quien las singularidades no tienen relación, son disparates (Cf. Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, § 10 y VIII, § 20).

435 ‘De veritatibus primis’, en *GPh*, VII, p. 194. Ver también “Quod Ens Perfectissimum existit”, en *GPh*, VII, p. 261.

y sucesión según la compatibilidad demostrada por las alternativas de realización en las cuales se expresa su composibilidad con el mundo que pertenece y también con las decisiones de creación divina. En cambio, la imposibilidad representa la manera según la cual los elementos de una serie alternativa no son compatibles con el conjunto de la serie. Hace falta agregar también que, según Leibniz, dar cuenta de la conexión entre los elementos de la serie que define un individuo prolonga el análisis al infinito, a causa de la infinidad de circunstancias que lo determinan. Por esta razón, la determinación de las relaciones entre series imposibles coloca al análisis más allá de los límites del entendimiento humano y, más precisamente, en el contexto del cálculo divino⁴³⁶.

Deleuze, en su comentario de la explicación de Leibniz, cree necesario transformar ciertos aspectos de la noción de imposibilidad. Por una parte, se niega a comprender esta noción a partir del cálculo divino. En efecto, según Deleuze, ello vuelve indeterminado el análisis que se sigue de él al concebirlo como inaccesible⁴³⁷. Por otra, se concentra en subrayar que la relación entre composibilidad e imposibilidad tiene que ser comprendida en términos de convergencia o divergencia entre series. De este modo, Deleuze da lugar a una noción sustancialmente diferente de aquella sostenida por Leibniz. Creemos, en primer lugar, que la diferencia entre convergencia y divergencia no necesita ella misma acudir a un principio de cálculo externo a las series para asegurar su regularidad o encadenamiento (*suite*). Así, no hay necesidad como en Leibniz de recurrir a los decretos divinos. En segundo lugar, la diferencia que establece entre series no depende de la determinación de sus grados respectivos de perfección y, de este modo, no se privilegia la existencia de una serie sobre las demás. Finalmente, pone el énfasis sobre la divergencia serial de manera que la imposibilidad se transforma en un principio activo capaz de afirmar la diferencia entre series. Eso permite alejar la connotación que tiene todavía en Leibniz de determinar por defecto aquello que no integra la serie más perfecta y que, por consiguiente, no es escogido por Dios para llegar a la existencia. Las dos grandes operaciones que Deleuze efectúa, a nuestro parecer, en su recepción de Leibniz en *LP* se siguen de lo anterior: mostrar que en el mundo contemporáneo, por una parte, todas las posibilidades son reales y en este sentido pasan todas a la existencia —lo que no implica que sean todas actuales (ver 4.1.1)—; y, por otra, afirmar la divergencia contra la posición de Leibniz que, según Deleuze, afirmaba la convergencia⁴³⁸.

436 Cf. ‘Quod Ens Perfectissimum existit’, *GPh*, VII, p. 261-2; ‘De veritatibus primis’, *GPh*, VII, p. 1947.

437 Cf. Cours Vincennes du 29/04/1980, in: <http://www.webdeleuze.com>; *LP*, II, 5, p. 79.

438 Cf. *LP*, II, 5 y III, 9.

Lo que precede pone de manifiesto que Deleuze propone una noción propia de imposibilidad, pero al mismo tiempo nos permite sostener que la interpretación que atribuye a Leibniz (de entender la composibilidad como convergencia) depende más bien de la tesis que dirige los últimos capítulos de *LP* que de una lectura *à la lettre* del pensador alemán. Estos capítulos, de hecho, pretenden mostrar una diferencia histórica en la manera de pensar el mundo entre la época de Leibniz y la nuestra. El énfasis para Deleuze es puesto siempre sobre la diferencia entre la convergencia propia del barroco clásico representado por Leibniz y la divergencia propia del mundo contemporáneo.

La divergencia emerge en una serie cuando esta abre alternativas diversas de consecución, lo que a su vez permite el surgimiento de nuevas series. Cada nueva serie, en tanto implica una infinidad de nuevas circunstancias, encierra, como la primera, un mundo, pero que es imposible con el mundo constituido por la primera serie. Ciertamente, la *impossibilité* designa la incompatibilidad de los acontecimientos incluidos en una serie respecto de las demás; sin embargo, este criterio resulta exterior en relación con la diferencia que captura realmente la atención de Deleuze. Desde el punto de vista de la incompatibilidad, la divergencia es representada sólo por sus efectos y alude sólo a la diferencia exterior que los elementos de una serie presentan respecto a los elementos de otra serie. De este modo, el criterio de incompatibilidad no permite el acceso a la diferencia que entraña el punto de bifurcación de las diversas series. Según hemos estudiado, ese punto de bifurcación corresponde a una singularidad, la que se define por su trance interno de diferenciación. De ahí la necesidad de pensar la imposibilidad como la divergencia serial que producen las instancias singulares de una serie a partir de su propia diferenciación interna y no simplemente como un efecto de incompatibilidad producto del intento por articular una serie con elementos supuestamente dados para ello. Desde este punto de vista, el criterio de incompatibilidad aparece como una definición *a posteriori* de la imposibilidad, lo que hace de ella un concepto referido simplemente al ámbito empírico o actual, es decir, al mundo creado o por crear.

Si para Deleuze los casos propuestos por Leibniz sobre Adán pecador o sobre la salida del templo de Sextus son extremadamente importantes, ello no se debe a las consecuencias que implica cada caso —la historia de la humanidad, en Adán, o el devenir de la historia de Roma, en Sextus—, sino porque aquello permite pensar la instancia de diferenciación que cada una de estas circunstancias representa⁴³⁹: “Se denomina bifurcación a un punto como la salida del templo en cuya vecindad las series divergen” (*Le Pli*, p. 83).

439 Cf. Leibniz, *Théodicée* (en *Œuvres*, Tome II, éd. Janet), § 405-417; Deleuze, *LS*, série XVI; *LP*, II, 5 y III, 9.

Para determinar el estatus de la divergencia y del punto de bifurcación que esta incluye, Deleuze se concentra en dilucidar el estatus de la diferencia que los constituye. En principio, dedica una atención constante a que la relación entre las diversas alternativas no sea establecida en términos de contrariedad. Así, el Sextus que sale del templo de Júpiter en dirección a violar a Lucrecia, no representa una sucesión de acontecimientos contrarios a la que representa el Sextus que, después de haber salido del templo, se dirige a Corinto para devenir un hombre destacado. Adán no pecador no lo es tampoco en relación al Adán que peca. El punto de bifurcación existe, según Deleuze, gracias a que la peculiaridad de cada inflexión es determinada respecto de la serie a la cual ella no pertenece⁴⁴⁰. Relación compleja que no se reduce a la oposición entre un Sextus violador y no violador, ni entre un Adán pecador y uno que no peca. Como Deleuze declara con insistencia, se trata más bien de la relación entre Adán no pecador y el mundo donde Adán peca⁴⁴¹. La bifurcación, en efecto, depende de la vecindad que se establece entre las circunstancias de una serie por prolongación. En virtud de que la bifurcación se constituye por la circunstancia relativa a pecar o no pecar, entonces depende de relaciones de vecindad que se establecen en el mundo donde Adán peca. Ello permite determinar, pues, la diferencia de una circunstancia en relación con la serie respecto de la que se bifurca. A este elemento, Deleuze lo denomina en *LP* singularidad, puesto que constituye el punto en el cual se produce la inflexión que da lugar a series incompatibles.

Una serie se constituye según Deleuze por circunstancias o acontecimientos entre los cuales se establece una prolongación que permite su vínculo respectivo. Esta prolongación es la responsable del establecimiento de las relaciones de vecindad gracias a las cuales se constituye una serie convergente⁴⁴². De este modo, podemos afirmar que para Deleuze la convergencia no designa la tendencia de diversas series hacia un punto predefinido, sino la relación de prolongación que da continuidad a series cualesquiera de acontecimientos⁴⁴³. Ahora bien, es necesario precisar que cada elemento de la serie es, al mismo tiempo, notable u ordinario, singular o regular, según si las relaciones de vecindad que establece se basan en la prolongación de una circunstancia en otra, o bien, en el establecimiento de una inflexión en la serie. De ello se sigue que una serie esté intrínsecamente abierta a una divergencia eventual. Cada elemento podría cesar de ser regular y abrir la emergencia de un nuevo encadenamiento en el

440 Cf. *LS*, série XVI; *LP*, II, 5.

441 Cf. Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*: Lettre X, pp. 114-128; Deleuze, *LS*, p. 134, n. 1; *DR*, I, p. 68; *LP*, II, 5, p. 79.

442 Cf. *LP*, II, 4 y 5.

443 Cf. *LP*, II, 4, p. 67.

cual los elementos ordinarios producirán una nueva distribución de singularidades. Por esta razón, la circunstancia *pecar* para el mundo donde Adán peca constituye una instancia regular y casi banal desde el punto de vista de las regularidades de este mundo. No obstante, desde el punto de vista para el cual este acontecimiento se forma de un modo diferente y da lugar a series divergentes en relación con la primera, *pecar* representa un punto de inflexión singular que hace emerger la diferencia entre dos mundos imposibles. Para Deleuze resulta crucial determinar en qué consiste esta diferencia con vistas a que no sea interpretada como contradicción u oposición y también para establecer *a priori* su estatus y no sólo respecto de sus consecuencias. No basta, pues, definirla de manera exterior, es decir, en cuanto a las series convergentes ya constituidas, y sostener que estamos en presencia de alguna incompatibilidad. En este punto, creemos que Deleuze intenta ser consecuente con la afirmación de la divergencia para que no sea simplemente comprendida como una ruptura o defecto de las relaciones de convergencia. Por esta razón, hace falta pensar la producción de la diferencia que entraña cada punto divergente, de manera que la prolongación que traza las relaciones de vecindad entre singularidades tanto como la bifurcación que estas definen, sean comprendidas imbricadas una en la otra. Tal es, en efecto, el objetivo con ocasión del cual Deleuze propone la doble operación de determinación que denomina como vice-dicción y que comprende a partir de los principios de determinación que hemos estudiado más arriba.

El establecimiento de las relaciones de vecindad que caracteriza a la determinación completa se produce entre acontecimientos que remiten a un dominio de coexistencia en el cual *pecar*, salir de *un* templo, franquear *un* río son acontecimientos neutros que no dependen de ninguna serie individual. Este dominio, según Deleuze, está poblado de singularidades que, en tanto diferentes, varían reafirmando su propia diferencia. Por ejemplo, pecar, no pecar, pecar en el paraíso o en la actualidad constituyen la variaciones de una singularidad que, entrando en relación con otra, expone su propia diferencia, variando. Así, la variación de esta singularidad *pecar* establece una relación recíproca con la variación de la singularidad *salir*, que deviene, a su vez, *salir* del templo de Júpiter, del templo de Herodes, etc.; y también con la singularidad *franquear* un río, que deviene *franquear* el Rubicón, el Rhin, etc. A esta variación Deleuze la denomina *différentiel* ya que designa relaciones en las cuales el valor o el estatus de cada singularidad no se determina más que respecto de la variación del valor de los demás. Deleuze representa esta relación con la fórmula dx/dy : una relación en la cual la *différentiel* de una singularidad varía recíprocamente con la variación de otra singularidad. A esta variación recíproca Deleuze la

denomina variabilidad en tanto no concierne a la variación de un individuo, sino a la definición de un continuo de variaciones recíprocas que mantienen entre sí relaciones diferenciales y no individuales. La variabilidad es propia del continuo, mientras a los individuos les concierne sólo la variación sobre la base de ciertas constantes dadas⁴⁴⁴. Ahora bien, esta variación o determinación recíproca (variabilidad) deriva en una distribución de singularidades o determinación completa para la cual el valor diferencial de una singularidad se determina por la prolongación de una singularidad en otra y de este modo permite constituir una serie. A pesar de que la descripción de estos dos principios de determinación está presente en los artículos y libros más importantes de Deleuze, en *LP* llega a hacer la conexión entre la determinación completa y la prolongación que caracteriza la convergencia y regularidad serial⁴⁴⁵. Así, las relaciones de vecindad definen el valor de la singularidad que se integra a la función que determina la distribución de los puntos en una serie. Deleuze señala que, en este caso, es posible representar este tipo de determinación con la fórmula que da cuenta de la función de una curva⁴⁴⁶ porque, en sentido estricto, una serie se constituye gracias a que el estatus o el valor de cada singularidad que la compone se determina según la regla establecida por la función que surge de la prolongación. A causa de esta determinación la singularidad deviene regular.

4.3.2. *Incomposibilidad en discusión*

Según hemos mostrado, la dificultad representada en el término *composibilidad* ha hecho que los esfuerzos por comprenderlo hayan tendido generalmente a introducir en el criterio de determinación del mejor de los mundos posibles algunas consideraciones anexas a las propiamente leibnizianas. En efecto, algunos intérpretes han afirmado que sería necesario dotar a la idea de Leibniz de cierta contradicción a partir de la cual sería posible comprender la relación de incompatibilidad entre el individuo que llega a la existencia y el que no lo hace. Tenemos acá en consideración evidentemente la sutil precisión propuesta por Leibniz en el *Discours* cuando sostiene que Dios produce las diferentes sustancias *según* las visiones que él tiene del universo cuando lo concibe (§14). Opera aquí, creemos, la distinción que permite separar la posibilidad relativa al entendimiento divino y lo que este concibe, de la existencia componible producida por la voluntad. El tratamiento de los problemas del *Discours* en términos de posibilidad y *composibilidad*, sin ser ajeno a Leibniz, emana de manera importante de la discusión

444 Cf. *DR*, IV, pp. 221-247; *MP*, 4, pp. 116-127. Véase también nuestro comentario en Cap. 3.1.1.

445 Cf. *LP*, II, 4, pp. 67 y ss.

446 Por ejemplo del círculo: $x^2 + y^2 = R^2$ (Cf. 'À quoi reconnaît-on le structuralisme', en *ID*, p. 246; *DR*, IV, pp. 221-228).

contemporánea en que se vincula dicha obra con sus investigaciones lógicas, donde él, efectivamente, utiliza y distingue las ideas de posibilidad y composibilidad⁴⁴⁷.

Como parte de ello, Deleuze desarrolla en *LP* una lectura particular que se inserta en la discusión que venía largo tiempo desarrollándose en la interpretación de Leibniz. Esta discusión decía relación con las dificultades implicadas en el concepto de *incomposibilidad* con que Leibniz intentaba pensar la incompatibilidad y divergencia a las que más arriba hemos hecho alusión. En una nota sobria que encabeza el capítulo V (*Incompossibilité, individualité, liberté*), da cuenta de esta discusión remitiendo a algunos fragmentos particulares de Leibniz, así como a los autores que los comentan. Entre ellos reconoce a Couturat y a Gueroult.

Couturat, uno de los primeros en emprender el tratamiento sistemático de los fragmentos lógico-matemáticos inéditos de Leibniz, llamará la atención sobre la peculiaridad de la idea de *incomposibilidad*. Ciertamente, en el contexto de su tentativa panlogista de comprender a Leibniz y de las implicancias que ello reviste para el tratamiento analítico del principio de razón, cualquier dominio que escape en él a la reducción al principio de no contradicción resulta por lo menos extraño⁴⁴⁸. El problema radicará en este caso en el tratamiento de los posibles que propone un concepto como el de *composibilidad*. Los posibles, en efecto, a pesar de no ser contradictorios internamente, no pueden pasar todos a la existencia por no ser, nos dice Couturat, “composibles, es decir, compatibles entre ellos”⁴⁴⁹. Desde ese minuto, como hemos señalado, la elección de los posibles no depende del entendimiento divino, sino de su voluntad: Dios puede pensar todo lo que es posible, pero sólo quiere lo mejor. Couturat distingue las verdades de razón y las de hecho, y aduce que aunque ambas son *a priori* necesarias a los ojos de la divinidad, es preciso mantener la diferencia para cuidar precisiones morales y teológicas relativas a la libertad del hombre y de Dios. *Leibniz la conserva con energía, en parte por razones morales y teológicas sobre las que no precisamos indagar acá*⁴⁵⁰, indica Couturat. Sin embargo, arguye que sin esas razones parece no haber necesidad de diferenciarlas, ya que ambas ostentan el mismo carácter de necesidad. *Sabemos como Leibniz concilia el libre arbitrio con el determinismo*⁴⁵¹, nos indica enseguida Couturat en alusión a la fundamentación que proporciona para reducir el principio de razón al de

447 Fragmentos como ‘Vingt-quatre propositions’ y ‘De veritatibus primis’ son objeto de análisis comunes de parte de autores como Couturat, Gueroult y Deleuze (Cf. Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, §19-23; Gueroult, *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, pp. 168 y ss.; Deleuze, *DR*, I, p. 67-71; *LS*, série XVI; *LP*, II, 5, p. 79-80, n° 1).

448 Cf. Couturat. *La logique de Leibniz...*, Préface y VI, §21.

449 Couturat. *La logique de Leibniz...*, VI, § 21, p. 219.

450 Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, § 20, p. 217.

451 Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, § 20, p. 217, n° 4.

no contradicción. Dicha reducción se basa en el modo como la idea de infinitud puede asociarse a la de análisis para dar cuenta de las verdades de hecho a las que refiere el principio de razón. Sin embargo, dicha reducción no es de suyo evidente en Leibniz. Así, por ejemplo, su defensa del razonamiento analógico, el que sería capaz de llevar al infinito la justificación de las verdades de hecho tal como en matemáticas lo hace la aproximación de magnitudes. De poder sostener un razonamiento por aproximación, el principio de razón podría guardar cierta independencia respecto del de identidad. Sin embargo, a pesar del acierto en esta referencia matemática de Leibniz, Couturat se niega a darle un crédito total en la medida que considera la cuestión desde el punto de vista del entendimiento divino para el que no cabe o no es necesaria la analogía ni la aproximación. A los ojos de un entendimiento limitado, ciertamente aparece un dominio contingente irreductible, el de las verdades de hecho. Sin embargo, a la luz del entendimiento divino y su capacidad de llevar el análisis al infinito, dicha contingencia desaparece y muestra su equivalencia con la necesidad⁴⁵².

A la hora de enfrentar los problemas relativos a la definición de la imposibilidad, Couturat estima que los recursos lógicos disponibles resultan insuficientes.

Lo que falta a Leibniz para explicar la incompatibilidad de las diversas esencias, es la consideración de la negación, porque es ella la que introduce entre nociones complejas la contradicción que no puede existir entre conceptos simples (así, por ejemplo, si de dos nociones complejas una contiene 'a', la otra contendrá 'no-a', siendo 'a' un concepto simple)⁴⁵³.

En efecto, no se trata de la contradicción que Leibniz piensa adecuadamente a propósito de nociones imposibles, sino de una categoría que permita pensar en los existentes la incompatibilidad de modo lógico. Couturat plantea que Leibniz requiere de la categoría de negación que es la que, en efecto, le permitirá interiorizar la relación entre los individuos imposibles de manera tal que uno aparezca como el contrario de otro. Esto en el entendido de que entre ellos media la relación compleja de la constitución de cada uno como una noción completa o compleja, de acuerdo con la cual ambos pueden participar de ciertos acontecimientos comunes. En efecto, Leibniz reconoce no poder pensar lógicamente la incompatibilidad y de ello Couturat deduce la necesidad de recurrir a la negación⁴⁵⁴. Si intentamos descifrar las

452 Cf. Couturat. *La logique de Leibniz...*, VI, § 18. Cf. Leibniz, 'De la liberté', en: *Œuvres choisies* (éd. Pre-nant), pp. 285-291.

453 Couturat. *La logique de Leibniz...*, VI, §21, p. 219.

454 Cf. 'De veritatibus primis', en *GPh*, VII, pp. 194-197.

claves de la conclusión de Couturat notaremos cómo, ante la negativa de Leibniz de definir su propia imposibilidad, él rápidamente pasa a considerar esta renuncia como la expresión de una predominancia en este dominio del argumento teológico-moral. Desde esta perspectiva, faltaría, en efecto, dotar de algún estatuto lógico a la imposibilidad, precisamente porque este paso es entendido en términos solo teológicos. Estatuto lógico que Couturat establece, por un lado, con la reducción de la contingencia al dominio analítico y, por otro, con la introducción de la negación para resolver incompatibilidades o vacíos, según él, no dilucidados por Leibniz. Deleuze, sabemos, tomará un camino muy diferente en el que no concederá gran importancia al principio de no contradicción y en el que intentará, de la mano de la vice-dicción, constituir una razón suficiente capaz de dar cuenta de la multiplicidad y diferencia que entraña la composibilidad de las nociones individuales.

Si volvemos al detalle del argumento de Couturat descubrimos que se recurre a la oposición local entre individuos (o mónadas) para deducir de su conformación como sustancias complejas la negación de una respecto de la otra. El procedimiento es ciertamente retroactivo: ya que se requiere pensar la incompatibilidad entre sustancias complejas en términos de negación mutua, se introduce entonces *a posteriori* en la construcción de tales sustancias el criterio de oposición que permita identificar entre las sustancias simples que la componen cierta oposición. Como ya destacaba Leibniz en su respuesta a Arnauld, no hay relación que sostener entre dos sustancias individuales diferentes a nivel estrictamente lógico. Una sustancia no puede ser entendida a partir de otra. Menos a partir de la negación de otra, en la medida que en el entendimiento divino no hay sino afirmación positiva de todas las posibilidades. Así lo prueban las investigaciones que lleva a cabo el mismo Couturat en capítulos posteriores de su obra⁴⁵⁵.

Quien destaca esta aparente contradicción en Couturat es Gueroult. En su estudio sobre la dinámica leibniziana, *Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, él estima que la cuestión no debe plantearse sobre la base del problema lógico relativo a la *imposibilidad*, sino a partir de las complicaciones físicas que lo rodean. Más exactamente, en relación con la justificación de la conservación de la fuerza activa en el universo, derivada de la sumatoria de las fuerzas correspondientes a los diferentes individuos. Para garantizar dicha conservación, Leibniz requiere reducir la pasividad de las sustancias individuales a un simple límite de la fuerza activa desconociendo con

455 Cf. Couturat, *La logique de Leibniz...*, VIII, § 19-20, apud Gueroult, *Leibniz. Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, VI, p. 170, n. 4; Leibniz, 'Quod Ens Perfectissimum existit', en *GPh*, VII, p. 261-262. Los diversos son comprendidos como *disparates* que no admiten relación alguna entre sí.

ello, según Gueroult, el impacto negativo que pueda entrañar la pasividad en la suma total de fuerzas activas: “Esta neutralización de lo negativo se alcanza en la esfera de la metafísica por la asimilación de la fuerza pasiva a una simple limitación de la fuerza activa, limitación que no requiere a su vez para su propia explicación un principio específico real distinto”⁴⁵⁶. En consecuencia, juzga como dogmática la marginación de la negación en la medida que tiene por objeto salvaguardar el carácter absolutamente afirmativo del entendimiento divino. La complicación se incrementa cuando se atiende al problema particular de la creación. Gueroult estima que Leibniz no ha sido consecuente con su negativa a introducir la oposición real en la medida que, luego de admitir la coexistencia positiva de los elementos simples en el entendimiento divino, admite al mismo tiempo que estos podrían suprimirse en virtud de su paso a la existencia. La imposibilidad leibniziana y el principio de razón que está tras ella versarían, según Gueroult, sobre las oposiciones reales. Ahora bien, los alcances desconocidos del principio de razón comparado con el principio de identidad llevan a Leibniz a introducir un agnosticismo que vuelve difícil medir sus consecuencias. De hecho, como hemos puesto de manifiesto más arriba, Leibniz, por lo general, indica no poder dar cuenta de todas las consecuencias del principio de razón, en la medida que es en rigor el dominio de la divinidad sobre el cual nuestro entendimiento no se puede pronunciar más que de modo limitado. La razón última por la cual lo que es es como es y se comporta como se comporta es Dios. De ahí que Leibniz no llegue nunca a formular la oposición real ni tampoco tesis relativas a las magnitudes negativas, cree Gueroult⁴⁵⁷.

Si seguimos, al contrario, en este punto a Mondadori, Frémont o Deleuze, la referencia a la negación revela la introducción de un tipo de relación rechazado explícitamente por Leibniz. No se trata, pues, de los límites que a su filosofía impondría cierto dogmatismo asentado en argumentos teológicos, morales o físicos, sino de necesidades metafísicas *stricto sensu*, concernientes a la continuidad y expresión mutua que rige en lo real. Así, por ejemplo, de acuerdo con las lecturas emprendidas por Mondadori y Frémont, la imposibilidad determina la pertenencia de un individuo a su mundo en virtud de los grados de reflexividad interna que un mundo u otro presentan⁴⁵⁸. Ello en virtud de que la relación inmediata entre

456 Gueroult, *Leibniz. Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, VI, p. 167.

457 Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §7-8, en *Œuvres*, Tome I (éd. Janet), p. 727. Gueroult tiene a la vista evidentemente la propuesta de oposición real formulada por Kant en su estudio de 1768: ‘Acerca del fundamento último de las regiones en el espacio’. Remitimos al análisis comparado de Kant y Leibniz que efectúan a este respecto Iommi y Schiavetti en ‘Las contrapartes incongruentes, el descubrimiento del espacio en Kant’, en *Revista de Filosofía*, Vol. XXV-XXVI, Nov. 1985, pp. 69-84.

458 Cf. Frémont. ‘Complication et singularité’, pp. 111 y ss.; Mondadori, ‘Leibniz on compossibility: some scholastic sources’, pp. 311, 337.

dos individuos posibles es la coexistencia positiva en el entendimiento divino que la concibe. No habría posibilidad de negación a este nivel. Al mismo tiempo, es difícil también hablar de negatividad en el proceso de creación de los individuos existentes actuales, ya que estos no corresponden a la negación del que no llega a la existencia, sino que son el resultado, según Leibniz, de una elección compleja en la cual Dios crea el mejor de los mundos posibles. Esta ausencia de negación se debe los individuos son lógicamente términos *disparates*, es decir, elementos entre los cuales no subsisten relaciones posibles⁴⁵⁹.

Deleuze, por su parte, propone una inflexión interesante al sostener que es necesario comprender este concepto a partir de las relaciones que cada individuo tiene con su mundo ya que, en primer lugar, Dios no crea los individuos, sino al mundo en el cual los individuos existen⁴⁶⁰. Ahora bien, aunque el mundo no exista fuera de los individuos que lo integran (puesto que *insiste* en el individuo)⁴⁶¹, la relación lógica que debe establecerse en ese caso cambia de estatuto. No se deberían analizar las relaciones de los individuos existentes, sino las relaciones entre el mundo que llega a la existencia con sus respectivos individuos y los mundos que no lo hacen⁴⁶². En este contexto, la imposibilidad debería comprenderse como un procedimiento en que, para llegar a la constitución del individuo, se requiere de una doble determinación o vice-dicción, la que, como hemos mostrado en la sección anterior, se comprende fundamentalmente en términos de divergencia serial.

4.3.3. *Nociones disparates*

Desde el punto de vista lógico, para Leibniz no es posible reconocer la subsistencia de relaciones entre singularidades o individuos dado que los individuos son singulares y, como tales, corresponden a nociones *disparates*. En este sentido, no hay relación posible que establecer entre Adán pecador y aquel que no peca, en la medida que el segundo no corresponde simplemente más que a otro individuo sin relación alguna con Adán. Al rechazar la tesis de un Adán vago, en efecto, no hay espacio para que puedan establecerse relaciones entre uno y otro, lo que lleva a Leibniz a calificar a las singularidades como términos *disparates*. No sabemos si

459 Cf. Couturat, *La logique de Leibniz...*, VI, § 10 y VIII, § 20; Leibniz, ‘Eadem seu coincidentia’, en *GPh*, VII, pp. 237-247: “Def. 6. *Disparata quorum neutrum alteri inest*”.

460 Cf. *LS*, série XVI, XXV; *LP*, II, 5.

461 Cf. *LS*, série XVI.

462 *LS*, série XXV, p. 208: “La incompatibilidad no se da entre dos acontecimientos, sino entre un acontecimiento y el mundo o individuo que efectúa el otro en tanto divergente”.

Deleuze conocía o no el uso del término *disparate* en Leibniz. Pero lo cierto es que Deleuze lo utiliza y de manera importante a propósito de su recepción de Simondon. Este autor alude a un proceso de disyunción en que tiene lugar la génesis de diversos fenómenos biológicos o materiales y que denomina como *disparatio*⁴⁶³. Así, la idea de lo *disparate* o lo *dispar* resulta crucial para comprender que el tipo de relación que se va a sostener entre singularidades puede fundarse, en el caso de persistir en la tesis de Adán vago, en un tipo particular de diferencia que no se reduce a una relación de contradicción. Así, la relación que se sostiene entre Adán pecador y Adán no-pecador no puede fundarse más que en un tipo complejo de relación de posibilidad que Leibniz denomina imposibilidad y que, como sabemos, Deleuze interpreta como divergencia que entraña su propia diferenciación.

Ya que no existe relación alguna entre Adán pecador y Adán no-pecador, en tanto posibilidades, esta surge para Leibniz al nivel del cálculo divino al momento de decidir acerca de cuál mundo crear. Por esta razón, el cálculo divino no se enfrenta a la alternativa de escoger entre un individuo y su contrario, sino, antes bien, a la disyuntiva de elegir entre el mundo en que Adán peca y aquel en que no. Dios sería sujeto, de esta forma, de un principio más complejo que el de contradicción, el principio de razón suficiente⁴⁶⁴. Deleuze siempre destaca la insistencia de Leibniz sobre este punto en su correspondencia con Arnauld: Dios no crea a Adán pecador, sino al mundo donde Adán peca⁴⁶⁵. La relación por establecer entre un individuo y otro pasa por el mundo al que pertenece cada uno de ellos. No obstante, Deleuze requerirá determinar de forma mucho más precisa la relación. Se trata en rigor para él, no de la relación entre sustancias individuales entre las que no persiste ninguna relación más que por medio de los mundos creados, sino de un *caso* en el que una determinada singularidad presenta una instancia de bifurcación, es decir, un *disparate*. La relación se establece, entonces, entre

463 Cf. Deleuze, 'Gilbert Simondon *L'individu et sa genèse physico-biologique*', en *ID*, pp. 120-124; *DR*, V, pp. 303 y ss.

464 Leibniz distingue entre la formulación vulgar del principio, según la cual *nada sucede sin razón*, y una más exacta que hace referencia al *fundamento de la conexión de los términos de una proposición* (Cf. Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*: Lettre X, pp. 121-122). La distinción se encuentra presente también en *Théodicée*, § 14 (en *Œuvres*, Tome II, éd. Janet). La interpretación de la conexión en términos de la predicación clásica impide reconocer la especificidad de la proposición relativa a las nociones completas o individuales y lleva a pensar que la noción completa determina de manera causal las circunstancias que componen su definición, cual si se tratara de cualidades de la sustancia. Sobre este problema, Frémont destaca, como hemos estudiado más arriba, que es necesario no confundir determinismo y determinación. La determinación de la noción completa no es determinista. Deleuze, por su parte, establece una diferencia entre el predicado, que se define por una relación de inclusión virtual, y el atributo, que constituye una cualidad que remite a una sustancia que le sirve de *subiectum* (sujeto) (Cf. *LP*, II, 4).

465 Cf. *LP*, II, 5, p. 179.

Adán no-pecador y el mundo en que Adán pecó, lo que hemos analizado a la luz de lo que Deleuze define como vice-dicción.

Mientras que, para Leibniz, el disparate de las singularidades antecede, en rigor, al problema de la existencia y, como tal, no concierne a la relación de series de singularidades, sino de individuos considerados separadamente, para Deleuze se trata de una instancia que recorre las series y su divergencia. De lo que se trata en su caso es de analizar las relaciones de coexistencia entre dichas series, justamente lo que él denomina mundo leibniziano: coexistencia de singularidades en un continuo gracias a cuya constante variación y resonancia se definen series regulares completamente determinadas: los individuos⁴⁶⁶. El disparate es pensado, de este modo, como producción interna de la diferencia y como principio de comunicación (o resonancia) entre series.

La composibilidad será definida en este sentido como una relación o comunicación de elementos dispartes entre los que se establecen relaciones de vecindad que permiten generar series convergentes. Estrechamente ligada a la idea de compatibilidad, Deleuze intenta pensar esta convergencia al margen de cualquier idea de perfección, en la medida que no está destinada a responder a la constitución del máximo de continuidad. La continuidad es la relación de resonancia que producen las variaciones en el campo trascendental y no es por ello algo que la voluntad divina requiera conquistar. Indiferente al principio de lo mejor, la composibilidad da cuenta pues de la variabilidad en el continuo ideal de singularidades. En su seno cada serie define su regularidad en virtud de las relaciones de vecindad que se trazan a través de diferentes singularidades. Cada elemento de la serie es, por ello, notable y ordinario, singular y regular⁴⁶⁷. La singularidad no pierde, en este sentido, su carácter *disparate* al entrar en una composición regular. De ahí que al mismo tiempo una serie se encuentre intrínsecamente afectada por una divergencia eventual. Cada elemento podría dejar de ser regular y abrir la posibilidad de la emergencia de un nuevo encadenamiento en que los elementos ordinarios producirán una nueva distribución de las singularidades. Retrospectivamente podríamos señalar que tiene lugar aquí una interacción constante entre los principios de determinación recíproca y determinación completa.

466 Cf. 'La méthode de dramatisation', en *ID*, p. 142. En sus comentarios de la filosofía de Leibniz, Deleuze utiliza al menos tres nociones de mundo: como coexistencia de singularidades (Cf. 'La méthode de dramatisation', en *ID*, p. 142); como convergencia serial (Cf. *LP*, II, 5) y como pirámide o cono, es decir, como construcción que requiere de una perspectiva de unificación (Cf. *LP*, III, 9).

467 Cf. *LP*, II, 5, p. 81.

La imposibilidad evidencia en este punto la divergencia entre series sometidas a una variación en la distribución de singularidades. Respecto de nuestro caso, diremos que Adán no-pecador es un individuo que resulta de la relación imposible con el mundo en el cual Adán peca, esto es, se trata de una redistribución que, en el interior del mundo en que Adán peca, produce una nueva individualidad con características tales que ella no resiste su integración a las relaciones de vecindad que este mundo impone. Como es evidente, para Deleuze la singularidad en este caso no coincide con el individuo y, muy por el contrario, se define como instancia de inflexión derivada de la variación producida por la noción vaga⁴⁶⁸. *Pecar o no pecar*. He ahí el lugar de la singularidad a partir del cual se puede constituir un mundo en el que Adán peca u otro en el que no lo hace.

Como vemos, la singularidad concerniente a la inflexión que representa este acontecimiento *pecar* no se determina según la relación horizontal entre dos alternativas. En términos empíricos podemos, por cierto, pensar que la cuestión radica aquí en la decisión que lleva a cabo un individuo constituido entre la alternativa pecar o no pecar. Sin embargo, al nivel de la singularidad neutra del acontecimiento, la determinación depende de una relación transversal en la que ella constituye el punto de inflexión que articula niveles y órdenes de diferente rango. El acontecimiento manifiesta acá su más radical neutralidad al imponer una alternancia que no se define como alternativa para un sujeto, sino como variación indefinida que al límite engendra series dispares. La inflexión no mienta, de este modo, un pliegue con lados simétricos, sino uno cuyo doblez incluye dentro de sí niveles de orden heterogéneo⁴⁶⁹. Desde este punto de vista, la singularidad da lugar a mundos diferentes cuyas relaciones de alternancia y diferenciación generan series imposibles. La alternativa por la que efectúa el recorrido la vice-dicción que intenta dar cuenta de esta imposibilidad depende así, al igual que las series, de una multiplicidad compleja. No se trata de la alternativa entre elementos diferentes, pero pertenecientes a un mismo orden, sino de la alternancia de órdenes distintos que establecen, con motivo de la inflexión misma, su diferenciación respectiva. Como indicamos en nuestra revisión del concepto de vice-dicción: diversas singularidades en relación con diversos mundos (4.2).

468 Deleuze propone tres definiciones de singularidad perfectamente coordinadas en el seno de *LP*: como inflexión de la curva (acontecimiento o pliegue abierto); como punto de vista (centro de la curvatura que se produce por el cierre e interiorización del pliegue que conduce a la individuación) y como lo notable (según las relaciones entre series heterogéneas). En este capítulo nos hemos hecho cargo principalmente de la primera y tercera nociones de singularidad. En la medida que la segunda comporta su actualización, la hemos mantenido un tanto al margen para hacer aparecer así más claro el contraste con la definición de singularidad de Frémont. En este caso relativo a la variabilidad, la idea de singularidad está ciertamente ligada a la primera definición (Cf. *LP*, III, 7, p. 121).

469 Cf. *LP*, I, 1.

Hemos visto que esta noción de transversalidad tiene en Deleuze un desarrollo importante y temprano, fundamentalmente ligado a su idea de repetición (*ES, DR*). La repetición de elementos cualesquiera en una serie remite siempre a series de diferente orden donde se descompone o sintetiza el derrotero de la serie original. Así, la serie que define los latidos del corazón AB AB AB AB, puede descomponerse en dos series diferentes (A A A A y B B B B) en cuyo entrecruzamiento se define el latido como tal (ver 1.1). La vice-dicción de la alternancia en los latidos del corazón constituye, pues, el punto de inflexión en que se produce la génesis de órdenes diferentes. La inflexión, en cuanto engendra un orden diferente, tiene ciertamente un estatus singular y extraordinario que la pone al margen de la serie sobre la que ella produce el doblez que la caracteriza. Ahora bien, en cuanto el ámbito que crea responde a su propia regularidad, dicha singularidad, al insertarse en él, deviene ordinaria.

De igual manera, la diagonal define de manera transversal la coexistencia entre los diversos órdenes engendrados por la singularidad. Cada orden constituye una instancia de variación para la singularidad. Ahora bien, en cuanto dicha variación está en relación de alternancia respecto de otras es que hablamos de una relación de variabilidad o de variación de variaciones. En ello se define, pues, la relación *différentiel* entre singularidades. El principio que da cuenta de cada orden de variación por separado es el que define la determinación de la serie completa de dicho orden. Se trata del principio de determinación completa, gracias al cual deviene posible la individuación. Ahora bien, tras ella notamos que las diferentes series y niveles coexisten en una relación de diferenciación recíproca que como tal también es posible determinar y que obedece en este caso al principio de determinación recíproca. Ambos principios dan cuenta de una repetición, en la que el paso de un nivel a otro en la determinación produce la diferencia respectiva entre estos dos principios (ver 4.2).

Como señaláramos ya desde el Cap. 2 de nuestra investigación, en la propuesta de Deleuze podemos ver el desarrollo de una casuística de los principios en que la repetición por la que el principio asegura su ejercicio trascendental viene dada por la emergencia en cada caso de una singularidad que hace aparecer un orden diferente (2.2.2). La singularidad es el *caso* con motivo del cual el principio se repite para alcanzar su determinación en el ámbito trascendental en el que justamente da lugar a un nuevo dominio y a las leyes respectivas que lo rigen. La singularidad, hemos dicho, abre un nuevo dominio, lo que implica abrir un nuevo ámbito empírico y el principio correspondiente (también empírico) que le rige. Ahora bien, en la relación entre órdenes diversos que engendra la inflexión de esta singularidad, se produce una repetición del principio trascendental en la que este se separa del dominio empírico para determinar la acción del principio que rige sobre él. Ello equivale a

emprender la génesis de un nuevo orden, dominio o nivel que estará determinado por su respectiva regularidad. Regularidad que, para los efectos de esta explicación, equivale a la reglamentación que sobre él establece un dominio empírico.

La inspiración de esta casuística de los principios, hemos visto a lo largo de este capítulo, es eminentemente leibniziana. Para Leibniz un dominio sobre el que rige un principio puede dar lugar a excepciones extraordinarias, las que no contradicen el dominio global del orden de la naturaleza, es decir, no contravienen el carácter de principio que concierne a las instancias rectoras de dicha excepción. Lo que sucede en este caso es simplemente una contradicción local que se resuelve en un orden superior (*Discours*, §6). Así, el caso engendra un nuevo orden, y fuerza la repetición del principio sobre otro nivel (2.2). Diferente es el caso de los principios empíricos que ven interrumpido su dominio en virtud de la emergencia de inflexiones singulares.

Desde el punto de vista empírico, la postura de Deleuze podría ser explicada como un incesante juego de excepciones. Excepciones en el ámbito filosófico –su preocupación por tradiciones esotéricas: los estoicos en vez de Aristóteles; Duns Scoto en vez de Tomás de Aquino; Maimon en vez de Kant–, en el literario –Artaud, Kafka, Proust–, en el ámbito ético o político –preocupación por las experiencias de despersonalización o de intensificación del azar–. Sin embargo, ello evidenciaría una miopía que no reconoce su aspiración a constituir un planteamiento trascendental donde, además, el empirismo debe ser leído en clave superior (ver 2.1). En el dominio empírico ciertamente los casos mientan una excepción; sin embargo, para el dominio trascendental, el caso representa una instancia singular de génesis que no puede ser ya entendida bajo la alternativa de lo necesario y lo excepcional o arbitrario. A lo largo de nuestra investigación hemos podido mostrar cómo la diferenciación a partir de la cual Deleuze intenta pensar el dominio y carácter que rige sobre las singularidades, no es propia de lo excepcional, sino del sistemático establecimiento de relaciones entre instancias singulares. En alguna medida, la idea de excepción comporta cierta ingenuidad que tiene por cierto y dado un orden cualquiera, en el cual ciertos fenómenos irrumpen excepcionalmente. Al contrario, si se accede al ámbito genético previo a la constitución de un orden de regularidad determinado, nada es ahí excepcional (lo que no quiere decir que todo sea homogéneo) en la medida que el orden que permite identificarlo como tal no se encuentra todavía formado.

La frase con la que Deleuze afirma la equivalencia de *¡todo es singular!* y *¡todo es regular!* no debe ser leída como una implicación recíproca⁴⁷⁰. Desde el punto de

470 Cf. *LP*, II, 5, p. 81.

vista trascendental, *todo es singular* en la medida que todo depende de la coexistencia virtual de tales singularidades en un orden *différentiel*. Mientras, desde el punto de vista empírico, *todo es regular* en la medida que la actualización de las relaciones entre singularidades conduce hasta la constitución de un orden determinado, incluso cuando hay excepciones, puesto que ellas responden a regularidades de otro orden.

De este modo, la singularidad mienta precisamente un orden de coexistencia en que ella misma se repite en cada nivel de diferenciación, repetición de la diferencia que hemos estudiado a propósito de la instauración de la repetición como principio trascendental (2.2.2), así como respecto de la repetición presente en la coexistencia virtual que comporta una estructura (3.1). La lógica que determina la articulación *en cada caso* de las diferencias que estaban en juego es lo que de alguna manera queda en evidencia con nuestra investigación emprendida en este capítulo, particularmente en los apartados dedicados a la cuestión de la vice-dicción y de la imposibilidad. Así también la ontología y cosmología que las hace posibles, gracias a la indagación en torno a la individuación que Deleuze desarrolla a la luz de Leibniz. Por cierto, los avances respecto de este punto no conciernen sólo a su lectura del pensador alemán y, como hemos visto a partir del Cap. 3, comprometen una serie de estudios en los que Deleuze reconoce la importancia también de pensadores como Lautman, Sartre y Simondon. Vemos, así, que la tentativa filosófica por la que define el empirismo trascendental es consistente a lo largo de las diversas etapas de desarrollo de su obra, así como también respecto de las diferentes cuestiones y problemáticas que compromete. Ello no ha implicado para nosotros entenderla como una propuesta uniforme, sino al contrario, atender a lo largo de la investigación a una compleja gama de precisiones que nos han permitido dar cuenta de las distintas configuraciones y ámbitos en los que se presenta su filosofía. En la conclusión que sigue, revisaremos de manera retrospectiva los principales avances a los que arriba nuestra investigación en este sentido. Asimismo, con motivo de esta revisión estableceremos los vínculos que corresponda poner de manifiesto entre dichos avances.

CONCLUSIÓN

Al margen del uso que hace Deleuze, reconocemos en la filosofía francesa contemporánea ciertas referencias bien determinadas al ‘empirismo trascendental’. Entre las más cercanas a la tentativa de Deleuze están las que proporcionan Sartre e Hyppolite a efectos de pensar un campo trascendental *sin sujeto* (ver 3.2.1). Sus referencias, de todos modos, constituyen sólo insinuaciones concernientes a la problemática en juego en el ‘empirismo trascendental’. Ninguno de los dos autores utiliza el término ‘empirismo trascendental’.

Referencias explícitas encontramos, en cambio, en autores como Paul Ricoeur o Natalie Depraz, en ambos casos haciendo mención a la fenomenología de Husserl. En el caso de Ricoeur, el ‘empirismo trascendental’ constituye una suerte de *peligro* que amenaza el derrotero de Husserl al pasar de la primera a la segunda de sus *Meditaciones cartesianas*. Husserl emprende en la Segunda meditación una descripción de las experiencias de conciencia a las que se accede tras la suspensión de la actitud natural. En tanto se atiene a la simple descripción de la experiencia trascendental que descubre en el acceso a la conciencia, Ricoeur estima que, en este caso, se enfrenta el riesgo de restringir la fenomenología a una suerte de ‘empirismo trascendental’. El riesgo desaparece en la Tercera meditación cuando Husserl pasa de la experiencia a la intuición de las esencias que rigen sobre ella⁴⁷¹. Depraz, por su parte, hace un uso un tanto menos negativo del término. Para ella la tentativa filosófica de Derrida –contenida en una medida importante en su memoria para el Diplôme d’études supérieures, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* de 1953– entraña un ‘empirismo trascendental’ en la medida que el dominio trascendental que este piensa se encuentra siempre atravesado por la empiricidad que se reconoce en su génesis⁴⁷².

471 Cf. Ricoeur, ‘Étude sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl’ en *À l’École de la phénoménologie*, Paris : Vrin, 1993, pp. 161-196.

472 Cf. Depraz, ‘De l’empirisme transcendantal: entre Husserl et Derrida’ en *Derrida et la phénoménologie*, *Alter –Revue de phénoménologie*, n° 8, 2000, Paris : Éditions Alter, pp. 53-68. A pesar de esta diferencia, hemos destacado en la sección 3.1 que el problema de la génesis en Deleuze y en Derrida comporta preocupaciones cuya cercanía y distancias amerita un esclarecimiento sistemático –particularmente cuando el asunto se refiere a la superposición de las nociones de génesis y estructura– no abordado, en rigor, en esta obra.

Como notamos en ambos casos, la repartición kantiana entre lo empírico y lo trascendental se hace presente entre los receptores de la fenomenología husserliana para sostener una suerte de mezcla entre los dos ámbitos, de tal suerte que positiva o negativamente lo trascendental se encuentra atravesado por la experiencia de la que trata de separarse y distinguirse. Ciertamente, no podemos igualar los planos que rigen la investigación de Kant y de Husserl; sin embargo, en ambos podemos reconocer el interdicto de mezclar lo trascendental con lo empírico. Su mezcla designa una situación excepcional y casi contradictoria que se zanja accediendo a un nivel de análisis superior que permita purificar íntegramente lo trascendental, o bien, realizando una suerte de arqueología de la génesis de lo trascendental que permita descubrir su relación con lo empírico y las razones de su desprendimiento de él. Según es evidente en ambos casos, lo empírico designa la experiencia dada que, como tal, esconde las condiciones que la han hecho posible. El empirismo designará, en consecuencia, la doctrina filosófica que se atiene a lo dado.

La tentativa deleuzeana, en cambio, se define no sólo por un uso resueltamente positivo del término ‘empirismo trascendental’, sino por el desarrollo de una idea de ‘empirismo’ que no se confunde con la que se sustenta en el seno de la tradición kantiana. Como hemos mostrado a lo largo de esta investigación, Deleuze entiende que el empirismo define su tarea filosófica por la indagación acerca del rebasamiento (*dépassement*) que los principios de la naturaleza humana producen respecto de la experiencia dada en la que tienen su origen (*Empirisme et subjectivité*). Justamente, en la medida que los principios no son dados en la mera experiencia, se requiere indagar acerca de su modo de génesis. El estudio de Deleuze apunta a evidenciar que en este caso el rol de la experiencia es secundario y se afirma sólo gracias a otro principio, responsable directamente del rebasamiento mencionado: el hábito (ver Cap. 1). En el hábito se descubre la centralidad de la vinculación de principio y génesis, problemática que interesa fundamentalmente a Deleuze en la constitución de su empirismo trascendental. En dicha problemática, huelga agregar, la génesis no indica el origen desde la experiencia, sino su rebasamiento hacia lo que no puede ser dado en ella. De ahí la vinculación esencial de los principios con la génesis, pues los principios son lo que no puede darse en la experiencia y que, como tales, requieren rebasarla en una génesis que es preciso pensar. Esta génesis no designa una suerte de contaminación o prehistoria del principio, sino su constitución. De ahí la diferencia con las dos acepciones del ‘empirismo trascendental’ que describíamos más arriba.

De la mano con esta diferencia, su idea de lo trascendental viene a vincularse directamente con la problemática de la génesis que describimos. Un principio define su carácter trascendental porque es capaz de abrir un ámbito de experiencia y el

principio empírico que le rige. En la génesis que opera el principio trascendental, este viene también a constituirse a sí mismo. De ahí la cuestión trascendental que inquieta a Deleuze, que hemos denominado problema de los principios: cómo en la determinación de un ámbito empírico y el principio que le rige tiene lugar la génesis de un principio trascendental (Cap. 2). Según mostramos en el segundo capítulo de nuestra investigación, esta génesis tiene lugar gracias a la repetición *diferencial* del principio. La tentativa de fundar el principio engendra un nuevo nivel de fundamentación el cual remite a su vez a otro. Lo que tenemos es, pues, la repetición del principio siempre como diferente en que este, al sustraerse del dominio que funda, varía y establece un nuevo nivel de fundamentación.

La determinación que efectúa un principio trascendental es, en este sentido, diferencial. Varía conforme se va constituyendo a sí misma. De acuerdo con la investigación desarrollada por Deleuze en *DR*, esta variación diferencial (o *variabilidad*) constituye una repetición de la diferencia en cada nuevo nivel. Como mostramos cuidadosamente en el apartado dedicado al problema de los principios, la determinación que efectúa un principio trascendental se halla expuesta a una variación diferencial que produce el efecto de repetición del principio, siempre como diferente.

En este punto nuestra investigación asume dos tareas igualmente importantes para el desarrollo del empirismo trascendental deleuzeano.

Por una parte, emprendemos en el tercer capítulo la caracterización del ámbito trascendental que se abre con la determinación que se produce en la repetición de los principios trascendentales. Ello hizo menester preocuparnos de las diferentes formas de concebir dicho ámbito en Deleuze. Primero, nos detuvimos en su concepción de la idea de estructura para comprender el modo como las determinaciones de un ámbito pueden dar lugar a la génesis. Luego, arribamos a la descripción del denominado ‘campo trascendental’. En ambos casos lo que se juega para Deleuze es la individuación, en el entendido de que ella es el resultado de una génesis trascendental cuyas características y ámbito es preciso definir.

Por otra parte, en el cuarto capítulo nos detuvimos en analizar en profundidad las características de los que Deleuze considera los principios más importantes en la determinación trascendental que describimos. Justamente, a propósito de la individuación, él define tres principios de determinación que denomina *principios de una razón suficiente*. En la medida que se trata de principios que dan cuenta de la constitución de la propia razón en su estatuto lógico, así como de las entidades que pueblan el mundo, podemos considerar cumplidas las expectativas que se trazara

años antes el propio Deleuze a propósito de la necesidad de desarrollar una filosofía trascendental que diera cuenta de la génesis de la razón (*Nietzsche et la philosophie*). En esta misma línea emprendimos también la evaluación de la recepción que Deleuze desarrolla de Leibniz y Maimon, filósofos en los que creemos se inspira nuestro pensador para dar lugar a la gran mayoría de sus preocupaciones relativas a la filosofía trascendental. Nos detuvimos, en este caso, en la vinculación de principio y génesis en Maimon y en la lectura de los principios de indiscernibilidad y continuidad de Leibniz que desarrolla Deleuze. Según adelantábamos ya en la Introducción, en este cuarto capítulo tuvimos especial cuidado en mostrar no sólo la consistencia interna del desarrollo filosófico de Deleuze, de acuerdo con las problemáticas fundamentales a las que este da lugar, sino también su apertura al ámbito de las lecturas contemporáneas sobre Leibniz. Así pudimos mostrar también la importancia de la investigación deleuzeana para los estudios actuales sobre el pensador alemán.

De acuerdo con la breve síntesis que antecede, indicamos a continuación las conclusiones que, estimamos, se siguen de nuestra investigación.

1. *El sistema de variación de los problemas filosóficos.* Desde el punto de vista metodológico, la obra de Deleuze admite una lectura transversal capaz de mostrar sus principales problemas filosóficos en juego. Esto no implica en absoluto desconocer las transformaciones a las que se expone su pensamiento a lo largo de las diversas obras, sino entenderlas según la conformación de las diversas problemáticas a las que dichas transformaciones responden. Ahora bien, la transformación en este caso no remitirá tampoco al efecto de multiplicidad exterior que podría generar la sucesión de diversos problemas. Es, en cambio, la consistencia interna de cada uno la que comporta un índice de variación responsable de las transformaciones que, de modo general, es posible apreciar en las diferentes obras. La filosofía de Deleuze se presenta, por lo tanto, como una filosofía eminentemente problemática (ver 1.3.2 y 2.1.1).

Ello implica dos cosas. En primer lugar, es problemática porque responde a una determinada configuración de sus cuestiones y propuestas. En dicha configuración tiene lugar una distribución y entrelazamiento tal que la interrogación no cesa de desplazarse, replantearse y pulular a lo largo de las diferentes propuestas. En segundo lugar, es problemática porque dicha distribución comporta la resonancia de puntos singulares que no cesan de variar conforme se relacionan. El entrelazamiento de la consistencia interna del problema establece, pues, relaciones entre puntos diferenciales que movilizan la variación del problema. En este sentido, concordamos con Montebello en su comprensión de la filosofía de Deleuze como un trabajo constante con la textura de los problemas (2.2). Problema no designa, en consecuencia, una cuestión específica ni una pregunta,

sino la variación que resulta de las relaciones diferenciales entre singularidades. El problema no es sólo gnoseológico, sino que responde a una situación compleja de irresolución ontológica en que un campo distribuye las singulares de manera tal que estas no encuentran todavía una formación determinada. Las singularidades en las relaciones diferenciales que entretejen, no se encuentran, en efecto, individuadas. Asimismo, un problema en su variación no consta de preguntas o cuestiones bien definidas (3.1).

Lo anterior vuelve especialmente compleja la investigación sobre Deleuze, mas al mismo tiempo permite salir al paso de los riesgos involucrados en un estudio externo de su obra. Llamamos estudio externo a aquel que contempla solo la tendencia estadística en el uso de ciertos términos o aquel que se limita a efectuar un sobrevuelo sobre su filosofía a través del establecimiento de un supuesto espíritu general presente en su filosofía. El primero arriesga perder al investigador en los detalles de aparición de ciertos términos, mientras el segundo amenaza, tras la búsqueda de la generalidad, con volver fútiles las precisiones que caracterizan su filosofía. En ambos casos se accede a lo que Deleuze denomina, a propósito de su estudio sobre Proust, ‘diferencia general’. Diferencia general que, en un caso, se dice de la tendencia que caracteriza a un determinado conjunto y, en otro, del espíritu de la obra. Estos riesgos son especialmente atingentes a nuestro estudio en la medida que nos ha interesado poner en evidencia el desarrollo de una tentativa filosófica como el empirismo trascendental a lo largo de la obra de Deleuze. Bien pudo este, pues, limitarse a la pesquisa estadística capaz de demostrar los diversos usos del término; o bien aspirar a hacer de la tentativa una suerte de *élan* capaz de reflejar el espíritu siempre presente a lo largo de su obra. La sección en que recurrimos a la búsqueda terminológica tuvo por objeto solamente evidenciar el comportamiento en el uso del término ‘empirismo’, para mostrar cómo en ello era posible reconocer un correlato a la consistencia problemática que atraviesa la génesis y posterior desarrollo del empirismo trascendental en Deleuze (2.1).

De esta forma, el establecimiento de un sistema de variación inserto en la consistencia interna de los problemas que rastreamos en la obra de Deleuze, permite explicar las transformaciones que esta experimenta y no solo seguirlas paso a paso a lo largo de las diferentes publicaciones. Gracias a dicha explicación se hace posible realizar una presentación consistente del ‘empirismo trascendental’ de la mano de la exposición de los problemas que están tras la génesis de dicha tentativa, así como los que representan su constitución y el desarrollo de sus principales implicancias.

1.1. En la génesis del empirismo trascendental reconocemos la amplia gama de problemas que Deleuze aborda con motivo de la caracterización del empirismo.

Asimismo, reconocemos también acá al que más tarde denominará ‘empirismo superior’, sea para designar una forma de empirismo o para calificar su propia tentativa filosófica (equivalente en este sentido al empirismo trascendental). Los problemas o situaciones irresueltas se relacionan principalmente con los que identificamos como problema del hábito y problema de la subjetividad. La propia constitución de tales problemas llama a la conformación de una cuestión todavía no bien delimitada como tal, pero que está tras la constitución de los problemas enunciados y que constituirá el paso fundamental para que Deleuze dé lugar a la constitución del empirismo trascendental: la íntima relación de principio y génesis. Otro derrotero posible para evidenciar dicha constitución es el seguimiento de la lógica de las relaciones, que conduce hasta la formulación de una noción de experimentalidad gracias a la cual, junto a Guattari, se desarrolla una idea eminentemente ética del empirismo trascendental.

1.2. En el desarrollo y constitución del empirismo reconocemos, pues, la presencia de la complicada relación entre principio y génesis. Tras el que hemos identificado como problema fundamental del empirismo trascendental, *el problema de los principios*, notamos, en efecto, la presencia predominante de dicha relación (2.2). El desarrollo del problema de los principios requiere en su desarrollo hacerse cargo, en primer término, de la cuestión relativa a la génesis del principio conforme al cual este define su carácter trascendental (2.2); en segundo término, de la determinación de un ámbito en que la génesis trascendental tiene lugar (Cap. 3); y, en tercer y último término, de la definición del carácter de los principios que concurren a efectuar dicha determinación (los principios de razón suficiente, Cap. 4.2), así como de aquellos que aseguran el entramado propio del campo trascendental (los principios de indiscernibilidad y de continuidad, Cap. 4.1).

A continuación realizamos una definición de los caracteres principales de cada uno de los problemas recién indicados.

2. *El problema del hábito*. El problema del hábito dice relación con cómo, a partir de lo que por definición es discontinuo, los datos de la experiencia, puede surgir una tendencia o una expectativa (*attente*, espera). Una y otra, de manera diferente, expresan el surgimiento de lazos (*liaisons*) que permiten vincular los datos de la experiencia y que, al mismo tiempo, en la medida que hacen aparecer relaciones no dadas en ella, hacen posible ir más allá, rebasarla (*la dépasser*). En el caso de la tendencia, los vínculos surgen de la contracción que opera el hábito y que permite transformar un caso de repetición material en un movimiento regular conducente a la conformación de asociaciones que explican el paso de un dato a otro

en la experiencia. Tales asociaciones constituyen verdaderos principios conforme se constituye el conocimiento, los que surgen gracias a las contracciones que opera el hábito y que permiten formar tendencias conducentes a rebasar (*dépasser*) los datos de la experiencia. El conocimiento no tiene su origen en la experiencia, sino en su rebasamiento (*dépassement*) por parte de los principios de asociación. De modo semejante, la expectativa o espera constituye la integración de la diversidad de pasiones parciales e intereses que sustentan los individuos para constituir una regla general capaz de instituirse en regla moral. El principio de espera permite que los individuos cifren de forma mediata en la regla general el cumplimiento de sus intereses. De esta manera, la síntesis de contracción de que consta el hábito está a la base del surgimiento de los principios que regulan la producción de conocimiento, así como del orden social (ver 1.1 y 1.3). De ahí la afirmación de Hume, en la que Deleuze concentra importantes esfuerzos de explicación, de acuerdo con la cual el hábito es *el* principio que está tras los principios de la naturaleza humana. Desde este minuto, para Deleuze la génesis de un principio no puede ser reducida a la experiencia, puesto que comporta siempre su rebasamiento. Reconocemos acá, por lo tanto, uno de los gérmenes de la preocupación que caracterizará al empirismo trascendental: la de pensar una génesis trascendental de los principios (2.2).

3. *El problema de la subjetividad.* La subjetividad, por su parte, se define como el resultado de la contracción que opera el hábito. Ella es, por lo tanto, el efecto del *devenir activo* que se produce cuando los principios de la naturaleza humana desarrollan una cierta regulación sobre la colección de datos inconexos provenientes de la experiencia. Contrariamente a lo que pudiera esperarse, el sujeto no puede ser entendido como la actividad constituyente de tales principios, en la medida que ellos son el resultado de las operaciones pasivas del hábito. La actividad de los principios no les viene de sí mismos, sino de una cierta activación que se produce cuando ellos rebasan los datos de la experiencia y generan asociaciones o reglas generales. De ahí el carácter de *efecto* por el que se define la subjetividad. Ella es el resultado del devenir activo que se produce en el dominio propio de los lazos y vínculos pasivos sobre los cuales se habrán de fundar, luego, las operaciones activas que caracterizan a las facultades de un sujeto. La amplia serie de cuestiones relativas a las facultades que concurren a definirla, a las particularidades del dominio como de la forma en que se produce su génesis, así como al carácter de las síntesis que están en su base, son las que reconocemos como propias del problema de la subjetividad.

Si bien en nuestra investigación no dedicamos un capítulo ni un apartado en particular a la cuestión de la subjetividad, los estudios introductorios que desarrollamos permiten alcanzar ciertas conclusiones preliminares acerca de las cuestiones mencionadas.

En primer lugar, en relación con las facultades, Deleuze sostiene que su ejercicio superior se desarrolla, en rigor, en la génesis de la subjetividad y no cuando esta alcanza su forma activa. El ejercicio activo y acorde con un sentido común es, para Deleuze, una forma derivada y secundaria del ejercicio de las facultades. Las facultades alcanzan su uso superior cuando son forzadas y sacadas fuera de sí mismas (2.1.1). He ahí cuando su ejercicio entra en contacto con el elemento genital que está tras su génesis: lo impensado en el caso del pensar, lo insensible en el caso de la sensibilidad (2.1.1).

En segundo lugar, respecto del dominio y forma como se produce la génesis de la subjetividad (o subjetivación), reconocemos dos posibilidades de explicación en Deleuze. Por una parte, el dominio correspondiente a la subjetivación es descrito en obras como *AOE* en términos de un campo inconsciente de deseo inmanente a la colectividad social (*socius*). En este caso, la subjetivación se produce gracias a la síntesis que permite que la multiplicidad de los flujos de deseo se articule en torno a un núcleo capaz de individualizarlos (1.1). Por otra parte, en obras como *LS* o *LP*, el ámbito de subjetivación es descrito como un campo trascendental de singularidades en que se produce un proceso de individuación. En este punto, subjetivación coincide con individuación y se atiende principalmente al proceso de constitución lógica y ontológica del sujeto. Ello implica una transformación de las singularidades preindividuales en propiedades de un sujeto. Sujeto que tendrá, según vemos, un doble sentido: lógico, en tanto constituye un sujeto de predicación, y ontológico, en cuanto se entiende como sustrato de determinadas propiedades singulares que se le atribuyen gracias a la interiorización que produce la individuación (3.2; 4.3).

En tercer lugar, respecto de las síntesis que concurren a definir a la subjetividad podemos reconocer diversas posibilidades a lo largo de las distintas investigaciones que desarrolla Deleuze al respecto. Así, en *ES* la subjetividad se define por la síntesis incomprensible que permite producir el vínculo entre los datos inconexos de la experiencia. Como hemos evidenciado en el estudio relativo a la evolución del problema del hábito entre *ES* y *AOE*, a partir de esta última obra esta síntesis ya no será impenetrable para Deleuze y, junto con Guattari, la explicará por la síntesis conectiva que es la encargada de establecer el vínculo de corte y flujo en la circulación del deseo. El flujo para ser posible requiere de su articulación con el corte que proyecta dicho flujo hacia un nuevo nivel. De este modo, se comprende el paso entre discontinuidad y continuidad que no lograba ser explicado en *ES*. En el marco de obras como *AOE*, la síntesis conectiva constituirá solo uno de los niveles de constitución de la subjetividad. A ella le acompañarán una síntesis distributiva y una síntesis conjuntiva. Las tres, en conjunto, permiten la consumación o actualización de la subjetividad (1.1).

Respecto del ámbito problemático descrito, nuestro estudio ha mostrado el carácter fundamental de *ES*, cuyas preocupaciones veremos que predominan hasta obras como *AOE*. A ello se suma la descripción del ámbito trascendental en que se produce la individuación, esquema que permite también la explicación de la génesis de la subjetividad. En ese caso, los aportes más importantes provendrán de obras como *LS* o *LP*. Las fuentes de inspiración, además, no tendrán que ver ya tanto con el empirismo, sino más bien con las preocupaciones de Deleuze por dilucidar ciertas cuestiones particulares en el campo de la filosofía trascendental, más cercanas a su lectura de Sartre o de Leibniz.

4. *Una lógica de las relaciones.* Otro de los caminos que recorre la filosofía de Deleuze para arribar a la formulación del empirismo trascendental es el que dice relación con lo que nuestro autor denomina ‘lógica de las relaciones’. La lógica de las relaciones es descrita en *ES* como una de las condiciones que rigen la formulación de los problemas característicos del empirismo. En efecto, si la subjetividad y el hábito se definen como un *dépassement* de los datos de la experiencia, ello viene dado porque las relaciones o asociaciones, gracias a los que se constituyen uno y otro, son exteriores a sus términos (1.3). Esta condición permitirá a Deleuze en obras posteriores enunciar una serie de características a partir de las que se define el empirismo trascendental. Así, por ejemplo, el principio de ficción al que alude en *DR* (2.1.1) o el principio de experimentalidad al que hace referencia en *D* y, posteriormente junto a Guattari, en *MP* (2.1). Si las relaciones son exteriores a sus términos, ello significa que lo que de ellas resulte no debe necesariamente predicarse de los referentes que sirven como términos. Ello abre posibilidades a la experimentación y la ficción capaces, en consecuencia, de establecer conexiones en independencia de los datos disponibles. Toda la *praxis* creativa presente en obras como *MP* dependerá, por lo tanto, del establecimiento de conexiones que no remiten a un referente externo o regulador. Ello implica que las relaciones se sostienen de manera inmanente y horizontal. Las conexiones no son más que conexiones de conexiones, efecto que conduce directamente al planteamiento de una lógica de las multiplicidades que Deleuze y Guattari formulan con su propuesta de *rizoma* en *MP*.

Asimismo, Deleuze nota cómo ello implica introducir una objeción fundamental a la lógica de la predicación que está tras la ontología tradicional. La relación entre los términos de una proposición no depende del estatuto ontológico de tales términos. Lo que se dice no coincide con lo que *es*. De este modo, la lógica de las relaciones recorre también de manera subterránea el planteamiento especulativo del empirismo trascendental. Así, la atención que Deleuze presta al acontecimiento y sus relaciones de singularización en independencia de los cuerpos que este

recorre (en obras como *LS* o *LP*), se vincula justamente con que las relaciones no se definen a partir de lo que les sirve de referente. La preocupación por dilucidar la lógica del acontecimiento presente en Leibniz, que encontramos en obras como *LS* y *LP*, apunta a establecer el estatuto preindividual de tales acontecimientos. Con ello Deleuze logra evidenciar la independencia del acontecimiento respecto de cualquier sustrato ontológico, individuo o substancia, que le pudiera servir de soporte; mas, al mismo tiempo, prepara las bases sobre las que habrá de pensar la génesis de la individuación. En efecto, la determinación completa de una serie de acontecimientos permite dar lugar al individuo y efectuar la inversión en la que se funda la relación de predicación: acontecimientos singulares que están en la génesis del individuo, le son ahora atribuidos como propiedades, características e, incluso, como accidentes. Deleuze no recusa, por ende, la existencia de substancias individuales ni de la estructura lógica de predicación que le acompaña, sino el hecho de que el pensar se detenga en ello sin efectuar la génesis trascendental que permite dar razón de cómo y porqué ser han actualizado los individuos como individuos y el lenguaje como predicación (Cap. 4).

5. *El problema de los principios.* Uno de los problemas que definen la columna vertebral de nuestra investigación es el que hemos denominado problema de los principios. Es, de hecho, según sostenemos en nuestra investigación, el problema fundamental del empirismo trascendental. En la génesis de este empirismo, el problema del hábito es el primero en insinuar uno de los ámbitos centrales que caracterizan a este problema, cual es el de la íntima relación conforme se definen principio y génesis. La génesis no coincide con el mero origen empírico y es, en este sentido, un verdadero principio de explicación. Asimismo, el principio no puede tener por dados los objetos con los que trata ni tampoco a sí mismo. Es, por ello, un principio de génesis de lo que explica y también de sí (2.2). Ahora bien, la exigencia conforme ni la génesis ni el principio dicen relación con lo dado, expresa una aspiración característica de la filosofía trascendental. En este punto el problema de los principios define otra de sus vetas, la que se refiere a la constitución de un principio trascendental. Un principio trascendental es el que asegura la relación de un principio empírico con el ámbito que determina. De este modo, debe dar cuenta de la constitución del principio empírico así como de su ámbito correspondiente. En esta constitución, el principio trascendental se enfrenta al problema de su propia génesis. De no dar cuenta de su propia génesis, el principio trascendental devendría un simple principio empírico. Ante esta exigencia, el principio trascendental se ve en la obligación de entrar en un trance de fundamentación de sí que lo coloca en una repetición incesante. El principio trascendental implica, en consecuencia, una repetición en cuanto principio, mas una repetición que debe darse siempre como

diferente para justamente dar cuenta de sí. De lo contrario, la repetición sería solamente la repetición empírica de un principio dado. Esta se convierte, así, en el principio trascendental que estará, pues, tras toda génesis y que permite explicar la constitución de un principio como tal (2.2.2).

La deriva que se desprende de esta formulación del problema de los principios apunta, como hemos indicado más arriba, hacia dos derroteros estrechamente vinculados. Por una parte, el que dice relación con la determinación que lleva a cabo un principio trascendental para llevar a efecto la génesis que opera en su constitución; y, por otra, el que concierne al ámbito trascendental que se define en dicha génesis. Las precisiones conforme se produce dicha determinación han hecho menester ocuparnos de la recepción que Deleuze efectúa tanto de Leibniz como de Maimon, en quien se inspira parte importante de sus interpretaciones del pensador alemán. Para cumplir dicha tarea hemos consagrado el cuarto capítulo de nuestra investigación a la evaluación deleuzeana de los principios de razón suficiente (4.2), de indiscernibilidad y de continuidad (4.1.2). La génesis con la que Deleuze espera dar cuenta de la constitución de un ámbito empírico y de los principios que lo rigen, encuentra su forma e inspiración en el principio de razón suficiente leibniziano. Así, Deleuze transporta las determinaciones principales que tienen lugar en la génesis del mundo y de los individuos al registro trascendental para conformar con ello los principios que explican su constitución. La diferencia fundamental con Leibniz dirá relación con que todo ello no remite más a la posición de la divinidad como resorte último de la razón suficiente, sino esta vez a principios que se definen de manera inmanente al ámbito que determinan. La determinabilidad, la determinación recíproca y la determinación completa, los tres principios con los que Deleuze define la razón suficiente, se comprenden a la luz de la constitución del entramado del ámbito trascendental en que ellos se desarrollan.

La dilucidación del carácter de los principios de indiscernibilidad y de continuidad dependerá, en consonancia con lo anterior, directamente de la forma en que se determina el ámbito sobre el que rigen. Por ello, a lo largo del capítulo cuarto, los hemos definido a partir del entramado característico del ámbito trascendental en que operan, al cual Deleuze identifica como continuo ideal. El continuo ideal para Deleuze permite la articulación consistente entre los principios (habitualmente opuestos) de indiscernibilidad y continuidad, en la medida que la diferenciación que define las singularidades en dicho ámbito pone en juego al primero, permitiendo también el establecimiento de las relaciones diferenciales por las que se define la coexistencia que hace posible al segundo. La *diferencial* por la que los elementos de este ámbito se singularizan (principio de indiscernibilidad) es al mismo tiempo una

relación, la relación diferencial que hace posible la coexistencia de singularidades a partir de la cual surge el continuo (principio de continuidad). Por lo tanto, la diferenciación de las singularidades no se encuentra reñida con el establecimiento de relaciones y puentes que dotan de continuidad al ámbito en que ellas se diferencian.

Ahora bien, la determinación del ámbito trascendental en términos de diferenciación y continuidad no es la única de las posibilidades que explora Deleuze en su investigación. Como ponemos de manifiesto en el capítulo tercero, otra de las líneas de investigación importantes que nuestro autor desarrolla al respecto tiene que ver con la concepción de un *campo trascendental*. No obstante, la cercanía entre el campo trascendental y el continuo ideal es evidente, hemos concentrado nuestra investigación en establecer con precisión la gama no menor de diferencias que proyectan la investigación en uno u otro sentido, según se trate del ámbito entendido en términos de campo o continuo. Esta diferencia se relaciona, en primer término, con las interpretaciones que Deleuze procura realizar en cada caso. Así, para comprender la constitución del campo trascendental hemos debido dirigir la investigación hacia sus lecturas de Lautman, Gueroult y, sobre todo, Sartre, a partir de los cuales, pensando tanto el carácter de la estructura como de lo trascendental, logra constituir dicho campo. En segundo término, esta diferencia se establece también respecto del carácter de la génesis que tiene lugar en uno u otro caso. En el caso del continuo, tenemos que la génesis define fundamentalmente el estatuto lógico de la individuación, mientras en el campo trascendental además de ello se definen también su estatuto ontológico y material. El campo trascendental coincide, pues, con un ámbito problemático en que materialmente las singularidades constituyen una situación de irresolución que coincide con la noción de problema en sentido simondoniano (Cap. 3). La individuación viene a constituir, por ende, la respuesta a las tensiones que caracterizan materialmente al campo trascendental.

La cuestión relativa a si el estatuto ontológico de esta génesis se reduce a su expresión material, es un asunto abierto que hemos procurado no zanjar a lo largo de esta investigación. Ello habría involucrado establecer con precisión la influencia de Simondon en la configuración del campo trascendental y seguir de cerca la expresión de este materialismo de la génesis en obras como *AOE* y *MP*. Nosotros, en cambio, hemos concentrado nuestra investigación en la importancia de Sartre y la constitución de este ámbito según se presenta en obras como *LS*. Todo esto no implica, es menester aclarar, que dicho materialismo se confunda con la posición previa (e ingenua) de lo que se intenta constituir. Como Simondon insiste, y Deleuze lo destaca en su lectura, la materialidad constituye la base de la génesis en la medida que su estatuto es, en principio, problemático. Esta concepción de la materialidad

como base y ámbito en el que se produce la génesis no debe sorprendernos toda vez que uno de los planteamientos trascendentales que Deleuze sigue con mayor atención, el de Maimon, contempla la evaluación de una génesis de la materialidad. La singularidad diferencial corresponde para Maimon, en efecto, a la expresión material de lo infinitamente pequeño que como tal constituirá un principio de génesis. En Maimon es posible rastrear, por lo tanto, indicaciones relativas a lo que Deleuze procurará pensar respecto de las singularidades entendidas como principios de génesis trascendental.

De lo anterior es necesario destacar el hecho de que el derrotero de la investigación de Deleuze se define no tan sólo por las precisiones relativas al estatuto de los principios y el ámbito de determinación que les sirve de correlato, sino también por la figura que, en cada caso, designa dicho ámbito. Cada una de ellas proporciona indicaciones para la apertura de inmensos territorios donde el empirismo trascendental habría de desarrollarse práctica y especulativamente mucho más allá de los límites que bordea este estudio. Una investigación ulterior que contemple la diversidad de ámbitos donde sea posible pensar el empirismo trascendental, permitirá abrir tales territorios y, al mismo tiempo, profundizar en la comprensión de la filosofía deleuzeana. Ello permitirá dar cuenta también de su vinculación estrecha con las lecturas e inflexiones que propone acerca de la tradición filosófica. Así, el estudio sobre el campo trascendental nos ha permitido avanzar en la comprensión de su lectura de Sartre, así como de la dilucidación del carácter del continuo ideal, en su recepción de Leibniz. La definición, por ejemplo, del estatuto del que Deleuze denomina ‘plan de inmanencia’ permitirá a la investigación avanzar en el conocimiento de su lectura de Spinoza. En este último caso nos hemos limitado a proporcionar algunas indicaciones relativas a la importancia del plan de inmanencia para pensar el ámbito trascendental que intentamos describir a lo largo de la investigación (Cap. 4.3). Hemos dejado pendiente, pues, para investigaciones posteriores la revisión de su lectura de Spinoza.

6. *Casuística de los principios.* Nos permitimos en último término enunciar una conclusión relativa a la suerte de proliferación de principios que se aprecia, gracias a nuestro estudio, en la filosofía de Deleuze. Tanto el carácter de principio de la singularidad, que Deleuze descubre en Maimon (4.1.3), como la vinculación estrecha de un principio con la génesis que lleva a efecto (2.2), constituyen insinuaciones de la actitud que podemos apreciar en nuestro autor acerca de los principios. Sobre este respecto consideramos interesante la descripción que realiza Ortega y Gasset acerca del comportamiento de Leibniz respecto de los principios. Ello, estimamos, se encuentra presente también en Deleuze: se trata de un tratamiento lúdico de los

principios que expresa una afición que va tan lejos, que acaba poniendo en tela de juicio su carácter de tales. “Leibniz juega con los principios, los quiere pero no los respeta”⁴⁷³, señala Ortega y Gasset. Empero, los que este autor reconoce como defectos en el tratamiento de los principios, nos parece que son justamente los que permiten arribar a una concepción trascendental y genética de los mismos. El principio no puede ser entendido a partir de su posición universal y absoluta, sino al contrario, a partir de su constitución y su génesis. Solo de este modo es posible comprenderlo como un principio trascendental. Ahora bien, ello implica que el principio debe emprender su génesis cada vez que se intente efectuar su posición o, dicho en los términos indicados más arriba, cada vez que se espere con él fundamentar un dominio empírico. El principio se constituye como principio, pues, *cada vez* que se acude a él en calidad de tal. Un principio, por lo tanto, puede considerarse como principio y se lo puede invocar para dar razón de algo, cada vez que se constituye para tal efecto. El que no pueda ser separado de su génesis –por el carácter trascendental de su fundamentación que exige una repetición del principio siempre como diferente– implica, en consecuencia, que es principio de acuerdo con el caso para el que concurre como tal. De ahí la creación constante de nuevos principios que podemos notar en Deleuze y Leibniz (2.2).

Ahora bien, como nota Ortega y Gasset, esta creación constante va acompañada de una falta de jerarquización entre principios. Esta falta, creemos, constituye un rasgo positivo que es preciso interpretar como inmanencia del principio al caso. En rigor, el principio no le antecede, sino que define su constitución en la propia génesis del caso. Esta inmanencia exige que en la definición precisa de cada principio surjan implicancias o conexiones que pueden producir la emergencia de nuevos casos, los que, a su vez, hagan menester el surgimiento de un nuevo principio.

Esta manera en que se produce la proliferación de principios ha sido puesta en evidencia especialmente a propósito del trabajo de entrelazamiento conforme Deleuze constituye sus problemáticas. El tejido que produce cada problemática da cuenta de una configuración inmanente en que los principios son instancias de apertura de nuevas relaciones, en vez de constituir la clausura del ámbito que rigen. De ahí el íntimo entrelazamiento de principios por los que atraviesa la filosofía deleuzeana en cada uno de los nodos problemáticos a los que hemos dedicado nuestra investigación (2.2.2).

473 *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, § 1, p. 3.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Obra de Deleuze en francés*

1.1. *Libros*

- Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963.
- Deleuze, Gilles. *Marcel Proust et les signes*. Paris: PUF, 1964 (*Proust et les signes*, Paris: PUF, 1970 (se agrega un capítulo) – *Proust et les signes*, Paris: PUF, 1976 (se agrega segunda parte).
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965.
- Deleuze, Gilles. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.
- Deleuze, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. Paris: Minuit, 1967
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *L'Antiœdipe*. Paris: Minuit, 1972.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Minuit, 1975.
- Deleuze, Gilles et Parnet, Claire. *Dialogues*. Flammarion, Paris, 1995.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris: PUF, 1981.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. La Différence, Paris, 1981.
- Deleuze, Gilles. *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983.

- Deleuze, Gilles. *Cinéma 2. L'image-temps*. Paris: Minuit, 1985.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- Deleuze, Gilles. *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Paris: Minuit, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Minuit, 1990.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Qu'est-ce que c'est la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- Deleuze, Gilles. *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Abécédaire*. Vidéo avec Claire Parnet, 1996.
- Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes* (David Lapoujade éditeur). Paris: Minuit, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous* (David Lapoujade éditeur). Paris: Minuit, 2003.

1.2. Recursos en línea

- Deleuze, Gilles. *Web Deleuze*. R. Pinhas éditeur [en: <http://www.webdeleuze.com>].
- Deleuze, Gilles. *La voix de Gilles Deleuze en ligne*. Association "Siècle Deleuzien". Université de Paris VIII Vincennes - St. Denis [en: <http://www.univ-paris8.fr/deleuze/>].
- Deleuze, Gilles. *Cours de Deleuze*. Registro filmico inédito de casi la totalidad de cursos impartidos por Deleuze en Vincennes a cargo de Marielle Burkhalter. Algunos de los cursos se encuentran disponibles en la Web [en: <http://www.youtube.com>] y otros han sido transcritos por el Proyecto *La voix de Gilles Deleuze en ligne*.

2. Obra de Deleuze traducida

2.1. Libros

- Deleuze, Gilles. *Empirismo y subjetividad* (traducido por Hugo Acevedo). Madrid: Gedisa, 1981.
- Deleuze, Gilles. *Empiricism and subjectivity* (traducido por Constantin V. Boundas). New York: Columbia University Press, 1991.

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía* (traducido por Carmen Artal). Barcelona: Anagrama, 1971.
- Deleuze, Gilles. *Filosofía crítica de Kant* (traducido por Marco Aurelio Galmarini). Madrid: Cátedra, 1997.
- Deleuze, Gilles. *Proust y los signos* (traducido por Francisco Monge). Barcelona: Anagrama, 1972.
- Deleuze, Gilles. *El Bergsonismo* (traducido por Luis Ferrero). Madrid: Catédra, 1987.
- Deleuze, Gilles. *Presentación de Sacher-Masoch* (traducido por Irene Agoff). Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición* (traducido por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece). Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión* (traducido por Horst Vogel). Barcelona: Muchnik, 1975.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del Sentido* (traducido por Miguel Morey). Barcelona: Paidós, 1994.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Antiedipo* (traducido por Francisco Monge). Barcelona: Paidós, 1998.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Kafka. Por una literatura menor* (traducido por Jorge Aguilar Mora). México D. F.: Ediciones Era, 1983.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. *Diálogos* (traducido por José Vázquez). Ed. Pre-Valencia: Textos, 1980.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Mil mesetas* (traducido por José Vázquez). Valencia: Ed. Pre-textos, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza, filosofía práctica* (traducido por Antonio Escohotado). Barcelona: Tusquets, 1984.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (traducido por Isidro Herrera). Madrid: Arena Libros, 2002.
- Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento: estudios sobre cine 1* (traducido por Irene Agoff). Barcelona: Paidós, 2003.
- Deleuze, Gilles. *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2* (traducido por Irene Agoff). Barcelona: Paidós, 1987.

- Deleuze, Gilles. *Foucault* (traducido por José Vázquez). Buenos Aires: Ed. Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles. *El Pliegue. Leibniz y el Barroco* (traducido por José Vázquez). Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Pericles y Verdi. La filosofía de François Chatelet* (traducido por Umbelina Larraceleta y José Vázquez). Valencia: Ed. Pre-textos, 1981.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones* (traducido por José Luis Pardo). Valencia: Ed. Pre-Textos, 1995.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* (traducido por Thomas Kauff). Barcelona: Ed. Anagrama, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Crítica y clínica* (traducido por Thomas Kauf). Barcelona: Anagrama, 1996.
- Deleuze, Gilles. *El Abecedario de Gilles Deleuze* [on line] (subtitulado en español). Video con Claire Parnet, 1996 (Youtube: <http://www.youtube.com/user/zetadezigzag>, Consulta Enero de 2010).
- Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (traducido por José Luis Pardo). Valencia: Ed. Pre-Textos, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (traducido por José Luis Pardo). Valencia: Ed. Pre-Textos, 2007.

3. Principales obras de Leibniz

3.1. Obras completas y escogidas

- AKADEMIE AUSGABE – Leibniz, G.W. *Sämliche Schriften und Briefe*, Darmstat-Berlin: Akademie Verlag, 1923 [Notación: *Ak*, Serie, Tomo, Pág.].
- Gerhardt, C.I – *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 volúmenes, Berlín, 1875-1890; reedición Olms, Hildeshein, 1978 [Notación: *GPh*, Tomo, Pág.].
- Janet, Paul – *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, Tome I-II (Introduction et notes par Paul Janet). Paris : Félix Alcan Editeur, 1900.
- Prenant, Lucy – *Œuvres de G.W. Leibniz* (Editées par Lucy Prenant avec introduction, tables et notes), Tome I, Paris :Éditions Aubier Montaigne, 1972.
- Prenant, Lucy – Leibniz, G.W. *Oeuvres choisies* (Préface, notes, table par questions et table des noms propres par Lucy Prenant), Paris : Livrariaie Garnier Frères, 1939

Roldan, Concha – Leibniz, G.W. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (Selección, estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero). Madrid: Tecnos, 1990.

3.2. Libros

1686. Leibniz, GW. *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld* (Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy). Paris : Vrin, 1988.

1704. Leibniz, GW. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Chronologie, introduction et notes par Jacques Brunschwig). Paris : Flammarion, 1990.

1714. Leibniz, GW. *Monadologie* (Édition annotée par Émile Boutroux, initialement publiée chez C. Delagrave), Paris : 1881.

4. Bibliografía secundaria

4.1. Sobre Deleuze (monografías)

Abraham, Tomás. *Pensadores bajos*. Buenos Aires: Ed. Catálogos, 1987.

Alliez, Eric. *Deleuze, philosophie virtuelle*. Paris : Ed. Synthélabo, 1996.

Badiou, Alain. *Deleuze, 'La clameur de l'Être'*. Paris : Hachette, 1997.

David-Ménard, Monique. *Deleuze et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2005.

Dosse, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari. Biographie croisée*. Paris : Éditions la Découverte, 2007.

Foucault, Michel. *Theatrum philosophicum*. Barcelona : Ed. Anagrama, 1997.

Gualandi, Alberto. *Deleuze*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2003.

Machado, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

Martin, Jean-Clet. *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris : Ed. Payot, 1993.

Montebello, Pierre. *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris: Vrin, 2008

Orlandi, Luiz. *A filosofia de Deleuze* (inédito).

Pelbart, Peter Pal. *O tempo não-reconciliado. Imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

Rajchman, John. *Deleuze. Un mapa*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

Sauvagnargues, Anne. *Deleuze et l'art*. Paris : PUF, 2006.

Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris : PUF, 2010.

Zourabichvili, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses édition, 2003.

4.2. *Sobre Deleuze (Obras colectivas)*

Sasso, Robert y Villani, Arnaud (dir.). *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Revue *Noesis*, (série spéciale), n° 3, printemps 2003, Paris: Vrin.

Zourabichvili, François, Sauvagnargues, Anne et Marrati, Paola. *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2004 [texto que incluye *Deleuze. Une philosophie de l'événement* de Zourabichvili - *Deleuze. De l'animal à l'art* de Sauvagnargues - *Deleuze. Cinema et philosophie* de Marrati].

Cardoso Jr., Hélio (org) e Santana, Roberto (colab.). *Inconsciente-multiplicidade*. São Paulo: Editora UNESP (Universidade Estadual de São Paulo), 2007, pp. 11-42.

4.3. *Sobre Deleuze (artículos, revistas y otros)*

Frémont, Christiane. "Complication et singularité". En: *Revue de Métaphysique et de morale*, n° 1, janvier-mars 1991, Paris, pp. 105-120.

Gil, José. 'Quatre méchantes notes sur un livre méchant', en *Multitudes Web* (mise en ligne avril 1998).

Sauvagnargues, Anne. "Le concept de modulation chez Deleuze et l'apport de Simondon à l'esthétique deleuzienne". En: *Concepts. Revue semestrielle de philosophie*, hors série *Gilles Deleuze*, janvier 2002, Éditions de Sils Maria, Mons, Belgique.

Sauvagnargues, Anne. '*Deleuze et le cinéma*', septembre – décembre 2009, École Normale Supérieure – Lettres et Sciences Humaines, Lyon, France (notas).

Villani, 'La métaphysique de Deleuze' [on line], en *Futur Antérieur*, n° 43, avril 1998, *Multitudes Web* (mise en ligne avril 1998).

4.4. *Sobre Leibniz (monografías)*

Belaval, Yvon. *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, Paris: Vrin, 1962.

Couturat, Louis. *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Félix Alcan éditeur, Paris : 1901 (édition actuelle: Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zurich - New York, 1985).

Frémont, Christiane. *L'être et la relation avec 'Trente-cinq lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses'*. Paris : Librairie Philosophique Jean Vrin, 1981.

Frémont, Christiane. *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*, Paris: Vrin, 2003

Guérout, Martial. *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*. Paris : Aubier-Montaigne, 1967.

Knecht, Herbert. *La logique chez Leibniz. Essai sur le rationalisme baroque*. Lausanne: Éd. L'Age D'Homme, 1981.

Ortega y Gasset, José. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Biblioteca de la Revista de Occidente. Buenos Aires: Emecé editores, 1958.

Rescher, Nicholas. *The philosophy of Leibniz*. New Jersey: Prentice-Hall, 1967.

4.5. Sobre Leibniz (obras colectivas)

Berlioz, Dominique et Nef, Frédéric (éds.). *L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes* (Colloque, Cerisy la Salle, 15-22 Juin 1995). *Studia Leibnitiana* (Supplementa, Vol. 34), Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1999.

De Gaudemar, Martine (éd.). *La notion de nature chez Leibniz* (Colloque, Aix-en-Provence, France, 13-15 octobre 1993). *Studia Leibnitiana* (Sonderheft, 24). Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1995.

Heinekamp, Albert et Robinet, André (éds.). *Leibniz : le meilleur des mondes* (Table ronde, Loir-et-Cher, 7 au 9 juin 1990). Stuttgart : *Studia Leibnitiana* (Sonderheft, 21), Franz Steiner Verlag, 1992.

4.6. Sobre Leibniz (artículos y revistas)

Mondadori, Fabrizio. 'Leibniz on compossibility some scholastic sources'. In: R.L. Friedman y L.O. Nielsen (Eds.). *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2003, pp. 309-338.

Robinet, André. 'Du nouveau sur le principe de raison suffisante (Leibniz, *Sämtliche Schriften*, VI, 4)', En: *Les études philosophiques*, PUF, n° 66, 2003, pp. 389 – 401.

5. Bibliografía general

Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1970.

- Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1969.
- Borges, Jorge Luis. *Ficciones*. Madrid: Biblioteca de 'El Mundo', 2001.
- Bréhier, Émile. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin, 1970.
- Bréhier, Émile. *Études de Philosophie Antiqua*. Paris: PUF, 1955.
- Cabestan, Philippe (dir.). *Introduction a la phénoménologie*. Paris : Ellipses édition, 2003.
- Cicerón, Marco Tulio. *Las paradojas de los estoicos*, en: *Obras Completas* (traducido por Manuel Valbuena), Tomo IV, Madrid: Ed. Aguilar, 1962.
- Depraz, Natalie. 'De l'empirisme transcendantal: entre Husserl et Derrida'. En: *Derrida et la phénoménologie, Alter –Revue de phénoménologie*, n° 8, 2000, Paris : Éditions Alter, pp. 53-68.
- Derrida, Jacques. '“Genèse et structure” et la phénoménologie'. En: *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil, 1967, pp. 229-251
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- Freud, Sigmund. *Los textos fundamentales del psicoanálisis* (Traducido por Luis López Ballesteros et 'al.'). Barcelona: Altaya, 1996.
- Gueroult, Martial. *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*. Paris : Librairie Félix Alcan, 1929.
- Gueroult, Martial. *Leibniz. Dynamique et Métaphysique leibniziennes*. Paris : Aubier-Montaigne, 1967.
- Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento (Der Satz vom Grund)*, Traducido por Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela). Barcelona: Ed. del Serbal, 1991.
- Heidegger, *Ser y Tiempo* (traducido por Jorge E. Rivera). Santiago: Ed. Universitaria, 1997.
- Holzapfel, Cristóbal. *Aventura ética*. Santiago: LOM, 2000.
- Hume, David. *Treatise of Human Nature* [on line] (Reprinted and edited by L.A. Selby-Bigge), Clarendon Press, Oxford, 1896 (The Online Library of Liberty: <http://oll.libertyfund.org/title/342>, Consulta noviembre de 2009)
- Hume, David. *Tratado de la Naturaleza Humana* [on line] (traducido por Vicente Viqueira), Libros en la Red, 2001 (Publicaciones de la Diputación de Albacete:

- <http://www.dipualba.es/publicaciones>, Consulta marzo de 2010, conforme a traducción y edición de Ed. Porrúa, México D.F., 1977).
- Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas* (traducido por Manuel G. Morente y José Gaos). Madrid: Alianza, 1985.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. (traducido por e introducción de Agustín Serrano de Haro). Madrid: Trotta, 2002.
- Husserl, Edmund. *Invitación a la fenomenología* (traducido por Antonio Ziri6n et 'al.'). Paid6s, Barcelona, 1992.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenol6gica* (traducido por Jos6 Gaos). Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico D.F., 1949.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas* (traducido por Mario Presas). Madrid: Tecnos, 1986.
- Iommi, Godofredo y Schiavetti, Mauricio. 'Las contrapartes incongruentes, el descubrimiento del espacio en Kant'. En: *Revista de Filosofía*, Vol. XXV-XXVI, Nov. 1985. Facultad de Filosofía, Humanidades y Educaci6n. Universidad de Chile.
- Jacob, Andr6. *Encyclop6die philosophique universelle. Dictionnaire - 3. Les oeuvres philosophiques*, Paris: PUF, 1992.
- Kant, Inmanuel. *Crítica de la raz6n pura* (edici6n bilingüe, traducido por Mario Caimi). M6xico D.F.: FCE-UAM-UNAM, 2009.
- Kant, Inmanuel. *Proleg6menos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edici6n bilingüe, traducido por Mario Caimi), Madrid: Ed. Istmo, 1999.
- Lautman, Albert. *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*. II vols : I. Les sch6mas de structure / II. Les sch6mas de gen6se, Paris : Hermann & Cía 6diteurs, 1938.
- Lautman, Albert. *Sym6trie et dissym6trie en mathématiques et en physique - Le probl6me du temps - Allocutions de Moulinier*. Hermann & Cía 6diteurs, Paris : 1946.
- Lenain Thierry, *Pour une critique de la raison ludique. Essai sur la probl6matique Nietzsche*, Paris: Vrin, 1993.

- Macherey, Pierre. *Querelles cartésiennes* [on line] en *Page personnelle*, U. de Lille III [<http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey06112002.html>, Consulta enero de 2010].
- Maïmon, Salomon. *Essai sur la philosophie transcendantale* (Traduction, présentation et notes par Jean-Baptiste Scherrer - Avant-propos de Reinhard Lauth). Paris: Vrin, 1989.
- Marie-Hélène Audy “Le moi, le caractère et l’identité personnelle chez David Hume”. En : *Revue Ithaque*, no. 6, printemps 2010. Montréal : Université de Montréal.
- Proust, Marcel. *En busca del tiempo perdido* [on line], VII vols., Buenos Aires: E. Santiago Rueda ediciones, (sin fecha edición) (Scribd.com: <http://www.scribd.com/>, Consulta septiembre de 2010).
- Ricoeur, Paul. *À l’École de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1993.
- Sartre, Jean-Paul. *L’imagination*. Paris: PUF, 1950.
- Sartre, Jean-Paul. *La transcendance de l’Ego*. Paris: Vrin, 1966.
- Sartre, Jean-Paul. *L’être et le néant*. Éditions Paris: Gallimard, 1943.
- Sartre, Jean-Paul. *Situations I*. Éditions Paris: Gallimard, 1947.
- Simondon, Gilbert. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Grenoble : Éd. Jérôme Millon, 2005.
- Tarde, Gabriel. *Les lois de l’imitation*. Éditions Kimé, Paris : 1993 (Réimpression du texte de la deuxième édition, 1895).
- Varios Autores. *Husserl. III Coloquio Filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Vuillemin, Jules. *La philosophie de l’algèbre*. Paris: PUF, 1962.
- Yakira, Elhanan. “From Kant to Leibniz. Salomon Maimon and the question of predication”. In: Freudenthal, Gideon (ed.). *Salomon Maimon: Rational dogmatism, Empirical skeptic. Critical Assessments*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 54-79.

En esta investigación nos preguntamos por la naturaleza de lo que Deleuze denomina ‘empirismo trascendental’. Para ello tendremos no sólo que determinar el carácter de este ‘empirismo’ de tan peculiar cuño, sino también indagar en lo que Deleuze entiende por ‘trascendental’. Así podremos justificar la razón de un oxímoron como el que nos propone con su referencia al ‘empirismo trascendental’. Esta referencia, huelga indicar, no es marginal ni accesoria respecto de las líneas fundamentales de desarrollo de su obra. Según esperamos mostrar en este estudio, ella se encuentra presente a lo largo de sus diversas etapas de escritura, así como en los más variados ámbitos que abarca su indagación filosófica.

